

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Origen y vigencia de la ética civil y lugar social de lo sagrado
en tiempos de post-secularidad: crisis de la ética y
aportaciones del pensamiento teológico**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángel Martínez Samperio

Director

Francisco Javier Fernández Vallina

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

**Origen y vigencia de la ética civil
y lugar social de lo sagrado
en tiempos de post-secularidad.
Crisis de la ética y aportaciones del pensamiento teológico.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángel Martínez Samperio

DIRECTOR

Francisco Javier Fernández Vallina

Madrid

Ed. Electrónica 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

**Origen y vigencia de la ética civil
y lugar social de lo sagrado
en tiempos de post-secularidad.
Crisis de la ética y aportaciones del pensamiento teológico.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángel Martínez Samperio

DIRECTOR

Francisco Javier Fernández Vallina

Madrid

Ed. Electrónica 2021

(2)

DEDICATORIA

Como en aquellos libros de firma
en las cumbres de las altas montañas de Cataluña
que en tiempos ya remotos frecuenté,
aquí dejo la mía como razón de vida.
Lo dedico a todos aquellos que dejaron la suya en mis entrañas,
donde repalpita el “Dabar” y el “Logos” y “La Memra”,
memoria viva que me orquesta,
y fueron compañeros en los riscos o en el valle oscuro,
en mi monte Carmelo asomado al horizonte,
seco y a la espera de su Hermón,
o en mi valle de Jezrel enrosalzado.
Compañeros del alma que me habitan,
¡he llegado!
Aquí entrego mi testigo,
tendido hacia otras manos que lo exploren,
¡mi lógica del límite, razón y fe de vida!

“Como hombre que se mantiene erguido en la realidad, de aquellas vivencias sólo puedo explicar que soy alcanzado en ellas en una unidad de mí mismo que no se deja escindir, no formada ni llena de contenido. Puedo nombrar esa unidad como originaria, prebiográfica, y suponer que se salva indiferente bajo todo cambio biográfico, todo desarrollo y lazo del alma; sin embargo, en la honesta legalidad, santamente serena, del conocimiento responsable, no es sino justamente la unidad de esta mi alma sobre cuyo fundamento soy alcanzado, tan sobre el fundamento, bajo todas las formaciones y contenidos, que mi espíritu no puede por menos que comprenderlo como el fundamento originario”

Martin Buber,

Diálogo y otros escritos, p. 48

GRATITUDES

Septiembre de 2020. Llego a mis 78 años con la motivación en alza. Sin embargo, aunque toda investigación entraña una absoluta soledad, esta se hace sonora en las fuentes que se investigan. Además, cada uno lleva consigo todo el bagaje de lo vivido.

A la hora de expresar gratitudes a todos aquellos que han hecho posible esta tesis, compañeros de la numerosa bibliografía, mi memoria deposita en esta página un recuerdo emocionado de mis padres, Ángel y Carmen, de quien recibí bonhomía; mi querida esposa, Mari Carmen, que además de ser compañera de soledades ministeriales, lo ha seguido siendo en estos cuatro años del Máster y del Doctorado, respetando mis retiros de despacho, tiempo de altísimo valor cuando pertenece al tramo final. A su lado nuestros hijos, Rubén, “principio de mi fortaleza”, al que tuvimos que decir “A Dios”; Alma, mi “néfes” y mi “psiqué”; Juan Pablo a quien dimos nombre compuesto para que tomara algo de ambos.

Aquellos pastores que inspiraron mi juventud, mis primeros pasos en el Ministerio: D. Juan Luis Rodrigo Marín, de la 1ª Iglesia Evangélica Bautista de Madrid; D. Juan Pérez Guzmán, Pastor de la 3ª Iglesia Evangélica Bautista de Barcelona y profesor en el Seminario, que me llamó al co-pastorado con él; D. Pedro Bonet Such, Pastor de la 1ª Iglesia Bautista de Barcelona, con quien pude compartir todo un año de Ministerio.

Muchos han sido los rizomas que me han dado su savia y su sostén para la realización concreta de la tesis: La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, en su Secretario Ejecutivo, D. Mariano Blázquez Burgo, con su carta de apoyo a instituciones e iglesias, y su acompañamiento a la Dirección General de Asuntos Religiosos. De ella también, la mano atenta de Conchi González, proporcionando puntualmente la documentación que se incluye en esta tesis. Debo añadir a los Rectores: Dr. D. Jesús Carmés, de la Facultad de Teología Asambleas de Dios; al Rector Dr. D. Julio Díaz y al Dr. D. Javier Álvarez, de la Facultad de Teología de la U.E.B.E.; y al Dr. D. Víctor Armenteros, Rector de la Facultad Adventista de Teología de España, por su amable prontitud en responder a los cuestionarios que figuran en el Anexo. No quiero olvidar al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de esta Universidad que me ha permitido cumplir mi ciclo, cuando ya poco tiempo queda entre mis manos.

A todos gracias. Aquí deposito una tarea que otros seguirán. “*Eben-jah-Ézer*”, “*Hasta aquí el Señor nos ayudó*” (1ª Sam. 7:12).

ÍNDICE

	Página
Dedicatoria.....	2
Gratitudes.....	3
Índice.....	4
Resumen y abstract.....	17
Introducción.....	19
El estado de la cuestión.....	26
Objetivos.....	30
Método.....	31
 CAPÍTULO I: ORIGEN Y VIGENCIA DE LA ÉTICA CIVIL.....	 31
I.I. La ética personal y la ética civil: lo individual y lo colectivo, dos dimensiones en dialéctica.....	31
I.I.A. El “êthos” personal.....	31
I.I.B. Moral, “mores”, la dimensión colectiva de la ética.....	31
I.I.C. La ética civil como moral colectiva donde se implica la persona.....	33
 I.II. El origen de la ética civil en la Ilustración.....	 37
I.II.A. La posición kantiana entre lo personal y lo colectivo.....	38
I.II.B. La evolución desde Hobbes a Rousseau para llegar a Kant. Una propuesta de Habermas para la reconstrucción de una razón práctica.	46
 I.III. La vigencia de la ética civil en los Derechos Humanos.....	 49
III.A. El itinerario seguido en la construcción de los Derechos Humanos.....	49
III.B. Las tres etapas del devenir de los Derechos Humanos y sus deformaciones.....	50
III.C. Los dos orígenes de las dos prácticas revolucionarias, Norteamérica y Francia, según Hanna Arendt y Jürgen Habermas: Entre lo pragmático y lo ideológico.....	52
III.D. El concepto de dignidad.....	55
III.E. Los tres umbrales de la Modernidad y los dos umbrales de la laicidad....	56
III.F. Lo específicamente francés: laicidad y secularidad. Cinco formas de razón Instrumental, analógica, simbólica, “anamnética” y dialógica para la reconstrucción del sujeto ético.....	57

(5)

III.G. La pervivencia de la Ilustración y de la Modernidad en los Derechos Humanos. Su situación de incumplimiento en el mundo.....	60
III.H. La batalla de los valores.....	69
III.I. Max Scheler, una filosofía fenomenológica de los valores vs. la ética la ética formal de Kant.....	72
I.IV. Una consideración de la naturaleza humana como fuente de dignidad y de valores.....	80
I.V. ¿Hacia dónde va el hombre?.....	84
V.A. Günther Anders o la obsolescencia humana.....	84
V.B. Yubal Noah Harari o el tecnohumanismo.....	85
IV.C. Jürgen Habermas: El futuro de la naturaleza humana.....	86
I.VI. La relación entre normativa jurídica y lo Derechos Humanos: Consideraciones de la relación entre derecho y moral.....	87
I.VI.A. Francisco Javier Laporta: La dialéctica entre juridicidad y ética.....	88
I.VI.B. Andrés Ollero: La crítica al giro antropológico. El economicismo y los Derechos Humanos.....	94
I.VI.C. Norberto Bobbio y el tiempo de los Derechos.....	97
I.VI.D. El debate entre Jürgen Habermas y John Rawls, y una referencia a Ferdinand Tönnies.....	102
I.VI.E. Gregorio Peces- Barba Martínez: Ética pública y Derechos, el fundamento de los Derechos Humanos.....	118
RESUMEN DEL CAPÍTULO I.....	122
CAPÍTULO II: EL LUGAR SOCIAL DE LO SAGRADO.....	124
II.I. Consideraciones previas sobre lo sagrado.....	124
I.A. El eclipse de lo sagrado según Sabino S. Acquaviva.....	125
I.B. Los residuos de lo sagrado según Félix Luque.....	126
I.C. El símbolo del fuego en el Antiguo Testamento.....	128
I.D. La terminología bíblica en el Antiguo Testamento.....	130

II.II. Tres categorías: Lo divino, lo sagrado y lo santo.....	131
II.A. Lo divino y lo sagrado en María Zambrano.....	131
II.B. Lo santo como lo diferenciado en el hebreo bíblico.....	141
II.C. Lo santo en el griego del Nuevo Testamento.....	142
II.D. La naturaleza de lo sagrado.....	145
II.E. Lo sagrado en la historia de las religiones según Mircea Eliade.....	149
II.F. Origen, simbolismo y sentido de lo sagrado.....	155
1. El origen perdido del simbolismo.....	155
2. El sentido simbólico de lo sagrado: Julien Ries, Ernst Cassirer, Carl G. Jüng.....	164
II.II.G. Hacia una filosofía antropológica de lo sagrado.....	183
1. Hacia una filosofía hermenéutica de lo sagrado en los restos Fósiles: Julien Ries y “Çatal Huyuk”; Roland de Vaux; Martin Noth, John Bright. “Gobekli Tepe”, el templo más antiguo del mundo. Del “homo simbolicus” al “homo religious”.....	183
2. El origen de la filosofía.....	185
3. La Ilustración, el giro antropológico o hacia un tiempo de síntesis: El mirar holístico.....	186
4. Una pedagogía de lo sagrado: lo sagrado numinoso, lo sagrado como valor y lo sagrado como categoría a priori.....	190
5. Lo sagrado como “propium” en Habermas.....	192
6. Los tres mundos de Habermas: El mundo de la vida, de los objetos y el cotidiano.....	193
7. Un diagrama de Habermas: Persona, cultura y sociedad.....	196
8. La persona como “axis” de la cultura y de la sociedad: Levinas y el concepto del “rostro”. Buber y la trascendencia.....	196
9. Las limitaciones de la moral autónoma, la autoridad moral del “otro generalizado”, la autoridad de “lo santo” y la moral funcional como moral de encuentro entre lo secular y lo religioso.....	197
10. Hans Jonas. La naturaleza, el elemento ausente en el diagrama: Hacia una antropología ecológica: el otro espacio sagrado.....	202

RESUMEN DEL CAPÍTULO II:

Evolución de lo sagrado y teoría “cardiocéntrica” de las religiones.....	224

CAPÍTULO III: TIEMPOS DE POSTSECULARIDAD.....	242
III.I. Definición de la postsecularidad.....	242
III.II. Las derivas de la Modernidad.....	247
III.II.A. Johann Gregorg Hamann interpretado por Isaiah Berlín.....	248
III.II.B. Una referencia a Popper: La capacidad creadora de la razón más allá de la razón.....	248
III.II.C. La Escuela de Frankfurt vs. la mera instrumentalidad de la razón o la inteligencia retractil.....	249
1. Una reflexión acerca de la “ <i>Dialéctica de la Ilustración</i> ” y su concepto según Horkheimer y Adorno.	
2. Horkheimer y la “ <i>Crítica de la razón instrumental</i> ”. Teoría Crítica y teoría tradicional ⁸	
3 La desideologización y “La función de las ideologías” en Horkheimer	
III.II.D. Wittgenstein y la reconstrucción por “los juegos del lenguaje”.....	259
III.II.E. Gadamer o el juego como hilo conductor de la explicación ontológica, y el acontecimiento lingüístico de la palabra teológica y poética. El debilitamiento del espíritu y la atrofia del lenguaje.....	260
III.II.F. Walter Benjamín o la vida espiritual como lenguaje.....	265
III.II.G. La muerte del lenguaje: secularidad, postmodernidad, postverdad y “ <i>fake news</i> ”, una Introducción al Itinerario de la diferenciación funcional, y de la falsificación secular de la Modernidad.....	268
III.II.H. Reyes Mate y “las sendas perdidas de la razón”	271
III.II.I. Las tres oleadas de secularización de Hans Joas.....	277
III.II.J. “La era secular” según Charles Taylor.....	278
III.II.K. La perspectiva antropológica de Manuela Cantón: iglesia institución e iglesias comunitarias.....	284
III.II.L. Peter Berger, un acercamiento sociológico al hecho religioso.....	288
III.II.M. José V. Casanova, un análisis sociológico de las genealogías de la secularización: La desnaturalización sectaria o fundamentalista de la religión.....	292
III.II.O. Thomas Luckman o “la religión invisible”: Los procesos de individualización como resistencia o “las religiones a la carta”.....	296

III.II.P. Charles Taylor: “Las fuentes del yo” para la construcción de la Identidad moderna en los caminos del desencanto.....	297
III.II.Q. El camino medio de la postsecularidad: entre la postmodernidad De Gianni Vattimo y la ultramodernidad de José Antonio Marina.....	299
1. Gianni Vattimo: “La modernidad ha concluido”	299
2. José Antonio Marina: Más allá de la Modernidad. Un nuevo Paradigma ético de la inteligencia y de la moral transcultural.....	300
3. Habermas, o la modernidad como proyecto inacabado vs. “la modernidad ha terminado” de Vattimo.....	303
4. La Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural como instrumento de convivencia creativa.....	306
III.IV. Religión y Modernidad.....	307
III.IV.A: El lugar de la religión según Habermas.....	307
III.IV.B: El derecho a un mundo con sentido, imperativo moral de lo político según Peter L. Berger.....	310
III.V. Las raíces bíblicas de la Modernidad.....	310
III.V.A: Una objeción a Peter L. Berger en su observación contra el protestantismo: el énfasis reformado en el individuo desvirtuado por el ego secular.....	310
III.V.B. Manuel Fernández del Riesgo: Más allá de La Reforma, las raíces bíblicas de la secularización.....	315
III.V.C. Los teólogos de la secularidad: una pretensión de hacer sitio a la teología invocando fuentes bíblicas: En torno a Harvey Cox.....	317
III.V.E. Los roles de las religiones, su relevancia sociológica como identidad diferenciada, la para la construcción de sentido según Rafael Díaz-Salazar.....	323
III.V.F. Un comentario breve a la tesis de Rafael Ruiz de Andrés: “Los múltiples rostros de la secularización”.....	324
RESUMEN DEL CAPÍTULO III.....	326
CAPÍTULO IV: LA CRISIS DE LA ÉTICA Y LA ÉTICA DEL FUTURO...328	
IV.I. Situación ética.....	330

IV.II. Ética autónoma: agnosticismo y ateísmo éticos.....	333
II.A. Enrique Tierno Galván: “Yo no soy ateo”, y una referencia a Eugenio Trías.....	333
II.B. José Saramago: Un agnosticismo ética y políticamente comprometido.....	338
II.C. Richard Dawkins, o el ateísmo militante del gen egoísta.....	343
II.D. Yubal Noah Harari, o una ética transhumanista.....	348
II.E. Pensamientos arriesgados para una ética en Fernando Savater.....	351
IV.III. Ética secular y ética religiosa: Richard Rorty, Manuel Fernández del Riesgo y Jürgen Habermas.....	357
III.A. Richard Rorty: “Una ética para laicos”.....	361
III.B. Manuel Fernández del Riesgo y Jürgen Habermas o la relación entre ética y religión.....	361
1. Manuel Fernández del Riesgo, la función orientadora, mantenedora, reguladora y legitimadora de la religión.....	361
2. Jürgen Habermas, las reflexiones inclusivas de un agnóstico....	368
IV.IV. Una aproximación a la crisis de la ética.....	375
IV. A. Carlos París Amador, una muestra del tránsito de la sociedad Española y del catolicismo: desde el materialismo cristiano en época del nacional-catolicismo a la ética radical.....	375
IV.B. Manuel Fernández del Riesgo: Aportaciones de la fe cristiana ante la desmoralización y la crisis de la ética civil.....	381
IV.C. Síntesis de los puntos fuertes y débiles de la ética civil.....	386
IV.V. Un punto de encuentro de la filosofía de la religión con la teología católica: Juan Martín Velasco y Andrés Torres Queiruga.. Esbozo de un intento de diálogo:.....	387
V.A. Juan Martín Velasco o “La metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo.....	389
V.B. Andrés Torres Queiruga o “La razón teológica en diálogo con la cultura y una referencia a Richard Niebuhr en “Cristo y la Cultura”.	395
IV.VI. ¿Hacia una ética mundial como práctica estética?.....	403

VI.A. La ética-estética de José Luis L. Aranguren.....	403
VI.B. El proceso experiencial de la vida según Joachim Trach o la experiencia ética como constructora de estética ontológica.....	406
VI.C. La cultura de la crisis o el déficit de experiencia.....	408
VI.D. La Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo: “¿Hacia una ética mundial?” Un cambio de mentalidad.....	411
VI.E. El retorno a la propuesta de Habermas: Los nuevos compo- nentes de la razón práctica, de Hobbes a Kant, como herramientas integradas para una ética del futuro.....	417
VI.F. El porvenir de la religión. ¿Un tiempo de síntesis en una nueva Ilustración? ¿Una nueva decadencia religiosa en la excepcionalidad de los EE.UU.?.....	418
VI.G. Hacia la tesis: Hans Jonas y “la fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” o la antítesis de la no existencia de un único designio y la finitud humana	422
Resumen del capítulo IV.....	427
CAPÍTULO V: APORTACIONES ÉTICAS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO A UN TIEMPO POSTSECULAR	
V.I. Lutero en Worms: Palabra, razón y conciencia.....	434
V.II. El papel central de la escatología y el “télós”.....	444
II.A. La escatología trascendente de Karl Barth.....	445
II.B. El “télós” cristiano: Hendrikus Berkof.....	446
II.C. La multiplicidad de interpretaciones escatológicas Protestantes según Hans Küng.....	449
II.D. La interpretación de Motmann de esa multiplicidad..	450
II.E. Albert Schweitzer y la escatología consecuente.....	451
II.F. C.H. Dodd y la escatología realizada.....	457
II.G. Rudolf Bultmann y la escatología existencial.....	459
II.H. Oscar Culmann y la escatología de la historia de la Salvación.....	466
II.I. Sören Kierkegaard, una mirada protestante a la filosofía de la Existencia. Más allá de la lista de Hans Küng.....	473

II.J. Jürgen Moltmann y la teología de la existencia en esperanza.....	479
II.K. Wolfart Pannenberg, historicismo escatológico y amor creador.....	480
II.L. La dialéctica del “télos” y el “esxatón”.....	484
 V.III. La moral protestante: una ética personal laboriosa como síntesis de Palabra, conciencia, fe y razón, en el seguimiento de Cristo.....	 484
III.A. Preámbulo: La ontoteología de Paul Tillich, la teología trascendental revelada en el “kerygma” en Karl Barth y la ontoteología kerigmática de Rudolf Bultmann. El lugar de Heidegger y el paso del “dasein” al “daGot”.....	486
III.B. La ética cristiana como ética ontológica trascendental en la situación.....	488
III.C. La manera de ser de Dios como norma de la ética judeo - cristiana.....	488
1. El vínculo del amor en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.....	489
2. Las notas distintivas del amor en Anders Nygren.....	497
3. La existencia escatológica transmutada en el amor.....	498
4. La colectivización del amor en el ágape universal. El símbolo de la Santa Cena.....	500
III.D. La conciencia moral protestante desde el punto de Vista de Hans Schär.....	502
III.E. La ética de Bonhoeffer, síntesis de pensamiento y vida.....	504
III.F. El debate entre Barth y Brunner sobre naturaleza y gracia.....	510
1. La ética de Karl Barth, teólogo de la trascendencia revelada; “ <i>Phanerosis</i> ” y “ <i>apokalipsis</i> ”.....	510
2. Emil Brunner y la “ <i>analogía entis</i> ”, palabra y persona o el orden de la creación. Planteamientos éticos.....	516
3. A priori bíblico como acercamiento al “punto de contacto entre naturaleza y gracia de Brunner, y el “password” de Barth...	522
 V.IV. Teología y ética del compromiso social y político.....	523
IV.A. Wolfhart Pannenberg, teólogo de la historia, la ética y la iglesia.....	523
IV.B. Jürgen Moltmann: Teología política y ética política desde la sistemática teología de la esperanza.....	528

IV.C. Johan Baptist Metz y la teología política fundamental como Correlato católico de Moltmann.....	564
IV.D. Karl Rahner y el giro antropológico.....	571
IV.E. La ética trascendente de Karl Barth.....	576
IV.F. Ética cristológica de Edward Schillebeeckx.....	580
IV.G. El ser cristiano de Hans Küng.....	584
IV.H. Tres ramajes de la teología política: teología de la revolución teología negra y teología de la liberación.....	591
1. Las teologías de la liberación: Memoria de una tesis.....	591
2. La teología de la revolución.....	592
3. La teología negra.....	598
V.V. La teología negra.....	598
V.A. Martin Luther King, la trompeta de la conciencia.....	598
V.B. Malcom X, un musulmán contra el racismo y la integración....	599
V.C. James Baldwin o la voz amarga de la protesta.....	599
V.D. “La fuerza de amar” en territorio “Dixie”: “Por qué no podemos esperar” y una reflexión de Dorothee Sölle sobre las muchas maneras de matar.....	600
V.E. James H. Cone, una voz del Union Theological Seminary: “Libertad, historia y esperanza”.....	603
V.F. Gráficos y cifras de una situación en los EE.UU: Contexto para una teología negra liberación.....	607
1. Promedio de riqueza familiar por raza en los EE.UU. 1963-2016.	607
2. Pobreza en los EE.UU. según raza 1966-2018.....	608
3. Educación superior según raza entre 1962 y 2019.....	608
4. Tasa de desempleo en EE.UU. entre afro- estadounidenses y estadounidenses blancos (1972-2020).....	609
5. Salarios.....	609
6. Representación en el Congreso.....	609
7. Conclusiones.....	610
V.G. Cuadros gráficos comparativos de prácticas religiosas entre 2009-2019. Fuente Pew Reseach Center.....	612
1. Asistencia a los oficios religiosos.....	612
2. Asistencia diferenciada de blancos y negros.....	612

3. Merma de protestantes y católicos e incremento de cristianos sin filiación.....	613
4. Brecha generacional.....	613
5. Dos datos de recuperación: YMCA y los “born-again” evangelical..	614
6. El principio bautista del “nuevo nacimiento”.....	615
V.H. Las tres alternativas de Peter Berger.....	618
V.I. La tensión racial en los EE.UU. vista por:	
1. American Baptist Churches,	
2. Southern Baptist Convention.	
3. El Comité Ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias.....	619
 V.VI. La teología de la liberación:.....	622
VI.A. Los orígenes de la teología católica de la liberación: Las conferencias del C.E.L.A.M de Medellín y Puebla de los Ángeles.....	622
VI.B. Los antecedentes en el Concilio Vaticano II: Fundamento cristológico y comprensión eclesiológica.....	622
VI.C. Dos modelos, dos corrientes eclesiológicas en América Latina.....	625
VI.D. La crítica de la Comisión Teológica Internacional y desde el propio C.E.L.A.M.....	625
VI.E. Mis conclusiones de 1980.....	626
VI.F. José Comblin: el debate teológico entre neo conservadores y y liberales en América Latina.....	629
VI.G. Las recomendaciones generales a Europa del Dr. Mario Ficher, Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias para la comunidad de las iglesias protestantes en Europa.....	630
VI.H. La teología de la Liberación no es sólo praxis. Su espiritualidad según Pere Casaldàliga y José M ^a Vigil.....	661
VI.I Las perspectivas de la teología de la liberación Según Gustavo Gutiérrez y nuestras consideraciones al respecto.....	631
VI.J. El informe de Pew Research Center (2014): Decadencia y Perspectivas.....	633
VI.K. Nuestras observaciones fundamentadas sobre la perspectiva de hacer teología de la liberación en Latinoamérica.....	634

VI.L. José M ^a Vigil y la espiritualidad pluralista de la liberación.....	634
VI.M. Ryan R. Gladwin y las corrientes protestantes en Latinoamérica para una misma misión.....	634
VI.N. “El diálogo interreligioso de la Teología de la Liberación en Latinoamérica.....	635
VI.O. La misión integral de la iglesia según Wolfgang Streich	635
VI.P. Abbdel Camargo Martínez y el andar de la Creencia.	635
VI.Q. Las acciones ministeriales de una macroiglesia pentecostal en Argentina: Un reportaje.....	635
V.VII. Catolicismo y protestantismo comparados en Latinoamérica según el estudio de Pew Research Center.....	635
VII.A. Modos en que los cristianos pueden ayudar a los pobres según católicos y protestantes.....	636
VII.B. Tendencia protestante a hacer las “obras de caridad”.....	636
VII.C. Cuadro comparativo.....	637
VII.D. Conclusiones que pueden indicar las causas de una merma católica y el crecimiento protestante en América Latina.....	637
V.VIII. Las teologías feministas.....	639
VIII.A. Una cita de Jeremías 31:22: “la mujer rodeará al varón”.....	639
VIII.B. Reflexión introductoria sobre un dualismo degradante.....	640
VIII.C. Las bases bíblicas.....	642
VIII.D. La ordenación de la mujer.....	652
VIII.E. La fe viva, un punto de convergencia. Consideraciones críticas a un documento.....	656
VIII.F. Los tres protestantismos: un modelo de renovación según Roger Finke y Rodney Stark. Su crítica. Un punto de partida para el para el diálogo.....	660
V.IX. La teología ecológica de la liberación.....	667
IX.A. La hermenéutica bíblica como fundamento de la	

Reflexión teológica: Textos selectos: Un hilo interpretativo en una disparidad: Is. 40: 21-22. 26; Sal. 19:1-4; Sal. 8:1-4; Is. 66:1; 1ª Cor. 3:16; 6:19; Rom. 8:19-22; Ecles. 1:4; 2ª Ped. 3:10; Ap. 21:1-5.....	667
IX.B. Rosa Figueroa y la “Feria de las creatividades”.....	672
IX.C. Dos líneas divergentes: Stephen Hawking y el Diseño Inteligente o la distancia antrópica.....	672
IX.D. Karl Barth y su teología de la creación.....	673
IX.E. Hans Urs von Balthasar y Gerhard von Rad, dos teólogos católicos comparados.....	675
IX.F. Y Caín, expulsado de Edén, “edificó una ciudad” (Gen.4:16-17) o la creación de sucedáneos.....	676
IX.G. Román Guridi, una variedad de criterios eco-teológicos: 1. La teología protestante de la Alianza 2. La mirada apologética, sacramental y escatológica Católica.....	677
IX.H. La “eco-justicia”, “stewardship” o de administración de los bienes y espiritualidad evangélica.....	678
IX.I. Aportaciones del pensamiento bautista.....	679
IX.J. El Consejo Mundial de Iglesias se pronuncia: “Tiempo de creación” y “Jubileo por la Tierra”.....	683
IX.K. Posicionamiento del Parlamento de las Religiones del Mundo.....	683
V.X. El porvenir del sentimiento religioso: Una mirada a Miguel García-Baró López.....	686
Resumen del capítulo.....	702
ANEXO.....	705
Consideraciones previas.....	705
I. Cuadros sinópticos de las respuestas comparadas de las Facultades de Teología de la Unión Evangélica Bautista de España, de las Asambleas de Dios, y de la Facultad Adventista.....	706
II. Significación del cristianismo evangélico en el contexto español.....	716

(16)

II.A. El contexto cuantitativo.....	716
II.B. El aspecto cualitativo.....	727
1. Las consideraciones del Pastor, Dr. D. Samuel Escobar Aguirre, comentadas.....	727
2. Consideraciones del TFM de este autor.....	729
3. Actualización de los Principios Bautistas en la 68 Convención De la U.E.B.E. Octubre de 2020.....	739
CONCLUSIONES FINALES.....	742
BIBLIOGRAFÍA.....	760

RESUMEN Y ABSTRAC

La presente tesis pretende sostener la vigencia de la Ilustración como responsabilidad del sujeto ético para consigo, y la de la modernidad como método que, desde la renovación del pensamiento, procura la transformación de la sociedad y el progreso científico y tecnológico. Esa vigencia se mantiene en los Derechos Humanos, defendidos por el derecho positivo de ejecución global.

Al mismo tiempo sostiene el lugar social de lo sagrado, en el ámbito secular, como creación de un espacio y tiempo inviolables bajo responsabilidad humana en acogimiento y defensa del hombre y de la vida.

Las derivas negativas de la propia modernidad son las causantes de la emergencia de la postmodernidad y de sus retos de creación con los fragmentos rotos de esa modernidad.

Sin embargo, un nuevo tiempo emerge como postsecularidad, donde se ponen en concurrencia todos los recursos existentes en todos los ámbitos de las sociedades, incluidos los religiosos.

Bajo esa perspectiva, nos ha importado la contribución que puede hacer el pensamiento teológico occidental, así como las que provienen del Consejo Mundial de Iglesias y del Parlamento de las Religiones del Mundo.

Concluimos con una investigación de la significación del pensamiento protestante y evangélico en España, en sus vertientes cuantitativa y cualitativa.

A ese respecto, hemos pretendido mantener la dialéctica como método a través de la interdisciplinariedad de las ciencias del sentido: Filosofía, sociología y teología han sido las tres fuentes nutricias,

PALABRAS CLAVE: Ilustración, Modernidad, postmodernidad, post-secularidad, sacralidad, teología, protestantismo, cristianismo evangélico, teología de la liberación, teología negra, teología feminista, teología ecológica, protestantismo español, iglesias bautistas.

The current tesis aims to sustain the validity of illustration as the responsibility of the ethical subject for himself and that of modernity as a method that, from the renewal of thought, seeks the transformation of society and scientific and technological progress. This validity is maintained in Human Rights, defended by the positive right of global enforcement.

At the same time, it supports the social place of the sacred, in the secular sphere as the creation of inviolable space and time under human responsibility in welcoming and defending man and life.

The negative drifts of modernity itself are the cause of the emergence of postmodernity and its challengers of creation with the broken fragments of that modernity.

However, a new time emerges as post-secularity, where all existing resources in all areas of societies are brought into competition, including religious ones.

From this perspective, we have cared about the contribution that Western theological thought can make, as well as those that come from the World Council of Churches and the Parliament of the World's Religions.

In this regard, we have tried to maintain the dialectic as a method through the interdisciplinarity of the sciences of meaning: Philosophy, sociology and theology have been the three nutritional sources.

KEYWORDS:

Enlightenment, Modernity, Postmodernity, Postsecularity, Sacredness, Theology, Protestantism, Evangelical Christianity, Liberation Theology, Black Theology, Feminist Theology, Ecological Theology, Spanish Protestantism, Baptist churches in Spain.

INTRODUCCIÓN

Se produce esta Tesis motivada en la toma de conciencia de estar instalados en el que Zygmunt Bauman y Carlo Bordoni llaman “Estado de crisis” (1). Como tal, no es sólo una crisis de estado, de democracia en crisis, o de la consabida crisis de la Modernidad, producida por las expectativas que ocasionó al compararlas con sus resultados (2). No se trata sólo de una crisis política y económica de carácter global (3). Es también una crisis antropológica, porque, como ya nos enseñó la psico-sociología, persona y sociedad interactúan (4).

-
- 1) OP. CIT. (2016). Barcelona: Espasa Libros. Traducción de Albino Santos Mosquera.
 - 2) Ibid. pp. 11-188. CF. también VIDAL-BENEYTO, José. (2010) “*La corrupción de la democracia*” con prólogo de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: Catarata. RACIONERO, LUIS. (2000). “*El progreso decadente, repaso al siglo XX*”. Madrid: Premio Espasa Ensayo 2000. VV.AA. (2010). “*Calidad de la democracia en España*”. Barcelona: Ariel ciencias sociales. SANTISO, JAVIER (2015). “*España 3.0, necesitamos resetear el país. Una propuesta de futuro para España asentada en cuatro puntales: Educación, innovación, digitalización e internacionalización*”. Barcelona: Deusto. GARZÓN, BALTASAR (2015). “*El fango*”. Barcelona: Debate. INNERARITY, DANIEL (2015, 2ª ed.). “*La política en tiempos de indignación*”, con prólogo de Josep Ramoneda. Barcelona: Galaxia Gutenberg. INNERARITY, DANIEL y SOLANA, JAVIER (2011). “*La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*”. Barcelona: Paidós. Instituto de Gobernanza Democrática. CAMPS, VICTORIA (2010). “*Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*”. Madrid: Trotta. BERGGRUEN, NICOLAS & GARDELS, NATHAN (2012). “*Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente*”. Madrid: Taurus-Santillana. Traducción de Federico Basús Corriente y Miguel Izquierdo. PIQUÉ, JOSEP (2013). “*Cambio de era: Un mundo en movimiento; de Norte a Sur y de Oeste a Este*”. Barcelona: Deusto Centro Libros PAPF, S.L.U.
 - 3) KRUGMAN, PAUL (2012); “*¡Acabad ya con esta crisis!*”. Barcelona: Crítica. Traducido por Cecilia Belza y Gonzalo García. VV.AA. (2013) “*Después de la crisis*”. Madrid: CASTELLS, MANUEL; CARAÇA, JOÃO; Cardoso, Gustavo (eds.). Alianza editorial. Traducido por Dimitri Fernández Bobrovski. PIKETI, THOMAS (2015). “*El capital en el siglo XXI*”. Madrid: Fondo de Cultura Económica. SIMMEL, GEORG (2013); “*Filosofía del dinero*” con introducción de David Frisby. Madrid: Capitán Swing. Traducido por Ramón García Cotarelo.
 - 4) VV.AA. (1973). Introducciones y dirección de PROSHANSKY, HAROLD y SEIDENBEG, BERNARD. “*Estudios básicos de psicología social*”. Cf. especialmente sus partes IV: “El contexto cultural y el individuo”, V: “La pautaación de la interacción social en grupos y organizaciones”, y VI: “Tensión y conflicto en la vida de grupo”. Madrid: Tecnos, Semilla y Surco, Colección de Ciencias Sociales, pp. 295-873. Traducido por Julio Cerón. BERNARD, L.L. (1949). “*Psicología social*”. México: Fondo de Cultura Económica. Traducida del inglés por Rubén Landa; Cf. especialmente los capítulos VI: “El medio como base de la conducta”; X: “Los mecanismos del hábito y el proceso de adaptación”; XI: “La organización funcional de la conciencia. Las formas de conciencia”; XVI: “Las actitudes y la personalidad”; XVIII: “La personalidad e integración de la personalidad en el medio social”; XIX: “La sugestión y el desarrollo de la personalidad”; XX: “Condiciones de sugestibilidad”; XXI: “La imitación y el desarrollo de la personalidad”. RUITENBEEK, H.M. (1967) “*El individuo y la muchedumbre. Identidad y sociedad de masas*”. Buenos Aires: Paidós. Traducido por Daniel Wagner. HORNEY, KAREN (1976). “*La personalidad neurótica de nuestro tiempo*”. Buenos Aires: Paidós. PINILLOS, JOSÉ LUIS (1977). “*Psicopatología de la vida urbana*”. Madrid: Espasa Calpe.

Es también, por tanto, una crisis de la ética en sus dimensiones personales y civiles. Cuando Carlos París llega al final de su libro *“Ética radical. Los abismos de la actual civilización”*, reclama “la necesidad de una ontología de las esferas de la vida humana”, y señala la interdependencia que existe entre la que llama “logosfera”, que compone “la multiforme vida íntima”, y la “tecnosfera” construida, y concluye señalando “la falsa independencia de la primera, respecto a la segunda del reino de la ética. El modo en que el desarrollo de esta tecnosfera influye sobre las personas, no sólo sobre la conducta y convicciones, sino también sobre la conformación de la intimidad del ego. Carlos París ha puesto en evidencia la relación que se da entre la “logosfera y la etosfera” (5). Sin embargo, si esa relación entre mente y etología debería constituir una prolongación armónica al servicio de ambas, en la realidad impera la discordia incrementada por la “tecnosfera”. El mundo del hombre ya no es el hombre, es el cosmos artificial creado quien construye al hombre. “La inteligencia se está escindiendo de la conciencia” (6). Aquella técnica que Ortega y Gasset calificara de “ortopedia”, prolongaciones del hombre por él creadas para hacer más humanamente habitable su mundo (7), viene a ser aquella escoba del “aprendiz de brujo” que ahora barre al brujo. En la crisis multifuncional, parece de difícil integración el “espíritu parlamentario”; el “espíritu de independencia”; el “espíritu de posesión”; el “espíritu de reivindicación”, y el “espíritu de comunidad” que novelara Paul Tournier (8). Aquel “espíritu” que fuera dinamismo de la Ilustración, y diera origen a las tres revoluciones básicas de la Modernidad: La de la emancipación del pensamiento; la de su aplicación a las transformaciones sociales; la de la revolución industrial y la formación del primer capitalismo renano, más que el británico, han desembocado en especulación financiera de carácter global. El espíritu de independencia contra pode-

5) Op. Cit. (2012). Madrid: Tecnos. Pp.283-284.

6) NOHA HARARI, Yubal (2018). *“Homo Deus breve historia del mañana”*. Barcelona: ed. Penguin Random House Grupo Editorial, 5ª reimpression de la 1ª edic. de 2017. Traducido por Ros, Joandomènech. Cf. la deriva humana en mutaciones biológicas, biónicas y robóticas para que el hombre no quede por debajo de los cambios tecnológicos. Resultan llamativas las afirmaciones que hace Harary: “Los humanos estamos de acuerdo en renunciar al sentido a cambio del poder” (p. 225), y “la inteligencia se está escindiendo de la conciencia y se está desarrollando a una velocidad de vértigo, los humanos deben mejorar activamente su mente si quieren seguir en la partida” (p. 384).

7) ORTEGA Y GASSET, José (1962). *“Pasado y porvenir del hombre actual”*. Madrid: Revista Occidente, p. 30.

8) TOURNIER, Paul (1969); *“De la soledad a la comunidad”*. Buenos Aires: Troquel S.A, Biblioteca El Tema del Hombre.

res feudales y eclesiales, aquella movilización kantiana contra la “culpable incapacidad” que consiente en su propia nadificación, se ha vuelto “espíritu de posesión”, y el derecho a la propiedad, que contemplaran los derechos humanos, se ha tornado apropiativo sin otras limitaciones que su poder. Independencia y propiedad, nacidas al calor de los Derechos Humanos, se han alzado contra el “espíritu de comunidad” que integra la independencia crítica y la motivación personal. La “logosfera”, que aduce Carlos París, se ha externalizado y concentrado en minorías de poder, internalizando marcos interpretativos, arquetipos y conductas (9). El Logos, “bien estibado en todas las entrañas”, ha sido invadido por baldaquinos simbólicos en manos de “logócratas”, mitad especuladores monetaristas, mitad racionalistas instrumentales.

Se han dilatado los espacios, se ha acelerado el tiempo psicológico. El impulso acelerador que ya anunciara Toffler, la transitoriedad, que en su vertiente psicológica “empapa y tiñe nuestra conciencia” (10), el desarraigo, la inadaptación, la desubicación, es crisis de identidad, de sentido y de realización de sí de los seres humanos, incapaces de poner la innovación a su servicio. Ahoga la ortopedia. La que también Toffler llamó “Tercera ola” (11) de la innovación tecnocientífica y del conocimiento, ha golpeado con fuerza, como un tsunami, sobre lo humano. Tal vez venga a cuento la cita de José Luis López Aranguren:

“Atravesamos una especie de romanticismo caído. El hombre se encuentra hoy, no grande y poderoso, como en otro tiempo, sino indigente, inseguro, roto, puesto a sí mismo en cuestión... Los cristianos no podemos ser, no somos extraños a nuestra hora” (12).

-
- 9) Cf. BAUDRILLARD (2005), Jean; *“Cultura y simulacro”*. Barcelona: Kairós, 7ª edic.; traducido por Antoni Vicens y Pedro Rovirao. Aquí, lo hiperreal es una transformación de la realidad en realidad fabricada a través de sujetos promotores. Cf. CHOMSKY, NOAM y RAMONET, IGNACIO (1995). *“Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios”*. Barcelona: Icaria. Traducido por Joan Soler y María Méndez. CASTELLS, MANUEL (2009). *“Comunicación y poder”*. Madrid: Alianza editorial. BOLZ, NORBERT (2006). *“Comunicación mundial”*. Buenos Aires: Katz. Traducido por Mª Antonieta Gregor. OTTE, MAX (2010); *“El crash de la información, los mecanismos de la desinformación cotidiana”*. Barcelona: Ariel Planeta. Traducido por Juanmari López de Sa Madariaga. VV.AA. (2000). *“Manipulación y medios en la sociedad de la información”*. Madrid: Ediciones De la Torre.
- 10) Cf. TOFFLER, Alvin (1972). *“El shock del futuro”*. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. edit. 4ª ed. Traducido por J. Ferrer Aleu.
- 11) Cf. TOFFLER, Alvin (1982). *“La tercera ola”*. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. editores. Traducido por Adolfo Martín.
- 12) ARANGUREN, José Luis L. (1978); *“Contralectura del catolicismo”*. Barcelona: Plaza & Janés editores, col, ensayo, p. 21.

El “hombre sin atributos” de Robert Musil; el “hombre sin alternativas” de Kolakovsky, aquel que no puede hacer coincidir su esencia y su existencia; “el hombre unidimensional” de Marcuse; el que es testigo de su propia metamorfosis de Kafka, sin poder impedirlo; el que se deshace en palabras, cada vez más incoherentes, en ese recipiente que le limita, como el del Innombrable de Samuel Beckett; “el extranjero” de Camus, que ya no su “Sísifo” y su “hombre rebelde”... Todos ellos parecen anunciar la “obsolescencia del hombre” que Günther Sigmund Stern lanza bajo el seudónimo de Günther Anders, para que, como él dice en su portadilla:

“No basta con transformar el mundo. Eso lo hacemos sin más. Eso sucede ampliamente incluso sin nuestro concurso. También tenemos que interpretar esa transformación, y precisamente para transformarla. Para que el mundo no siga cambiando sin nosotros. Y no se transforme al final en un mundo sin nosotros” (13)

Sí “*êthos*” es carácter donde se manifiesta el ser, habitación donde cultiva sus hábitos practicados como costumbres integradas en las conductas colectivas, se hace preciso un rearme de la ética en su dimensión personal, estrechamente ligada a la dimensión colectiva de la moral cívica. No resulta extraño que Martha C. Nussbaum, cuando desarrolla su “contrateoría” basada en crear capacidades para el desarrollo humano, y no sólo económico, tecno-científico, político y social, eche mano de la ética y ponga en relación a Kant con Rawls para la creación de un “consenso entrecruzado entre personas adheridas a las tesis de las principales perspectivas religiosas y laicas, es decir, tanto de las religiones mayoritarias como de las teorías éticas laicas más destacadas, como las kantianas o las pragmatistas” (14).

En un tiempo crítico, de profundas mutaciones materiales, sociales y de conciencia, que afectan a la adaptación del hombre en su dimensión personal y colectiva (15), y

13) ANDERS, Günther (2011). *“La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial”*. Vol II. Valencia: Pre-Textos. Traducido por Josep Monter Pérez.

14) NUSSBAUM, Marta C. (2012); *“Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano”*. Barcelona: Paidós, p. 101. Traducido por: Albino Santos Mosquera. Para otras alusiones a Kant en este texto cf. Pp. 106, 110, 117. Para otras referidas a John Rawls cf. Pp. 78, 98, 100-101, 107, 108-110, 112, 118-119, 143, 150, 193. 179, 212, 213-214.

15) Cf. NOAH HARARI, Yuval (2018). *“Homo Deus. Breve historia del mañana”*. Op. Cit. Penguin Random House. Barcelona. Traducido por Joandomènec Ros.

en un contexto global, parece evidente la necesidad de contribuir a la reconstrucción del sujeto ético y a una moral colectiva de mínimos logrados por consenso, articulados desde el pluralismo de cosmovisiones y sistemas de valores. En la presente tesis se asume la perspectiva de integrar la ética personal, que como tal enriquezca cívicamente la moral civil, en un contexto de modernidades múltiples donde se concitan, a escala global, en las diferentes culturas, modernidades por hacer, secularidades dominantes, depósitos religiosos y filosóficos de sentido, post-modernidades y post-secularidades emergentes. La difícil síntesis entre lo personal y lo colectivo en términos de ética.

El punto de encuentro lo situamos en los derechos del hombre, teóricamente aceptados, aunque no a veces respetados en sus prácticas, por lo que parece inexcusable la aplicación global de su normatividad jurídica y, en paralelo, establecer la mencionada ética civil de mínimos, donde las diferentes éticas de máximos, correspondientes a las provincias fronterizas del sentido, puedan estar presentes y participar dialécticamente. Los derechos humanos no pueden ser invocados para provocar la “obsolescencia del hombre” (16). El hombre, cualquiera que sea la naturaleza que le adjudiquemos, como sujeto de razón tiene derechos, pero también deberes, para consigo, para con los demás, y para con la vida en general.

Para determinar el origen de la ética civil, en su dimensión normativa legal, personal y colectiva, podríamos haber partido de la Declaración de Derechos Humanos del diez de diciembre de 1948 y de las sucesivas declaraciones. Pero, si se trata de identificar un origen que abarque lo personal de la ética con validez colectiva, parece lógico fijar ese origen en la Ilustración y en la propuesta kantiana.

No podemos ocultar el interés de quien esto escribe al poner en paralelo los orígenes de todo proceso con su desarrollo histórico, a fin de comprobar su virtualidad. Por lo tanto, esos orígenes de la ética civil aquí se sitúan en el contexto de la post-secularidad, y se pregunta si en ello tiene lugar significativo todavía lo sagrado, a pesar del exilio a que lo condenara la secularización. No puede negarse aquí que en las dis-

16) Cf. ANDERS, GÜNTER. *Op. Cit.*

tintas concepciones de lo sagrado, propias de cada religión, un punto de común acuerdo puede ser el desarrollo de una antropología y ecología de lo sagrado que tenga en el hombre y en la vida su núcleo conceptual. Lo sagrado, aquí, no es lo divino que puede estar o no presente en ello; tampoco lo santo, lo diferente, aunque sí puede participar desde su alteridad. Lo sagrado es el espacio que no debe ser profanado: el hombre y la vida.

Si la fe es proteica, y puede cambiar de formas expresivas pero no de naturaleza; si las estructuras de relevancia no siempre se corresponden con las estructuras de la realidad, y deben estar presentes en ella para interpretarlas; y si las mencionadas provincias del sentido, que fueron expatriadas a la periferia de la secularización, deben estar presentes, y coexistir y ser compatibles con la realidad humana, esa fe, esas estructuras de relevancia, y esas declaradas periféricas provincias de sentido, en este trabajo se declaran partes y participativas, no exclusivas, en una ética civil. Para ello se ofrecen, como parte de un todo, las posibilidades de aportación de la ética bíblica y del pensamiento ético protestante.

Por último, se entiende que toda teoría debe ser contrastada con la praxis. Por ello, habremos de considerar la realidad con que se aplican los Derechos y deberes humanos en el mundo, por cuanto la ética y la moral deben estar sustentadas por el derecho, y, junto a ello, verificar, a nivel español, hecha consulta a través de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (F.E.R.E.D.E.), la comprensión de los representantes de las religiones en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa; la disposición de las confesiones protestantes para poner en práctica los requerimientos de un tiempo postsecular, y la comprensión que del mismo tienen sus Facultades de Teología en España. A nivel global, la toma de postura de las diferentes religiones del mundo en el Consejo Mundial de Iglesias y en el Parlamento de las Religiones del Mundo.

En la presente tesis contemplamos un a priori: Su naturaleza estriba en ser punto culminante a un Doctorado en Investigación. Por lo tanto, hemos optado por una selección de fuentes primarias en los diferentes campos que la componen. El segundo aspecto determinante, es que, al contemplar el tránsito desde los orígenes de la ética

civil, identificados en la Ilustración, su validez actual, pese a las derivas negativas de la Modernidad, vigencia que ubicamos en los Derechos del Hombre a pesar de sus incumplimientos, y la necesidad obvia de que estén defendidos por un derecho positivo, de aplicación ejecutiva, al preguntarnos por “el lugar social de lo sagrado” en este tiempo postsecular, hemos considerado con Habermas que la postsecularidad, en el contexto de las secularidades múltiples, constituye una dialéctica, que no supone para nosotros las “oscilaciones de la realidad”, o la confrontación irresoluble de los sistemas, cuanto su familiaridad semántica con el diálogo. Por ello, contemplamos la dialéctica histórica de Hegel junto a la dialéctica existencial de Kierkegaard, porque la especie “homo” es ante todo “homo viator” de sí mismo.

Somos conscientes de ser el segundo pastor evangélico bautista que trata de doctorarse en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Otros lo han llevado a cabo en otras facultades, y otros sin duda habrán de llegar más lejos en este Instituto. Conocemos la carencia de diálogo, por razones históricas, entre el pensamiento protestante, con toda su varianza, y la sociedad española, lo que repercute en una mutua ignorancia de lo que el otro significa y aporta, precisamente en tiempos de construcción de Europa. Es este un diálogo que es preciso frecuentar, primero en los ámbitos académicos. No desconocemos tampoco los intentos de establecerlo como necesidad, por parte de algunos colectivos, en la situación de cambios profundos, de alcance global, por los que atraviesa el mundo. La situación dialéctica que la diversidad tiene en la globalidad, exige el diálogo comprensivo y el respeto a las diferencias. Por eso hemos optado por una tesis generalista que deja sugeridos espacios que puedan ser explorados.

Esos espacios quedan marcados por la comparación de autores en cada fase del recorrido de la tesis, de modo que, al tiempo que se proponen ámbitos reflexivos, se intenta un diálogo con sus proposiciones o una síntesis provisional. En unos casos se hará uso del pensamiento dialógico, y en otras será el intento holístico el que se dejará sentir. Se observará la introducción de un capítulo, posterior a las consideraciones que ofrece un tiempo de postsecularidad, que trata de la crisis actual de la ética, no sólo porque la ética es considerada por nosotros como de naturaleza ontológica, difícil de consensuar en tiempos de multiplicidad, sino porque la gobernanza mundial a la

que los problemas globales nos abocan y hacen imperioso que los derechos humanos, con capacidad ejecutiva, sean sustentados, no sólo por sistemas legales mundiales, sino por la capacidad de entendimiento y de colaboración entre las éticas sociales y las de origen religioso. Por último, habremos de consignar las aportaciones del pensamiento teológico, católico y protestante. El camino está trazado. Andémoslo.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Esta búsqueda ha abarcado un total de cincuenta y una tesis, y se han analizado coincidencias y diferencias con ésta, de las que aquí se ofrece una muestra de las más destacadas. Se ha indagado en los buscadores de tesis Teseo, “e-thesis on line service”, “Open Access Thesis and Dissertations” y “EBSCOhost”, todos ellos con fecha 27 de octubre de 2018, anticipándonos al comienzo del doctorando.

La indagación se ha ceñido a palabras clave como ética; ética civil; modernidad; post-modernidad; secularidad; post-secularidad; lo sagrado. Se ha reparado en temas y títulos de tesis relacionados con lo sagrado y la modernidad; lo sagrado y la libertad; la ética civil; lo sagrado y lo profano; utopía y distopía en la postmodernidad; civilidad y daño moral. Se ha inquirido en la existencia de alguna tesis que, más allá de los aspectos parciales de esta investigación, constatará las dimensiones personales y civiles de la ética; los orígenes de la ética civil; la pervivencia del origen en los derechos humanos en la situación actual de post-secularidad y en el marco de secularidades múltiples; y en la posibilidad de significación del concepto de lo sagrado. No ha sido hallado ningún trabajo que reuniera, en síntesis, semejantes cuestiones, y si algunas que los han abordado parcialmente.

Al indagar en títulos que más se acerquen al postulado de esta tesis, los de más cercana relación en España han sido: (1) “La idea de lo sagrado en el fin de la Modernidad. La fuga de lo inmediato”, de Guillermo Sergio Espinosa Proa (U.C.M., 1998); (2) “Transformaciones de la utopía y distopía en la Postmodernidad. Aspectos ontológicos, epistemológicos y políticos”, de Francisco Martorell Campos (Universitat de València, 2015); (3) “Problemática civil del daño moral”, de Rafael García López

(Universidad de Navarra, 1981).

De las tesis producidas fuera de España, las halladas como más afines son a esta fecha: (4) "The separation of the temporal and divine spheres; The moral and political implications of secularisation". Author: Anna-Anastasia Constantinidou (University of Edimburgh, 2006); (5) "The Kenotic Structure of Max Weber's The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: An Interdisciplinary Approach to Secularization". Author: Delmeza Kate Marlin (University of New South Wales, 2010). (6) "The sacred and the postsecularity". Author: Alexander Michael Marra (University of Bristol, 2015). (7) "The Nature as sacred Space: Beyond Eliade". Author: Kelly D. Sheepherd (University of Alberta, 2012). (8) "The concepts of sacred space in the Hebrew Bible: meanings, significance, and functions". Author: Sunhee Kim (Boston University, 2014). (9) "On the border: an architectural inquiry into sacred and quotidian". Author: Michael Nicholas-Schmidt (University of Waterloo, 2009). (10) "A phenomenological inquiry into sacred time in Hinduism". Author: Netty Provost (Purdue University, 2016).

Se han identificado las siguientes coincidencias y diferencias por orden numérico:

Coincidencias	Diferencias de esta investigación
1) Aborda la problemática de lo sagrado y de la modernidad desde una perspectiva "esencialmente filosófica".	Enfoque interdisciplinar bajo perspectiva ética y moral en búsqueda del vaso comunicante entre individuo y sociedad, entre comunitarismo y contractualismo, entre derechos y deberes humanos.
2) Utopía y distopía en la post-modernidad y su origen en la modernidad Filosofía política y crítica de la cultura. Noción de utopía en lo prospectivo, descriptivo, y performativo para la creación de comunidades alternativas.	Origen utópico de la modernidad y distópico de la post-modernidad. Interdisciplinariedad de mayor ámbito. Ética y filosofía política en el debate entre Habermas y Rawls, y las aportaciones comunitaristas de Ferdinand Tönnies.
3) Resarcimiento del daño moral como daño civil.	Énfasis puesto en los deberes del hombre junto a sus derechos.
4) Tesis contextualizada entre 1580-1620. ofrece planteamientos semejantes pero	Distinción entre las esferas temporales y divinas; la cuestión de la relación entre lo

en ese contexto. 5) Ofrece una aproximación interdisciplinar de la emancipación del hombre como oportunidad para una moral autónoma y responsable. Racionalidad, como guía para la emancipación y la construcción moral, carece de profundidad, aunque contiene vestigios axiomáticos. Retorno a lo sagrado en la época post-moderna e interpretación de la secularización como un proceso “kenótico”. Sacralidad de lo secular como relato donde se inscribe lo religioso como fe eficaz. 6) Restringe el concepto post-secular al ámbito occidental, pero sólo concerniente a la descripción de la teoría política. 7) También aquí la naturaleza se contempla como espacio sagrado, aplicándole el principio de la responsabilidad de Hans Jonas, la ética de la responsabilidad de Weber, y la antropología ecológica. 8) Se comparte la coexistencia de lo sagrado y lo profano y su dialéctica interpretativa. Se comparte que la significación otorgada a un lugar puede ser intensificada y reconstructiva; en su tramo final, referente a las aportaciones teológicas protestantes, también se asocia con Dios la representación del mundo en la conciencia como espacio de experiencia, responsabilidad, transformación e iniciación. El paso dado desde el tabernáculo al	Sagrado y lo profano; de lo público y lo privado, lo eclesial y lo secular; la moralidad de las dos esferas; la distinción entre la dimensión interna de la religión y la externa de sus prácticas. Finalmente, teoría y práctica, finalidad, relación y compatibilidad entre religión, política, filosofía y moral. De haberse ceñido en los casos que expone a la situación actual, hubiera sido obligado el cambio de contexto de la presente tesis. Se ciñe a Weber en su análisis del papel del pensamiento calvinista para el origen del capitalismo, o del espíritu puesto en las dimensiones de la carne. Obvia el aspecto pietista. No contempla los derechos humanos como logro de la Modernidad que permanece, ni las consecuencias de la post-secularidad. El fenómeno post-secular, conceptualizado en Occidente bajo los efectos excluyentes de la secularización, y ante el fenómeno de las secularidades múltiples o en distinta fase de evolución, será aquí contemplado también desde la óptica de la filosofía política como dilucidación para la convivencia que incluye a las religiones del mundo. La presente tesis no restringe “Lo sagrado y lo profano”, circunscribiéndolo a las tribus indígenas norteamericanas. Lo aportado por esa tesis se relaciona con el capítulo dedicado a investigar el lugar social de lo sagrado en ésta.

templo, desde lo dinámico a lo estático, la nueva situación parece recomendar invertir este proceso: desde lo estático a lo dinámico. 9) Se comparte la interpretación de lo Sagrado como poder cognitivo, pero no sólo en el espacio de la imaginación, sino del psiquismo todo y de la acción responsable. Se comparte ello la función “kenótica” de la encarnación en lo cotidiano; la estructura universal de lo sagrado en las distintas manifestaciones que se encarnan en el pluralismo contemporáneo; la función del espíritu, “dynamis” que crea espacios a través del tiempo o tiempo habitado por lo sagrado; compleja estructura de lo sagrado en el tiempo-espacio. 10) Al plantearse en esta tesis “el lugar social de lo sagrado”, en su valoración por las diferentes religiones principales del mundo, la investigación que aborda la aquí mencionada sobre el tiempo sagrado en el Hinduismo reviste un singular interés que habrá de extenderse a otras.	Se diferencia en el hecho de no observar fronteras, sino interconexiones en este tiempo de post-secularidad, umbrales que se abren a la práctica de la laicidad inclusiva, donde “laós” es pueblo. No cabe la separación fronteriza entre lo sagrado y lo profano, sino la dialéctica interpelativa; definir y cultivar los espacios sagrados, invulnerables a la profanación, como espacios de acogida y transformación, y ámbitos de compenetración. Aquí se pretende definir el umbral, el ámbito y las estructuras temporales del ámbito sagrado, de carácter antropológico y espacial donde confluyan lo sagrado y lo civil, abiertos a la mutua implicación.

Como se deja ver en las tesis consultadas, en su concreción se aprecia la atomización carente de vasos comunicantes. Esta parece ser, a escala general, una de las consecuencias de la secularización: la creciente diferenciación de las esferas de gestión y de sentido. La creciente diferenciación de las esferas seculares, la especialización de los saberes y sectores de actividad ocupados en lo concreto, la diferenciación del trabajo, ha sido causa de un mayor avance de conocimientos, inmensos pero atrapados en sus propios espacios de significación, faltos de interdisciplinariedad, propia de un humanismo que ponga las obras del hombre al servicio del hombre. Realizar una síntesis que resulte en tesis propositiva no es empresa fácil, porque los hallazgos tecnocientíficos, y la complejidad geopolítica y económica, producen novedad y variedad a un ritmo exponencial. En esa situación puede merecer la pena intentar formulaciones sintéticas que esclarezcan situaciones.

y aporten sentido con carácter de provisionalidad.

Cada una de las tesis mencionadas aporta una línea de investigación concreta. La presente tesis pretende aportar una orientación de confluencia. Lo sagrado lleva una conjunción copulativa en este nuevo marco interpretativo de post-secularidad: el valor ético y hermenéutico del espacio sagrado, el hombre y el mundo del hombre, lugar social de confluencia, donde cada religión, cada ideología, cada cosmovisión o representación del mundo, pueda cultivar lo propio y aportar lo conveniente.

OBJETIVOS

1. Establecer la diferencia existente entre ética personal y civil, el origen de ambas, su pertenencia mutua y su vigencia actual.
2. Mostrar en síntesis algunas fases de la evolución seguida por la ética desde la Modernidad, señalando brevemente sus antecedentes para dejar en evidencia la dialéctica entre la dimensión personal de la ética y su extensión al ámbito civil.
3. Evidenciar la importancia de los derechos humanos como lugar común de entendimiento y práctica, junto a sus deberes, para la implantación por consenso de una ética civil.
4. Definir el contexto actual de post-secularidad, donde semejante tarea debe llevarse a cabo.
5. Dejar constancia de la significación y aporte de lo sagrado en las religiones más extendidas del mundo para este tiempo post-secular, y valorar la experiencia religiosa.
6. Llevar a cabo una interpretación teológica del proceso y de la situación desde la perspectiva bíblica y desde la teología como ejercicio de diálogo propositivo.
7. Realizar una consulta a las facultades protestantes de teología en España, a fin de conocer su opinión en relación al tema de esta tesis, con la intención de poder comparar la investigación bibliográfica, que explore las fuentes primarias lo que aquellas pueden aportar, así como con las prácticas reales.

MÉTODO

Así planteado, el método adoptado ha de ser dialéctico, analítico en el estudio de las particularidades, comparativo de las semejanzas, interdisciplinar en el uso de herramientas cognitivas, y sintético en sus conclusiones. Dialéctico porque plantea oposiciones que permiten el diálogo; analítico, por cuanto considera especificaciones significativas y distintivas; comparativo y sintético porque determina las coincidencias básicas que sirven de base al consenso para la elaboración inclusiva de una ética global; interdisciplinar porque para ello se sirve de las distintas herramientas que suministran las humanidades. Cuando se ponga de relevancia algún aspecto que consideremos sea significativamente transversal para la tesis, se aplicará una hermenéutica circular. En la progresión en las grandes etapas históricas se incorpora un orden conceptual entre autores y no el biográfico.

CAPÍTULO PRIMERO

ORIGEN Y VIGENCIA DE LA ÉTICA CIVIL

I. ÉTICA PERSONAL Y ÉTICA CIVIL: LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO, DOS DIMENSIONES EN DIALÉCTICA:

I.A.: “*ÈTHOS*”, origen de “*èthikà*”, es término al que José Luis L. Aranguren otorga un primer sentido de “residencia. Morada, lugar donde se habita” (17), con un primer significado aplicado a los animales, sus guaridas, espacios y pastos, y posteriormente a los hombres y sus estancias geográficas. Esta estancia es la que Heidegger ontologiza en su intento de completar la ontología con la ética (18). La morada del ser es casa del pensamiento y de la palabra, lugar donde se mora, donde se construyen los mores, los hábitos de conducta donde el pensar “trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser” (19). Así, mientras el pensamiento actúa como “pastor del ser”, y se ocupa de la verdad del ser “como conjunción” entre esencia y existencia, la palabra lo declara como “mansión” y “mensajera del ser”. Pero el ser tiene un ahí, un “*Dasein*” donde puede desistir y, por tanto, caer en la anomía y en la

17) ARANGUREN. José Luis L. (1976). “*Ética*”. Madrid. Revista de Occidente, 6ª edición, p. 21.

18) HEIDEGGER, Martín. (2001). “*Carta sobre el humanismo*”. Hitos. Madrid. Alianza editorial, pp. 288-295. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 2000.

19) Ibid., p. 292.

injusticia. Como el mismo Heidegger señala: “Sólo cuando el hombre pertenece al ser existiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y norma para el hombre” (20). De este modo, pensamiento y palabra se hacen conducta ética, manera coherente y transparente de estar y existir en el mundo, “*nomos*” destinal. Por esa razón puede José Luis L. Aranguren afirmar que “el *èthos* es el suelo firme, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos” (21). Quizá se debería enfatizar el adverbio de cantidad “todos”, también aquellos que, en el decir de Heidegger, alejan al hombre de la “*humanitas* del *homo humanus*” en su existencia histórica a la que le lleva el pensar, “el ámbito donde brota lo salvo [...] Con lo salvo aparece el mal en el claro del ser [...] la pura maldad de la ferocidad. Pero ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar en el ser en la medida en que el propio ser es causa del litigio. En él se esconde el origen esencial del desistir. Lo que desiste se aclara como aquello que tiene carácter de nada” (22).

Quizás sería prudente señalar que entre “lo salvo” y “el mal” se produce la escisión causada por el “desestimiento” de llegar a “la *humanitas*” de una forma de existencia histórica de donde “brota lo salvo”. A la expectativa de “*pleroma*” le sustituye la “*pthora*”, sinergias de nulidad que operan nadificación como proceso productivo de un carácter.

Viene aquí a cuento mencionar la cita de Heráclito que hace el propio Heidegger: “*èthos àntrôpô daímôn*”, señalando en su traducción que “el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios” (23). De esta suerte, podría ser interpretado que el hombre sólo llega a serlo en la proximidad de un dios. Éste sería su desde y su morada destinal, como existencia histórica de donde brota lo salvo, ubicado en esa cercanía. De esta suerte, nos situaríamos en el retorno de lo sagrado, de nuevo en una época pre-secular, o haciéndose sitio en la dialéctica post-secular, implicándose en la construcción de identidades convivenciales.

20) IBID., p. 294.

21) ARANGUREN, José L. Idem.

22) HEIDEGGER, Martin. Loc. Cit.

23) IBID., p. 289.

Conviene señalar que, si bien “*êthos*” expresa el ámbito de una morada, física o existencial, también lo hace como carácter de quién vive consecuentemente, forjado en ese ámbito. El segundo término, “*daímôn*”, que usa Heráclito, expresa tres formas distintas de serlo “desde la Odisea a la Orestíada: 1) Agentes de la cólera divina que a veces emergen en el hombre como impulsos irracionales. 2) Poderes divinos con que los dioses persiguen a los hombres sacrílegos. 3) Divinidad personal asignada a cada hombre que nace y lo guía en su vida hasta la muerte” (24). En el contexto heraclítico, donde Heidegger se mueve, la ética como morada y conducta donde el hombre habita destinalmente, comporta una energía, un dinamismo vital que hacia dentro construye carácter, y acontece “poiéticamente” en su ahí más colectivo. En este caso podemos hablar de ética ontológica, conducta nacida del ser, y “*héxis*” donde lo propio y lo recibido componen “un modo de ser adquirido” (25)

Sin embargo, si recordamos al ya citado Aranguren (26), “*êthos*”, con “*heta*”, deriva de “*éthos*”, con “*épsilon*”, donde se señala que el carácter que se forja en la primera, huella indeleble de aquello que cada ser humano es y constituye su desde, se forja en los hábitos que la segunda expresa como conductas trabajadas y hechas costumbres donde el hombre habita, modo de ser y de estar siendo en el mundo, que pertenecen al ámbito de la moral colectiva.

I.B. MORAL, “MOS”, MORES: LA DIMENSIÓN COLECTIVA DE LA ÉTICA: Sigamos aquí el argumento del Profesor Aranguren (27) cuando señala que los dos términos griegos aquí mencionados confluyen en una sola significación en el latín “*mos*”, al que pertenece un nivel de sentimientos, luego consolidados en costumbres, y posteriormente en rasgos. De ese modo, “*mos*” significa, en sentido pleno, modo de ser adquirido por hábito o educación que dejó su marca, “*karakter*”, y también costumbres y sentimientos. Si los sentimientos pertenecen al ámbito de las emociones, que son agitaciones del ánimo que resultan en persistentes, como fondo vital de los colectivos no sujetos al análisis crítico de la razón, derivados en hábitos de un modo de sentir, en costumbres

24) HERÁCLITO (1978). “*Los filósofos presocráticos*”. Tomo I. Madrid. Ed. Gredos. P. 371, Nota 87.

25) ARANGUREN, José Luis L. Op. Cit., p. 23.

26) Ibid., pp. 22-23.

27) Ibid., pp. 23 ss.

no razonadas, forjadoras de una personalidad, externamente dirigida, podríamos estar ante el caso de unos usos morales habituales, irreflexivos, ajenos a la ética, conforme a lo establecido.

I.C. LA ÉTICA CIVIL COMO MORAL COLECTIVA DONDE SE IMPLICA LA PERSONA

Kierkegaard puede señalar que:

“lo ético es lo universal. O sea, hay [...] universal validez también en el conocimiento existencial en tanto que éste fundamenta la realidad ética. Tiene vigencia universal para cada uno, porque la tiene universalmente por cada uno. Pues vale al mismo tiempo: Lo ético es lo personal. Lo ético es la síntesis entre lo personal y universal, la realización de lo universal el singular con decisión libre incondicional [...] Como conocimiento ético de una verdad entonces universal, por incondicionalmente válida, cuando se cumple en la vida, cuando se la sigue en el vivir (cuando se reduplica) y tiene lo dicho, además, expresión a través del existir personal. Esto, precisamente, es lo que quiere decir: subjetividad es verdad. La verdad lógica del enunciado se integra en la verdad ética gracias a la existencia” (28).

La cita aquí aducida sirve de pórtico a una intención: En tiempos de crisis, tal y cómo queda señalado en la introducción a esta Tesis, las alternativas a la misma dependen de la capacidad analítica y crítica de las personas y de su capacidad de pensar globalmente y actuar localmente (29), por lo tanto, es preciso el enfoque de una ética civil donde se sinteticen lo personal y lo universal. Ética, con el significado personal señalado, constructora de civilidad inclusiva y de moral social, donde la ética de principios y valores se haga ética de la responsabilidad, pues no tiene por qué haber exclusión, y si dialéctica, entre ambas. Vienen a cuento las palabras de Manuel Alcalá: “Todos los grandes movimientos de filosofía moral en la historia del pensamiento occidental han surgido al socaire de una crisis racionalista o un agotamiento metafísico de los sistemas post-aristotélicos” (30).

28) KIERKEGAARD, Sören. “*Esto o lo otro*” (sic.). Apud GABRIEL, LEO (1974). “*Filosofía de la existencia Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Diálogo de las posiciones*”. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. P. 74. Traducido por Luis Pelayo Arribas. Leo Gabriel, su editor o traductor no reproduce el título de la obra de Kierkegaard, publicada en dos tomos por ed. Trotta, Madrid 2018, con el título “*O lo uno o lo otro*”, primera del autor después de su tesis sobre “El concepto de la ironía” donde señala la oposición existente entre lo estético que el hombre es, y lo ético, aquello por lo que el hombre llega a ser. Cf. Especialmente en ese segundo tomo el capítulo que Kierkegaard dedica al “equilibrio en la formación de la personalidad” con el que se relaciona el párrafo aquí citado. Pudiera argumentarse contra Kierkegaard que lo estético, como armonía, es tarea a la que conduce la práctica ética en la que el hombre va siendo.

29) ROBERSON, R. (1992). “*Globalization: Social theory and global culture*”. London. Apud. MARRAMAO, Giacomo (2006). “*Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*”. Buenos Aires. Katz. Pp. 39-41, 57-58, 90-91. Cf. el término “Glocalización”.

30) ALCALÁ, Manuel (1963). “*La ética de situación de T.H. Steinbüchle*”. Barcelona. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 69.

Es en las crisis de agotamiento descriptivo o propositivo, tanto de la metafísica como de la razón, donde las personalidades abrahámicas, las minorías creadoras, y los grupos críticos, incoan trascendencias que, sujetas a procesos de retardamiento, serán luego extensivas a las masas. Es la ética, personal y solidariamente civil, la que ofrece alternativas a la moral social, a la legislación y a la política, interactuando con ellas.

En el desarrollo moral de una sociedad intervienen factores sociales y políticos, además de culturales, por adoctrinamiento inducido y por presión de conformidad: la capacidad cohesiva de las tradiciones y el impulso innovador, la distribución topológica de las ideas y creencias, la naturaleza del liderazgo existente adecuada a un momento dado, y la secuencia, ordenación y extensión con la que se presentan los problemas a afrontar (31). Sin embargo, la problemática producida por la globalización, que expansiona los espacios de actuación, acelera el tiempo cronológico, e implosiona el tiempo psicológico, acrecienta los problemas a resolver en tiempo real y en un escenario mundial, en una ordenación multipolar y una secuencia asincrónica. Entonces, la topología comprensiva de las ideas y creencias se vuelve problemática y también el ejercicio del liderazgo, mientras el proceso innovador, dada su novedad, no se nutre de las tradiciones, y éstas, tenidas por insignificantes, son ignoradas en su potencialidad.

El mencionado Marramao precisa:

“La comprensión espacio-temporal determinada por las tecnologías globales, con implosión del tiempo necesario para comunicar hasta la medida cero del instante, derriba la *‘trend’* de unificación de un proceso general de diferenciación cultural que acelera el desarrollo de las interpretaciones conflictivas de la historia mundial, induciendo la demanda de identidad basada en la búsqueda de fundamentalismos (en la doble versión de fundamentalismo totalizador y fundamentalismo antitotalizador [...]) La pregunta fundamental no es, ¿qué quiero? Sino, ¿quién soy? [...]” (32)

Resulta evidente que las dinámicas de diferenciación no sólo dificultan los procesos de unificación convivencial de las diferencias culturales, sino que lo llevan a cabo en

31) Cf. LERNER, Daniel; COLEMAN, James S.; DORE, Ronald P. (1975) *“Modernización: aspectos sociales, políticos”* en “Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales”. Tomo VII de X. Madrid. Ed. Aguilar. Pp. 169-188.

32) MARRAMAO, Giacomo; *ibid.* Cf. Pp. 39-41

su raíz identitaria y produciendo refugios fundamentalistas, poniendo con ello obstáculos a la relación entre lo que Lawrence Kohlberg llama “interiorización y factores situacionales”, o “incremento en la interiorización de las reglas culturales básicas [...] comportamiento de interiorización de la conformidad motivada intrínsecamente” (33). Nada que objetar cuando la dimensión interna del ser humano encuentra en sí misma motivaciones y motivos racionales para conformarse con la exterioridad de las reglas culturales básicas, pero si la crisis multifactorial, que en la introducción señalábamos, redundaba en crisis de identidad, desubicación, sentido y realización de sí mismo, entonces el ser humano pasa a ser externamente dirigido por motivaciones emocionales y procesos inducidos de racionalización que suponen una merma a la socialización racionalmente interiorizada. Un gigantesco super-yo externo sustituye a la normativa moral introyectada y reelaborada por el super-yo interno freudiano. El desarrollo autógeno de la ética y de la madurez moral, entendida como proceso paralelo a la maduración personal, queda cortocircuitado. Para el desarrollo personal y social, la interioridad ética y la exterioridad moral de las culturas deben interactuar. El aprendizaje por refuerzo, y los procesos de identificación y diferenciación, constructores de la personalidad que elabora sus valores, exigen la participación activa de los factores culturales de una sociedad en conjunción con el grado de maduración de la persona, ambos coautores de la correspondencia que pudiera existir entre ética personal y la moral civil.

Ese proceso de inter-maduración, el mencionado Lawrence Kohlberg lo detalla en tres niveles que integran seis grados:

“Nivel 1. Premoral:

Grado 1: Orientación hacia el castigo y la obediencia.

Grado 2: Hedonismo instrumental ingenuo.

Nivel 2. Moralidad de conformidad al papel acostumbrado:

Grado 3: Moralidad del buen chico de mantener buenas relaciones, aprobación por los otros.

Grado 4: Autoridad mantenedora de la moralidad.

Nivel 3. Moralidad de los principios morales aceptados por uno mismo:

Grado 5: Moralidad del compromiso, de los derechos del individuo y de la ley democráticamente aceptada.

Grado 6: Moralidad de los principios individuales de la conciencia” (34).

33) KOHLBERG, Lawrence (1975). *“Moral, desarrollo”*. Enciclopedia Internacional de las Ciencias sociales”. Op. Cit., pp. 222-232.

34) Ibid., p. 228.

Podría aducirse que, en la fase premoral o amoral, al grado 1 se le puede anteponer una fase egocósmica, egosomática, inconsciente, hedonista, propia de la primera infancia, orientada al placer y displacer, en la que algunos seres pueden quedar fijados, retenidos en su hedonismo. De lo que parece no haber duda es que, para llegar al grado seis, último en la maduración moral, es preciso atravesar los otros cinco sin que nunca pueda desprenderse del grado cinco. Ambos interactúan. Es en el nivel tres donde reside el ejercicio práctico y eficaz de la ética civil, una ética civil que Adela Cortina define así:

“La ética civil es, en principio, la ética de los ciudadanos, es decir, la moral que los ciudadanos de una sociedad plural han de encarnar para que en ella sea posible la convivencia pacífica, dentro del respeto y la tolerancia por las diversas concepciones del mundo” (35).

Si consideramos la complejidad de los procesos de maduración ética de las personas, junto a estas notas definitorias de ser una moral que, en su dimensión pública, constituya una práctica colectiva llevada a cabo por ciudadanos, y por tanto miembros de una democracia participativa que esté a la escucha interactiva de otros ciudadanos, que practique el respeto y la tolerancia activa, que no consiste sólo en dejar hacer sino en expansionar los ámbitos de comprensión y colaboración, y no sea solamente tolerante para con las “diversas concepciones del mundo”, sino que se mantenga en disposición de compartir y aprender de ellas, estaremos ante una empresa compleja en un mundo diverso, en los umbrales de una nueva utopía que podría ser realizable si se consiguiera identificar un punto de coincidencia entre aquellos que son diferentes.

II. EL ORIGEN DE LA ÉTICA CIVIL EN LA ILUSTRACIÓN.

Aunque la relación entre la ética personal y la moral colectiva acaso podría rastrearse en todas las culturas y religiones del mundo, y en Occidente desde la necesidad de la ética para la convivencia en la “polis” griega, aquí se toma origen en la ilustración. A nuestro juicio, fue el racionalismo el s. XVII, y la Ilustración y el Enciclopedismo del siglo XVIII, primer movimiento que iniciara La Modernidad en sus tres revoluciones básicas, los productores en tiempos críticos de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, donde la ética civil y el derecho tuvieron una clara dimensión personal, y luego,

35) CORTINA, ADELA (1995). “Ética civil y religión”. Madrid. PPC S.A., p. 8.

en tiempos no menos críticos, Los Derechos Humanos encabezaron otros posteriores, derivados suyos, aquí considerados punto de acuerdo para una ética religiosa y civil, aunque en la historia de su implantación pueda detectarse un lastre reaccionario de naturaleza religiosa.

II.A. LA POSICIÓN KANTIANA: ENTRE LO PERSONAL Y LO COLECTIVO. Permítasenos traer a colación la respuesta que da Kant a la pregunta de qué sea la Ilustración, y colocar a su lado la loa que hace Popper al proceso de modernidad a que la Ilustración pertenece:

En el año 1784 ve la luz la contestación de Kant a la pregunta de qué es la Ilustración:

“Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

“Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida, pese a que la naturaleza les haya liberado hace ya tiempo de una conducción ajena (haciéndoles físicamente adultos); y por ello les ha resultado tan fácil a otros erigirse en tutores suyos. Es tan cómodo ser menor de edad. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba la dieta, etcétera, para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar siempre que pueda pagar, otros asumirán para mí tan engorrosa tarea” (36).

Pereza y dependencia para con lo establecido, identidad adoptada por identificación sin crítica, son causas de infantilismo intelectual y moral. Cobardía ante el poder dominante de lo arcaico sin racionalidad. Estos eran los muros que, en el decir de Kant, ponían cerco al hombre que quería conocer los secretos de la Naturaleza para ponerla a su servicio y, con ello, adentrarse en el misterio de sí mismo como responsable de su destino.

Estamos, pues, ante un giro antropológico, una reacción emancipadora que busca hacer del mundo su casa a través de la razón libre y responsable, propia de individuos que, bajo su amparo, viven secularmente, vueltos hacia el mundo dejado en sus manos, asumiendo el tiempo como suyo, con todas sus limitaciones, en descampado, sin

36) KANT, IMMANUEL. “*Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*” (2010). Madrid. Gredos. Immanuel Kant III. Pp. 319. Traducción de Roberto R. Aramayo.

la cobertura del trono y del altar, y hostigados por los poderes que se resisten.

La singularidad observada se corresponde a las alternativas producidas por hombres singulares para tiempos críticos. El vínculo de lo singular con lo colectivo, a escala mundial, lo hallamos en los imperativos contenidos en la *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*, obra datada en 1785, un año después de su respuesta a qué sea la Ilustración:

1. “...obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (37).
2. “...obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza” (38).
3. “...obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio” (39).

La singularidad operativa está vinculada a la formulación lógica del lenguaje subjetivo de una máxima que contenga una “forma” de universalidad, una “materia” que sea un fin del “ser racional”, que como fin le sirva “por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo”, y una “determinación integral” concordante con otras en un “reino posible de los fines, como un reino de la naturaleza” donde converjan las categorías de “unidad de la forma de la voluntad”, i.e., su propia universalidad, la “pluralidad de la materia” al servicio de los fines, y la “totalidad del sistema” (40). Todo ello nos sitúa ante el complejo problema de integrar, en una formulación verbal, como máxima, un poder querer constante de la voluntad como “facultad de obrar por la representación de las leyes y como posesión de voluntad” (41). Que el ser humano actúe en su singularidad significativa, “por la representación de las leyes” de la naturaleza no es asunto claro, porque su con-saber no es sólo con la naturaleza; lo es también con su consciencia, su circunstancia, su necesidad, su deseo, su historia en la historia, y, en esa facultad de obrar por representación interviene la imaginación, de carácter positivo o negativo, y la memoria selectiva. Su naturaleza es estar por encima de la naturaleza; como animal social es estar por encima de la sociedad, y como animal religioso es tender a

37) KANT, IMMANUEL (1973). *“Fundamentación de la crítica de las costumbres”*. Madrid. Espasa Calpe, 4ª ed. Traducido por García Morente, Manuel. P. 72. Cf. Pp.73, 91, 92, 94, 96, 112.

38) IBID.

39) IBID. P. 84. Cf. Pp. 94 ss.

40) IBID. P. 95

41) IBID. P. 59. Cf. Pp. 81, 111, 129

estar por encima de su conciencia consciente, y, entre inmanencia y trascendencia, elaborar referentes que como máximas morales amojonen su campo de la conciencia, positivamente en expansión o en contracción negativa.

Al considerar los imperativos kantianos podemos deducir que el hombre puede aspirar a que su querer, su deseo donde pone el ejercicio de su voluntad, sea una ley universal, lo que negativamente puede suponer hacer valer su voluntad en el mundo desde posiciones hegemónicas de poder, y positivamente que el querer del hombre se corresponda, solidariamente, con valores universales. Nunca las leyes de la naturaleza se conformarán íntegramente con las leyes de la conciencia moral, porque el hombre, siendo naturaleza, está puesto por encima de ella como sujeto de razón y ser moral, para cuidarla y hacerla producir un mundo humano. Su distancia cualitativa lo impide. Si los dos primeros principios se reinterpretan a la luz del tercero, quedan clarificados. La humanidad es instrumental, no puesta al servicio de aquello que la deshumaniza, sino como herramienta creadora de humanidad, de sí misma y del todo dejado en sus manos, utilizada por un singular con conciencia de compartir un campo de relación con otros singulares, fines en sí mismos a cuya contribución se pone, aún en diferentes estadios de conciencia.

No es preciso recordar que, junto a los imperativos categóricos, Kant sitúa sus imperativos hipotéticos, también mandatos de la razón, pero dedicados a lo que satisface como posible o real, en tanto que el imperativo categórico es incondicionado. En ambos se moviliza la voluntad como concentración de los poderes del ser, capaz de querer lo malo para sí o para otros de modo que repercuta en bienes para sí, distinta de aquella otra voluntad de bien, que puede producir bienes materiales o no.

Moría el siglo en aquel año 1800 cuando, cuatro años antes de su muerte, Kant coloca en la introducción de su "LÓGICA" las conocidas preguntas:

"El campo de la filosofía [...] puede reducirse a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la Metafísica; a la segunda, la Moral; a la tercera, la Religión, y a la cuarta, la Antropología. Pero, en el fondo, se podría considerar todo ello como perteneciente a la Antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última"(42).

42) KANT, IMMANUEL (2001). "Lógica". Madrid. Akal. P. 13.

Kant las formula, y busca sus respuestas, en el singular: “Qué puedo... debo... me está permitido...”, un singular que se vincula a la especie expresada en el genérico hombre, al tiempo que realiza una reducción de pertenencia: Todo puede ser indagado desde lo singular en el ámbito antropológico colectivo. Sólo ante la espera y la esperanza, que exceden al ámbito del poder saber o del deber hacer, podemos hablar de una permisión de alteridad que trasciende, dada a esa singularidad de la propia iniciativa donde Kant ubica la respuesta religiosa de lo indisponible. Sin embargo, dada la categoría que marca el límite de la singularidad del hombre y de la especie, aún la religión debe ser considerada dentro de los límites antropológicos “de la mera razón”, y ejercida desde la propia conciencia de autonomía:

“La moral, en cuanto está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo [...] lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad” (43).

La propia singularidad de la persona humana abre la posibilidad de que se produzca una independencia ética y moral con respecto a la religión, o no; que en unos se mantenga el principio de autotranscendencia orientada hacia la Trascendencia, y en otros no se admita otra trascendencia que la propia y de los propios actos. Sin embargo, esa remisión antropológica de las cuestiones que la singularidad se haga, remite a esa dimensión de lo humano en libertad, y a su naturaleza ética y moral.

La dimensión colectiva, global, de lo singular, la había formulado ya Kant en 1795 en su libro “Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, donde Kant aborda el “derecho de gentes” indagando en la relación entre ética, sociedad y política.

Es al final de este texto donde Kant plantea su “fórmula trascendental” con la siguiente proposición: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos” (44). Entendemos justicia co-

43) KANT, IMMANUEL (1986). *“La religión dentro de los límites de la mera razón”*. Madrid. Alianza ed. 1ª ed, 2ª reimpresión. P. 19. Traducido por Martínez Marzoa, Felipe.

44) KANT, IMMANUEL (1999). *Op. Cit.* Madrid. Biblioteca nueva. Clásicos del pensamiento. P. 127. Traducido por Muñoz, Jacobo.

mo el reconocimiento de cada uno por el otro, la promoción por los otros de la instalación de cada cual en el derecho que le da su naturaleza, y la aceptación de la complementariedad de las diferencias con arreglo a leyes emanadas de los pueblos con una finalidad moral a la que tienden “todas las acciones”, personales e institucionales, donde las diferencias pueden y deben ser examinadas y salvadas convivencialmente en el terreno de lo público. La injusticia moral, combinada con el derecho público, esgrimido para hacer valer posiciones de dominancia, y no puesto al servicio de la justicia de los otros, donde el dominio se practica subrepticamente o con descaro, es práctica enfrentada a los imperativos categóricos, desnaturalizados para el provecho propio.

Sin embargo, casi visionariamente, Kant plantea en este texto las tres relaciones del derecho público: “el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita”, incluso para un “pueblo de demonios”, porque no todos quieren practicar la justicia: El primero debe procurar la “formación moral de los pueblos”, con lo que política y moral no pueden ser actividades antagónicas; el segundo debe trabajar por el “incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios”, de modo que conduzca las diferencias a una “paz generada y garantizada mediante el equilibrio de fuerzas en la más viva competencia”; el “derecho cosmopolita”, en cuya fase parecemos estar, debe basarse, según Kant, en el “espíritu comercial”, reconociendo en el “poder del dinero el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado” (45). Kant no podía prever que un día el poder del dinero superaría el poder de los estados con sus consecuencias de fragilizar las leyes y los derechos de ámbito estatal y global, dinamizar la competitividad y el crecimiento de las minorías de poder dinerario, hacer posible la corrupción a nivel global, y hacer con ello problemática la formación moral de los pueblos. Ciertamente que la guerra, enemiga de la economía, no será ya instrumento primario, pero nadie puede asegurar que los pueblos no se desangren en conflictos locales causados por implantaciones de zonas de dominio e influencia en la geo-estrategia mundial. En el campo de la estricta universalidad, el conocimiento ya no es puro por depurar críticamente las pretendidas ideas innatas; es empírico, pragmático e instrumental, y el a priori dominante se circunscribe a intereses de parte, practicados como necesidad. Razón

45) *Ibid.* Pp. 104-108.

tiene Kant, a nuestro juicio, cuando sostiene que “el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y la estricta generalidad de la regla, que desaparecería por completo si, como hizo Hume, quisiéramos derivarlo de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar representaciones.” (46).

Creemos que Kant está cargado de razón, en nuestro contexto, porque el presentismo y el cortoplacismo que causan la inmediatez en la búsqueda de resultados, y la rentabilidad del esfuerzo, producen inconsciencia del alcance de lo causado, y de sus efectos, por una necesidad engañosa. La asociación de lo que sigue con lo que precede queda alterada por el interés cegador, debilitada la subjetividad y mermada la capacidad imaginativa de enlazar representaciones. En esas circunstancias, el ejercicio de la razón práctica se vuelve problemático cuando:

“[...] la ley moral [...], al igual que supone un fundamento formal para determinar la acción mediante la razón pura práctica, así como ciertamente también material, si bien sólo es un fundamento objetivo para determinar la acción bajo el rótulo de ‘lo bueno’ y ‘lo malo’, constituye asimismo un fundamento subjetivo o móvil de dichas acciones, en tanto que posee influjo sobre la sensibilidad del sujeto y origina un sentimiento que auspicia el influjo de la ley sobre la voluntad. [...] El sentimiento sensible subyacente a todas nuestras inclinaciones supone más bien la condición de aquella sensación que denominamos ‘respeto’, pero la causa que lo determina reside en la razón pura práctica...” (47).

Sin embargo, esa sensación puede llegar a ser “patológica”, y por ello descrita como “prácticamente producida” (48)) y no por la razón.

La ley moral, sea cual sea, es “fundamento formal” porque está formada conceptualmente a través de la razón pura crítica y práctica, y también material porque acontece éticamente en un mundo de objetos, con arreglo a un fin, orientándose en lo bueno y en lo malo. Por ello implica la dimensión subjetiva, donde las motivaciones subconscientes se racionalizan críticamente como motivos, y con ello incoa razonabilidad en la subjetividad, y adhesión sentimental como emoción persistente, en la conducta mo-

46) KANT, EMMANUEL (1957). *“Crítica de la razón pura”*. Buenos Aires (Argentina). Losada, 3ª ed. P. 147. Traducido por del Perojo, José.

47) KANT, EMMANUEL (2004). *“Crítica de la razón práctica”*. Madrid. Alianza editorial. 3ª reimpresión. P. 166.

48) IBID.

ral realizada por la razón pura práctica, un sentimiento reactivo en la acción ética, producido por su acontecimiento en la situación, que es de respeto a lo otro surgido en el encuentro. La causa no reside en la situación ni en lo otro, sino en la razón purificada por el encuentro y en la experiencia producida por su práctica.

Que sea prácticamente producida, no significa que sea su práctica su origen, porque si una ley moral, acuñada en el sujeto, no tiene origen en la razón pura y en la interpretación racional de las circunstancias que producen una conducta ética reactiva, y es inducida al margen de la razón pura como construcción de una razón ocupada en darse la razón, deviene en desviación ética, donde el hombre viene a ser una réplica engendrada por sus circunstancias, un parásito incapaz de reacción.

Cuando Kant aborda los objetos de una razón práctica, y los identifica con el bien, vinculado a la facultad de desear, y al mal relacionado con la facultad de aborrecer, ambos con arreglo a “un principio de razón”, olvida que una razón enferma puede desear lo que la pervierte y aborrecer lo que la conduce a su plena realización. Lo agradable del bien, y lo desagradable del mal, pueden invertir sus polos de valor, seducidos por la inmediatez. Aquí, la propia carga semántica de lo bueno, que incluye lo provechoso, sufre un proceso reductor en este segundo término interpretado como beneficio a cuya obtención se supedita el uso de la razón y de la voluntad: “El bien o el mal significan siempre una relación con la voluntad en tanto ella se vea determinada por ley de la razón a hacer de algo un objeto suyo, sino que constituye la facultad para convertir una regla de la razón en causa motriz de una acción [...]. Este bien o mal queda por tanto estrictamente referido a acciones, y no al estado sensitivo de la persona” (49).

Sin embargo, y según esto, el bien o el mal sólo se aplican a las acciones que producen resultados, y no con los procesos psíquicos que determinan la decisión. Señala Kant que “los modernos, entre quienes la cuestión acerca del sumo bien parece haber caído en desuso o cuando menos haberse convertido en un tema secundario, ocultan el susodicho defecto [...] aunque no por ello deje de traslucirse en sus sistemas, don-

49) IBID. A 101-106. Pp. 138-143.

de se delata por doquier esa heteronomía de la razón práctica a partir de la cual nunca puede surgir una ley moral que conquie ordene universalmente a priori” (50).

Parece adelantarse Kant a la decadencia del concepto del sumo bien, que a priori determinara una Ley Moral universal, y con ello la heteronomía moral, la emergencia del relativismo y, en el mejor de los casos, de la ética autónoma como ética de la responsabilidad sobre la ética de los principios y de la ética de situación. La cuestión es si resulta necesario recuperar el concepto del sumo bien, reformulando qué sea el bien, de modo que bajo su significado pueda elaborarse una ética civil, de alcance universal, que albergue a la diversidad y sea, a un tiempo, teoría ética y sociológica, normativa y paradigma. El sumo bien, para quienes tengan un sentimiento y/o una práctica religiosa, residirá en Dios como Sumo Bien. Para otros, prescindiendo de la idea de Dios, en aquello que tienen bajo su responsabilidad. Sin embargo, no son extremos incompatibles, porque ambas motivaciones están urgidas en la misma exigencia: el cuidado del hombre y de la vida.

Existe, a nuestro juicio, una ruptura en la relación causa-efecto del concepto del bien: el sumo bien, como causa motivante principal, el bien común como concausa motivada, y el acceso a los bienes materiales primarios de los que pueden gozar los hombres y las sociedades. Devenidos en uso apropiativo que determina el estatus y el rol social, pierden la referencia del Sumo Bien y del bien común. Debería tomarse en consideración la distinción que Kant ofrece entre los imperativos categóricos, que vinculan lo personal y lo universal, y los imperativos hipotéticos, de significado más funcional, aplicados a la luz de los primeros.

Es el propio Kant quien señala hacia la dimensión metafísica de la ética:

“[...] la participación que da al ser racional con la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines, al cual, por su propia naturaleza, estaba ya destinado, como fin en sí mismo y, por tanto, como legislador del reino de los fines, como libre respecto de todas las leyes naturales y obediencia sólo a aquellas que el mismo se da y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal. [...] Pero la legislación misma, que determina todo valor, debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, un valor incondicionado, incomparable” (51).

50) IBID. A 113-A114. P. 149.

51) Kant. M. (1973). *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*. Espasa-Austral. Traducido por Manuel García Morente. P.21.

Aquí se ponen en relación la dimensión ontológica del ser racional, de donde surge la ética, el sentido de una moral universal del reino de los fines, y la legislación, de ámbito global que debe especificarlas, tutelando su dignidad.

II.B. LA EVOLUCIÓN DESDE HOBBS A ROUSSEAU PARA LLEGAR A KANT: No resulta extraño que Habermas, en su debate con Rawls, haga la siguiente afirmación:

“Hay que progresar de Hobbes a Kant y desarrollar un concepto de razón práctica que asegure en cierto modo el contenido cognitivo de los enunciados morales, o bien recurrimos de nuevo a las tradiciones ‘fuertes’ y las ‘doctrinas comprensivas’ que garantizan la verdad de las concepciones morales incrustadas en ellas” (52).

No basta la aceptación de la naturaleza humana del hombre como lobo del hombre en Hobbes, y por ello la regulación normativa de las conductas, de modo que la razón construya una organización artificial que haga posible la convivencia a través del convenio y el contrato donde prima la seguridad sobre la libertad (53). En el otro extremo, Rousseau: Hay en él una deriva cuando parte del hombre bueno como estado de naturaleza, deformado por la convivencia social, con amor de sí mismo y no a sí mismo, y piedad extensiva que en ese estado haría superflua toda organización social de diseño, aunque, “tomando a los hombres como son, y a las leyes como pueden ser”, pretende armonizar los intereses diversos y circunstanciales a través del derecho, armonizando con ello la utilidad y la justicia. Desde esa perspectiva, el convencionalismo y el contractualismo servirían de asociación protectora y síntesis del personalismo y el colectivismo. La ética tendría entonces que contemplar dos aspectos: La conservación del hombre bueno y parte de un todo, y su integración en la voluntad general como moral cívica, matriz y clima general del ser moral por naturaleza, patrón de medida y expresión colectiva de lo personal. Sólo al final, en el Emilio, encomienda a la educación el ser bondadoso en sociedad para cumplir esos objetivos (54).

52) HABERMAS, JÜRGEN (1998). “Jürgen Habermas/ John Rawls. Debate sobre el liberalismo político”. Paidós/I.C.E./U.A.B. 2017, 8ª impresión. P. 154. Traducido por Gerard Vilar Rosa.

53) CF. HOBBS, THOMAS (1984). “Thomas Hobbes De Cive”. The english versión. A critical edition by Howard Warrender. Primera Edición en lengua española en 2016. Alianza Ed. Traductor Carlos Mellizo. HOBBS, THOMAS (1983) “Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”. SARPE. Madrid. Traducida por M. Sánchez Sarto. BOBBIO, NORBERTO (1991). “Thomas Hobbes”. Paradigma 1ª ed. Barcelona. Traducido por Manuel Escrivá de Rosmani.

54) CF. ROUSSEAU, JUAN JACOBO (1991). “Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. Alianza editorial. Madrid octava reimpresión de la ed. De 1980. Traducido por Mauro Armijo. ROUSSEAU, JUAN JACOBO (1972). “Emilio o de la educación”. EDAF. Traducido por Luis Aguirre Prado.

Entre ambos, y su zona de acuerdo en la razón ilustrada que haga posible la vida en común, Descartes y su principio del “*cogito ergo sum*”, ser pensante, cognoscente de sí, abstraído de las leyes causales de la naturaleza, que existe en la bipolaridad del cuerpo y el alma y toma conciencia de sus limitaciones que le conducen a la duda metódica y a la dependencia de lo divino. Inserto en la sociedad, la ética consiste en el ejercicio de una moral provisional, en dependencia consentida de las formas morales establecidas. Así condicionada, el alma que se piensa ser, limitada y condicionada, practica una epistemología ontológica, exploratoria del ser que trata de construirse moralmente a través de la razón que labora en la idea innata de la perfección de Dios como arquetipo (55).

El próximo paso hacia Kant lo hallamos en Baruch Spinoza: El hombre en situaciones históricas inestables, y afectado por lo adecuado o inadecuado de sus pasiones, que aportan intensidad al cumplimiento de sus fines o lo desvían, ante la multiplicidad de modos y cosas que observa en su sociedad, intenta, en nuestra modesta opinión, proponer una teodicea que produzca ética y política constructoras de un “*genus*”, el común de una variedad que expresa la unicidad, donde acontezca el hombre en la naturaleza y en la sociedad, y donde todo esté hermanado. Su ética integra lo diverso. Está nutrida por una metafísica que abarca, como a una familia, la vida buena que alberga a Dios, la religión, la naturaleza y la sociedad, entendida ésta última como un buen vivir bajo el gobierno de la Razón, propia de la mente de Dios que produce concordia. En esa sociedad, la política trabaja para la construcción de una relación positiva entre religión, sociedad y estado, que sea facilitadora de la libertad, la unidad y la seguridad al practicar la pedagogía de la razón y la extensionalidad del bien (56).

John Locke nos resulta algo anacrónico del movimiento que se estaba produciendo en la Ilustración, porque observa una conciencia del bien que es reflejo de Dios, pero restringida y excluyente para con todos aquellos que tengan una representación de Dios y de la religión distinta de la imperante en el Reino Unido de su tiempo. Aquí es-

55) CF. DESCARTES, RENÉ (1970). “*Discurso del método*”. Espasa. Colección Austral, nº 6. 5ª parte. 12ª edición. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente.

56) CF. SPINOZA, BARUCH (1984), “*Ética*”. Sarpe. Traducido por: Ángel Rodríguez Bachiller.
 SPINOZA, BARUCH (1986) “*Notas al Tratado teológico político*” (1986). Edición digital bigbang951ePub base r1,2. Traductor, prologuista y anotador Atilano Domínguez Basalo.

taríamos ante una propuesta de contractualismo, aplicable sólo a las confesiones protestantes existentes en su momento histórico, y sin ninguna otra aplicación para el desarrollo de una razón práctica en el momento actual, además de una cierta dosis de infantilismo al identificar el bien que le procura felicidad, y el mal con lo que le produce la desdicha. Ciertamente que, en el sentido moral, ambas identificaciones son ciertas, y más a escala del Estado que debe procurar la felicidad y el bienestar de la sociedad, estimulando ejemplarmente la virtud como medio para alcanzar la felicidad y el bienestar de la sociedad y la convivencia civilizada. Pero no es menos cierto que, en el sentido estoico, hay males acontecidos, en el individuo y en la sociedad, que producen bienes y bienes que ocasionan males. El mismo Estado, en situaciones críticas, debe ocasionar contrariedades en la sociedad, de manera que produzcan bienes y la pongan a salvo de desdichas. Más interesante puede ser la observación de que las leyes morales son más determinantes que el derecho positivo, porque desde su dimensión moral preservan a la sociedad y al estado o los disuelven si no se aplican con rectitud (57).

Finalmente, Leibniz incita a pensar la universalidad en la singularidad como una determinación antropológica, y en la ética como vínculo entre ambas; en la piedad sólida de la luz, hecha virtud y costumbre del buen hacer causado por el amor ilustrado a Dios, y en la integración de la lógica con la metafísica y la moral en una síntesis admirable.

Juan A. Nicolás le llama “arquitecto de la Modernidad” y sitúa su “aportación a la historia de la lógica y de las ciencias [, ,] en un marco más amplio, que puede adoptar el formato de una metafísica de la individualidad sistémica. Esta propuesta de racionalidad incluye una lógica del orden principal, una ontología de la razón vital, una epistemología del perspectivismo corporal y una ética del reconocimiento” (58).

Ya en la primera página de su Prefacio a los “Ensayos de Teodicea”, identifica “la pie

57) Cf. LOCKE, JOHN (2011). *“Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil”*. Biblioteca nueva/Minerva. Traducido por Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux.

58) NICOLÁS, JUAN A. 28/12/2016. *“El arquitecto de la Modernidad”*. Babelia-El País. Fecha de consulta 9/3/2019.

dad sólida”, es decir, “la luz y la virtud”: “Nos impresionamos con lo exterior, y lo interior exige una discusión de la que pocos se sienten capaces”. La verdadera piedad es cuestión de sentimientos practicados, y es distorsionada por “las ceremonias de la práctica”, aquí interpretadas como ritos en los que participa la costumbre, y los “formularios de la creencia”, aquí también interpretados como formulaciones a las que se supedita la razón a-crítica. En el terreno moral, Leibniz propone “acostumbrarnos al bien y hacer que la virtud nos resulte familiar”, donde el sentimiento y la razón se ejercitan de consuno en una piedad consistente, sólida, no licuada ni distorsionada, donde comparece el ser personal como razón de vida que acoge en su sistema, perspectivamente, otras razones vitales como ejercicio de una “ética del reconocimiento” (59).

Se completó el recorrido propuesto por Habermas, desde Hobbes hasta Rousseau para llegar a Kant, al establecer las bases filosóficas de la Ilustración, primer paso de la Modernidad, y con ese patrimonio formular una nueva razón práctica para un tiempo post-secular. Kant es el punto donde convergen la clara definición de qué sea la Ilustración y la no menos clara propuesta de que lo hagan la ética personal y la moral colectiva de ámbito global. Pero también en Kant concurren los pensadores que pusieron las bases filosóficas de la autonomía y de la autorrealización humana, de la ética de la correspondencia, a la vez autónoma y emancipatoria, sin tutelas absolutistas. De ese impulso ilustrado se constituyeron las sucesivas Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que dan corpus a la vigencia de los orígenes de la ética civil, nacida de la Ilustración, entre lo personal y lo colectivo.

III. LA VIGENCIA DE LA ÉTICA CIVIL EN LOS DERECHOS HUMANOS: Penoso fue el camino hasta llegar a las primeras declaraciones de los derechos humanos. Los pensamientos de muchos se volcaron en textos filosóficos que forjaron leyes. Las leyes son for-

59) CF, LEIBNIZ, G.W. (2012). *“Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”*. Comares. Granada. Tomás Guillén Vera, introducción, traducción y notas. LEIBNIZ, G.W. (1983). *“Monadología”*. Orbis. Traducido por Manuel Fuentes Muñoz; Alfonso Castaño Piñán y Francisco de P. Samaranch. LEIBNIZ, G.W. (1983). *“Discurso de metafísica”*: “Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera, y que en su noción todos los acontecimientos están comprendidos con todas sus circunstancias y toda la serie de las cosas exteriores”.

mas donde, como Montesquieu señalaba, habita un espíritu de cada sociedad y cultura en cada tiempo, un dinamismo vital incontenible. Tras los antecedentes del Pacto del Mayflower del once de noviembre de 1620, llegaron el Acta de Tolerancia de Maryland de 21 de abril de 1649, la “Declaración del buen Pueblo de Virginia” de 12 de junio de 1776, el “Bill of Rights” o las enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos, a destacar la Primera de 1781 (60), o las dos de 1789 y 1793, y su evolución posterior en la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948; la Convención de salvaguardia de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales de 4 de noviembre de 1950, nacida del Consejo de Europa; la Carta social europea de 18 de octubre de 1961; el Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966 en Nueva York; y el Protocolo facultativo del pacto internacional de Derechos civiles y políticos de Nueva York del 16 de diciembre del mismo año (61). Sin embargo, es en la “Declaración americana de los derechos y deberes del hombre”, aprobada por la IX Conferencia Internacional Americana, reunida en Bogotá desde el 30 de marzo al 2 de mayo de 1948, donde, al tiempo que se reconoce en sus considerandos que estos “tienen como fundamento los atributos de la persona humana”, establece en su preámbulo, párrafo dos, que “el cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos. Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre. Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad” (62). La función crítica, descriptiva y utópica del pensamiento, se va haciendo normativa. Las tres etapas de su devenir: Positivación en los s. XVII-XVIII, generalización que los incorpora a las constituciones de países democráticos (s. XIX-XX), e interna-

60) PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO, con la colaboración de HIERRO SÁNCHEZ PESCADOR, LIBORIO (1973). *Textos básicos sobre Derechos Humanos*. Madrid. Universidad Complutense. Facultad de Derecho. Sección de Publicaciones e Intercambio: “El Congreso no hará ley alguna por la que se establezca una religión, o se proscriba ejercerla, o se limite la libertad de palabra, o la de la prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente, y pedir al gobierno la reparación de sus agravios”. P. 83.

61) Para la historia de la evolución de los Derechos Humanos CF. IBID. CF. PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO; FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO, DE ASÍS ROIG, RAFAEL, ANSUÁTEGUI ROIG, JAVIER, FERNÁNDEZ LIESA, CARLOS R. (1998) *Historia de los Derechos Fundamentales*. Ed. Dykinson. Fundación Gregorio Peces Barba. Especialmente el Tomo I: “Siglos XVI y XVII. El tránsito a la Modernidad”, y Tomo II, el s. XVIII: “El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de la evolución. La filosofía de los derechos humanos”. CF. MARINA, JOSÉ ANTONIO-DE LA VÁLGOMA, MARÍA (2000). *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*. Círculo de Lectores.

62) IBID. NOTA 60. Pp. 360, 361.

cionalización tras la II Guerra Mundial, es proceso que sintetiza José Luis Neila Hernández cuando señala que la primera generación corresponde a los derechos civiles y políticos como soporte del estado liberal de derecho, de ideología burguesa, vinculados a una concepción formal de la democracia. La segunda generación corresponde a los derechos económicos, sociales y culturales, productores de procesos de modernización social, económica, política y cultural (63), propios de un estado social e intervencionista vs. el estado liberal, donde la libertad se configura por el principio de la igualdad solidaria. Los derechos de la tercera generación se corresponden con los derechos colectivos y de los pueblos, en el contexto de las organizaciones internacionales protectoras de las minorías.

En nuestra modesta opinión, es en el desarrollo de las deformidades producidas por el ejercicio desmedido de los derechos económicos, que resulta en hacer del hombre un medio y no un fin, alzados contra el impulso liberal de la primera generación francesa de los derechos del hombre y del ciudadano, y contra su propio objetivo de liberación social, la que vuelve imperativa la tercera generación. De este modo, podemos estar ante un ejercicio dialéctico de los Derechos Del hombre, o lo que prolépticamente quisiéramos un ejercicio extensional donde el capitalismo especulativo, de ámbito mundial, deje de comportarse como aquel rentista del s. XIX y, ahíto de plusvalías, deje de comportarse según el modelo anglosajón, y adopte el modelo del primer capitalismo renano, fomentando la iniciativa personal y con ella la productividad, la eficacia y la eficiencia, autorregulándose bajo la influencia de la solidaridad y la cooperación de neto carácter cristiano, basadas en la equidad y en la justicia. Si en el s. XIX, el capitalismo rentista era de naturaleza estática, hoy es dinámico. Su extensionalidad apropiativa es de dimensiones globales. Tanto en su carácter inversor en la economía real, como en su actuación especulativa, es imprescindible que recupere su componente moral (64). Cuando los valores vienen a ser aquello a lo que se le atribuye valor pragmático, entonces se produce una mutación de los valores morales supeditados a

63) NEILA HERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS (1999). *“Los Derechos Humanos en la sociedad internacional contemporánea”*. Sociedad y Utopía Revista de Ciencias Sociales. Nº 14. P.89. Noviembre. Siguiendo a Bobbio, Norberto (1991). *“El tiempo de los Derechos”*. Madrid. Sistema. Con prólogo de Peces-Barba, Gregorio.

64) Cf. PIKKETTY, THOMAS (2015). *“El capital en el s. XXI”*. F.C.E. 4ª reimpresión de la 1ª ed. española. Traducido por Eliane Cazanave-Tapie Isoard. Capítulo III: “Las metamorfosis del capital”

la rentabilidad de la inversión monetaria. Los valores vienen a ser valores en bolsa; se producen fenómenos de concentración monetaria de acuerdo a los intereses que producen y, como recuerda Simmel, se altera el ritmo de la vida que se mueve al ritmo que le marca el dinero, un dinero que viene a ser medida determinante de la velocidad de esa vida, multiplicando impresiones y estímulos, y confluye “en un punto, si no en manos de un individuo, sí en los centros determinados localmente, a conjugar los intereses de los individuos entre sí y con él mismo, a ponerlo todo en contacto en un terreno común y, de ese modo -como sucede en la forma valorativa que presente- a concentrar lo múltiple en el punto más reducido [...]” (65). De esta manera, el principio que Marramao esgrime de “piensa globalmente y actúa localmente”, aplicado a la ética, lo ha hecho suyo el capitalismo para sus prácticas, ubicado en centros locales de poder, concentrado con capacidad informativa y operativa en tiempo real a escala global (66).

En sus orígenes, dos prácticas revolucionarias, iguales en sus objetivos, pero de distinta naturaleza, suponen dos principios de los derechos humanos. La Revolución francesa, en su búsqueda de la libertad y no de la seguridad que aporta la propiedad, recibe el apoyo del despotismo ilustrado y su componente cartesiano y roussoniano. La revolución norteamericana, tras la guerra de la independencia de los colonos en su búsqueda de la felicidad, entendida como bienestar de propietarios colonizadores, tiene un cariz pragmático y positivista, y pretende construir una convivencia civilizada mediante la fundación de una república. La revolución francesa fue una explosión liberadora contra la tiranía que pretendía fundar la libertad sobre la igualdad y la fraternidad. Esa fundamentación quiso dársela mediante las dos declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano.

Dice Hanna Arendt:

65) SIMMEL, GEORG (2013), *“Filosofía del dinero”*. Capitán Swing. Madrid. P. 604. Cf. Pp. 595-603. Traducido por Ramón García Cotarelo.

66) CF. SASSEN, SASKIA (2012). *“Una sociología de la globalización”*. Katz. Especialmente su capítulo 3: *“Ciudades globales”*. Pp. 125 ss. Traducido por María Victoria Rodil. Cf. también SASSEN, SASKIA (2003). *“Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos”*. Traficantes de Sueños. Mapas. Especialmente su capítulo primero: *“Los impactos de las tecnologías de la información en la economía y en la política urbanas”*. Pp. 33 ss. Traducido por Amanda Pastrana Izquierdo, Claudia Laudano, Amelia Pérez Orozco y Luis Antonio Núñez.

“Los hechos que, en último extremo, determinaron que el movimiento por la restauración, por la reconquista de las libertades y los derechos antiguos desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico fueron la existencia, en el Viejo mundo, de hombres que soñaron con la libertad pública y de otro, en el Nuevo Mundo que había saboreado la felicidad pública [...] En América, la insurrección armada de las colonias y la Declaración de Independencia fue seguida por una pasión espontánea de constitucionalismo en las trece colonias -como si, según expresión de John Adams, `trece campanas hubieran sonado a la vez-”(67).

De ese modo, la Revolución Francesa establecía la dignidad ontológica de cada ser humano como dimensión sociológica donde se materializaban la igualdad y la fraternidad, en tanto que en la Revolución Americana esa dignidad era obtenida por la propiedad otorgadora de la libertad y el derecho. El derecho a la propiedad era el hilo conductor entre la guerra de liberación y la constitución de los Estados.

Los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en sus dos dimensiones personal y social, tuvieron un papel preponderante durante el curso de la Revolución Francesa como reclamación ilustrada en favor de los explotados contra sus explotadores. Aquel principio de “todos los hombres han nacido iguales”, cargado del espíritu revolucionario para su implantación, derivó en el Imperio del Terror. Para hacer realidad los derechos, esa revolución ha tenido que ejercerlos de parte. No pocas veces, como observa la propia Arendt, la Revolución se ha encargado de eliminar a la Revolución, dinamitando su propia fundamentación: Como dice Hanna Arendt, esos derechos, en origen, “[...] no fueron entendidos como limitaciones a las que está sometido todo gobierno legítimo, sino, al contrario, como su propia fundación” (68).

Los colonos norteamericanos solicitaban tener en los nuevos territorios los mismos “derechos de los ingleses, pero, como señala Arendt, “[...] la incesante llegada de inmigrantes que no eran de ascendencia inglesa o británica fue suficiente para recor-

67) ARENDT, HANNA (2017). *“Sobre la revolución”*. Alianza, 3ª reimpresión de la 3ª ed. Pp. 225-226. Traducción de Pedro Bravo. Hanna dedica su capítulo 4 a la “Constitutio libertatis” de origen francés, y el capítulo 5 al “Novus ordo saeculorum”, basado en la representación política de la propiedad y en la limitación del gobierno. Así, en su página 295 afirma: “[...] el grito de combate de los primeros días de la Revolución americana, `ningún impuesto sin representación´, se movía aún dentro del marco de la Monarquía limitada, cuyo principio era el consentimiento de los súbditos. Si hoy se nos hace difícil percibir la enorme potencialidad de este principio ello se debe a que ya no tenemos noción de la íntima conexión existente entre libertad y propiedad. Para el s. XVIII, igual que para el XVII anteriormente y para el XIX después, la función de las leyes no consistía primordialmente en garantizar un cierto número de libertades, sino en proteger la propiedad”

68) IBID. P. 238.

darles: “Seas inglés, irlandés, alemán o sueco [...] tienes derecho a todas las libertades de los ingleses y a la libertad de esta Constitución” (69). Era, pues, la residencia en un territorio lo que otorgaba derechos. En cambio, en la Revolución Francesa “todo hombre, en virtud de su nacimiento, se había convertido en titular de ciertos derechos. [...] La versión americana proclama, en realidad, la necesidad de gobiernos civilizados para toda la humanidad. La versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político y llega a identificar estos pretendidos derechos, es decir, los derechos del hombre *qua* hombre, con los derechos de los ciudadanos” (70). Con ello se reta a los ciudadanos a darse un estado que exprese formalmente el núcleo ontológico de la naturaleza humana, más allá de las diferencias que establece la diversidad. Quizás por ello Arendt no insiste en las “perplejidades inherentes a la idea misma de los derechos humanos, así como tampoco en la ineficacia lastimera de todas las declaraciones, proclamaciones o enumeraciones de derechos humanos que no fueren incorporados inmediatamente en el Derecho positivo, en el Derecho del país, y aplicadas a quienes vivían en él” (71).

Resulta evidente que en la circunstancia actual sirven de poco las proclamaciones de Derechos Humanos que no estén recogidas en el Derecho Positivo y tengan carácter ejecutivo. Por algo, como señala Jürgen Habermas, para Hannah Arendt la Revolución Americana, además de anteceder a la francesa, la supera en su practicidad ejecutiva. En frase de Habermas:

“[...] Hannah Arendt entiende la revolución como la fundación de una constitución de la libertad, y por libertad entiende sencillamente la participación de los ciudadanos en los asuntos de una *polis*. [...] La revolución buena tuvo lugar en América. Surgió de una lucha por la libertad política y no de la pasión contra la explotación y la opresión social. Su resultado fue, por tanto, una constitución política provechosa y manejable. Por desgracia esa revolución cayó en el olvido. Y fue la revolución mala, es decir la Revolución Francesa, la que se convirtió en modelo de todas las revoluciones posteriores. Esta revolución había lanzado desde el principio a las masas pauperizadas a la escena política y había convertido la lucha por la libertad política en una lucha de clases sociales” (72)

69) IBID.

70) IBID. P. 239.

71) IBID.

72) HABERMAS, JÜRGEN (2000). “*Perfiles filosófico-Políticos*”. Taurus. Pp.201, 202. Traducido de la 3ª ed. alemana aumentada por Manuel Jiménez Redondo. Cf. Cap. 11: “*Hannah Arendt: La historia de dos revoluciones*” (1966).

Parece altamente dudoso, en el proceso de construcción global al que la humanidad está sometida, donde conviven bajo un mismo “*training*” hegemónico distintos estadios de diferentes civilizaciones y culturas, que se pueda calificar de mala a la Revolución francesa, que si bien ya no es la clave del concepto de historia universal, sí se corresponde con la situación de otros pueblos del mundo que, como aquella, tienen que empezar asegurando, por medio de derechos prepolíticos, el status social de las personas privadas frente al poder del Estado, mientras que en América la constitución del Estado y el esfuerzo revolucionario se habían centrado en el problema político de la división de poderes (73). En un caso, los derechos del hombre eran premisa de los derechos sociales del ciudadano. En el segundo caso, los derechos constitucionales de los ciudadanos suponían la posibilidad de los derechos individuales. Ambas posturas no son irreconciliables. Deben actuar simultáneamente. Francia supo ver la dignidad humana residente en cada hombre más allá de sus condiciones sociales y/o materiales en un tiempo de explotación. América atribuía dignidad al disfrute de la propiedad en un tiempo de colonización y de independencia, productora de explotación esclavista también. Aquí se confrontan dos fuentes distintas de dignidad: La que tiene origen en la ontología como categoría esencial, negada o no por formas de existencia, y la que procede de una dimensión político-social en cuyas condiciones el sujeto ha sabido situarse. La dignidad como virtud reside en la ética personal: “*areté*” significaba “excelencia, capacidad de sobresalir; dones que se poseen y que conceden al poseedor cierta preeminencia, un cierto poder, [...] atributo fundamental del “*agathós*” que se convertía en “*aristós*” (74). Obsérvese que la cualidad de “*agathós*” debe estar presente en el ejercicio de la “*areté*”. Sin esa precondition de bondad toda preeminencia es falsa. Por su parte, la “*dignitas*” romana está vinculada a la res-pública, y “es un concepto de una forma de vida ligado, ante todo, a la vida política, e impregnado de un fuerte carácter moral” (75). La dignidad, en su dimensión propia y en su realidad ontológica, no siempre es conocida o ejercida por el propio sujeto; tampoco lo es siempre el reconocimiento público que de ella se haga, pero

73) IBID. P. 203.

74) Lledó, Emilio (1988). “*El mundo homérico*” en Victoria Camps, ed. “Historia de la ética”. I. De los griegos al Renacimiento. VV.AA. Crítica. P. 24.

75) García Moreno. Francisco (1997). “*El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Historia de la Filosofía*”. El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía. Pp. 1-4.

antes de ser otorgada o recibida de las condiciones sociales, si no ha de ser producto fabricado por un acuerdo de intereses mutuos sin base onto-ética, debe ser realizada por el propio sujeto, en sí mismo, en sus circunstancias y en los demás.

El Diccionario del español jurídico de la RAE, abarca la dimensión personal, la de gobierno y la jurídica del concepto de Dignidad en cuatro acepciones:

1. "Cualidad propia de la condición humana de la que emanan los derechos fundamentales, junto con el libre desarrollo de la personalidad, que precisamente por ese fundamento son inviolables.
2. Valor del hombre y fin supremo de todo el derecho y acción del Estado.
3. Límite mínimo e indisponible a la regulación de los derechos fundamentales que debe ser protegido.
4. Fundamento de los derechos fundamentales, del orden político y de la paz social. *‘Minimum invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que, sean unas u otras las limitaciones que se impongan en el disfrute de los derechos individuales, no conlleven menosprecio para la estima que, en cuanto ser humano, merece la persona’* (Sentencia del Tribunal Constitucional 120/1990. Fundamento jurídico" (76).

Se deja ver que la condición específica de cada ser humano, en su singularidad, y el concepto genérico de hombre, del que se ocupa el Derecho y el Estado, el ejercicio colectivo y recíproco de los derechos fundamentales, y el fundamento jurídico que los garantiza en sus relaciones, están vinculados. La Revolución Americana hace posible la paz social mediante el reconocimiento del derecho individual en convivencia contractual, como ejercicio de independencia autolimitada. La Revolución Francesa aportó la lucha por la libertad de los oprimidos, y el principio de laicidad y de laicismo militante, donde los individuos se integran como clase social. En este punto se muestra la necesidad de mantener la dialéctica entre independencia, libertad, autonomía y autorrealización, en su dimensión personal, y el colectivismo propio de sociedades avanzadas y maduras; i.e., el contractualismo de Rawls, el neokantismo de Habermas y el comunitarismo de Tönnies, componentes básicos de una ética civil que no desdeñe las aportaciones de las éticas confesionales para la construcción de la paz, la justicia y el bien común.

La Modernidad atravesó tres umbrales hasta llegar a la situación actual bajo debate.

76) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA Y CONSEJO GENERAL DEL PODER JUDICIAL. *"Diccionario del español jurídico"*. Fecha de consulta 30/6/2019.

Lo tenemos dicho: Comenzó con el racionalismo, por el lado francés, y por el positivismo del lado anglosajón. En ambos fue el primer umbral la emancipación de la razón, que traspasó el vallado del absolutismo; el segundo fue su aplicación a las transformaciones sociales; el tercero fueron las transformaciones prácticas, tecnocientíficas y económicas. Pensamiento, sociedad, política y naturaleza dejaron de ser condiciones preestablecidas para llegar a ser campo abierto al ejercicio de lo posible. En ambas revoluciones son las nuevas clases sociales emergentes su principio dinamizador cuando el primitivo “dios de los filósofos” pasó a ser el “dios de los burgueses y propietarios”.

Como es conocido, en Francia la libertad está vinculada a la laicidad, que en ese país atraviesa dos etapas del proceso secularizador (77), más de naturaleza propia de la filosofía política que de la práctica económica. Es conveniente volver a mencionar aquí al historiador y sociólogo Jean Baubérot quien, en una entrevista concedida a Francis-

77) BASTIAN, JEAN PIERRE (2004). *“La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada”*. Fondo de Cultura Económica. México. Apud BAUBÉROT, JEAN. *“Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la Modernidad tardía”*. Pp. 91-97 donde se toma base en el texto de POULAT, E.: *“Liberté-Laïcité, la guerre des deux France et le principe de modernité”* (1987). Le Cerft-Cujas, París, y EN CAPÉLAN, L. (1959-1961). *“Histoire de la laïcité française”*. NEL. París.

Aquí, tras la guerra de las dos Francias, la laica y la católica, religión mayoritaria tras el exterminio de los hugonotes, la definición de laicidad aparece como debate social donde está en juego el Estado francés. Este fue un debate al que Napoleón Bonaparte, y su consejero Joseph-Marie Portalis pusieron fin con el Concordato de 1801, la inclusión en la Ley que lo ratifica con artículos orgánicos, de 1802 y la redacción del Código Civil de 1804. Como quiera que el Estado no tiene por cometido salvar a los ciudadanos, sino sus intereses terrenales en un marco laico, se muestran tres características: a) La fragmentación de las instituciones, por lo que la religión ha dejado de ser portadora de un sentido que abarque todos los sentidos de la vida, de modo que las estructuras sociales se vuelven autónomas y producen interpretaciones y alternativas ajenas a lo religioso; b) En este marco social de fragmentación se reconoce a la religión como una de las grandes instituciones de la sociedad que responde a necesidades religiosas, asegura un servicio público reconocido y supervisado, y es fuente moral que permite la convivencia; aunque la ley sea agnóstica, la moral tiene un fundamento religioso; c) Se reconoce el pluralismo de cultos, puesto que “el servicio del culto y la socialización moral que produce la religión, se llevan a cabo de manera plural. Aún cuando el Concordato determine que la religión católica es la mayoritaria de los franceses, ésta debe compartir el reconocimiento de legitimidad con otras minorías religiosas que acceden también al rango de cultos reconocidos”, i.e, el protestantismo y el judaísmo. Los demás cultos son simplemente tolerados. A partir de aquí, cada parte ha mantenido una estrategia: El campo católico se ha apoyado en el reconocimiento social y en la socialización moral. La laicidad se ha apoyado en la fragmentación institucional, el ámbito de la educación, la independencia fiscalizadora de las leyes, y el pluralismo religioso, incluyendo el derecho a la indiferencia o la negación. El segundo umbral lo constituye la instauración de una moral laica en la década de 1880, y la separación de las iglesias y el Estado (1905-1907), el llamado pacto laico que reconoce en el otro lo no negociable. IBID. Pp. 99-100.

co Díez de Velasco y Patxi Lanceros, distinguen entre secularización y laicización, y opinan sobre el lugar social de las religiones en ese contexto:

“Para mí [dice el primero] la secularización es una consecuencia no buscada, al menos en principio, de otros cambios sociales, concretamente el desarrollo del capitalismo. El propio funcionamiento social del capitalismo promueve la secularización, sobre todo a través del comercio, que fomenta el trato con gente de religión y convicciones muy diferentes. La laicización, en cambio, es un proyecto político y jurídico que se desarrolla a través de leyes acerca de, por ejemplo, el divorcio o el matrimonio civil. [...] Para abordar estas nuevas situaciones he propuesto una Declaración Universal de la Laicidad para el siglo XXI junto con la socióloga canadiense Micheline Milot y el sociólogo mexicano Roberto Blancarte. En ella definimos la laicidad como la armonización en diversas coyunturas sociohistóricas y geopolíticas de tres principios: respeto a la libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y la sociedad civil respecto de las normas religiosas y filosóficas particulares y no discriminación directa o indirecta a causa de las convicciones religiosas o filosóficas. Hay quien añadiría un cuarto parámetro que sería la neutralidad del Estado respecto de la religión [...]. Para mí las iglesias son organizaciones de la sociedad civil que tienen derecho a hablar y tomar posición en los debates. No estoy de acuerdo con quienes consideran un atentado a la laicidad cualquier declaración pública de un obispo” (78)

Que la secularización pueda ser distinguida de la laicización resulta evidente. Que ambas proceden del mismo origen: la liberación de las potencialidades de la autonomía y de la autorrealización humana, también lo es. Que podemos distinguir entre la liberación de una limitación obligada del para qué se usa esa libertad lograda, no es menos evidente, porque puede utilizar las potencialidades desencadenadas para deteriorar moralmente al ser humano y su entorno. Por ello resulta imprescindible la educación de una razón ilustrada, segundo umbral de la laicización francesa, que, partiendo de una interpretación racional de las circunstancias coactivas, llevada a cabo por unas élites como objetivación sociológica, desarrolle una moral laica implantada en las escuelas, respete lo privado, y acepte la colaboración de las éticas confesionales. El lugar social de las iglesias de que habla Baubérot, y por extensión de las distintas convicciones religiosas y filosóficas, queda bajo el común amparo de la conciencia ilustrada y el derecho positivo. Bajo ese común, pueden practicar todas las partes, de manera inclusiva, una religación de lo propio y lo común, atribuyéndole el respeto básico de la inviolabilidad.

Por otro lado, la conciencia ilustrada no puede separarse de su quehacer práctico sin

78) BAUBÉROT, JEAN (2009). *“Laicidad y dialéctica”*. Revista Religión y Libertad. Texto publicado bajo una licencia Creative Commons. Reconocimiento-No comercial-Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar

que ambos se desnaturalicen. No puede la razón instrumental prescindir de otras funciones suyas, tal y como hizo la modernidad. Sus tres fases: liberación de la razón, justicia social mediante cambios socio-políticos, “desmagización” del mundo mediante la funcionalidad de la razón instrumental, siguen haciéndola positiva si se integran como método que se realimenta. La modernidad sigue siendo válida si no pierde la conciencia ilustrada al servicio de lo humano y de la vida, y si la sigue haciendo operativa en lo social y en lo científico y técnico, sin quedar varada en esa tercera fase a olvido de las dos anteriores. Las consecuencias positivas de la secularización, referidas a la concepción del sujeto y a la concepción del poder, sólo precisa incorporar a la razón instrumental, en aras de su propia funcionalidad, a otras formas de razón como la analógica, que por establecer relaciones comparativas produce nuevas alternativas a lo existente y lo relativiza. A su lado, la razón simbólica (79), porque el ser humano es *“anthrôpos... anthrôpou symbolon”* (PLATÓN, El Banquete, 191 d), construye símbolos, produce significantes haciendo encajar fragmentos dispersos, existentes en su ahora o rescatados del tiempo por la razón anamnética, aún cargados de virtualidad, o nacidos de una prolepsis anticipatoria. Junto a ellas, la razón dialógica de Habermas y de Appel, porque *“desde el lenguaje los seres humanos hacen ciencia y ética [y] se hacen desde el diálogo, no desde el monólogo”*

Hemos asistido, estamos asistiendo, a un proceso de reducción antropológica. En lo social, a un retorno del *“demos”* al *“laós”*, la masa, “los más” que terceros organizan desde fuera. Estamos siendo testigos de una perversión de la laicidad, de claro origen religioso como la secularidad. Las cuatro formas de razón mencionadas, deben actuar dialécticamente. El Logos se expresa de muchas formas y maneras, sobre todo si lo hace “bien estibado en las entrañas”. Se vuelve necesidad primaria la reconstrucción ética de la subjetividad en su diversidad, y la humanización del ejercicio del poder, en sus diferentes formas, que se ponga al servicio del hombre y de la vida.

79) CF. NICOL, EDUARDO (2001). *“Crítica de la razón simbólica”* FCE. México. CF. NICOL, EDUARDO (2003). *“Metafísica de la expresión”*. F.C.E. 2ª reimpresión de la 2ª ed. “El ser humano es voz y silencio, palabra y expresión, en una tensión que está más allá del tiempo”, pero no basta, porque voz y palabra nacen de procesos psíquicos sujetos a destrezas. Como recoge el propio Nicol, en la segunda de sus obras citadas: “La originaria auto-conciencia de la razón abarcaría el fundamento universal, como razón de ser primaria y última” (P. 121). Sin embargo, ese fundamento no puede ser abarcado en su dimensión universal, si no es en la esencialidad que venga a ser el común de lo diverso. Se trata de un quehacer en progreso y siempre por hacer. Hay mucho de indecible en el ser, que sólo puede ser pensado y dicho si toca de alteridad.

No son pocas las críticas recibidas por la Modernidad, sobre todo en lo relativo a su tercera etapa tecno científica y de la formación de un capitalismo global. No obstante, uno de sus logros resiste y se extiende a escala global: Los Derechos humanos. Como hemos señalado, largo ha sido su proceso de maduración hasta llegar a la Declaración Universal. Tras la sesión inaugural de la Asamblea General de las Naciones Unidas, celebrada en Londres en 1946, aún marcada por las cicatrices de la guerra, dos años después, en su Sesión Plenaria del 10 de diciembre de 1948, apenas transcurridos tres años del fin de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, la Asamblea General de N.U. hacía pública la “Declaración Universal de Derechos del Hombre” como “Carta Internacional”. Tras su primer Considerando que dice: “que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, seguido de otros seis, establece en su artículo primero: “Todos los seres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. En su artículo diecisiete, entre la serie de derechos que proclama, mantiene el derecho de propiedad: 1) “Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente”. 2) Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad”. En el artículo 29, ya finalizando esta sesión plenaria, introduce el concepto del deber moral junto al derecho: “1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad. 2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. 3) Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas” (80).

Este reconocimiento internacional de derechos y libertades pretende hacer posible la paz y la justicia en el mundo. Jamás la libertad y el derecho pueden esgrimirse con

80) ASAMBLEA GENERAL DE NACIONES UNIDAS. 217 (III). *“Carta Internacional de los Derechos del Hombre. A) Declaración universal de los derechos del hombre”*. 183a, sesión plenaria, 10 de diciembre de 1948. Fuente Internet

injusticia y contra la paz, sin equidad o bajo un impulso de competitividad apropiativa. Moral, orden público y bienestar general constituyen la motivación y el objeto, marco general que las leyes determinan. Por lo tanto, el sistema legal, y la sociedad de cada país en su especificidad, están impregnados de la moral general que inspiran los Derechos, porque los Deberes, tema propio de la ética y de la moral, están vinculados a ellos, y se ejercen en el ámbito de lo que es común de una manera instintiva, o sujetos a derecho bajo los principios de libertad e igualdad en dignidad y derechos. Todos dotados de razón y de conciencia, el primer deber que a todos compete es la fraternidad.

Sin embargo, como existen diferentes formas y maneras de razón, distintos estadios de maduración social, personal y de nivel educativo, desigualdad de contextos sociales, políticos, económicos y culturales, sólo la educación en Derechos y Deberes Humanos, y en lo que puede y debe ser el hombre y la humanidad, puede conducirnos a ese fin. Existe, sin duda, una profunda diferencia entre lo que determinan los documentos y la realidad con que se aplican.

Las deficiencias de su establecimiento en el mundo las resume Silvia Escobar Moreno:

- Hambre en el mundo.
- Países que aún mantienen la pena de Muerte.
- Trata y tráfico de seres humanos.
- Permanencia de la esclavitud Según la OIT, 27 millones de personas están tiranizadas.
- Persistencia de la tortura.
- Discriminación y violencia contra las mujeres.
- Mutilación genital femenina.
- Homosexualidad perseguida en 70 países.
- Migraciones y refugiados: 200 millones sobreviven fuera de su país de origen según la Organización Mundial sobre Migraciones y cuarenta y cinco millones de refugiados según ACNUR.
- Periodistas perseguidos por denunciar los atentados contra los Derechos Humanos.
- Cincuenta y dos millones de desplazados.
- Proliferación de la corrupción: Según Transparencia Internacional, siete de cada diez países suspenden si se valora la honestidad de funcionarios y políticos, lo que supone un coste de 35.000 millones en los países más pobres.
- Cincuenta y ocho millones de mujeres darán a luz sin atención médica.
- 210 millones de desempleados en el mundo.
- 246 millones de niños y niñas trabajan en el mundo, y 1.200.000 niñas están expuestas al tráfico.
- 500.000 niños soldado.
- Más de 12 millones de personas trabajan bajo coacción.

- Más de 70 millones de niños están sin escolarizar según la ONG “Educación sin Fronteras”, y N.U. eleva esa cifra hasta más de cien millones, 3/5 partes son niñas.
- En los últimos 30 años se han destruido 700.000 K2 de selva amazónica. Sus seis millones de Km2 contienen el 23% del agua del mundo, y por cada Km2 deforestado se producen 22.000 toneladas de CO2 (81).

La humanidad es el recurso de sí misma. Trabajar en favor del ser humano, de la naturaleza y de lo que en ella vive como derechos, entraña que todas las éticas de principios actúan como ética global de la responsabilidad. Ahí pueden coincidir creyentes y no creyentes, éticas religiosas y éticas civiles. Ante el horizonte de darse una constitución mundial, una cultura de la solidaridad y una ética global, la situación real de los derechos humanos en el mundo muestra la necesidad de trabajar en ambos aspectos, máxime cuando, a escala global y regional, tenemos todavía un mundo por construir en un contexto conflictivo: el cambio climático, las hambrunas, las epidemias, los conflictos armados, la venta y el tráfico de armas, de drogas, de personas, de capitales, la violencia de género y el mal trato infantil, son realidades mostradas por organismos internacionales como Amnistía Internacional, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, o los Observatorios existentes en distintos países.

En la investigación llevada a cabo por Amnistía Internacional sobre Derechos Humanos en 160 países en el año 2015, destacan los siguientes datos:

“Había más de 60 millones de personas desplazadas en todo el mundo. Muchas de ellas llevaban varios años en esa situación.

Al menos treinta países obligaron ilegalmente a personas refugiadas a volver a países donde corrían peligro.

En al menos 113 países se restringió arbitrariamente la libertad de expresión y de prensa.

Los grupos armados cometieron abusos contra los Derechos Humanos en 36 países.

En al menos 61 y un países se encarceló a presos y presas de conciencia, personas que no hacían más que ejercer sus derechos y libertades.

81) ESCOBAR MORENO, SILVIA (10/12/2004). “*Los derechos humanos en el aniversario de la Declaración Universal*”. Conferencia en Son Servera (Mallorca) y en el Ateneo de Madrid. Cf. también su conferencia “*El 70 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos: visiones desde la práctica*”, pronunciada en la Facultad de Derecho de Sevilla el 29 de enero de 2019 #standup4humanrights. Fuente: Internet. Fecha de consulta 4/7/2019. Silvia Escobar Moreno es Ex-Embajadora de España para asuntos relacionados con los Derechos Humanos.

(63)

En 122 países o más se infligió tortura u otros malos tratos.

En al menos 19 países se perpetraron crímenes de guerra u otras violaciones de las `leyes de la guerra`.

En al menos el 55% de los países hubo juicios injustos. En un juicio injusto no se imparte justicia ni a la persona acusada, ni a la víctima del delito, ni a la sociedad.

Al menos 56 defensores y defensoras de los derechos humanos murieron en detención o fueron víctimas de homicidio” (82).

Al comparar este informe con el de 2017/18, agudizados los conflictos, pero bajo una perspectiva global de austeridad que deja “fuera del sistema mínimo de protección necesario para garantizar una vida digna [...] incluso en las mayores economías...” (83), el Secretario General Salil Shetty, en su Prólogo, habla de “millones de personas de todo el mundo que probaron los frutos amargos de la política de demonización”, y pone como ejemplo campañas militares de limpieza étnica, como la emprendida contra el pueblo rohingya en Myanmar, que produjo en pocas semanas el éxodo de 655.000 personas, mientras los líderes y políticos demonizaban a los emigrantes y refugiados, miraban hacia otro lado, y mantenían el tráfico de armas.

“Cuando comienza el año del 70 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, queda sobradamente claro que nadie puede dar por sentados sus derechos humanos. Desde luego, no podemos dar por sentado que tendremos libertad para reunirnos en una protesta o para criticar a nuestro gobierno. Tampoco podemos dar por sentado que dispondremos de seguridad social cuando seamos personas ancianas o incapacitadas, que nuestros bebés podrán crecer en ciudades con aire limpio y respirable o que, como jóvenes, acabaremos los estudios y encontraremos un trabajo que nos permita comprar una casa. La batalla por los derechos humanos nunca se gana de forma definitiva en ningún lugar ni en ningún momento. Las fronteras cambian continuamente, por lo que nunca puede haber margen para la autocomplacencia. Probablemente nunca haya sido este hecho tan evidente en la historia de los derechos humanos. Aun así, ante desafíos sin precedentes en todo el mundo, las personas han demostrado una y otra vez que su sed de justicia, dignidad e igualdad no se va a calmar, y, aunque pagando a veces un precio muy alto, continúan buscando formas nuevas y audaces de expresarlo. En 2017, esta batalla global de valores cobró una intensidad sin precedente.

Los ataques contra los valores básicos que sustentan los derechos humanos -que reconocen la dignidad y la igualdad de todas las personas- han adquirido proporciones enormes. Los conflictos, alimentados por el comercio internacional de armas, siguen afectando de forma devastadora a la población civil, a menudo intencionadamente [...]. Los líderes de los países ricos han seguido abordando la crisis global de refugiados con una mezcla de evasión de responsabilidades y absoluta irresponsabilidad [...] (84).

82) AMNISTÍA INTERNACIONAL (febrero de 2016). “*Datos y cifras sobre derechos humanos 2015*”, re-fundiendo datos de ACNUR, Agencia de la ONU para los Refugiados y “Front Line Defenders”. Internet. Fecha de consulta 6 de julio de 2019.

83) AMNISTÍA INTERNACIONAL. “*Informe 2017-2018. La situación de los Derechos Humanos en el Mundo*”. Internet. P. 16-18. Fecha de consulta 6 de julio de 2019.

84) IBID. Pp. 12-13.

Estamos instalados en un círculo diabólico: El estado de precariedad de los menos favorecidos, causado por la austeridad que no perjudica a las minorías con mayores recursos, al tiempo que amplía la brecha social entre aquellos que en teoría deben tener los mismos derechos y deberes, produce exilios hacia países más desarrollados; los conflictos armados, nutridos por el mercado de armas que suministran países del primer mundo, producen migraciones; las hambrunas y la escasez de agua, junto a las epidemias en poblaciones y territorios más desabastecidos, al tiempo que incrementan los movimientos migratorios, engendra populismos, racismo, xenofobia e intolerancia en las democracias más desarrolladas, corrompiendo con ello los valores que sustentan a las propias democracias.



Mapa de conflictos armados -2018. Fuente Seguridad Nacional. Internet. Fecha de consulta 6/7/2019

EPIDEMIAS



Epidemias en el mundo. Fuente Organización Mundial de la Salud. Fecha de consulta 6/7/2019

(65)

Hambrunas

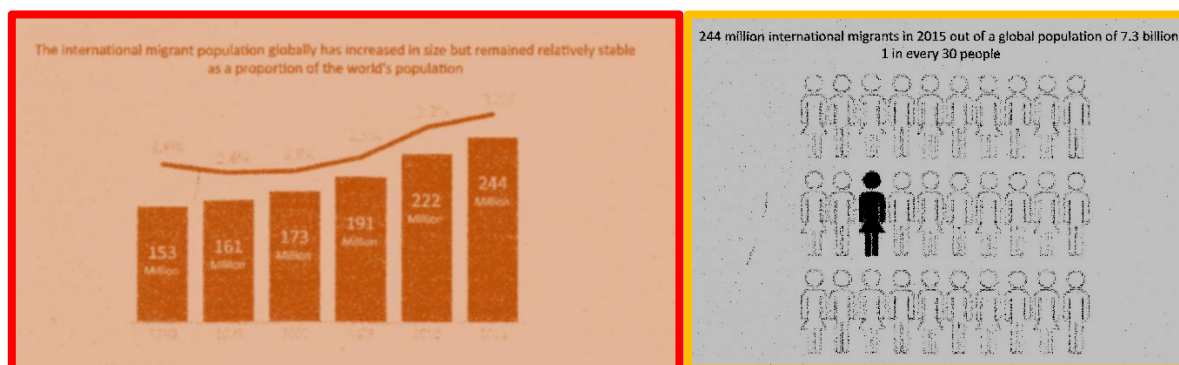


Fuente "The United Nations World Food" (WFP). Apud Euro News (2/4/2019). Redacción Bruselas. Isabel Marqués Da Silva & Ana Lázaro.
Fecha de consulta 6/7/2019

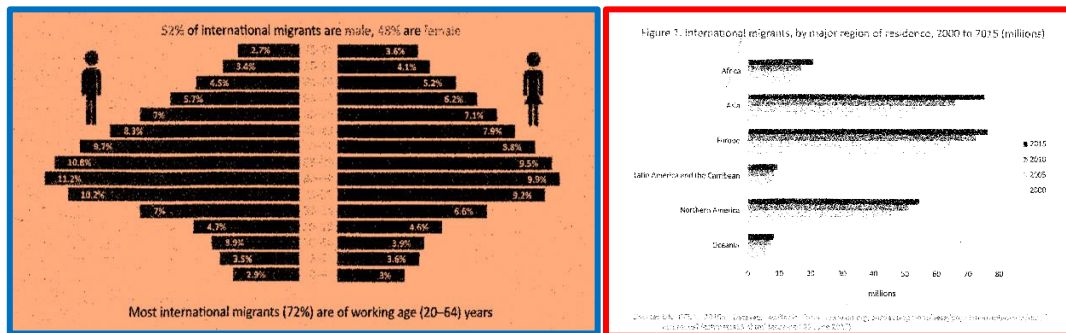
Migraciones

Table 1. International migrants, 1970–2015		
Year	Number of migrants	Migrants as a % of world's population
1970	84,460,125	2.3%
1975	90,368,010	2.2%
1980	101,983,149	2.3%
1985	113,206,691	2.3%
1990	152,563,212	2.9%
1995	160,801,752	2.8%
2000	172,703,309	2.8%
2005	191,269,100	2.9%
2010	221,714,243	3.2%
2015	243,700,236	3.3%

Fuente: Organismo de las Naciones Unidas. Informe 2018 sobre las Migraciones en el Mundo. Ginebra 30/11. P. 3. Fecha de consulta 6/7/2019

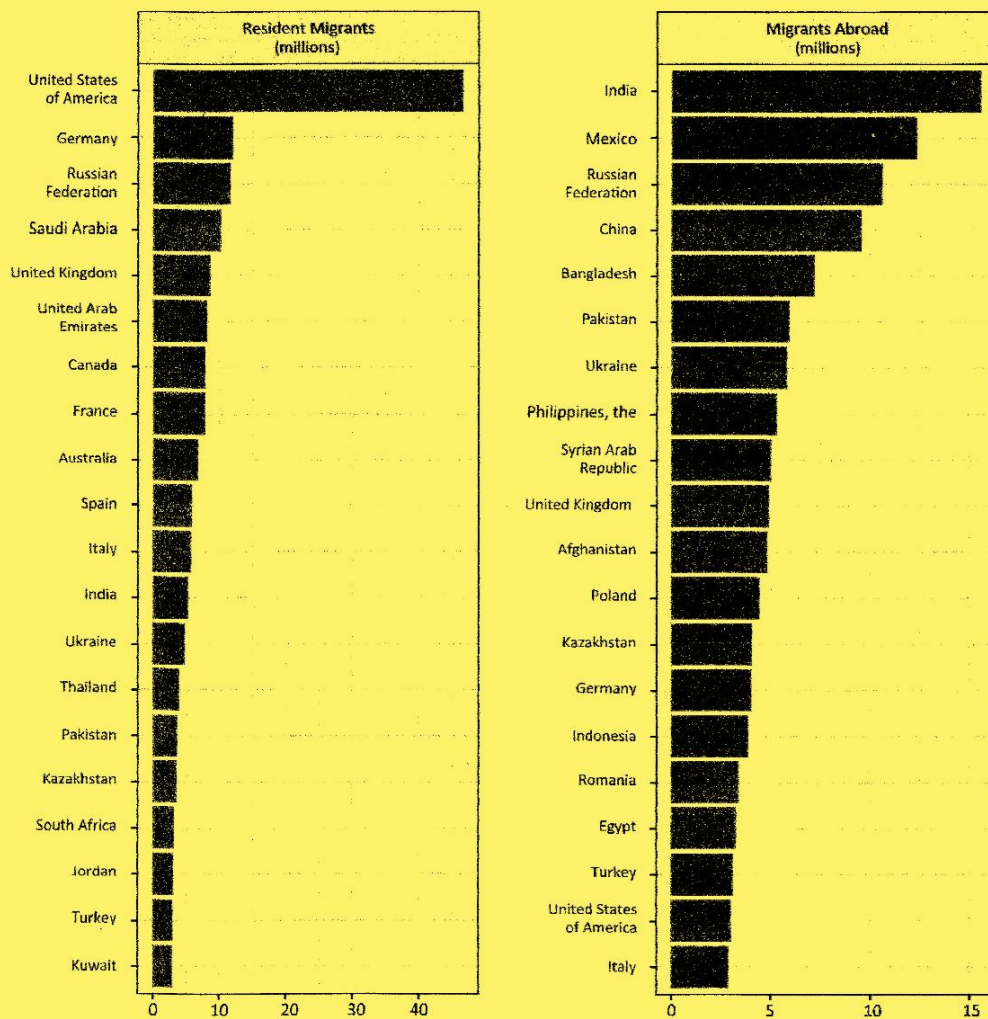


Fuente Ibid. P. 4. Fecha de consulta 6/7/2019.



Fuente: IBID. "Migration And migrant. A global overview". P. 6. Fecha de consulta 6/7/2019

Figure 2. Top 20 destinations (left) and origins (right) of international migrants in 2015 (millions)



Source: UN DESA, 2015a. Datasets for the 2015 Revision available at www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates15.shtml.

Fuente: IBID., p. 7. Fecha de consulta 6/7/2019

(67)

Por lo que respecta a España, se observa un incremento de extranjeros residentes que se acentúa a partir del año 2001, pero al mismo tiempo con una significación menor entre los 27 países de Europa con mayor proporción.

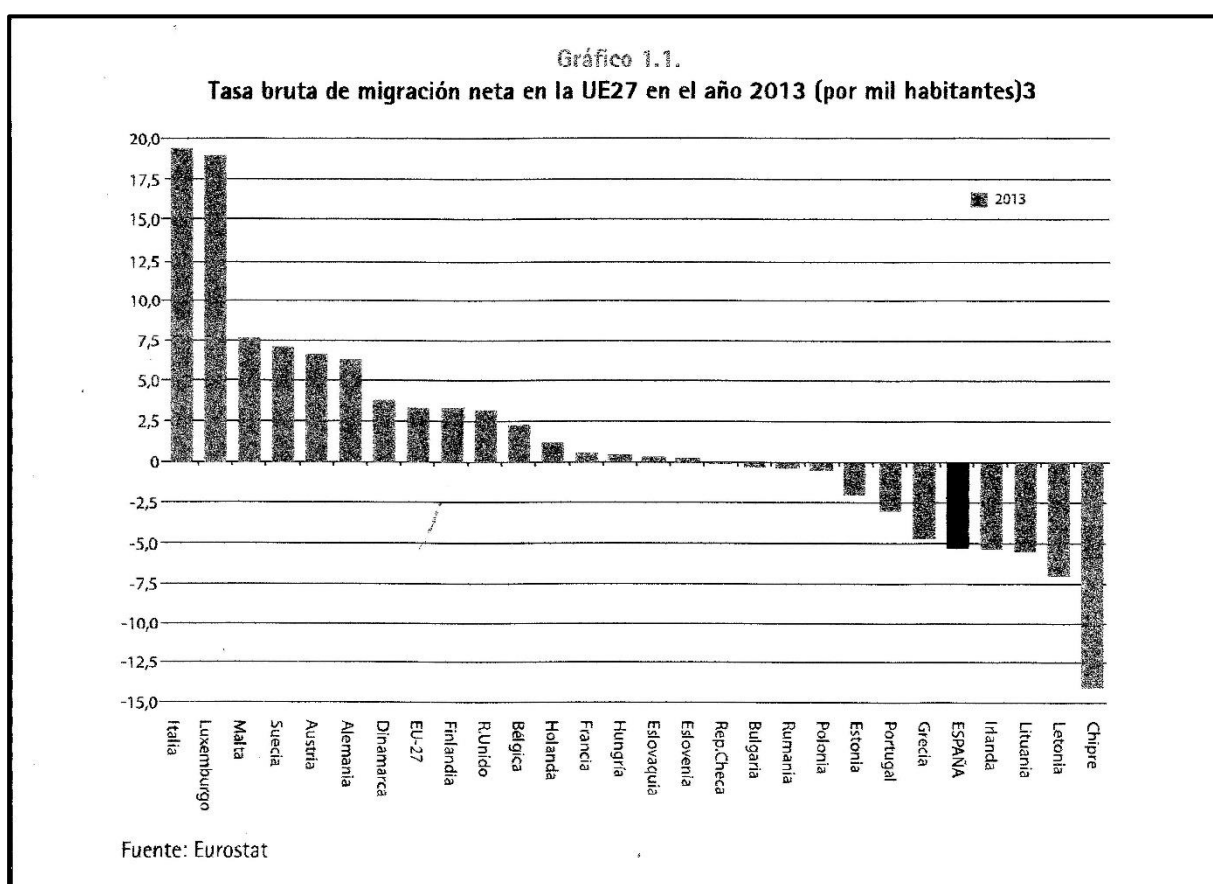
Tabla 1.1.
Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor en España
(a 31 de diciembre)

Año	Total extranjeros residentes	% incremento anual relativo	% sobre población total en España	% Extranjeros de países de la UE	% Extranjeros de países no pertenecientes a la UE
1990	407.647	-	1,3	64,6	35,4
1991	360.655	-11,53	0,9	46,2	53,8
1992	393.100	9,00	1,0	46,3	53,7
1993	430.422	9,49	1,1	46,6	53,4
1994	461.364	7,19	1,2	47,6	52,4
1995	499.773	8,33	1,3	47,1	52,9
1996	538.984	7,85	1,3	46,7	53,3
1997	609.813	13,14	1,6	42,7	57,3
1998	719.647	18,01	1,8	41,0	59,0
1999	801.329	11,35	2,0	39,0	61,0
2000	895.720	11,78	2,2	34,2	65,8
2001	1.109.060	23,82	2,7	29,4	70,6
2002	1.324.001	19,38	3,2	27,4	72,6
2003	1.647.011	24,40	3,9	24,7	75,3
2004	1.977.291	20,05	4,6	25,2	74,8
2005	2.738.932	38,52	6,2	20,8	79,2
2006	3.021.808	10,33	6,8	21,9	78,1
2007	3.979.014	31,68	8,8	38,9	61,1
2008	4.473.499	12,43	9,7	40,1	59,9
2009	4.791.232	7,10	10,2	39,1	60,9
2010	4.656.818	-2,81	10,2	43,2	56,8
2011	4.891.738	5,04	9,9	43,6	56,4
2012	4.971.070	1,62	10,3	44,4	55,6
2013	4.943.627	-0,55	10,5	46,4	53,6
2014	4.925.089	-0,37	10,6	48,2	51,8

Elaboración propia a partir de los datos de extranjeros residentes en España proporcionados por el Ministerio de Trabajo e Inmigración¹⁰ (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración: Observatorio Permanente de la Inmigración)¹¹; y de datos de población total en España ("españoles/extranjeros") proporcionados por el INE, a partir de la explotación estadística del Padrón Municipal.

¹⁰ Ministerio de Empleo y Seguridad Social a partir de 2012.

¹¹ Sobre la calidad y comparabilidad de los datos, ha de advertirse lo señalado por la SGIE, en los documentos sobre *Metodología* accesibles en su página web Secretaría General de Inmigración y Emigración. Portal de la Inmigración



Fuente: Ibid. Capítulo I: "Política y presencia migratoria". P. 22.

En el Informe 2017-2018 de Amnistía Internacional sobre "La situación de los Derechos Humanos en el mundo", ya citado, y en el capítulo donde se analiza esa situación en cada país, se señalan las carencias que, a su juicio, padece España: Libertad de expresión y reunión, afectada negativamente no sólo por los sucesos de Cataluña sino por reformas legislativas que puede intuirse referidas a la "Ley orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección ciudadana" (85), llamada "Ley mordaza"; derechos económicos, sociales y culturales, a la salud y a la vivienda, negativamente afectados; violencia contra las mujeres; lucha contra la impunidad, la tortura y los malos tratos; jurisdicción universal; derecho a la verdad, la justicia y la reparación de las víctimas durante la guerra civil y el franquismo; comercio de armas; discriminación y racismo contra extranjeros; devoluciones "en caliente" de inmigrantes y refugiados (86)

85) BOE nº 77 de 31/3/2015. Pp. 27216 ss.

86) OP. CIT. Pp. 188-191. Cf. Infra. Nota 83. P. 48.

La ética civil sigue vigente por sí misma y en los Derechos Humanos, integrando el aporte de las éticas confesionales que influyeron en ambos, por al menos dos razones: porque las sociedades parecen marginadas del origen real de las decisiones que las afectan y la ética civil integradora debe hacerse notar en la ética política, y porque los Derechos Humanos, que permanecen como referente todavía, no están implantados ni a nivel local ni a nivel global, y en esa tarea, todos aquellos que defiendan los derechos y deberes del hombre y de la vida deben concurrir.

Si recordamos las palabras de Salil Shetty, Secretario General de Amnistía Internacional: “en 2017, esta batalla global de valores cobró una intensidad sin precedente [...]” (87), estamos ante una “batalla global de valores”. Son los valores los que dan soporte a los derechos humanos, y por tanto estamos ante una cuestión ética y moral cuando son transformados y reducidos en la práctica a la utilidad. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, los valores son “concepciones de lo deseable que influyen en el comportamiento selectivo [...]distinguiendo] entre lo deseado y lo deseable, identificando esto último con lo que se debe; los valores regulan la satisfacción de los impulsos de acuerdo con toda la serie de objetivos jerárquicos y duraderos de la personalidad, con la exigencia de orden por parte tanto de la personalidad como del sistema sociocultural y con la necesidad de respetar los intereses de los demás y del grupo en su conjunto de la vida social” (88). Pero los impulsos deben ser sostenidos por lo deseado con carácter teleológico, más allá de la atracción cortoplacista, no desestructuradores de la cohesión personal y social, y sí integrados en el orden armónico común. Por lo tanto, la capacidad cognoscitiva del sujeto, junto a su carácter ético y moral, actúan de manera electiva o direccional con criterios valorativos. Un valor es aquello a lo que se le atribuye valor de acuerdo con la propia identidad moral, a tono de un deseo entendido como necesidad incentivada o sentimiento de carencia de que algo falta todavía en una personalidad adaptativa, donde se hace presente y operativo un carácter integrador de las propias facultades y donde el sujeto trata de reproducir en él valores universales, considerados deseables y duraderos, reguladores de la propia conducta que con ellos integra la persona y expresa el carácter del propio núcleo

87) CF. SUPRA. P. 48. Nota 84.

88) Williams J.R., Robin M. (1977). “Concepto de valores”. Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales. Aguilar. 1ª edición española. Tomo 10. Pp. 607.

vital, a veces adaptado, y en otras, inadaptado con respecto a lo requerido, pero positivamente orientado hacia el bien común. Universalidad, personalidad y circunstancia, no son aquí categorías excluyentes, sino que interactúan dialécticamente.

Nietzsche dio un aldabonazo al romper el farol en la plaza pública y declarar la muerte de Dios y la desaparición de los referentes: la transvaloración de los valores; la inversión de las nociones de lo bueno o de lo noble; la superación de la “moral de renuncia” o “de esclavos” engendrada por un “platonismo popular” como llamaba al cristianismo; el anuncio de la llegada del “superhombre” y de la “voluntad de poder”, ha devenido en otra transvaloración que menciona Sloterdijk: el tránsito energético:

“Si hubiera, pues, que nombrar el eje en torno al cual gira la transvaloración de todos los valores en la desarrollada civilización del confort, sólo la remisión al principio sobreabundancia podría dar respuesta. Sin duda, la sobreabundancia actual, a la que gusta que se la viva siempre en el horizonte de incrementos y delimitaciones, seguirá siendo la característica definidora de las relaciones futuras en una era post-fósil.

En las experiencias de sobreabundancia del futuro se hará valer inevitablemente una traslación del acento a corrientes inmateriales, dado que motivos eco-económicos prohíben un crecimiento continuo en el ámbito material. Probablemente se llegará a una disminución dramática de los flujos materiales, y, con ello, a una revitalización de las economías regionales. Bajo estas condiciones podría irrumpir la sociedad global de la información o del conocimiento. Entonces, las superabundancias decisivas se percibirán, sobre todo, en el ámbito de los flujos casi inmateriales de datos. Sólo a ellos corresponderá auténticamente la característica de globalidad.

Es probable que el romanticismo de la explosión, [...] los derivados psíquicos, estéticos y políticos de la liberación repentina de la energía [...] sea juzgado como un mundo expresivo de un fascismo energético, globalizado en una cultura de masas. Este es un reflejo del vitalismo desvalido que surge de la pobreza de perspectivas del sistema del mundo basado fósil-energéticamente. Sobre este trasfondo se entiende por qué la actividad cultural en el palacio de cristal delata una desorientación profunda, más allá de la convergencia, ya mostrada, entre aburrimiento y diversión. El nihilismo alegre de la cultura de masas de la escena de los consumidores últimos resulta exactamente igual de desorientado y sin futuro que el nihilismo de la gran cultura de la gente privada y acomodada, que crea colecciones de arte para conseguir importancia personal. Vivir “*high and low*” hasta nuevo aviso.

Tras las últimas carencias del régimen fósil energético podría consumarse de facto lo que geopolíticos del presente han designado como “*sift*” [cambio, recurso, desviación] del espacio atlántico al pacífico. Este giro pondría en funcionamiento, ante todo, el paso del ritmo de las explosiones al de las regeneraciones. El estilo pacífico tendría que desarrollar derivados culturales de la transición al régimen de energía tecnosolar. Si esto cumple, a la vez, las expectativas puestas en procesos de paz mundiales, en el equilibrio planetario de la riqueza y en la superación del “apartheid” global, es algo que encubre el futuro” (89).

89) SLOTERDIJK, PETER (2007). “*En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*”. Siruela. Pp. 276-277.

Más que asistir al comienzo de una transvaloración mundial de los valores, que dan soporte a los derechos y deberes humanos, cuando Slöterdijk se sumerge en las entrañas del capitalismo parece ofrecernos una simplificación estructural basada en la inmaterialidad de los “*big data*” y de las nuevas tecnologías de la información, y en la materialidad de la sustitución de las fuentes de energía por otras renovables. Ambas condiciones, material e inmaterial, consideradas como valores dominantes, son ejercidas por un poder tecnocientífico y económico, geográficamente occicéntrico, que unifica el Atlántico y el Pacífico. Se trata de una zona del mundo donde nacieron los derechos humanos, hoy puestos en cuestión por las prácticas. Slöterdijk dice ignorar si el futuro deparará la convergencia necesaria entre desarrollo tecnocientífico de la información y de la energía, cosa que parece altamente probable ya que ambos proceden de una misma fuente de poder. Ambos están financieramente soportados y sujetos al principio del lucro, que no parece muy capaz de producir los “procesos de paz mundiales”, el “equilibrio planetario de la riqueza” y “la superación del *apartheid* global”. Al ahondar en el aparato digestivo del capital, Slöterdijk no encuentra, en este texto, aportaciones nutrientes de un aglutinante ético y moral que debe ahormar el proceso. La situación de partida, el estado de los derechos humanos en el mundo, consecuencia de esta nueva transvaloración que los maltrata, no parece inspirar confianza. No parece racional el rechazo de la innovación tecnocientífica, siempre y cuando esté producida por la razón ilustrada que sepa estar al servicio del hombre y de la vida. Razón no le faltaba a Salil Shetty: “Los ataques contra los valores básicos que sustentan los derechos humanos -que reconocen la dignidad y la igualdad de todas las personas- han adquirido proporciones enormes” (90).

La defensa y promoción de los Derechos del Hombre, a escala global, se produce en el terreno de las normativas. Pero hay que defenderlos también en las prácticas cotidianas. La ya mencionada Silvia Escobar gusta de citar a Eleanor Roosevelt, quien dijo en su discurso titulado “En nuestras manos”:

“[...] ¿dónde empiezan los derechos humano universales? Pues en pequeños lugares, cerca de nosotros, en lugares próximos y tan pequeños que no aparecen en los mapas. Pero esos son los lugares que conforman el mundo del individuo: el barrio en que vive; la escuela o la universidad en que estudia, la fábrica, el campo o la oficina en que trabaja.

90) OP. CIT. Cf. *Supra*. Pag. 48. Nota 84. Para su protección en Europa Cf. GARCÍA DE ENTERRÍA, E, y otros (1983, 2ª ed). “*El sistema europeo de protección de los Derechos Humanos*”. Civitas S.A.

Esos son los lugares en los que cada hombre, mujer y niño busca ser igual ante la ley, en las oportunidades, en la dignidad sin discriminación. Si esos derechos no significan nada en esos lugares tampoco significan nada en ninguna otra parte. Sin una acción decidida de los ciudadanos para defender esos derechos a su alrededor, no se harán progresos en el resto del mundo” (91)

Eleanor Roosevelt hablaba de lugares sociales a cultivar como si fueran sagrados, espacios de defensa de los derechos humanos sustentados por valores básicos que no han de ser para ello sólo de carácter instrumental, pragmático o contractual, sino fundamentos del mundo en devenir que son atributos ontológicos de lo humano. Como señala Max Scheler desde su perspectiva fenomenológica: “la axiología del mundo coincide [...] con el existir o el orden del devenir del mundo” (92). Claro que se puede argumentar contra razón que es imposible atribuir axiología al mundo por encontrar en él muestras que lo desvalorizan, y, junto a ellas, otras conativas en los hombres cuando actúan como agentes creadores de valores negativos. Sin embargo, es conforme a la razón evaluar reflexivamente los objetos de valor del bien, y los sentimientos y motivaciones que producen, y con ello construir el propio marco referencial de valores. Aquí, la epistemología corre pareja con la axiología, y sería un suicidio de la razón separarlas. No podemos afirmar que el mundo, bajo influencia antropológica, devenido en artificio, produzca axiología que el ser causante pueda interpretar, a menos que tome conciencia de ser causa de lo causado. Quizás por ello sea preciso recuperar una nueva antropología metafísica que re-capacite al hombre: Sobre el mecanicismo absoluto y su interpretación del valor del mundo, que tiene su posición en la jerarquía objetiva de los valores, “[...] la metafísica se eleva al mismo tiempo por encima de la concepción natural del mundo y de la ciencia positiva por el hecho de que, como aquella, restituye de nuevo a los valores su carácter objetivo, pero amplía este, superando la limitación antropológica (la concepción natural del mundo y de la ciencia); lo amplía además allende el valor vital del dominio del mundo (de la ciencia). La axiología filosófica (axiología esencial, ontología esencial) [...] constituye en esto una mediación que investiga la esencia y jerarquía de todos los valores en la reducción eidética de los bienes” (93). Quizás, ante las gigantescas transformaciones a que el hombre está sometiendo al mundo, orgánico y mecánico, modificado por ellas, se im-

91) ROOSEVELT, ELEANOR. “*op. Cit.*”. Apud Silvia Escobar. Op. Cit. Supra P. 47. Nota 81.

92) SCHELER, MAX (2013) “*Metafísica y axiología, en particular, ética*”. Ed. Encuentro S.A. Madrid. P. 11. Traducido por Juan Miguel Palacios.

93) IBID. Pp. 15-16.

ponga una necesaria recentralización de la conciencia humana respecto a su “puesto en el cosmos” (94). Desde una perspectiva occicéntrica, Scheler apunta hacia tres círculos de ideas definitorias del hombre: La judeocristiana, donde el hombre, “Adam”, “dam”, sangre tocada del infinito de “Álef”, es el sacado de la “adamáh”, tierra, para ser hecho imagen viviente y visible del Dios Viviente e invisible, deformó en sí mismo esa imagen y está en trance de recuperación en el “taller” de Dios. El segundo círculo lo enmarca en la cultura grecolatina, porque si bien el hombre es “humus”, tierra, también es “ántrpos”, que se interpreta como “rostro de varón” y fue entendido primitivamente como “el que mira hacia arriba” según Walter Brugger (95). El tercer círculo que Scheler identifica es el forjado “por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética [por el cual] el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana” (96).

Según esto, el hombre no es sólo el ser puesto por encima de la naturaleza por ser un ente de razón, sino que es parte de ella, en ella habita y ella lo habita a él. Su vinculación mutua. Desde la posición dominante que le otorga la razón, aporta fuerza considerar una forma de antropología ecológica que incluya la interpretación ecológica de la religión (97), y muestre su responsabilidad para con toda la escala biológica y con el mundo que le da soporte.

Para que tal perspectiva global pueda producirse, desde la propia naturaleza inscrita en el hombre puesto por encima suyo, Scheler no desprecia la metafísica que:

“[...] se eleva al mismo tiempo por encima de la concepción natural del mundo y de la ciencia positiva por el hecho de que, como aquella, restituye de nuevo a los valores su carácter objetivo, pero amplía este, superando la limitación antropológica ((de la concepción natural del hombre y de la ciencia); lo amplía además allende el valor vital del dominio del mundo (de la ciencia). La axiología filosófica (axiología esencial, ontología esencial) [...] constituye en esto una mediación que investiga la esencia y jerarquía de todos los va-

94) Cf. SCHELER, MAX (2003). *“El puesto del hombre en el cosmos”*. Losada. Buenos Aires. Traducido por José Gaos.

95) BRUGGER, WALTER (1967). *“Diccionario de filosofía”*. Herder. Barcelona. P. 243. Traducido por José María Vélez Cantarell.

96) SCHELER, MAX. *Loc cit.* P. 27.

97) CF. MARTÍNEZ VEIGA, UBALDO (1978). *“Antropología ecológica”*. Ed. Adara. La Coruña.

lores en la reducción eidética de los bienes. Más tampoco esas axiologías nos proporcionan lo último. Pues todo valor pertenece ónticamente a un ser [...]” (98).

De lo aquí citado se desprende que el ser humano está capacitado para abstracción del ser, no sólo con respecto de su ente, sino de la realidad inmediata de su entorno, y por ello, desde esa perspectiva, elaborar sistemas cognitivos que lo ubiquen, y axiológicos que orienten su conducta. Metafísica, epistemología y axiología tienen vasos comunicantes para la creación de un sistema de valores, pero semejante actividad constructora de conducta tiene por fuerza una raíz ontológica. Scheler la llama “experiencia esencial del corazón cognoscitivo, respecto del mundo e incluso de Dios [...] El mundo objetivo del corazón, el mundo de los valores y el corazón como facultad aprehensiva de ellos, constituyen una especie de hechos últimos para la metafísica que ésta ha de hacer comprensibles a partir del fundamento del mundo” (99). La dimensión afectiva, empática, autoempática y aloempática del ser humano, originada en su mismidad, guarda una estrecha relación con su capacidad de autotranscendencia, confianza, conocimiento, y construcción de valores. Es ahí donde la metafísica, como capacidad explicativa global y constructora de un marco referencial, y ontología, como clave interpretativa producida por un corazón cognoscitivo, obtienen su pasarela común, “el valer de un existir [...] en el orden de la donación [...] del ser-así [...]” (100). En Scheler, se trata de una metafísica constructora de armonía estética que actúa bajo cinco principios: a) “amor puro espiritual a lo esencial”; b) “entrega en extremo humilde respecto de sí mismo al puro ser y, en particular, al ser absoluto, en una disposición para la sucesiva superación de la relatividad del valor y del ser, y confiere al conocer la dirección hacia el ser absoluto, al apartar el antropocentrismo de las impulsos y la previa voluntad de dominio del mundo [y] conocimiento sobre todo lo que es vida en nosotros, convirtiéndolo puramente en objeto”; c) “reverencia” por la que captamos oscuramente valores y disvalores; d) “autodominio frente a los impulsos instintivos” y “frente a la conducta volitiva como dispositivo para la objetivación y el conocimiento de esencias”; e) “El co-sentir más puro posible como condición para el conocimiento de todo el mundo histórico anímico” (101). Se trata de un ser-así en el ahí-

98) SCHELER, MAX (2013) *“Metafísica y axiología, en particular, ética”*. Op. Cit. P. 16

99) IBID. P. 21, 22.

100) IBID. P. 23.

101) Ibid. P. 27.

consigo, amante de lo esencial que lo sostiene, extático vivir en sí que desde la responsabilidad observa y desde el amor se trasciende, constructor de valores como “dirección de vida”, capaz de superar o completar las formas del “*êthos*” (102) vs. un vivir externamente causado, cegado en lo que pasa a su propia futilidad y a valores dejados como claves en la historia. En la historia humana yacen valores olvidados y alternativas amputadas por valores negativos, y se hace preciso practicar no solo una construcción ontológica del valor, o una extensionalidad de su posible influencia social y política, sino también una arqueología reconstructiva de los valores que contengan eficacia para el constructo humano. Si nos es dado distinguir entre acontecimiento y hecho, el primero por su trascendencia histórica y el segundo por su carácter objetivo, Scheler apunta hacia el primero: Un “hecho histórico” es “un hecho que a la vez es de valor relevante y manifiesta un ‘*quantum*’ de efectividad en el destino de colectividades que, en cuanto totalidades, no son de valor indiferente. Es un hecho de efectividad de valor diferenciado en lo colectivo, en los hombres como ‘persona social’” (103).

Si en el trabajo de Scheler, hasta aquí seguido, éste apunta hacia la conexión existente entre metafísica, axiología y valores, es en su magna obra, *“Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético”*, donde, al distanciarse de la ética formal kantiana, desarrolla ampliamente el concepto de ética material a la luz de la fenomenología. Los bienes son cosas de valor, meras propiedades visibles de las cosas que funcionan como atractores. Los valores son inherentes, propios de la cosa, atributos suyos, cualidades de orden jerárquico reconocidos a priori, fuerzas innatas, disposiciones internas de una conducta valorativa que crea capacidad por sus efectos y por los sentimientos positivos que aporta su cumplimiento. El bien es “la unidad cósmica” que los unifica. Frente a la ética formal de Kant, inductiva y normativa, propone una ética material impulsada por cualidades materiales en dialéctica entre cualidades valiosas u objetos valiosos (104). “Con cada nuevo bien se produce un verdadero aumento de valor en el mundo real.

102) IBID. Pp. 30, 31, 34, 38.

103) IBID. P. 37

104) SCHELER, MAX (2001), *“Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético”*. Caparrós editores con la colaboración de la Fundación Blanquerna. Colección Spirit. Director Andrés Simón. Director editorial J. Manuel Caparrós. Madrid. Traducido por Hilario Rodríguez Sanz. Pp. 55-58, 63-64.

Las cualidades valiosas son objetos ideales” (105). Son objetos, como los materiales, porque hacia ellos se orienta el sujeto que en ello se construye. Así se nos sitúa responsablemente ante el mundo de los objetos ideales y el mundo práctico de los bienes, guiados por una jerarquía de valores, y ante la alternativa de orientarse por valores determinados por un fin o voluntades que proponen fines; querer de fines como tendencias o como finalidades ideales advenidas, ambos a realizar en el ser y en la vida. “Algo aspira en nosotros” (106) o algo/ alguien nos inspira proponiendo el tránsito de un estado a otro, dirigido hacia la propia identidad como tendencia a la identificación o a la diferencia, e incoa sentido y dirección mediante una representación fenoménica de la que tomamos conciencia, y se incentiva cuando encuentra un valor que corresponde a la propia dirección y la confirma. Se trata de una vivencia que sintetiza todas las funciones anímicas, anticipa un cumplimiento, conforma una identidad en marcha hacia sí misma a través de estímulos y contenidos diversos, y marca una dirección de valor que, en su progresiva realización en el sujeto, se torna placer y felicidad de cumplimiento (107). Aquí, la ética material de los valores es ética material de los fines porque los valores incluidos en los objetivos de la tendencia, actúan como fundamento que los confirma en cada paso de su realización (108). Se deja ver aquí que la ética material, que propone Scheler como ética de los valores, no es la ética formal kantiana de diseño, sino que se va realizando vitalmente. No se trata, sin embargo, de una ética circunstancial o de situación. Hay en ella un hilo conductor que actúa como señales en el camino, y se hacen visibles y verificables en el sujeto caminante: “Nada unifica a los seres tan íntima e inmediatamente como la adoración y la veneración comunes de lo santo” (109). Lo santo es lo “nouménico” comparecido en el “*nous*”; lo distinto que confiere distinción no buscada porque se busca a él; aquella dimensión de lo sagrado, que vivenciada produce a un tiempo temor y atracción, porque se experimenta a un tiempo como propio y común, y actúa como atractor en el ser, crea conciencia extendida de conexiones de esencias. De ello dice Scheler:

“Todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal infinito y de un

105) IBID. P. 64.

106) IBID. P. 81.

107) IBID. P. 82.

108) IBID. P. 91.

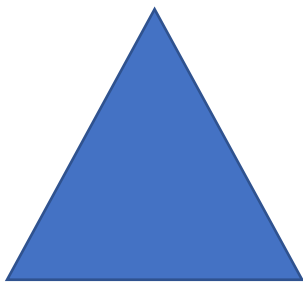
109) IBID. P. 159.

(77)

universo de valores que se halla ante él. Los actos que aprehenden los valores son aprehensores de valores absolutamente objetivos, en tanto en cuanto se realizan en él, y los valores sólo son valores absolutos en tanto en cuanto aparecen en esa esfera" (110)

Con ello, Scheler deja sugerido el paso hacia su pirámide de los valores, donde lo subjetivo se construye ascensionalmente, a cada paso, en la objetivación de sus decisiones éticas: la diversidad hacia la unicidad, la impersonalidad hacia el ser persona, la relatividad hacia lo absoluto, y la finitud hacia lo infinito.

Reinterpretándolo:



Religiosos: Amor, fe, esperanza, servicio. Espirituales: ciencia, arte, cultura. Éticos y morales: Bondad, verdad, libertad, solidaridad. Intelectuales: Sabiduría, conocimiento, juicio, creatividad. De orden: Estética, belleza, estilo. Sociales: Pertenencia, participación, utilidad. Vitales: Seguridad, económicos. Primarios: Físicos, de reproducción.

Existen valores propios de las personas, que pertenecen a la esfera de la virtud, y valores atribuidos a las cosas, tal y como se presentan al interés en los bienes materiales, como el goce y la utilidad, y a los bienes vitales (111). ¿Existe una conexión de esencias, un hilo cordial o un corazón pensante que cualifique el tránsito de ida y vuelta? Sí, pese a la relatividad de los valores, siempre y cuando el hombre no deje en el olvido su esencia en su forma de existencia. “¿En qué clase de unidad se realizan las esencias”? pregunta Scheler (112), y responde: “El hombre es en todos los casos el lugar y la ocasión para la aparición de valores perceptibles, de actos y leyes de actos, que, sin embargo, son enteramente independientes de la organización particular de la especie y de la existencia de la especie” (113). En el ser humano se hacen perceptibles los valores metafísicos, es el espacio concreto, el recipiente que los alberga, labora y ordena. Está dotado, como portador de valores a realizar, para ser alumno de sí mismo, de su circunstancia, sociedad, cultura, e historia como depósitos

110) *IBID.* P. 162.

111) *IBID.* P. 168.

112) *IBID.* P. 511.

113) *IBID.* P. 375.

de valor. Su identidad, capacidad para identificarse y diferenciarse, es en él una “dirección cualitativa” (114) y está relacionada con su conciencia. Cuando Schiler distingue entre “logonomía” y “autonomía” como heteronomía extrema, es porque el hombre, en su yoidad, puede orientarse por las leyes del Logos o, despojándose de ellas, pretender una autonomía sin referencia externa. Así podemos distinguir con Schiler entre persona e individuo, añadiendo ego como categoría tercera, porque el ego tiene una visión egocósmica y apropiativa en su contemplación del mundo; el individuo, separado de su entorno, puede tener una visión narcisista e insolidaria a conveniencia. La persona se sabe componente de un coro (recuérdese el griego “prósôpon”) donde aporta su propio registro al dar la cara o la máscara. La subjetividad de los valores morales, construida por la conciencia, se hace aportación, donde la persona, racional y moral, “sujeto lógico de una producción racional que sigue leyes morales [mediante una] actividad volitiva” (115), produce actos de razón que adquieren un valor que sobrepasa lo individual. El macrocosmos está en el microcosmos, la Omega en la ómicron, la trascendencia en la inmanencia, la metafísica en el acto cualificado, la singularidad en la otredad dispuesta para el servicio “bajo especie de eternidad” desde lo fugaz entre lo fugaz. “Persona es aquella unidad que existe para actos de todas las posibilidades esenciales, [...] es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos” (116). Por lo tanto, persona es coherencia entre esencia y existencia, expresada en actos concretos, donde está presente y actuante la esencialidad propia de la especie humana que es fondo de lo diverso; la unidad esencial produce diversidad; los actos diversos desarrollan posibilidades esenciales y producen conciencia de valor, un grado de existencia humana (117).

Esa comunión de esencialidad incluye necesariamente la solidaridad. La “salvación personal” de que habla Scheler (118), que puede consistir en una forma de vida que consiste en vivir el ser debido, ser debido es un débito, una contribución que se sabe deudora y por ello actúa para salvación de cuanto le venga a la mano para hacer.

114) IBID. P. 514.

115) IBID. P. 499.

116) IBID. P. 512.

117) IBID. P. 621.

118) IBID. P. 635.

Esta actitud donadora, Scheler la vincula con términos religiosos, decididamente neo-testamentaria, cuando habla del “valor esencial de mí persona”:

“[...] la idea de valor, que el amor de Dios, en cuanto se halla ligado a mí, de mí tiene y ante mí bosqueja y ante mí trae [...] algo en sí para mí, independiente de mi saber, incluido lo bueno en sí para mí, como en un susurro: ‘Para tí’. Y este contenido me señala un punto singular dentro del cosmos moral y me ordena también secundariamente acciones, hechos, obras, que me representa diciendo todos: ‘soy para tí’ y tú eres para mí” (119).

El amor de Dios a su criatura, creando valor inmerecido en ella, es donación que a donación invita: ágape de sí servido en mesa dispuesta. Desde ese momento de inserción, el ser humano se descubre como un “punto singular dentro del cosmos moral” propio de Dios. La “*dynamis*” recibida dinamiza su vida, la capacita para la tarea de volcar su “*ènérgεια*” en el “*èrgon*”, la obra o tarea preparada para sí donde la tarea es donación de la oportunidad, como es para ella el donante. Aquí se comprende a la persona, surgida del ego y del individuo como una talla de su bloque de piedra, como fundada en el amor, que además de sentimiento persistente y dedicación es voluntad bondadosa y persistente. A medida que realiza su tarea, adquiere más un conocimiento de finalidad que de sí mismo, olvidado de sí en la tarea:

“En el amor a Dios, que es siempre un co-amor a todas las personas finitas con el amor a Dios como la persona de las personas, en el amor a Dios donde hallan plenamente su unidad última, orgánica e indivisible, los valores morales más individualistas y más universalistas, la propia santificación y el amor al prójimo, [...] la conexión recíproca de esencias existente entre el amor al prójimo y la santificación propia, exige que el amor al prójimo ha de considerarse como puro y auténtico sólo en la medida en que santifica a la persona amante, y, a su vez, la santificación propia es pura y auténtica sólo en lo medible que se verifica en actos de amor al prójimo” (120).

Como indica el mismo Scheler: “Con cada nuevo paso en la evolución deben hacerse visibles nuevos valores y relaciones de preferencia. Cuando no ocurre así, puede hablarse de estancamiento de la cultura moral [...]” (121). Si como señala Scheler, “el valor del hombre se mide por el estímulo prestado a una evolución extra-personal” (122), deberemos considerar qué clase de hombre es hoy sujeto de derechos para determinar la tarea pendiente. Scheler ha ascendido por las distintas laderas de su

119) *Ibid.* P. 636.

120) *Ibid.* P. 644.

121) *Ibid.* P. 640.

122) *Ibid.* P. 652.

pirámide, formadas por una ética material y no formal, para llegar hasta la cúspide indeterminada que se determina a sí misma por amor, y desde ella Scheler observa la trayectoria. ¿A qué consideración de hombre debemos llegar, que tenga un valor global para las diferentes culturas, que pueda ser sujeto ético de derechos y deberes, recogidos en el derecho positivo? ¿Cuál es hoy la condición humana y cuáles las condiciones a crear humanidad y mundo humanizado para incoar significación y sentido? ¿Qué acciones morales deben llevarse a cabo?

IV. UNA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA:

De las múltiples concepciones del hombre que pudieran aducirse en relación con lo anterior, quizás debe destacarse la que hace Heidegger tomando cita de Aristóteles: “La definición de hombre como “*zôon lógon exon*” en la exégesis animal *rationale*, ser viviente racional, la forma del “*zôon*” se comprende aquí en el sentido de ser ante los ojos y del ponerse delante. El “*lògos*” es una dote superior cuya forma de ser permanece tan oscura como la del ente así compuesto” (123). El hombre es un ente compuesto que se busca en el ser; una excentricidad, una trascendencia capaz de tenerse a sí misma ante los propios ojos, mensajero, pastor y guardián del ser. No entraremos aquí en la naturaleza oscura del “*lògos*”, de larga tradición, ni del “*dabar*” o de la “*memra*” hebreos, palabra y razón, sabiduría que da razón de sí y de las cosas y no sólo conocimiento; fuerza declarativa que habita y empuja desde las entrañas del hombre, trascendiendo, diafanizando, y ordenando las circunstancias. Sólo observemos en Heidegger que cuando menciona el otro hilo conductor del Génesis 1:26, al usar la versión de los Setenta utiliza el término griego de “*poiêsômen*”, “hagamos”, donde el hacer tiene caracteres de “*poiêsis*”. El hombre puede ser llamado por Laín Entralgo “ontopoeta”.

Al hilo de la formulación de Heidegger, recordemos que “*zôê* es distinta de “*bíos*”; “*bíos*” expresa una actitud vital, un modo de vivir orientado éticamente, un estilo de vida, pero “*zôê*” entraña un vivir vitalmente, de modo contagioso, como ciencia de la “*physis*” donde participa la naturaleza toda. El hombre es “*zôê*”, donde se integra la

123) HEIDEGGER, MARTIN (1987, 6ª reimpresión de la 1ª ed. revisada). “*El ser y el tiempo*”. Fondo de Cultura Económica. Madrid. P. 61. Traducido por José Gaos.

naturaleza, y es “*bíos*”, una conducta vital predispuesta como estilo de vida propio; un modo de vivir orientado éticamente; una creación en marcha; pulsos de “*dam*” con una inserción de infinito que le empuja como punto de ignición; un albergue del *Lógos*, una “panspermia” de razón. De ahí que para expresar la idea de vivificar se emplee el término “*zôopoieô*”, donde vida y creación se hermanan. Pero Heidegger no desarrolla el concepto de “*exon*”, participio de “*exeimi*”, un compuesto de “*ex*”-“*eimi*”, salir, partir, descender, traer origen de, llegar a su término, y “*eimi*”, ser, vivir. Podemos significar, y más si tenemos en mente la partícula “*ón*”, que hombre es el ser existente que se corresponde con un extático estar dentro, un “morar ex-stático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser” (124). El hombre vive como sacado, puesto por encima del polvo de la tierra y de su ciega cadena de causa-efecto, y como exiliado del infinito. Es un ser del límite que, como dice Ortega, “frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí un mundo interior” (125), pero no se quedó en él. Actúa en el mundo desde él, y corre el riesgo de olvidarse de que es guardián y mensajero del ser. Lo que no puede evitar es ser causa de sí mismo, positiva o negativamente.

Considerando las tres actividades propias de la vida activa del hombre que señala Annah Arendt: la que a su cuerpo pone límites su biología, el trabajo transformador que ejerce en su tiempo sobre la naturaleza, produciendo artificiosidad y mundanidad, y las acciones producidas por la variedad humana (126), nos tenemos que preguntar si, en sus límites de tiempo, medidos por su biología, controla los efectos de su trabajo en esos límites y más allá de ellos; si la mundanidad que construye, habitable para la vida, es negada por la artificiosidad que introduce; si las acciones particulares de la fuerza no se alza contra la variedad.

La propia Annah Arendt contradice nuestro intento de definir qué sea el hombre que exige derechos, al señalar la imposibilidad filosófica de alcanzar su esencia formada por aquello que le distingue y le hermana con otros seres vivos, invitándonos a sustituir

124) HEIDEGGER, MARTÍN (2001, 1ª reimpresión). “*Hitos-Carta sobre el humanismo*”. Alianza ed.

125) ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1962). “*Pasado y porvenir para el hombre actual*”. Revista Occidente. Madrid, p. 27

126) AREND, HANNAH (1993). “*La condición humana*”. Paidós. Barcelona, P. 21 ss. Traducido por Ramón Gil Novales.

el qué por la clase de quien es dicha persona, porque es imposible “solidificar en palabras [y añadiríamos en conceptos] la esencia viva de la persona tal como se muestra en la fusión de acción y discurso”, y nos recuerda “que la manifestación del quien acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, “ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos” (127). La consideración sólo material, instrumental o mecanicista del hombre, es un ejercicio de reducción:

“El error básico de todo el materialismo en la política [...] es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objeto material y mundano. Prescindir de esta revelación, si es que pudiera hacerse, significaría transformar a los hombres en algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio” (128).

El “hombre escondido” de Bloch emerge y se insinúa en su discurso vital de intenciones, palabras y acciones de Arendt; se hace observable en la trama de interrelaciones que con él interactúan como expresión de un envés bajo el haz de lo evidente; manifiesta su universo vital, su “mundo de la vida” que dice Habermas (129), espacio de manifestación y hallazgo, de reconstrucción y de celebración donde se oficia el rito de la vida; lugar de lo sagrado e inviolable; actor invisible que va contando la historia. Como nos recuerda Arendt: “En términos de tragedia griega, esto significa que la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita” (130). La persona humana, en su singularidad, es el autor de su propio personaje y de sus máscaras. El

127) IBID. Pp. 205, 206. La cita de Heráclito que aporta Arendt, está tomada de la que le hace Plutarco: “El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos”. “Los filósofos presocráticos I” (1994, 3ª reimpression de la 1ª ed.). 687 (22 B 93). P. 370. Ed. Gredos. Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Por lo tanto. Contrastado con: “Parménides, Zenón, Meliso, Heráclito” (1983). Heráclito, fragmento 93. P. 238. Traducido del griego, prólogo y notas por José Antonio Miguez. Por lo tanto, quien se muestra en su naturaleza como dador de signos, no es el hombre genérico o el singular, como pretende Arendt, sino Apolo, aunque, en el hombre, sus palabras sean signos porque signan, dejan marca de estilo semántico, y señalan, hacen señas semióticas, y sus actos constituyen símbolos, síntesis de significados a interpretar.

128) IBID. P. 207. Ese error que Arendt pone en evidencia, no sólo pertenece al ámbito materialista en cualquiera de sus corrientes, sino al positivismo y al cientifismo, cuando se muestran incapaces de mantener una dialéctica consultiva.

129) HABERMAS, JÜRGEN (2015). “*Mundo de la vida, política y religión*”. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca. Cf. aquí el capítulo II: “El mundo de la vida como espacio de los argumentos representados simbólicamente”, donde el argumento es función representativa y también comunicativa de las “intenciones de acción”, donde todo se hace oferta de cooperación o manifestación interpretable de su motivación.

130) ARENDT, HANNA. *Op. cit.* P. 211.

verdadero narrador. Por eso, Anna Arendt puede hablar del “poder y el espacio de aparición”, que cobra existencia siempre donde los hombres se agrupan y comparten discurso y acción, y “precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno” (131). Según esto, el comunitarismo antecede al contractualismo y al autoritarismo. De él emana el poder y no la fuerza pactada o impuesta: “lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final. [...] El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan [...], el poder [*“dynamis”-“potentia”*] es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. [...] El poder comparte en todas las potencialidades que puedan realizarse, pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (132).

Es en el espacio compartido donde se revela el quien como un oráculo y donde se produce el poder transformador. Este es el espacio de aparición de lo humano, que siempre se muestra como progresión inacabada; una esencialidad comparecida en la limitación biológica que trasciende sus propios límites, donde el quien singular es uno con el colectivo, y se muestra en su discurso y en su tarea de creación de mundanidad habitable para todo cuando vive, y actúa creativamente con los factores materiales, porque los transforma al trascenderlos y volver responsablemente sobre ellos luego. Ese es el espacio sagrado de revelación del hombre y del mundo, que no debe ser transgredido por fuerza alguna: El hombre y la vida que le alberga, sujetos de derechos y deberes.

Sin embargo, ¿pueden otras fuerzas, siguiendo la distinción de Arendt entre fuerza y poder, adquirir tal hegemonía que atente contra el hombre y la vida? ¿Es posible que la emancipación del hombre, y su dotación de autonomía y de autorrealización, introduzca tales niveles de artificio y de cosificación que alcance tal grado de desarrollo que produzca nuevas maneras artificiales de hombre y de mundo? ¿Es posible que la

131) *Ibid.* P. 222.

132) *Ibid.* P. 223.

emancipación, entendida como abandono de una minoría de edad, produzca “progenia”, envejecimiento prematuro del hombre y de su mundo? ¿Es posible que la autonomía de la razón produzca dependencia de fuerzas y sistemas sobre las que carece de dominio alguno? ¿Puede la fuerza despojar al hombre de su poder singular y comunitario? ¿Es factible que el impulso deseable de autorrealización, al imponerse a los controles morales, produzca una desrealización con pretensiones de realidad única? La duda cartesiana, al incrementarse como filosofía de la sospecha, despojó al ser como ser para la nada; el positivismo se tornó en cosificación miniaturista y pragmática de la realidad; el relativismo, desde una posición absolutista, ha conducido a la post-verdad, la libertad olvidó a sus hermanas igualdad y fraternidad, y el proteccionismo de la propiedad se transformó en libertinaje apropiativo de leviathanes engordados.

I.V. ¿HACIA DÓNDE VA EL HOMBRE? Con respecto al sentido de lo humano, contrastan o se complementan dos planteamientos: De un lado, Günther Anders anuncia la obsolescencia del hombre en dos tomos: “*Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*” (Tomo I), y “*Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*” (Tomo II). En un mundo fantasmático, sólo torbellino de imágenes artificialmente fabricadas como marco interpretativo, “el consumo de masas tiene lugar hoy de manera solitaria. Cada consumidor es un trabajador doméstico no pagado al servicio de la formación del hombre-masa” (133). De esa forma, los acontecimientos se nos sirven a domicilio, pasados por post-producción, servidos por ingeniería de diseño. El mundo, fabricado como artificio que extiende lo banal, mira al hombre, lo observa, le extrae datos. El hombre no mira críticamente al mundo. Esta es toda una etiología y sintomatología de la alienación consentida (134). Tras la primera revolución industrial de la invención de la máquina, las fuentes de energía y los procesos de seriación, la segunda revolución tuvo que ver con la creación de información como artificio, la extensión de la banalidad y la obsolescencia del mundo humano: “[...] el mundo cotidiano con que tienen que habérselas las personas es en primer lugar un mundo de cosas y aparatos, donde también hay congéneres; no es un mundo de per-

133) ANDERS, GÜNTHER. *Op. Cit* (2011). Tomo I. P. 109. Pre-Textos. Valencia. Traducido por Josep Monter Pérez con la ayuda del Goethe Institut.

134) *IBID.* Pp. 123 ss.

sonas, donde también hay cosas y aparatos" (135). Diríase que el tener se come al ser; las cosas y los aparatos consumen a las personas hasta el punto de metabolizarse éstas en aquellas. La obsolescencia del mundo del hombre es la obsolescencia de la realidad sustituida por el divertimento, y es la obsolescencia del hombre tal y como ha venido siendo; es el de la obsolescencia programada de los productos, de la experiencia, de la libertad, del individuo, de la masa, de las ideologías, del inconformismo, de la privacidad, de la historia, de la fantasía, de los justos, del espacio y el tiempo, etc... (136) en la lujuria de la producción. Obviemos capítulos: El mundo, cosmos, ordenamiento producido por el hombre, ha convertido en banal y obsoleto a su autor, con una particularidad: en el mundo como casa banalizada, "la banalización es una forma de camuflaje del extrañamiento mismo" (137). En la banalización consentida, el ser humano padece extrañamiento de sí. Está desubicado, alienado de los procesos que ha puesto en marcha. No encuentra su lugar en el mundo que ha construido. ¿Ha tocado fondo? ¿Hallará el camino de retorno a casa? ¿Recuperará la fiesta y el anillo? Yubal Noah Harari no señala un retorno al humanismo, sino el tránsito hacia el trans-humanismo al que llama humanismo evolutivo, tercera forma de humanismo que él mismo asigna al nazismo (138), mutado en tecno-humanismo, un tránsito hacia el super-hombre producido por la tecnociencia que hasta aquí lo trajo: El hombre sólo existe para ser superado a través de la ingeniería genética, la cibernética y la robótica:

"El tecnohumanismo conviene en que 'Homo sapiens', tal como lo conocemos, ya ha terminado su recorrido histórico y ya no será relevante en el futuro, pero concluye que, por ello, debemos utilizar la tecnología para crear 'Homo Deus', un modelo humano muy superior. 'Homo Deus' conservará algunos rasgos humanos esenciales, pero también gozará de capacidades físicas y mentales mejoradas que le permitirán seguir siendo autónomo incluso frente a los algoritmos no conscientes más sofisticados. Puesto que la inteligencia se está escindiendo de la conciencia y se está desarrollando a una velocidad de vértigo, los humanos deben mejorar activamente su mente si quieren seguir en la partida" (139).

La posibilidad que entraña semejante desarrollo, que el propio Harari expresa, es que la inteligencia, artificialmente desarrollada, se escinda de la conciencia; que consiga

135) IBID. Tomo II. P. 66.

136) IBID. PP. 65-350.

137) IBID. Tomo I. P. 130 ss.

138) NOAH HARARI, YUBAL (2018, 5ª reimpresión). *"Homo Deus. Breve historia del mañana"*. Penguin Random House. Barcelona. P. 277. Traducido por Joandomènec Ros.

139) IBID. Pp. 383-384.

incrementar la consciencia mediante la incentivación mental, pero al precio de marginar a la conciencia moral que pondría limitaciones éticas al quehacer técnico, o incoar nuevos estados de conciencia adaptados y permisivos con esa situación, y el quién sea progresivamente sustituido por el qué, el pronombre por la cosa.

A estos planteamientos antropológicos de Harari, hace observaciones Habermas posicionándose en el primer eslabón de sus mutaciones: el de la ingeniería genética. De entrada, deberíamos distinguir entre la eugenesia negativa, de carácter terapéutico, que niega las condiciones de negatividad de un ser humano y trabaja para evitarlas, de aquella otra positiva que pretende crear seres artificiales, adaptados a un mundo tecnocrático, aunque promueva mayor grado de diversidad. Dice Habermas:

“Desde la perspectiva de la autoinstrumentalización y la autooptimización de los fundamentos biológicos de existencia humana que el hombre está a punto de activar, ambos temas, el DPI Y la investigación de células madre, se mueven en el mismo contexto. Esta constatación arroja luz sobre la imperceptible conjunción normativa entre la inviolabilidad moralmente ordenada y legalmente garantizada de la persona y la indisponibilidad del modo natural de su encarnación corporal” (140).

Es lugar tópico que el diagnóstico de preimplantación, y la investigación en células madre, están condicionados por la moralidad y el derecho que les pone límites, y resulta dudoso que se deba fabricar una moral y un derecho positivo a la medida de unos intereses que violen la normatividad de la persona y su derecho a una herencia genética no manipulada. La que Habermas llama “eugenesia liberal que se nos avicina”, y califica de “peligrosa”, no es para él otra cosa que “una tecnificación de la naturaleza humana, [...] simplemente la continuación de la conocida tendencia a hacer progresivamente disponible el entorno natural”. A eso llama “moralización de la naturaleza humana” (141), no por la vía de la educación que nutre, sino de la intervención que poda, injerta y estira. Esa neo-moralización sería contraria a la que Habermas entiende como aquellas “razones morales que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista” (142), sin hegemonía de la artificiosidad carente de ética comunicativa por estar ausente el sujeto ético. La Falta de concreción en la frontera entre la naturaleza que somos y la dotación tecnológica

140) HABERMAS, JÜRGEN (2002). *“El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?”*. Paidós. Biblioteca del presente. Barcelona, Pp. 34-35. Traducido por R.S. Carbó

141) IBID. P. 38.

142) Ibid. P. 34.

que nos damos, a Habermas le produce inquietud (143). No es de extrañar porque se trata de llevar a lo humano transmutado hacia un nuevo límite de sí para seguir estando por encima de las nuevas transformaciones que produzca. Si, en el decir de Ortega, la tecnología es la ortopedia que prolonga la capacidad humana, se trata de construir seres ortopédicos, alejados de su naturaleza, manejados por las prolongaciones de sí mismos que produzcan lo programado; cuerpos repletos de prótesis para almacenar conocimientos y órdenes de ejecución que incrementan el rendimiento. Según Habermas:

“Por un lado, lo crecido orgánicamente se funde con lo hecho técnicamente; por otro, la productividad del espíritu humano se disocia de la subjetividad viviente. No me importa si tales especulaciones expresan chifladuras o pronósticos dignos de tomarse en serio. Necesidades escatológicas diferidas o nuevas variedades de una ciencia ficción; a mí sólo me sirven como ejemplo de una tecnificación de la naturaleza humana que provoca un cambio en la autocomprensión de la especie, un cambio que ya no puede armonizarse con la autocomprensión normativa de personas que viven autodeterminadamente y actúan responsablemente” (144).

Afortunadamente, “las razones morales que prohíben instrumentalizar individuos, como ejemplares de la especie para este objetivo colectivista aún están firmemente ancladas en los principios de la constitución y la jurisprudencia” (145). Ciertamente que las semillas de ese futuro tecnocrático, regido globalmente por el capital, ya están sembradas. Las dinámicas distorsionadoras desatadas por la Modernidad, alzada contra sí misma al usar de la autonomía y de la autorrealización primeras para impulsar el desarrollo de parte, ciertamente han producido la extensión de la banalidad, el imperio de la mediocridad, la apropiación desmedida, la deshumanización competitiva y rentable, y la obsolescencia del modelo de hombre que produjo. Pero, uno de sus logros primeros queda en pie. En él se concreta su modelo filosófico de profunda esencia judeocristiana y de alcance global: Los derechos humanos y las razones morales que los inspiran, combatidos por el proceso de deshumanización como atmósfera asfixiante, y sistemáticamente incumplidos como más arriba se indica.

VI. LA RELACIÓN ENTRE LA NORMATIVA JURÍDICA Y LOS DERECHOS HUMANOS: CONSIDERACIONES DE LA RELACIÓN ENTRE EL DERECHO Y LA MORAL.

143) IBID. P. 37.

144) IBID. P. 61.

145) IBID. P. 69.

Los Derechos Humanos, en sus diferentes tratados, son de naturaleza moral y dan soporte positivo a la ética civil y personal. No tienen un carácter normativo legal, con aplicación ejecutiva. Dejados a la iniciativa reguladora de los estados, pueden ser sistemáticamente violados. Hasta que sean recogidos positivamente en el Derecho Internacional, con capacidad sancionadora, debe contemplarse la relación existente entre ambos. Ambos están al servicio del hombre y de la vida.

La sinergia de diversidad individual y estamental que produjo el proceso secularizador, plantea el dilema de si el derecho ha de elaborarse y aplicarse de forma independiente de la moral; si ésta, de origen religioso, debe impregnar todavía la normativa jurídica de los estados, como en la situación de dominio que solventara la modernidad; si, la ética civil autónoma, fuertemente influida por soportes milenarios de religiosidad, debe influir a su vez sobre la normativa legal de los pueblos en sus diferentes estados de evolución.

A los efectos de considerar la cuestión, nos plantearemos un análisis comparativo entre dos obras: La del Dr. Francisco J. Laporta (*“Entre el Derecho y la moral”*), y la del Dr. Andrés Ollero (*“Derechos humanos: entre la moral y el derecho”*).

VI.A. EL DR. FRANCISCO JAVIER LAPORTA Y LA DIALÉCTICA EXISTENTE ENTRE LA JURIDICIDAD Y LA ÉTICA: Esa dialéctica se deja ver, en nuestra modesta opinión, en que por una parte no resulta posible prescindir de la ética y la moral en la normatividad jurídica por cuanto cualquier enunciado jurídico lleva consigo una justificación moral interna: el “derecho que debe ser (146)”. Por la otra, la subjetividad de la moral afecta negativamente a la universalidad normativa del derecho que tiene capacidad coactiva (147). Una vez más parecemos estar ante la mutua pertenencia de lo personal y lo colectivo, de lo subjetivo y de la objetividad necesaria para la formulación de códigos legales. Sin embargo, cuando en un estado democrático de derecho, el pueblo se da sus leyes a través del órgano legislativo que lo representa, y pone en manos de un tribunal la

146) LAPORTA SAN MIGUEL, FRANCISCO JAVIER (1995). *“Entre el derecho y la moral”*. P. 13. Distribuciones Fontamara, S. A. México, D.F. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política. 2ª ed.

147) IBID. P. 14.

facultad de interpretarlas y aplicarlas, es porque en ellos ve la protección y defensa de sus derechos y el juicio sobre sus deberes, a través de la subjetividad que examina, interpreta y dicta, tanto en el orden legislativo como en el judicial. La historia muestra casos de aplicación coactiva de derechos a manos de las dictaduras, y casos que fueron experiencias del horror producidas por un derecho inmoral (148). El Dr. Laporta pone como ejemplo al Tercer Reich y su aplicación del llamado humanismo evolutivo.

Considera el Dr. Laporta la “moralidad interna del derecho”, que debe ser suprallegal: más allá de las posibilidades que abren las leyes establecidas, el derecho debe actuar como observador de los derechos quebrantados para ser recogidos luego en normas, de modo que derecho y ley puedan actuar como pedagogos de la sociedad y de sus instituciones. Quizás por ello el Dr. Laporta distingue entre “moralidad de aspiración”, que representa los máximos objetivos de una sociedad, y es de carácter generalista, de la “moralidad del deber”, que expresa la implicación moral de sujetos e instituciones que conduzca las circunstancias hacia aquello a que la comunidad aspira (149).

Hay que legalizar la moral (150), reforzarla, darle carácter jurídico en la defensa de las dignidades maltratadas, reparadas a través de leyes justas, y abrir los sistemas legales a la crítica moral que los restaure. Es tarea de seres verdaderamente emancipados. Distingue el Dr. Laporta entre el Estado paternalista, que trata a los ciudadanos como niños consentidos, no participantes de los asuntos que les afectan e ignorantes de sus consecuencias, del Estado Buen Samaritano que acude en rescate de los más desfavorecidos. Así habla del Estado Social como de un “aparato normativo jurídico que incorpora a sus normas la dimensión específicamente moral de los deberes positivos tanto particulares como generales y, en este sentido, hace una apelación particularmente intensa a la ética” (151). Si hay que legalizar la moral, también hay que moralizar el derecho porque una ley puede ser inmoral o tener consecuencias inmorales. Así, los diferentes organismos como la Corte Internacional

148) IBID. P. 24.

149) IBID. P. 29.

150) IBID. P. 45.

151) IBID. P. 57.

de Justicia, o la “*European Court of Human Rights*”, muestran cómo, progresivamente, el derecho va considerando la referencia moral y “va incorporando a la ética” (152), aún en el derecho penal, cuando procura la reinserción del reo. Es en esta coparticipación cuando la legalidad obtiene legitimidad (153): Una disposición jurídico-política tiene legitimidad o es legítima cuando sus normas están dotadas de justificación ética (154). Sin embargo, la realidad social y política contiene en sí misma el principio disgregador de la complejidad y de la diversidad, que sólo el derecho puede armonizar. No resulta extraño que al considerar el papel de la ética el Dr. Laporta haga la siguiente afirmación:

“[...] poco a poco parece ir imponiéndose la idea de que un sistema democrático es un sistema jurídico legítimo. El proceso jurídico-político articulado en torno al principio de decisión colectiva por parte de mayorías supone la incorporación al derecho de algunos componentes morales básicos. En particular, el reconocimiento de cada uno como agente moral igual a los demás en materia de decisión jurídico-política y La exigencia ética de la autonomía individual reflejada en el conjunto de expresión, elección, propuesta, etc.) como requisitos concomitantes al proceso de toma de decisiones. No es ocioso recordar a este respecto que la idea de un conjunto de individuos libres y racionales que se reconocen entre sí como agentes morales iguales gravita hoy con fuerza en las teorías que tratan de suministrar un fundamento a los enunciados morales. La ‘posición original’ de Rawls, la ‘comunidad ideal de diálogo’ de Habermas, la ética de procedimiento de Alexy, pueden ser importantes ejemplos de un punto de vista que sugiere con fuerza la idea de la justificación procedimental de la ética [...] (155).

Debemos recordar aquí que la mencionada “posición original” de Rawls, desde su perspectiva liberal estrictamente política, pretende servir como modelo de representación que tiene como “primer uso lo que vemos [...] como condiciones justas y razonables para que las partes, que son representantes razonables de ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales, especifiquen términos justos de cooperación para regular la estructura básica de la sociedad” (156).

La racionalidad, y la razonabilidad de hacerse entender y saber escuchar, actúan como representación de los pueblos bien ordenados, que son pueblos por haber alcanzado, cada ciudadano, esas mismas cotas de racionalidad y razonabilidad que

152) IBID. P. 60

153) IBID. P. 73

154) IBID. P. 74.

155) IBID. Pp. 81-82

156) RAWLS, JOHN (2001). “*El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*”. Paidós. Barcelona. P. 43. Traducido por Hernando Valencia Villa.

les permite convivir con equidad y complementariedad, y les capacita para la elección de sus representantes. Estos son los que Rawls llama pueblos liberales bien ordenados, donde los derechos humanos tienen por función restringir las justificaciones para librar la guerra y regular su conducción, y establecer los límites a la autonomía interna del régimen (157). Como no todos los pueblos o los Estados son liberales de la corte que Rawls diseña, sitúa a un nivel similar a los “pueblos decentes”, que pueden estar en camino de transformarse en liberales, o deber ser tolerados por estos (158).

Desde su posición neokantiana, Habermas objeta a este modelo que sólo busca la equidad como imparcialidad acerca de las cuestiones de justicia; que considera, desde la imparcialidad y la neutralidad, las propiedades morales y racionales de las partes; las restricciones derivadas de la situación, moralmente cargadas de contenido; la elección de principios y normativas aplicables; las instituciones intervinientes dentro del campo de fuerzas que constituye la sociedad; y la plena autonomía del ciudadano, su representatividad, racionalidad y capacidad de control. Su objeción es triple:

A) “Rawls no puede mantener de modo consecuente la decisión de que ciudadanos `plenamente autónomos sean representados por partidos a los que les falta autonomía. Los ciudadanos son por hipótesis personas morales que poseen un sentido de la justicia y están capacitadas para tener una concepción propia del bien, así como tienen igualmente interés en cultivar estas disposiciones de modo racional [...]” (159). B) “Para actores que eligen racionalmente atados a la perspectiva de primera persona, las cuestiones normativas [...] se representan solamente en términos de intereses o valores que pueden satisfacerse mediante bienes. Bienes son aquello a lo que aspiramos, aquello que es bueno para nosotros. Rawls introduce expresamente los bienes básicos como medios generalizados que las personas pueden necesitar para realizar sus planes de vida [...]” (160). C) [...] para las partes de la posición original la capacidad de decidir racionalmente no es suficiente para representar los intereses prioritarios de sus clientes (sic.) ni para entender los derechos como triunfos que prevalecen sobre todo fin colectivo” (161).

No nos es dado aquí, por razones de espacio asignado, analizar los argumentos de Habermas contra las tesis de Rawls. Nos remitimos al último capítulo del debate, que Habermas titula *“Razonable” versus “Verdadero” o la moral de las concepciones del*

157) IBID. P. 93 ss.

158) IBID. Pp. 19, 73-76, 99, 143-144.

159) HABERMAS, JÜRGEN (2017). *“Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre liberalismo político”*. Paidós, 8ª impresión de la 1ª ed. de 1998. P. 45. Traducido por Gerard Vilar Rosa.

160) IBID. P. 47.

161) Ibid. P. 51.

mundo” (162), donde, desde la óptica del republicanismo kantiano, le opone su personalismo:

“La libertad de arbitrio garantizada legalmente de las personas jurídicas circunscribe el espacio de una forma de vida consciente y orientada por la propia concepción del bien de cada cual. Los derechos son *liberties*, revestimientos protectores de la autonomía privada. La preocupación principal consiste en que, en igual libertad, cada cual lleve una vida autodeterminada y auténtica. Desde esta perspectiva la autonomía pública de los ciudadanos que participan en la praxis autolegisladora de la colectividad debe posibilitar la autodeterminación de las personas privadas [...]. Tan pronto como los principios morales han de tomar forma en el medio del derecho obligatorio y positivo la libertad de la persona se escinde en la autonomía pública del legislador y la autonomía privada del destinatario del derecho, y de modo que ambas se presuponen mutuamente [...]. Por consiguiente, es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en formas de autonomía privada como de autonomía pública” (163).

Tal parece que, al poner la base en la persona humana, Habermas le da una lección de liberalismo al otro liberalismo de diseño de Rawls. La moral aquí tiene su punto de origen en la ética personal y republicana que, puesta en actitud colaborativa, contribuye a conformarla. Sin ella, una democracia y una justicia formal perderían la calidez humana de la que proceden y desmovilizarían o desmoralizarían (en el decir de Aranguren) sus propias energías potenciales, actuarían sólo como un mecano artificial que induce artificiosidad o automarginación, y los derechos humanos vendrían a ser los derechos inconfesados del sistema, recubiertos del preciosismo de múltiples declaraciones.

Acerca de la hegemonía de lo personal, integrado solidariamente en lo colectivo, parece corresponderse con la que el Dr. Laporta menciona como tercera teoría explicativa de la legitimidad de los sistemas jurídicos, consistente en entender los derechos morales como anteriores al sistema de normas jurídicas. Este planteamiento sostiene que cada individuo es titular de derechos que no están sujetos al juego de las mayorías, de ahí que los derechos de la persona deben ser respetados. Son “un límite infranqueable en la existencia de derechos morales individuales” (164).

Estos derechos morales individuales no se corresponden con ninguna forma de “ius-

162) *IBID.* Pp. 148-181.

163) *IBID.* Pp. 180-181.

164) *OP. CIT.* P. 83.

naturalismo” que pretenda la formación del derecho conforme a la naturaleza humana como interpretación de parte. El punto a deslindar tendría que dilucidar entre los derechos humanos por el hecho de ser humano, base moral de los derechos positivos que así lo establezcan, y la tendencia autoritaria de ciertas formas de moral religiosa. Las dos posiciones extremadas conducen a posiciones inadmisibles: “iuspositivismo” inmoral e “iusnaturalismo” dominante. La objetivación externa del derecho corre el riesgo de ignorar su realidad subjetiva. La extensión de la subjetividad como derecho común decae en el totalitarismo. Es aquí donde hallamos en Habermas la pasarela común, el vaso comunicante que vincula el derecho positivo con los derechos fundamentales (165). La internalidad y la externalidad, la “moralidad crítica” y la “moralidad positiva”, entran en dialéctica propositiva y se corresponden; las “éticas weberianas de “la convicción” y de “la responsabilidad” no son antagónicas; no tiene por qué ser forzado a la elección el sujeto ético si hace responsablemente contributiva su convicción en la defensa lógica y comprensible de los derechos y en la crítica argumentativa de todo aquello que los vulnera. Los tres mundos de Popper, que Habermas menciona (166), están relacionados por la razón comunicativa: los estados de conciencia, personal o colectiva, toman conciencia crítica del mundo de los objetos físicos o de los estados físicos y se hace capaz de formular “contenidos objetivos de pensamiento”. Es en la conciencia convivencial donde reside el momento axial de transformación personal y social, y de construcción de dignidad responsable formulada en derecho (167). Estado y derecho tienen encomendada una función de ejemplaridad y pedagogía en la formación autónoma de los estados de conciencia.

El Dr. Laporta concluye su estudio señalando hacia la necesidad de escoger los medios para lograr los fines dentro de la teleología propia de las acciones: “la llamada

165) Cf. HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Teoría y praxis. Estudios de filosofía social”*. Capítulo 2. *“Derecho natural y revolución”*. Especialmente *“Los derechos fundamentales como principios de un orden jurídico general socio-estatal”*. Pp. 116-122. Tecnos. Madrid, Traducido por Salvador Mas Torres. Los derechos fundamentales se presentan aquí como nexo de unión entre el “iusnaturalismo” y el “iuspositivismo” en aquellas revoluciones del s. XVIII.

166) HABERMAS, JÜRGEN (2003). *“Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social”*. Taurus, 4ª ed. P. 112. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

167) Sobre la ética de la responsabilidad solidaria cf. CORTINA, ADELA (1985). *“Razón comunicativa y responsabilidad solidaria”*. Sígueme. Salamanca, donde la autora desarrolla el pensamiento al respecto de K.O. Apel.

ética de la responsabilidad no sólo puede verse frente a la sospecha de ser poco ética sino también frente a la de ser poco responsable. Sólo nos quedaría entonces la ética de la convicción, racional y críticamente asumida” (168). A nosotros nos cabe concluir que una ética de la responsabilidad extrema puede trabajar haciendo cesión de las propias convicciones como derechos, desviándose así de los fines que resultan en responsabilidad para consigo, en tanto que una ética extrema de las propias convicciones, no sometidas al análisis crítico de la propia razón que las descubra como adherencias impropias, puede resultar en absolutismo insolidario, intento de imposición del propio derecho, y desviación de la propia finalidad de vida. La dialéctica puede quedar rota sin la síntesis que sea exigencia de la racionalidad crítica. La actividad excéntrica de las convicciones adquiridas como ejercicio de responsabilidad para consigo, será la encargada de verificarlas y fundamentarlas.

VI,B. ANDRÉS OLLERO: CRÍTICA DEL GIRO ANTROPOLÓGICO QUE SUPEDITA AL HOMBRE Y A LOS DERECHOS HUMANOS A LAS CONDICIONES ECONÓMICAS. En su mencionado libro *“Derechos humanos: Entre la moral y el derecho”*, y especialmente en el capítulo IV: *“Debate antropológico tras el presunto consenso sobre los Derechos Humanos”* (169), el Dr. Ollero halla una “constante antropológica: la negación de la persona como protagonista de la realidad histórica, al considerarse el hombre como mero resultado de las relaciones sociales. Del hombre como sujeto activo, actor de la historia, capaz de *“augere”* creativo, pasamos al hombre como destinatario pasivo de la realidad social, sujeto a necesidades, y tributario de la estructura económica que asume su satisfacción” (170). Con ello, no es sólo la sociedad con sus usos, costumbres y valores la que en un juego de libertades condiciona al hombre. Un instrumento mecanicista, de dominio estructural, es el que crea el condicionamiento material; el que crea necesidades y las satisface o las niega. El crecimiento y predominio estatista está presente en el análisis del Dr. Ollero, recordemos integrante del Opus Dei. De ese modo, bajo semejante superestructura que domina la infraestructura material que

168) OP. CIT. P. 134.

169) OLLERO, ANDRÉS. *Op. Cit.* (2007). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Libro consultado en la Biblioteca de la UCM. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/universidadcomplutense-ebooks/detail.action?docID=3190798>. Created from universidadcomplutense-ebooks on 2019-06-25 04:40:38.

170) Ibid. P. 22.

da soporte al hombre, “el hombre nuevo no podrá surgir de la autocrítica ética personal, sino que será el producto de una acertada planificación estatal. La legitimación de ésta se verá reforzada gracias a un `uso alternativo´ de los derechos humanos, que pondrá especial énfasis en las prestaciones económicas, más que en las garantías civiles” (171). De este modo, los derechos humanos quedan reducidos a los derechos económicos, supeditados a ellos de una manera consentida. Los valores se reducen al valor dinerario; el “hombre económico” sustituye al “hombre político” que trae conciencia de sí.

Sin embargo, aquel preconditionante económico que denunciara el marxismo cuando pretendía colectivizar los bienes de producción, y fuera reductor del personalismo ético que laborara la Ilustración, el capitalismo lo ha hecho suyo en la evolución posterior de la Modernidad. Así es que, los Derechos Humanos vienen a ser una resistencia de utopías realizables frente a los dos sistemas.

Cuando el Dr. Ollero señala hacia el binomio colectivismo-individualismo, y hacia la manera en que cuentan “ambas propuestas antropológicas con un soterrado fundamento común: el economicismo” (172), creemos entender que ese binomio precisa de una recalificación que le aportaría un elemento de capital importancia para la resistencia del humanismo, sus valores y derechos: El comunitarismo de Ferdinand Tönnies, la “koinonía” cristiana, de carácter orgánico y no mecánico, donde los afines se reconstruyen y responden ante cualquier condición; un ejercicio de inteligencia colectiva y de praxis común donde se integran las personas en proceso de ser facilitado por el conjunto. Desde luego que ni la economía centralizada, ni esa otra centralización sobre un pretendido mercado libre, pero en verdad intervenido por las potencias hegemónicas que en él actúan, local y universalmente, facilitarán la emergencia de una identidad cualificada, sino en las dosis que les sea conveniente, siempre integradas como servidoras del sistema. Aquí los intereses son valores que no dudarán en sacrificar derechos humanos cuando constituyan barreras o insumos a sus leyes de mercado.

171) IBID. P. 23.

172) Ibid.

En tanto que el economicismo colectivista ahoga la iniciativa de la ética personal, el economicismo individualista postula “un repliegue de la ética a lo privado, sometiendo lo público a meras exigencias de utilidad. No será otra la receta del funcionalismo sistémico [...]” (173).

Sin embargo, dado que el funcionalismo utilitarista es hegemónico, lo único que parece distinguir a los dos sistemas es que si bien el primero lamina la iniciativa personal, el segundo la acrecienta como instrumento de dominio, y de alienación y de fabricación de masas de individuos aislados, o artificialmente conectados, en un sistema mundo competitivo donde, más que la realización de las potencialidades humanas para una humanidad y un mundo humanizado, prima la funcionalidad, la utilidad y el éxito donde todo es mercancía renovable.

Hay otro aspecto del interesante trabajo del Dr. Ollero que merece ser destacado, porque en él se señala hacia el fenómeno de la desafección política con su consecuencia de distanciamiento ético y desprotección de los derechos humanos que precisan para su protección eficaz de esa subjetiva conciencia vigilante de lo bueno y de la concreción objetiva de los sistemas legales. La formalización que las garantice, sin conciencia moral que las vitalice, puede decaer en mero procedimentalismo formal autónomo al servicio de los “valores” dominantes que desactive la ética y legitime su desarme.

Dice el Profesor Ollero que:

[La] “despolitización de lo público, con el correspondiente repliegue de utopías éticas [que] amenaza con frenar la proyección histórica de los derechos humanos y sirve de eco otra experiencia básica de este proceso: La insuficiencia de un garantismo formal sin contenidos éticos. Sin garantías formales no cabe reconocimiento práctico de lo humano, pero sólo con ellas tampoco; sobre todo si se las ritualiza, sin reflexionar una y otra vez sobre su eficacia al servicio de los valores que históricamente las hicieron exigibles. De lo contrario no cabe excluir que los mecanismos procedimentales acaben acarreado los más variados efectos perversos. Pueden llegar a cobrar un funcionamiento autónomo que lleve a asumir en la práctica los valores a cuyo servicio juegan y pueden, incluso, cegar sobre las consecuencias que derivan de la mera inhibición personal o institucional a la hora de activarlos. La forma procesal es cauce insustituible de la ética como motor utópico, pero puede a su vez degenerar en una legitimación por el procedimiento que acabe adormilando todo asomo de invitación ética a la utopía” (174),

173) IBID. P. 24

174) IBID.

A su juicio, la reducción economicista de lo vital atomiza a lo sujetos, sea cual sea su valoración teórica de lo individual, marginando así la paridad ontológica que da fundamento a lo jurídico produciendo un déficit de solidaridad y utilizando los derechos en contra de ellos mismos mediante la práctica de tener derecho contra los derechos (175). Así los derechos humanos son mermados mediante la igualdad uniformista producida por la libertad desinhibida.

El sistema legal que pretende la protección del derecho, y los usos y costumbres sociales de una determinada cultura, pueden actuar como limitadores de las posibilidades humanas. Libertad y seguridad son también dos polos a situar en la balanza, porque el hombre es animal de certidumbres y también "*homo viator*". En la soledad conoce y labora su singularidad. En el ejercicio de la solidaridad se mantiene la creación de utopías, porque se moviliza la cooperación. Según el Dr. Ollero,

"[...]la coexistencia condiciona éticamente los mecanismos procedimentales. Si la solidaridad mantiene la apertura de la utopía al futuro -evitando que acabe enclaustrada en tópicos autosatisfechos- ese mismo fundamento descarta la segunda posible cerrazón, al convertir en exigencia ética la apertura al discurso. La utopía ha de seguir fluyendo gracias al uso reflexivo de los derechos humanos, en el que el tópico no cierre el paso al argumento que la dignidad ajena reclama. La invocación revolucionaria a la fraternidad resulta especialmente ilustrativa, a la hora de diagnosticar la precariedad histórica de la paridad ontológica y de su correlativa solidaridad civil" (176).

La eticidad, como elemento personalista, brota de la coexistencia; la solidaridad, que es abrazo en un presente discontinuo, agudiza la capacidad hermenéutica, explicativa del instante en una coyuntura histórica, abre la brecha en la ortopedia artificial de los sistemas cerrados, y abre el futuro con las energías compartidas. "Paridad ontológica" la llama el Dr. Ollero: Tu eres el yo que me completa y yo soy para ti. "Correlativa solidaridad civil" de esta diversidad transformada en paridad del tu-yo. Dialéctica teleológica que tiene ontológico asidero en Laporta y en Ollero.

VI.C. NORBERTO BOBBIO Y EL TIEMPO DE LOS DERECHOS. Parece evidente, como señala Bobbio, que una cosa es diseñar el camino y otra cosa es andarlo en la realidad. Se multiplican los organismos, nacionales e internacionales, que tienen adjudicadas competencias sobre los Derechos Humanos, las declaraciones, los catálogos, los observa-

175) Ibid. Cf. Pp.23-24.

176) Ibid. Pp. 25-26.

torios. Prolifera la literatura. Sin embargo, en una gran parte de humanidad estos derechos siguen siendo vulnerados.

Como señala Bobbio, dos grandes procesos forman líneas paralelas: El que va desde la condición de súbditos a la de ciudadanos libres e interdependientes, y la que va configurando los Derechos Humanos desde su positivación, de origen filosófico y humanista; la generalización a toda la sociedad, y la internalización, a la que añade la especificación (177), “el paso del hombre abstracto a la del hombre contemplado en sus distintas facetas de la vida y en sus distintos estados” (178).

A medida en que se va desarrollando la complejidad que entraña la diferenciación producida por la autonomía personalista, y el impulso de autorrealización propias de la Modernidad, se multiplican los distintos estados de necesidad como sentimientos de carencia, y de los intereses, objetivados o no: “Pongo particularmente en evidencia, por primera vez, cómo se ha producido la ampliación del ámbito de los derechos del hombre con el paso del hombre abstracto al hombre concreto, a través de un proceso gradual de diferenciación o especificación de las necesidades y de los intereses” (179). Por lo tanto, la diferenciación moral corre paralela con la diversidad de necesidades de protección política y jurídica y a la creciente diversidad de necesidades e intereses en un contexto global.

Ante semejante fragmentación, que supone un desarrollo intensivo de las especificaciones, Bobbio se pregunta si todavía puede hablarse de Derechos Fundamentales y de iusnaturalismo, para dar lugar a un “iuspositivismo” contextualizado; distingue entre los “derechos naturales” y la doctrina del “Derecho natural”, donde es común el término “derecho”, interpretado subjetivamente como poder y objetivamente como derecho. El “iusnaturalismo” tradicional supone la extensionalidad imperativa de una ley natural, en tanto que la doctrina moderna de los derechos naturales pone el acento sobre la categoría de la persona, en la singularidad del “aspecto atributivo más que

177) BOBBIO, NORBERTO (1991). *“El tiempo de los Derechos”*. Ed. Sistema y Fundación Sistema. Madrid. PP. 66-68 y pp. 10-11 en la introducción de Gregorio Peces Barba. Traducido por Rafael Asís Roig. Cf. Supra. Pp. 35-36 de esta tesis.

178) *IBID.* P. 19.

179) *Ibid.* P. 15.

sobre el imperativo" (180), cualidades de la sustancia o predicados del sujeto propios de la dimensión personal que produjera la Ilustración. Resulta consecuente, desde este planteamiento, que exista también un derecho a la resistencia contra todo aquello que procure la regresión del ciudadano al súbdito, o la cronificación del estado de este último. La igualdad topa aquí con la disyuntiva entre "a cada uno según sus necesidades" y/o "a cada uno según su mérito o su rango", donde, bajo el principio de igualdad, en el rango debe estar el mérito, y no ausente, y este segundo no debe realizarse a olvido del primero, para con el cual tiene deberes. Esa igualdad en la libertad tiene como elementos cualificados a la fraternidad y a la solidaridad, y como elemento funcional a la conciencia de dignidad subjetiva y a los derechos objetivos donde actúa el "estado democrático fundado sobre el principio de la soberanía popular no ficticia y, por consiguiente, sobre el instituto del sufragio universal" (181). Aquí el derecho funciona prolépticamente: desde el derecho que tiene, objetivamente considerado en un momento histórico, al derecho que se debería tener no sólo en la circunstancia presente, porque en su contrapartida de deberes, también existen en ese presente para con los derechos de los ciudadanos del futuro. La variabilidad de las circunstancias pone en tela de juicio no sólo lo que el hombre es porque la suya es una naturaleza dinámica, sino también la absolutez de un Derecho Natural correspondiente a una naturaleza invariable que subyace ontológicamente a su variación. Bobbio habla a este respecto acerca de "la ilusión del fundamento absoluto" cuando dice: "...Esta ilusión fue común durante siglos en los iusnaturalistas, los cuales creyeron haber colocado ciertos derechos [...] al amparo de toda posible impugnación derivándolos directamente de la naturaleza del hombre. Pero como fundamento absoluto de derechos irresistibles la naturaleza del hombre resultó ser muy frágil" (182), y añade: "esta ilusión hoy no es posible: toda búsqueda del fundamento absoluto está, a su vez, infundada" (183).

A la consideración del fundamento de los derechos, entendidos desde la óptica iusnaturalista como "condiciones para la realización de los valores últimos" (184), y llamada

180) IBID. P. 41.

181) IBID. P. 46.

182) IBID. P. 54.

183) IBID, P. 55.

184) IBID. P. 56.

a la realización de esos valores, le corresponde una indefinición esencialista, sólo de naturaleza personalista o dogmática. A ello se añade la vaguedad tautológica que es producto de la multiplicidad existente, y la variabilidad que de ellos muestra el desarrollo histórico donde, en el futuro, por fuerza, habrán de aparecer nuevas pretensiones. “No se comprende cómo se puede dar un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos”, afirma Bobbio (185). Sin embargo, en nuestro modesto entender, lo relativo que subyace a una circunstancia cambiante no debe ser temido si se ponen en relación creativa sus diferentes términos. Así, la aplicación de la normatividad de los derechos, de carácter circunstancial y apropiada a cada situación, desde el horizonte de lo que debe ser aplicado a lo que es, con sus consiguientes interpretaciones de lo que es desde la perspectiva interdisciplinar, inseparablemente unida a la naturaleza moral de lo que debe ser, aportaría una interpelación hecha al sentido por la realidad compleja y cambiante en situación. Cuando Bobbio distingue entre libertad religiosa y de conciencia (186) para producir lo que debe ser sin producir obstáculos dogmáticos, y libertad científica para producir lo que es sin obstáculos escépticos, no consideramos que esté mostrando la irreductible incomunicación entre ambos extremos, sino la dialéctica existente entre ambos y la dinámica histórica en la que nuevos derechos emergidos, a la luz de nuevos desarrollos de la realidad, producen la revisión, modificación, y hasta la desaparición de sistemas de derechos hasta entonces existentes. Es, a nuestro juicio, en el racionalismo ético, o en el ejercicio de la libertad ilustrada, y por ello solidaria, donde ambos pretendidos extremos encuentran su vaso comunicante. Parece evidenciarse que los valores últimos, y los relativos a una circunstancia, encuentran en la realización de la realidad, y en la normatividad que lo tutela, su evidencia histórica de sentido. El reconocimiento de la variedad y la tolerancia activa, no empecen a las ciencias del sentido; la verificación del sentido, llevado a cabo en la experiencia histórica, no desmerece a las ciencias positivas. Ambas ensanchan la circunstancia y el horizonte humano, y ambas lo pueden reducir. Hay un campo común de actuación en los Derechos y Deberes Humanos. Como bien señala Bobbio, en la innegable crisis de fundamentos, a la que por nuestra parte añadimos de identidad, sentido y realización de sí, y ante la pluralidad de fundamentos

185) IBID. P. 57.

186) IBID.

posibles, esa crisis representa también la de la filosofía que debe acompañar al estudio de las condiciones, de los medios y de las situaciones en las que este o aquel derecho puede ser realizado (187). En este esfuerzo hermenéutico y orientador, no sólo la filosofía, en sus distintas corrientes debe tomar parte, sino también todas las demás disciplinas que forman parte de las ciencias del sentido, incluidas las corrientes de pensamiento teológico, porque, como el propio Bobbio argumenta, “el problema grave de nuestro tiempo respecto a los derechos humanos no era el de fundamentarlos, sino el de protegerlos” (188). Han quedado sólidamente fundamentados desde la perspectiva iuspositivista, pero frágilmente realizados. En lo personal, el sujeto los ejerce. En lo colectivo, donde deben cobrar fuerza de implantación social, política y jurídica, muestran carencias y dan muestra de una universal ineficacia. Quizás, desde la perspectiva de las ciencias del sentido podamos apreciar un singular progreso moral de la humanidad al tiempo que desviaciones propias del goethiano “aprendiz de brujo”, decaídas en la nulidad, culpables consentimientos, derrumbamientos súbitos de lo llevado a cabo. Bobbio contempla una “zona de luz” que anima a superarlos: “Es en esta zona de luz donde coloco, en primer lugar, junto con los movimientos ecologistas y pacifistas, el interés creciente de movimientos, partidos y gobiernos por la afirmación, el reconocimiento y la protección de los derechos del hombre [son] esfuerzos hacia el bien o, por lo menos, hacia la corrección, la limitación, la superación del mal [el bien y el mal de nuevo en debate], característica esencial del mundo humano respecto del mundo animal” (189). Algo se ha puesto en marcha: El giro antropológico que supuso el derecho de la persona, exigido frente los deberes impuestos por su condición de siervo o de súbdito, cuando la razón ilustrada se puso en pie contra el sometimiento, ahora parece comenzar una nueva rotación, también producida por la misma razón ilustrada: el deber de los derechos para con la vida toda, donde la singularidad del sujeto se construye como personalismo metodológico, constructor de sociedad, personalismo onto-lógico, autotrascendencia del ser movilizado por metamotivaciones, y personalismo ético (190), que se pone a trabajar, trasciende la máscara de su ego,

187) IBID. P. 62.

188) IBID, P.64 ss.

189) IBID. P. 102.

190) IBID. P. 108. En esta triple caracterización de Bobbio sustituimos el término individualismo por el de personalismo, porque entendemos el termino persona, a la luz de sus orígenes griegos y de la personología.

los límites de su provincianismo, y descubre que es parte de un mundo por hacer donde todo es complementario y todo está en espera.

VI.D. EL DEBATE DE JÜRGEN HABERMAS CON JOHN RAWLS Y UNA REFERENCIA A FERDINAND TÖNNIES. Coincidimos con Habermas cuando sitúa en la filosofía la autocomprensión de la revolución burguesa como “positivación del derecho natural” y como realización de ella misma, y cuando baja la rotación del cielo estrellado a las leyes en la tierra. Esa revolución no es un salto al vacío, pretende fundarse en el “iusnaturalismo” “a partir de la continuidad con el derecho antiguo, y al mismo tiempo eterno” (191), correspondiente a una comprensión cristiana del hombre como “imagen de Dios” precisada de reconstrucción, o de aplicación racionalista y laica, basada en la autosuficiencia, autonomía y autorrealización sin referencia a lo divino, que asume su responsabilidad de reconstrucción-construcción de sí y de su mundo. No es para Habermas una verdadera revolución la que llega con la positivación de los Derechos: “La apelación al derecho natural clásico no era revolucionaria; la apelación al moderno ha llegado a serlo” (192), puesto que “el derecho formal válido está sancionado por un poder físicamente eficaz y la legalidad está esencialmente separada de la moralidad” (193). Si la filosofía, como hermenéutica de la realidad, y como propuesta antropológica, sociológica y política de diseño utópico, no se ocupara de una filosofía moral que la sustentara, el poder sustentador y sancionador de los derechos humanos del ejercicio de la política y del derecho quedaría desustanciado, reducido a una tarea funcional y a mera practicidad que trata de vincular lo relativamente permanente de un sistema legal, las decisiones políticas circunstanciales, y el consenso cotidiano de los ciudadanos. Dado que “la validez positiva del derecho coercitivo requiere un poder de sanción que le garantice el respeto consiguiente la positivación del derecho natural sólo puede ser precedida legítimamente por la autonomía de los individuos aislados e iguales y por su comprensión de la conexión racional de las normas del derecho natural” (194), se desprende la necesaria dialéctica que debe existir entre ambos extremos sin exclusión. Por lo tanto, el derecho positivo, con capacidad sancionadora, debe traba-

191) HABERMAS, JURGEN (2015). *“Teoría y praxis. Estudios de filosofía social”*. Tecnos. Madrid 5ª ed., 2ª reimpresión. Pp. 87-88. Traducido por Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Cf. Supra Pp. 22-34.

192) IBID. P. 88.

193) IBID. P. 89.

194) IBID. P. 90.

jar con una motivación moral al servicio de la posibilidad de convivencia eficaz de lo diverso para un mundo humanizado. Los individuos aislados y diferentes deben encontrar también en la práctica ética su argamasa convivencial y los motivos de participación en el orden autónomo-contractual, porque en un mundo habitado por la diversidad no resulta ya posible la práctica de la individualidad, que no sea como ejercicio de dominio, y la propia diferenciación hace necesario el adiestramiento en el ejercicio la “contractualidad” como integración de las diferencias. Estas dos líneas de convergencia se enfrentan a dos dinámicas aparentemente diversificadoras: el proceso que sectoriza, prioriza y extiende la practicidad científica y el incremento de la mercantilización que hiciera posible la primera revolución burguesa, hoy de carácter global, muestran su apariencia en el proceso unificador de ambas prácticas.

Cuando Habermas aborda, en este capítulo dos, dedicado al “Derecho Natural y Revolución”, el tema de “Los Derechos Fundamentales como principios de un orden jurídico general socio-estatal”, al tiempo que señala hacia la función de los derechos, practicados desde la óptica sociológica liberal como limitación de los poderes públicos para dejar espacio a los individuos, como rechazo de sus injerencias y abusos, y como construcción positiva y simultánea de un Estado-sociedad, que fueran garantes de la participación política y de la construcción de la opinión pública, deja constancia de que el desarrollo de esa segunda función ha producido una “sociedad transformada”, “industrializada socio-estatalmente constituida”, donde “ya no cabe la ficción del carácter pre-político de los derechos subjetivos de libertad; la fundamental distinción entre derechos del hombre y del ciudadano, que ya faltaba en las Declaraciones francesas, no es sostenible por más tiempo” (195). En una sociedad democráticamente organizada, estructurada como Estado, el “carácter pre-político” y subjetivo del derecho natural, separado de los derechos del ciudadano, ya no resulta viable en el decir de Habermas. El derecho a la propiedad como fruto del trabajo, a la elección, a la “participación en las producciones sociales”, y a “la intervención en las organizaciones de la opinión pública” (196), obliga a “que el Estado social, precisamente en cuanto continuador de la tradición jurídica del Estado liberal, se vea forzado a transformar los derechos funda-

195) IBID. P. 118.

196) IBID. P. 119.

mentales en su funcionalidad” (197).

Esa transformación práctica de la teoría de los derechos fundamentales constituye su funcionalidad: Derechos fundamentales, sociedad industrialmente desarrollada, y autonomía privada, “ya no se fundan en un tráfico jurídico estabilizado naturalmente por medio de los intereses del libre tráfico de mercancías; descansan más bien en una integración, en cada caso a realizar democráticamente, de los intereses de todas las organizaciones que actúan con referencia al Estado y que, a su vez, están controladas por medio de una opinión pública tanto interna como externa” (198).

Más que situarse en el iuspositivismo funcionalista como fase sucesiva del iusnaturalismo original, refundido en aquel, Habermas se sitúa en la praxis de una integración comunicacional, en un vitalismo personal, social y político que procure la conexión de intereses sociales que realice la idea del derecho natural. El Estado social, sucesor del Estado de derecho liberal, ha supuesto, en su funcionalidad, la deriva del desvanecimiento a largo plazo, por integración democrática, de los derechos fundamentales que hicieron concreción de la abstracción de los derechos naturales. Si el iusnaturalismo fue el origen filosófico y teológico que produjo los derechos fundamentales de las revoluciones burguesas, la complejidad que desatara la propia Modernidad ha ocasionado situaciones y prácticas que desbordan los cauces jurídicos y reclaman capacidad de integración democrática. Esto se hace posible por la puesta en práctica de su teoría de la acción comunicativa, donde el sujeto, en disposición lingüística de poner en común, actúa sobre tres modelos: el teleológico, que supone una conducta lingüística orientada hacia la consecución de una finalidad; el normativo que intenta la expresión y comprensión sobre unos valores sociales aceptados y una corrección formal al expresarlos; y el dramático como expresión de la propia interioridad. Conjugan-

197) *IBID.* P. 119. Nota 66, *Apud.* Ernst Rudolf Huber, de quien cita: “...los derechos fundamentales, que en otro tiempo fueron concebidos de un modo liberal como reconocimiento de un ámbito autónomo privado y no como atribución de la libertad natural -principalmente extraestatal-, ahora sólo pueden derivar su sentido específico a partir de la conexión de los principios objetivos de un orden jurídico general que abarque al Estado y a la sociedad”. Cuando Habermas dice que Huber con lo citado ignora la obligación del Estado social, ya no liberal, como continuador de éste, a realizar una transformación de los derechos fundamentales en funcionales, a nuestro modesto entender se está posicionando claramente en el iuspositivismo capaz de metabolizar en practicidad el “iusnaturalismo” de donde naciera.

198) *IBID.* P. 120.

do los tres, procura hacer del lenguaje un medio de entendimiento donde pensamiento y palabra se hacen operativos en el mundo objetivo, social y subjetivo, con tres pretensiones de validez: la verdad del enunciado, porque se cumplen las condiciones de existencia real del contenido proposicional referido al objeto; la corrección del acto comunicativo en el uso de los códigos vigentes que lo hagan comprensible en el consenso o disenso del contexto normativo; y la veracidad o coincidencia entre lo vivido, lo pensado y lo expresado, los tres en el trasfondo de una precomprensión cultural (199).

Si tomamos en consideración las pretensiones, epistemológica, semántica y semiótica, y ontológica, las tres están relacionadas en el acto comunicativo y en las tres subyace el concepto de verdad. Respecto a la primera, desde la comprensión racionalista entendemos por verdad la adecuación de las funciones mentales a su objeto en un ejercicio epistémico, y dejamos de lado la trilogía de “*EmeT*”-“*Aletheia*”-“*Veritas*”; volvemos a encontrar el concepto de verdad en la segunda como adecuación del lenguaje en su función semántica y simbólica; finalmente volvemos a encontrarla en la veracidad con que se expresa la coherencia, la transparencia y la empatía en su función trascendente dirigiéndose al otro. De ese modo, percibimos verdad y veracidad en las tres pretensiones, y en ellas, la ética comunicacional en la procedimental y en la contractual. La relación existente entre libertad y verdad se establece en la moralidad, sea esta de “*libero arbitrio*”, como la procedente de Erasmo que asumió la Ilustración, o de “*servo arbitrio*” como le contestó Lutero (libres para voluntariamente servir). En la última parte del debate con John Rawls, Habermas desarrolla “Razonable versus verdadero”, o la moral de las concepciones del mundo (200), y es que desde la sofística conocemos la posibilidad del ejercicio de la razonabilidad a conveniencia, con apariencia de verdad, o la verosimilitud de aquello que se formula al mejor postor, donde las actitudes ceden ante los intereses. “No podríamos evitar las conocidas controversias sobre los conceptos semánticos y pragmáticos de verdad y de fundamentación, al igual que no podemos evitar la discusión sobre la relación entre significado

199) HABERMAS, JÜRGEN (2003) “*Teoría de la acción comunicativa*”, I. Taurus., 4ª ed. Pp. 136-145. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

200) HABERMAS, JÜRGEN/ RAWLS, JOHN. *Op. Cit.* Pp. 147-181

y validez, sobre construcción y función de los argumentos”, dice Habermas (201), porque la semántica en ocasiones oculta la semiótica; la pragmática utilitarista pone a su servicio la teoría o fundamenta criterios aparentemente significativos como si tuvieran validez substancial. En nuestra modesta opinión, la verdad, despojada de absolutismo, es operativa como conducta del bien, descorre los velos de lo establecido que en nublan su búsqueda y construcción, fundamenta lo hallado hasta que lo descubre como velo, y se abre paso en lo “no-consciente-todavía” como comparecencia de lo otro. Quizás por ello Habermas pretende “el nuevo reparto de carga de la prueba entre la razón de la justicia política y la verdad de las concepciones del mundo” (202) como forma de consenso entrecruzado. La división del trabajo entre lo político, como “agnosticismo público”, y lo metafísico o lo religioso como “confesión privatizada”, no supone la exclusión de lo segundo, sino el ejercicio de una dialéctica reconstructiva para ambos, una “relación complementaria”: “Las verdades morales, que como antaño se encuentran incrustadas en cosmovisiones religiosas o metafísicas, comparten esta pretensión de verdad fuerte, a pesar del hecho de que, al mismo tiempo, el pluralismo recuerda que las doctrinas públicas ya no resultan susceptibles de justificación pública” (203). Que el pluralismo y el relativismo, consecuencia de la diversidad, haya vuelto necesario el ejercicio de un pensamiento débil, para que sea omnicompreensivo, no significa que debe ser desterrado un “pensamiento fuerte” que, con capacidad de traducción para hacerse entender sin aspiraciones, comparezca dialécticamente en el espacio comunicacional con exposiciones convincentes que ejerzan como propuesta de soportes del consenso (204). Habla Habermas del “reparto de carga de la prueba” en la “relación entre lo razonable y lo verdadero” (205). A nuestro juicio, verdades públicas consensuadas, con pretensión débil de razonabilidad para abrir espacios al entendimiento, y verdades privadas y doctrinas no públicas con pretensión fuerte de verdad, ambas comparecidas en el espacio público como ejercicio de ciudadanía, constituyen el espacio social y político de relación entre lo razonable y lo verdadero, donde lo verdadero aprende razonabilidad y lo razonable veracidad.

201) IBID. P. 156.

202) IBID. P. 157.

203) IBID, P. 159.

204) IBID. P. 160.

205) IBID. P. 172.

Para desarrollar la posición de John Rawls, en su debate con Habermas, tomamos punto de partida en su monumental trabajo “Teoría de la justicia” (206). “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”, y tiene como objeto primario la “estructura básica de la sociedad” (207), dice Rawls. Obviamente, la perspectiva liberal de su estructuralismo teórico de diseño incluye la dimensión personal de la justicia como instalación de cada cual en su derecho y deber, trabajando con su plenitud en el pleno desarrollo de la totalidad en que se halla política y socialmente inscrito: “[...] Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esa razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros”. Define su teoría como “imparcialidad” o “equidad” y pretende elevarla al más alto nivel de abstracción de la concepción original del contrato social “tal como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant” (208). Podemos comprender su objetivo: “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (209), pero el personalismo de la razón práctica ilustrada de valor universal, y el personalismo ilustrado y bondadoso de Rousseau, casan mal con el contractualismo sectario de Locke, y cuando trata de explicar la ausencia de Hobbes diciendo que “hace surgir algunos problemas especiales” (210), ni deja explicitados los pretendidos problemas, ni toma en consideración su contractualismo, más relacionado con el que él propone como “estado de naturaleza” que el de Locke. Por último, al proponer la “justicia como imparcialidad”, parece optar por un sistema legal autónomo, propio de quien no toma partido previo en favor o en contra de ninguna de las partes para poder juzgar, independientemente del sistema moral más atento a la equidad como “igualdad de ánimo// bondadosa templanza habitual; propensión a dejarse llevar, o a fallar, por el sentimiento del deber o de la conciencia, más bien que por las

206) RAWLS, JOHN (2006). “*Teoría de la justicia*”.

https://etikhe.fles.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf. Traducido por María Dolores González. Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Mass.

207) IBID. P. 17.

208) IBID.

209) IBID. P. 24

210) IBID. Nota 4.

prescripciones rigurosas de la justicia o por el texto terminante de la ley” (211) que a la imparcialidad como “falta de designio anticipado”. La situación de los Derechos Humanos en el mundo parece recomendar la equidad para la protección y distribución de los recursos, a la par del ejercicio político contractual de la convivencia, reglado por sistemas legales integrados, reservando la imparcialidad como postura previa para la construcción de consensos o el juicio y ejecución de los incumplimientos. La mencionada situación de cumplimiento de los Derechos Humanos en el mundo, vuelve insuficiente la posición liberal.

Pero es en “El Derecho de Gentes” donde dedica todo un capítulo a considerar los Derechos Humanos en tres apartados: “Un derecho de gentes suficientemente liberal”; “la función de los derechos humanos en el derecho de gentes”, y “los derechos humanos en los Estados criminales” (212). Puede darse la posibilidad de objetar que el derecho de gentes, como extensión liberal del contrato social contra toda forma de persecución, opresión, desigualdad, hambruna o subordinación injusta, no es patrimonio del liberalismo que, en su práctica política y económica, al facilitar la concentración de poder, hace posible también la violación de derechos de los que en teoría reconoce como iguales. Al igualar los pueblos liberales, con otros pueblos no democráticos, pero si jerárquicos y decentes, establece un buen patrón para la concordia y el acuerdo sobre la decencia moral de los pueblos, en tanto, si fuera posible, se extiende la democracia, pero las diferencias políticas entre democracia y jerarquía producirán dificultades a la hora de ejecutar legalmente su protección. Quizás por ello elige el concepto de pueblos y no de Estados.

Una objeción de mayor calado nos parece la que merece asignación del papel de los Derechos Humanos en la categoría del Derecho de Gentes. Si el segundo es de carácter político-liberal, que por talante liberal o por practicidad asume como interlocutores a otros pueblos organizados jerárquicamente, el primero es consustancial al ser humano, y por lo tanto prioritario bajo cualquier régimen político. La suya es una función antropológica, movilizadora desde la raíz ontológica de la especie humana,

211) REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1970). *“Diccionario de la Lengua Española”*. 19ª edición

212) RAWLS, JOHN. (2001). *“Derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública”*. Pp. 93-96. Paidós. Traducido por Hernando Valencia Villa.

de los diferentes derechos de corte social, jurídico o político, emanados de aquellos. Sólo en esa confluencia pueden darse lo que Rawls llama “pueblos bien ordenados”. Los Derechos Humanos pueden ser sometidos a violaciones e incumplimientos por Estados democráticos hegemónicos contra otros estados, fallidos o debilitados, aunque bajo presión de su opinión pública. Sólo en esa confluencia puede darse lo que Rawls llama “pueblos bien ordenados”.

Sin embargo, queda irresuelta la cuestión de si un pueblo no democrático y jerarquizado, que recibe verticalmente su normativa moral, política y jurídica, cabe dentro de la categoría de “pueblo bien ordenado y decente”, defensor y promotor de los derechos humanos, y si en la circunstancia actual las democracias liberales pueden siempre ser incluidas en este ordenamiento del bien, máxime las tres funciones que Rawls encomienda a los Derechos Humanos de ser “condición necesaria de la decencia, de las instituciones políticas, y del orden jurídico de una sociedad”; ser suficiente su cumplimiento para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o “manu militari”; y fijar “un límite al pluralismo entre los pueblos”. Si el cumplimiento de los Derechos Humanos es “condición necesaria”, no pocas instituciones políticas y ordenamientos jurídicos son perfectibles; no pocos incumplimientos y vulneraciones quedan impunes, y no pocos límites que impone el pluralismo son transgredidos. Por lo tanto, como primera aproximación, en Rawls nos topamos con una utopía de diseño consistente en trazar un marco referencial de cuño liberal, que incluya en su diseño la incorporación de distintos regímenes sociales y políticos donde los derechos humanos, sistemáticamente incumplidos, sean un elemento más de su derecho de gentes. El debate de este neocontractualismo teórico-utópico, y el neokantismo de Habermas está servido.

A la hora de tratar este debate, y completarlo con una referencia al comunitarismo de Ferdinand Tönnies, recordemos que ya hemos tratado esa contraposición entre los dos primeros (214) al desarrollar, con la brevedad pertinente, la referencia que les hace el Dr. Laporta.

213) IBID. P. 94.

214) Cf. Supra.

Sumemos a lo ya aportado por Fernando Vallespín, editor de los cinco volúmenes que componen la “Historia de la Teoría Política”, quien, al abordar la introducción al debate sobre el liberalismo político entre Habermas y Rawls, fija la posición del primero en el republicanismo kantiano al decir: “El objetivo de Habermas consiste, en síntesis, en intentar una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de la personalidad moral, con todas sus implicaciones universalistas, y a la vez subrayar la dimensión pública de la autonomía”, donde combina la dimensión moral, que se ocupa en la resolución de los conflictos interpersonales, y aspira a un reconocimiento global de sus propuestas; la dimensión ética, dedicada a la interpretación de valores culturales y de identidades en un marco evaluativo contextual; y la dimensión pragmática, orientada hacia la eficacia en la negociación y el compromiso en un marco intersubjetivo público que las relaciona (215). Rawls las separa, y prioriza la justicia sobre el bien, y la moral sobre la ética. En el decir de Vallespín, su posición es la del liberalismo político que identifica la neutralidad como valor respecto a las diferentes concepciones del bien, sea a nuestro juicio la del Sumo Bien, el bien común o la posesión de bienes, “como el rasgo esencial de una concepción política de la justicia. Sólo así podría organizarse -esta es la tesis- una convivencia política justa y estable `de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles´. El pluralismo, visto como rasgo permanente, se convierte en el “trasfondo justificador de nuestra cultura política” (216). Con el uso del posesivo, en su contexto norteamericano, diríase que Rawls particulariza su punto de vista del acervo político con una pretensión de “extensionalidad”, que parece sugerir una diferencia fundamental con Habermas, al tratar del fenómeno del pluralismo, consustancial a nuestra época, en relación con la neutralidad que confiere al Gobierno la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, país en cuya fórmula y en el decir de Habermas, ha producido un “revitalización política de la religión” frente a Europa, que entiende como contrarrevolucionaria la existencia de la religión, y se subsume en la secularización a contrapié de la deriva del mundo, produciendo una escisión en la Cultura Occidental (217) y en las culturas globales.

215) HABERMAS, JÜRGEN/ RAWLS, JOHN (2017). *Op. Cit.* Pp. 28-29.

216) *IBID.* P. 17.

217) HABERMAS, JÜRGEN (2006). “*Entre naturalismo y religión*”. *Op. Cit.* Pp. 122-123

El núcleo del debate se localiza en la que Rawls llama “posición original” que define de la siguiente manera:

“La posición original es un mecanismo analítico destinado a formular una conjetura. La conjetura es que cuando preguntamos cuáles son los principios más razonables de la justicia política para una democracia constitucional cuyos ciudadanos son considerados como libres e iguales, razonables y racionales, la respuesta es que estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes racionales (entendidas como fideicomisarios de ciudadanos, uno por cada ciudadano) están situados en condiciones razonables y limitados por estas condiciones de modo absoluto” (218).

Como formulación teórica de una conjetura podría considerarse el diseño de un mecanismo analítico, máxime si se tratara de la situación original de emancipación de las Colonias con respecto al Imperio Británico, cuando la escasez de población hacia posible que cada ciudadano fuera fideicomisario de sí mismo en su calidad de colono y propietario, haciendo uso de su libertad racional como razonable ante los demás. Tampoco puede aplicarse como teoría omnicomprensiva. De ese origen colonial o teórico, abstracción de un análisis parcial, no se puede deducir un modelo que sea aplicable a otras sociedades ordenadas a su manera y desde otros orígenes y evoluciones.

A esta concepción de “posición original” se opone Habermas:

“Rawls concibe la posición original como una situación en la que representantes racionales de los ciudadanos coinciden bajo estrictas limitaciones que garantizan un núcleo imparcial acerca de las cuestiones de justicia. El concepto pleno de autonomía se reserva para los ciudadanos que ya viven en el marco de instituciones de una sociedad bien ordenada. Para la construcción de la posición original Rawls descompone el concepto de autonomía política en dos elementos: en las propiedades moralmente neutrales de las partes que buscan su ventaja racional, y las restricciones de la situación, moralmente cargadas de contenido, en las que aquellas partes escogen principios para una parte equitativa de cooperación. Estas restricciones normativas permiten a las partes dotadas con el mínimo de capacidades, a saber, sólo con la capacidad de ser racional y de negociar a partir de la concepción del bien de cada cual. Con independencia de si las partes plantean consideraciones sólo racional-instrumentales o también incorporan puntos de vista éticos acerca de la conducta de vida, sus decisiones siempre resultan de la consideración de sus propias orientaciones valorativas [...]” (219)

Resulta evidente que, en un marco global, intercultural y multiétnico, no se puede emplear esta teoría liberal donde aún no existen ciudadanos, ni instituciones democráti-

218) LOC. CIT. Pp. 84-85

219) IBID. P. 44.

cas bien asentadas, ni sociedades bien ordenadas, ni leyes electorales que permitan la plena participación racional de la ciudadanía, ni plebiscito cotidiano en libres medios de comunicación, ni organizaciones políticas que, distantes de la ciudadanía, estén al servicio de sí mismas. Por algo dice Habermas:

“La construcción de una posición original que enmarca la libertad de elección de actores racionales de modo razonable se explica por el propósito inicial perseguido por Rawls de presentar la teoría de la justicia como parte de una teoría general de la elección racional. Rawls partió al principio del supuesto de que sólo había que limitar el espacio operativo de decisión racional de las partes de una forma apropiada para que éstas pudieran derivar los principios de la justicia de su interés ilustrado. Pero pronto se daría cuenta de que la razón de los ciudadanos autónomos no se deja reducir a la elección racional de actores que escogen a su arbitrio [...]. Rawls se ha mantenido aferrado, sin embargo, a la idea de que el sentido del punto de vista moral se puede operacionalizar de ese modo [...] ¿Pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base del egoísmo racional? ¿Se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos? ¿Garantiza el velo de la ignorancia la imparcialidad del juicio?

Rawls no pudo mantener de modo consecuente la decisión de que ciudadanos plenamente autónomos sean representados por partidos a los que les falta este tipo de autonomía. Los ciudadanos son por hipótesis personas morales que poseen un sentido de la justicia y están capacitadas para tener una concepción propia del bien, así como tienen igualmente interés en cultivar estas disposiciones de modo racional. En la posición original las partes son descargadas precisamente de estas propiedades de las personas morales mediante un diseño objetivamente racional” (220).

La naturaleza de la razón no se deja reducir por sistemas de diseño inducido, ni por la limitación externa del campo cognoscitivo o decisonal. Necesita ejercitarse en un tiempo histórico cuando se expande el espacio y se acelera el tiempo, donde la identidad, personal y colectiva, procura ubicarse con sentido en los campos del conocimiento que se complican de un modo exponencial. Todo ello afecta a la razón ilustrada, que pretende adquirir competencia explicativa y comunicacional. En el campo de la política, aún allí donde existe la democracia representativa de pueblos “bien ordenados”, si los hubiera, demanda incrementar su participación en la decisión y en la opinión pública, creando un clima social de plebiscito cotidiano. Los derechos se ejercen desde la vitalidad espontánea de la persona en sociedad. Su mayor flexibilidad ilustrada les hace posible mayor agilidad en el paso de lo macro a lo micro, en la complejidad de los procesos de elección, y en la composición modular y medular de los modelos. No resulta posible el diseño artificial e incoativo de marcos de referencia, ni se pueden “monotorizar” direccionando la autonomía a conveniencia. No resulta ya

suficiente otorgar pasivamente la representación sin ejercer su control sobre lo otorgado. El concepto de persona, más que alcanzar la madurez, está en permanente maduración. Jamás alcanza la plenitud en el tiempo cronológico; nunca logra la autonomía, ni la interdependencia plena, sobre todo en un tiempo de cambio acelerado. Tampoco consiguen la significación permanente las instituciones como organizaciones del Estado que pretenden la continuidad orientativa en el tiempo. Sus sistemas burocráticos constituyen las redes que las atrapan en este tiempo de aceleración, desarraigo, y desubicación, que las vuelve obsoletas, porque las sociedades a las que dan servicio cambian. Igualmente, los partidos políticos, que son representaciones ideológicas de la sociedad, cumplen su cometido si tienen autonomía con respecto a su propia organización para mayor representatividad. Todo depende de la persona moral, y de los grupos críticos de pensamiento colectivo, en este tiempo agonal. Ciertamente se da un movimiento homogeneizador de la diversidad en los tres lenguajes dominantes: La economía, la tecnociencia, y la comunicación, y es la primera la que determina la orientación general de las tres y la satisfacción o vulneración de los derechos. En ese sentido, el liberalismo se ha apropiado del condicionante materialista del espíritu, y diseña globalmente sistemas operativos al servicio de su dinámica, pero el republicanismo neokantiano se defiende.

Rawls establece dos diferencias básicas con Habermas:

“De las dos diferencias principales entre la posición de Habermas y la mía, la primera consiste en que su posición es comprensiva mientras que la mía es una explicación de lo político y se limita a ello. La primera diferencia es la más fundamental puesto que pone las bases y los límites en la segunda. Ésta se refiere a las diferencias entre nuestros mecanismos de representación como yo los llamo; el suyo es la situación discursiva ideal como parte de su teoría de la acción comunicativa y el mío es la posición original [...] (221).

En una circunstancia como la descrita parece inexcusable el ejercicio de la comprensión como integración de las diferencias. La filosofía política, y más si milita como liberal, no puede limitarse a una óptica de parte con pretensión de valor de totalidad, aunque lo tuviere por su naturaleza “originante” por el dominio de sus recursos. La posición original, desde esa parte, tiene que ser la del personalismo ilustrado

221) IBID. P. 76.

y solidario en disposición comprensiva e integradora en la diversidad.

Rawls apunta hacia otra diferencia, para nosotros llamativa, cuando le añade apellido de liberal a la filosofía política:

“La visión más familiar de la filosofía política es que sus conceptos, principios e ideales, y otros elementos se presentan como consecuencias de doctrinas comprensivas religiosas, metafísicas y morales. Por contra, la filosofía política tal como la entiende el liberalismo político consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas del derecho y la justicia consideradas como independientes. Así, mientras el liberalismo político es por supuesto liberal, algunas concepciones políticas del derecho y la justicia pertenecientes a la filosofía política en este sentido pueden ser conservadoras o liberales; también pueden pertenecer a ellas concepciones de derecho divino de los reyes o incluso de la dictadura [...]” (222).

Rawls mixtifica la cuestión, a nuestro entender, llevado, a nuestro entender como queda dicho, por su contexto político-religioso norteamericano. Naturalmente que la idea de justicia, y su normatividad en derecho, incluyen conceptos y términos anteriores al “iusnaturalismo”, consecuencia lógica de las culturas europeas, de su devenir histórico y, de la construcción de lenguaje. Sin embargo, no puede Rawls con ello aplicar esta influencia a la posición comprensiva de Habermas como si éste se posicionara en el derecho natural. Bien es sabida su posición favorable al derecho positivo frente a la pretendida validez del derecho natural en su debate con Ratzinger y la pretensión de prevalencia de fundamentos prepolíticos en un Estado democrático, si éste dependía, en la generación de sus presupuestos normativos, “de tradiciones autóctonas, cosmovisivas o religiosas, y en cualquier caso de tradiciones éticas vinculantes” (223). Así lo declara Habermas:

“El liberalismo político (que definiendo en la figura especial de un republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación [...]” (224).

Con todo, este posicionamiento de Habermas es comprensivo:

222) IBID. P. 77.

223) RATZINGER, JOSEPH-HABERMAS, JÜRGEN (2006). *“Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión”*. P. 25. Ed. Encuentro. Madrid. Traducción del texto de Habermas por Isabel Blanco.

224) IBID, P. 27

“[...] un consenso limitado a procedimientos y principios [propio de] un ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y de una que esa fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización descarrilada de la sociedad, [...] En vez de esto propongo entender el proceso de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites. En lo que respecta a las sociedades postseculares habrá que abordar en última instancia también cuáles son las actitudes cognitivas y cuáles las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadano creyentes y no creyentes en su relación mutua” (225)

La filosofía política liberal de Rawls, limitada a lo político, difiere de la filosofía política inclusiva de Habermas, que también milita en el derecho positivo, pero no mecanicista; neutral entre creyentes y no creyentes, pero regulador de la convivencia por su capacidad pedagógica comprensiva. Quizás la posición de Habermas cobre ventaja sobre Rawls en el contexto mundial donde conviven pueblos relativamente bien ordenados bajo formas democráticas, estados no democráticos, pero “decentes”, que distingue Rawls, bajo la condición de súbditos, en un escenario global donde el fenómeno religioso y las religiones a la carta están en alza. Quizás la recuperación hermenéutica de las religiones en Europa, bajo un fuerte impacto secular todavía, suponga una mayor dificultad. No obstante, el común paradigma de los Derechos Humanos, de carácter ético y moral, y su necesaria protección por el derecho positivo y por la práctica política, son un factor determinante de cooperación donde las éticas religiosas pueden también hacer aportaciones.

Hemos señalado los que a nuestro juicio resultan elementos básicos del debate entre Habermas y Rawls. Sin embargo, en tiempos de complejidad convivencial, y por la propia disponibilidad comprensiva de Habermas, no vemos contradicción alguna en que ambas interpretaciones puedan y deban convivir y aplicarse en la construcción dialéctica del sistema mundo: El neokantismo republicano de Habermas, con su énfasis puesto en la persona, y el contractualismo para un diseño de la convivencia de la diversidad.

Hay un tercer elemento, a nuestro modo de ver indispensable. Es el comunitarismo del que hallamos en Ferdinand Tönnies un ejemplo. Lo es porque, a nuestro modesto

entender, no basta con la puesta en valor de la persona en su triple caracterización de identidad, dignidad y responsabilidad; no basta con la organización democrática de los pueblos bajo el principio de la justicia, junto a pueblos no democráticos pero decentes. Como eslabón intermedio que vertebra la participación de la persona, y la configuración de la sociedad, contemplamos la necesidad de la existencia de comunidades de afines, sean por coincidencia de actitudes de relación primaria o de intereses compartidos, bien de manera plena o circunstancial, que actúen como aglutinantes de opinión y correas transmisoras, con resonancia social y política, donde insertos en la sociedad practiquen vitalmente los derechos humanos y ejerzan su protección y defensa.

Por razones de espacio no nos es dado profundizar demasiado en las aportaciones de Tönnies respecto a su distinción entre sociedad y comunidad. Comencemos por señalar que ya en sus “Principios de sociología”, al tratar de las entidades o formas sociales, menciona las relaciones de compañerismo y de fraternidad, con carácter autoritario o igualitario (226). En este trabajo, y en línea con Weber, distingue entre la “voluntad esencial” y “la voluntad de arbitrio” (227); las categorías de “pacto, contrato y comunidad”; o los valores sociales, económicos, políticos y éticos (228), porque los intereses comunes de compañerismo, no tienen por qué compartir las actitudes fraternales, propias de quienes sin intereses comparten afectivamente los fines y valores éticos con una voluntad esencial que no excluye el arbitrio llegado el caso. Pero es en su libro “Sociedad y Comunidad” donde hallamos una precisa diferenciación de conceptos al distinguir entre una vida en común duradera, de esencialidades nutrientes compartidas, equipo de vida que soporta y nutre los sujetos que la componen, donde las personas en proceso de hacerse sustituyen a los egos, y otra de egos hacinados pero no unidos, que hacen de los seres medios recambiables, formas de vida colectiva, contractual, circunstancial, modular, de relaciones funcionales y tangenciales, intereses ocasionales y vida societaria. He aquí el cuadro comparativo:

226) TÖNNIES, FERDINAND. “*Principios de sociología*”. Sin fecha. Fondo de Cultura Económica. Pp. 66 ss. Traducido por Vicente Llorens.

227) IBID. Pp. 105 ss.

228) IBID. P. 197.

	COMUNIDAD	SOCIEDAD
Plano general	Organismo vivo. Espontaneidad natural. Realismo. Prioridad de la parte cuidada por el todo. Libertad colaborativa.	Mecanicismo artificial. Artificiosidad. Idealismo de diseño. Todo que incluye a las partes. Libertad subjetiva al margen del pacto.
Primer Plano	Voluntad esencial constructora. Parte que labora por el ser total. Maduración orgánica de las partes. como un todo. Orientada a la permanencia.	Voluntad colectiva apropiativa. Parte centrada en las cosas. Crecimiento y progreso material condicionante de la vida. Orientada al cambio.
Actitudes Básicas	Afecto, amor, perdón. Comprensión, colaboración, compromiso. Gratitud y fidelidad. Saberes humanísticos experimentados.	Egoísmo, posesión, vanidad, ego. Ambición económica y de poder. Ambición de saber instrumental. Conocimientos instrumentales y Prácticos (229).

Sin duda que la propuesta de Tönnies puede ser reputada de simplicidad dada la compleja formación de la estructura de las sociedades avanzadas, pero también es innegable la operatividad de los grupos primarios, que son el núcleo de toda organización (230), en los procesos de toma de conciencia, retroalimentada en la interrelación cognoscitiva y afectiva, y su puesta en acción para la defensa y protección moral de los derechos. Desde esa perspectiva, entre tanto la conciencia personal ilustrada se implica solidariamente en ser “libre de” para una determinación teleológica del bien, y los organismos nacionales y mundiales evolucionan “para” una mayor eficacia en la defensa de los derechos humanos, estos grupos intermedios cultivan la memoria y la determinación, y realimentan los procesos de construcción personal. Contractualismo, personalismo y comunitarismo son complementarios para la defensa y promoción de lo humano en el mundo como sobreveedor de la vida, y en ello las iglesias congregacionales como comunidades escatológicas de significación y sentido.

229) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. “Ferdinand Tönnies: un sociólogo interdisciplinar en la estela de Marx”. Artículo en la Revista Digital Entreletras. Octubre de 2018. Cf. TÖNNIES, FERDINAND (1944). “Comunidad y Sociedad”. Ed. Losada. Buenos Aires. Biblioteca de Sociología. HEBERLE, RUDOLF (1977). “Tönnies, Ferdinand”. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Aguilar. Tomo 10. Pp. 383-387. FERRATER MORA, JOSÉ (1981). “Tönnies, Ferdinand”. Diccionario de Filosofía. Tomo IV. Alianza Diccionarios. Pp. 3284-3285.

230) Cf. MCIVER, R.M & PAGE, CHARLES H. (1966). “Sociología”. Tecnos. Especialmente los capítulos X-XII: “Principales formas de la estructura social”. Pp. 221-323. Traducido por José Cazorla Pérez.

VI.E. Gregorio Peces Barba Martínez: Ética pública y derecho, el fundamento de los Derechos Humanos.

Finalicemos esta indagación en la relación que pudiera darse entre los Derechos Humanos, de naturaleza moral, y el derecho positivo que tiene como encomienda su protección y defensa. Desde la perspectiva incluyente postsecular, y la de la mutua traducción y aprendizaje que propone Habermas, sin duda que las éticas religiosas se mueven desde su núcleo de existencia de valores superiores que el ser humano puede realizar en su forma de vida, aunque permanezcan abiertas al diálogo y la propuesta con otras morales autónomas en la búsqueda de una zona común de comprensión. Gregorio Peces Barba, en su Discurso de recepción como académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, recoge el giro antropocéntrico del postulado humanista consistente en el impulso hacia “la dignidad del hombre, ser libre, con capacidad de elegir, ser racional, con la capacidad de construir conceptos generales, ser moral con habilitación para escoger y asumir un ideal de vida, que puede ser presentado como susceptible de ser universalizable, y ser comunicativo, capaz de diálogo con los otros, y de transmisión oral o escrita de su propia semilla de creación [...]” (231). Desde esa perspectiva emancipatoria, resulta consecuente que el fundamento de la moral se localice en la racionalidad que reconoce el ideal de dignidad del otro como persona, donde se rechaza por igual las éticas con pretensiones exclusivas de universalidad, de carácter autoritario, y las éticas basadas exclusivamente en el principio de autonomía propia sin reconocimiento explícito de la dignidad del diferente (232). Ciertamente que la dignidad humana, su naturaleza ontológica de valor, no se agota en los derechos humanos positivamente explicitados, ni tampoco en las “virtudes públicas” de Victoria Camps (233), en el decir de Peces-Barba.

231) PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO (19 de abril de 1993). *“Ética pública y Derecho”*. Discurso de recepción del Académico de Número Excmo. Sr. D. Gregorio Peces-Barba Martínez y contestación del Excmo. Sr. D. Manuel Fraga Iribarne. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. P. 17. <https://www.racmyp.es/olocs/discursos/052.pdf>. Fecha de consulta 13 de junio de 2019.

232) IBID. Pp. 18-20.

233) CAMPS, VICTORIA (1990). *“Virtudes Públicas”*. Espasa Calpe. Madrid. *Apud* Ibid. P. 21. Que la dignidad humana exceda la comparecencia pública de la virtud, mensurada para la convivencia con la diversidad en su dimensión común, no desmerece este ensayo de Victoria Camps que las pone en evidencia frente al desinterés, la autocomplacencia y el hedonismo.

A juicio de Peces-Barba, son cuatro los valores que constituyen la moralidad del poder y del derecho que se legitiman en ella: “libertad, igualdad, solidaridad y seguridad jurídica” (234). Sin este último, los tres primeros se vuelven en ejecución problemática que actúa en resistencia o al margen del poder. Los derechos morales pueden ser identificados con los derechos humanos, integrados o al margen de los sistemas jurídicos. Sin embargo, esta seguridad jurídica tiene origen en la autonomía legislativa humana que adquiere credibilidad en la protección del ejercicio de las otras tres. Este es, a nuestro juicio, un sistema integrador. No desdeña Gregorio Peces-Barba que los derechos fundamentales supongan una moralidad externa al poder, en algunos casos previos al poder, cuando como ejemplo cita al norteamericano Ronald Dworkin (235) quien los entiende como triunfos frente al poder. Eso fueron en su origen norteamericano y francés, pero los poderes se acreditan en su ejecución y protección. No resulta asumible para Peces-Barba que estos Derechos Fundamentales sean previos a este origen, ni por un individualismo exacerbado, propio de Dworkin (236), ni por una interpretación naturalista, religiosa y trascendental de la vida:

“[...] sería un sinsentido afirmar que son previos también desde el punto de vista jurídico, si es precisamente el Derecho positivo, a través de sus normas máximas, normalmente, las Constituciones, quienes hacen posible su juridificación, dinamizada y prolongada con la interpretación judicial.” (237)

Esa moralidad, externa al poder, la contempla Peces-Barba en la “aportación socialista, donde el hombre pretende obtener beneficios del poder, con la satisfacción de necesidades básicas, radicales, de mantenimiento o de mejora” (238). Este planteamiento parece corresponder a la dialéctica existente entre persona, sociedad y Estado, o, mejor aún, al acercamiento entre los términos para conseguir una identi-

234) IBID. P. 21.

235) IBID. P. 26.

236) DWORKIN, RONALD (1989). *“Los derechos en serio”*. Ariel. Barcelona, 2ª ed. Traducido por Marta Guastavino. Título original: *“Taking Rights Seriously”*, 1969, revisada en 1977. Sabida es la posición personalista de Dworkin contra el positivismo que deje fuera los principios morales de las normas jurídicas, basándose en el vínculo existente entre moral y derecho. Podemos compartir ese primer criterio, y aún el de resistencia y prevalencia de los derechos de la persona frente a imposiciones colectivas propias de regímenes autoritarios, pero no su posicionamiento, en nuestra opinión extremo, de que los derechos individuales prevalezcan contra los fines colectivos, entre otros argumentos, porque el ejercicio colectivo de los derechos puede introducir factores correctores de una situación dada.

237) PECES-BARBA, GREGORIO. IBID. P. 27.

238) IBID.

ficación entre ellas en el ejercicio de una dialéctica inacabable, creadora de dignidad, bienestar, prosperidad, libertad, igualdad, solidaridad y seguridad jurídica.

Gregorio Peces-Barba Martínez pretende dejar en evidencia el fundamento de los Derechos Humanos (239). La diversidad de posicionamientos y catálogos, y el debate sobre el origen iusnaturalista o iuspositivista de los derechos del hombre, ha producido dos posiciones extremas: un reduccionismo comprensivo que consiste en asignarles sólo la condición de ser un elemento funcional más de un sistema, o reducirlos a abstracciones sin operatividad. Ambos los define Peces-Barba, en la búsqueda de un fundamento, como “fuerza sin conciencia” o “espíritu sin fuerza”. Si existe una moralidad externa al poder que concede o niega derechos, también existe la pretensión de separar el derecho independiente de la moral, concediéndole sustantividad propia. El derecho positivo sin sustancia moral es coerción; la moral, sustrato de los Derechos Humanos, sin protección jurídica con capacidad ejecutiva, es inoperancia, sobre todo si contemplamos los aspectos sombríos o los estados negativos del ser, “el lado oscuro de la razón”, “la libertad sin límites”, o “la planificación racional del mal” que dice Umberto Eco (240). Una libertad de elección, sin límites ni contención ética y moral, supone una desnaturalización de la razón. Quizás por ello se le haga difícil a Peces-Barba en este trabajo considerar a los derechos humanos como innatos o previos: “La única libertad previa, veremos, es la libertad de elección que es un dato de la condición humana. La fundamentación moral de los derechos humanos tiene otra raíz distinta, basada en una necesidad para la realización de la moralidad en el hombre que pasa por la posibilidad del dinamismo que va de la libertad de elección a la libertad moral, que no es previa, sino un objetivo a alcanzar” (241). El estado natural del hombre corresponde a una situación de predominio sobre los mecanismos naturales, y por ello, con su dotación psíquica y espiritual, poder elegir para actuar sobre ella positiva o negativamente, y poder ser causa y efecto de sí mismo. Pero esa condición de poder elegir no presupone que sepa hacerlo en el

239) PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO (1989). “Sobre el fundamento de los Derechos Humanos. Un problema de Moral y Derecho”. https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/12917/sobre_Peces_1989.pdf?

240) ECO, UMBERTO (2005). “Historia de la belleza”. Lumen. Barcelona, 6ª ed. Pp. 269 ss. Traducido por María Pons Irazazábal.

241) PECES-BARBA MARTÍNEZ. *Loc. Cit.* P.267.

cumplimiento del objetivo de realizarse como sujeto ético y moral. “Con los derechos humanos fuerza sin conciencia y con los derechos humanos espíritu sin fuerza, de nuevo estamos condenados a no traspasar el círculo agotado y estéril del positivismo y del iusnaturalismo. La superación sólo puede venir de la integración entre el espíritu y la fuerza [...] que ponga juntos la reflexión de la filosofía moral, política y jurídica, como teoría de la justicia, y que nos descubra el fundamento del espíritu de los derechos humanos y la reflexión de la filosofía jurídica, como teoría del Derecho [...]” (242). Si espíritu es el dinamismo que mueve a su autoconstrucción como sujeto ético y moral de deberes y derechos, y recibe la fuerza en que apoyarse en la formulación de los sistemas legales que le protegen, la elaboración de este sistema integrador sólo puede venir de una tarea interdisciplinar. Por ello, “los derechos humanos no se completan hasta su positivación. [...] Fundamentar los derechos humanos es buscar la raíz de un fenómeno que se explica sólo plenamente cuando está incorporado en el Derecho positivo, aun cuando su origen se encuentre en el plano Moral” (243). A nuestro juicio, esta tarea, asumida de forma interdisciplinar, le corresponde a la Filosofía del Derecho y a la Filosofía Moral. Después de haber practicado en la Ilustración la filosofía del disenso, ahora corresponde la filosofía del consenso.

Llegados a este punto, Gregorio Peces-Barba define así el fundamento de los Derechos Humanos:

“El fundamento de los derechos humanos es la realización de esa función de la libertad social política y jurídica como cauce del desarrollo de la dignidad humana que supone el dinamismo de la libertad de elección a la libertad moral. Es decir, con otras palabras, que la raíz moral de los derechos humanos, de la libertad medial que llamo social, política y jurídica, su fundamento ético es su mediación para el proceso que hace posible la realización de la autonomía moral del hombre. No es por ser derechos morales, es decir, por arrancar de la moralidad, sino por hacer viable la libertad moral, la plenitud humana posible en la historia, por llegar a la moralidad” (244).

Tres modelos están en liza: el del humanismo liberal, primero en nacer, que descansa en la consideración del iusnaturalismo para el desarrollo de la voluntad privada como límite del poder; el modelo de humanismo socialdemócrata, que pretende construir las

242) IBID.

243) IBID.

244) IBID. P. 272.

condiciones materiales para que todos puedan gozar de los mismos elementos igualitarios; el modelo democrático que, al tiempo que integra los particularismos y pone límite a los estatismos, pretende organizar y fomentar la participación estructural de la sociedad (245). En el decir de Peces-Barba:

“los derechos humanos, entendidos como la integración de esos tres modelos parciales (liberal, socialista y democrático) se fundamentan en su condición de instrumento necesario para la realización del dinamismo que conduce desde la libertad de elección a la libertad moral, del proceso de emancipación que es la vocación de realización de la condición humana [...]” (246).

El giro antropológico que dieron los filósofos ilustrados, esgrimiendo el concepto de libertad sin medida, por el que fueron llamados “libertinos” por la reacción, fue el origen de los derechos humanos y de los distintos sistemas políticos y sociales, no todos, no siempre, al servicio de la dignidad humana. En un tiempo de diversidad, vulnerada en sus derechos en no pocas situaciones, paradójicamente es tiempo también de integración. Ya el Renacimiento y La Reforma iniciaron el proceso de individuación del hombre, nacido en dependencia, uno con la Naturaleza y con las formas sociales establecidas, en proceso de maduración y aprendizaje hasta llegar a la interdependencia. En el decir de Erich Fromm, el hombre fue libre de su dependencia para con la naturaleza y para con las formas sociales coactivas como libertad negativa. Ahora debe practicar el uso positivo de su libertad: determinar el para qué de forma que no sea la práctica de la negatividad, usar en una su auto-conciencia, su libertad cognoscente y su “libertad volitiva” (247).

RESUMEN DEL CAPÍTULO I.

La hipótesis que ha constituido el punto de partida ha sido la relación existente entre la dimensión personal de la ética y la ética civil, entendiendo ésta como moral colectiva autónoma donde se implica solidariamente la persona, contribuyendo con sus propios referentes, religiosos o no. Su origen se ha determinado en la Ilustración, productora de libertad responsable, autonomía y autorrealización humana, donde se relacionan

245) IBID. Pp. 275-276.

246) IBID. P. 276.

247) FROMM, ERICH. *“El miedo a la libertad”*. Paidós. Buenos Aires. Pp. 58, 60, 63. Traducido por Gino Germani.

la dignidad personal y la responsabilidad social, variedad y singularidad, metafísica cosmológica y física de cercanías, cultivo personal del sumo bien y desarrollo extensional del bien común.

Ha parecido muy sugerente la recomendación de Habermas de hacer el recorrido desde Hobbes hasta Kant, para reformular una “nueva razón práctica”, pero sin dejar de lado a la razón pura como abstracción interpretativa. Si Hobbes es el punto de partida para un contrato social que contempla la realidad humana, Kant es punto de llegada en quien hallamos relación entre lo personal y lo global.

En esta nueva razón práctica, que Habermas reclama, si nos atenemos a las contribuciones filosóficas hechas por la Ilustración, encontramos un componente de realismo antropológico y contractual, presente en Hobbes y en el último Rousseau, pero en este último dotado de un bien connatural habilitado por la educación de una conciencia ilustrada; a su lado, la raíz ontológica de Descartes de la que se extrae el conocimiento; en Spinoza, la ética integradora de lo diverso producida por una teodicea de altos vuelos; en Locke una contribución limitadora, por su contractualismo excluyente y por su dudosa propuesta de predominio de la moral sobre el derecho positivo, y no su paridad; en Leibniz su propuesta de pensar la universalidad en la singularidad compleja del alma y la piedad de la luz hecha virtud, costumbre del buen hacer causado por el amor ilustrado a Dios.

Estas son las notas básicas que deben integrarse en una “nueva razón práctica”: realismo antropológico y educación de la conciencia ilustrada; educación moral para el contractualismo, razón comunicativa y procedimental en el conflicto de las divergencias; y ontología epistemológica constructora de universalidad en la singularidad. No es esta una nueva creación de la conciencia ética que prescinda de las que Habermas llama “tradiciones fuertes y doctrinas comprensivas” (248), puesto que, en tiempos críticos, además de saber producir novedad, hay que saber recuperar e integrar elementos del pasado que aún estén cargados de virtualidad, entre ellos las aportaciones de doctrinas que posibiliten la comprensión en tiempos de disenso, siempre bajo condición de provisionalidad en su formulación.

248) CF. SUPRA. P. 31. Nota 52.

Muchas de las consecuencias de la Modernidad, originada en la Ilustración, han sido puestas bajo crítica, pero los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y los Derechos Humanos, siguen gozando de validez, no menos que padeciendo incumplimientos. En su defensa y promoción hallan tarea común los creyentes de las distintas religiones, movidos por una ética confesional, y los no creyentes movidos por una ética autónoma. Más allá de los procesos históricos originarios, ha interesado en este capítulo plantearnos el concepto de la dignidad humana a escala de lo próximo; una consideración de la naturaleza de los valores y de la naturaleza humana, portadora de ellos, y la dignidad y la razón en sus cuatro formas que deben interactuar para la creación ética de dignidad y de valor.

Por último, se ha pretendido plantear las relaciones existentes entre el derecho positivo y la moral y su fundamento común. Dado que la universalidad inalienable de los Derechos, de raíz moral, corre pareja con el universal incumplimiento, parece imprescindible dotarles de normativa jurídica, de alcance mundial y capacidad ejecutiva, de modo que produzca la protección y defensa de los primeros, su relación con el Derecho positivo, su fundamento común, y la necesaria protección jurídica con capacidad ejecutiva, pero atendiendo a la necesaria dialéctica entre ambos, de forma que no se produzcan leyes inmorales ni tampoco invasiones totalitarias de una moral.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL LUGAR SOCIAL DE LO SAGRADO

II.1. CONSIDERACIONES PREVIAS: El proceso de secularización, desde la óptica europea donde todavía tiene anclaje, parece estar cumpliendo la formulación que hiciera Augusto Comte en su *“Discurso sobre el espíritu positivo”* (249), donde dedica el capítulo segundo a exponer la que llama “ley de los tres estados”: el teológico, el metafísico y el positivo. No ahondaremos *“it et nunc”* en este tema, que habrá de ser tratado para su verificación desde una de las perspectivas con las que abordaremos este capítulo segundo: la sociológica, propia de Comte. Sí resulta evidente que los procesos de secularización y de laicismo militante han pretendido dejar obsoletas las religiones, o relegarlas a experiencia privada incommunicable por insignificante.

249) COMTE, AUGUSTO (2017). *Op. Cit.* Alianza ed.

Ya en el pórtico, queremos reparar en tres títulos de tres autores por los que en su momento transitaremos:

El primero, también desde la disciplina sociológica, es el que pone en nuestras manos el profesor Sabino S. Acquaviva, decano de la universidad de Padua, con *“El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial”* (250), contexto que, más allá de la portada, él mismo califica de post-industrial. Ya estamos muy lejos de la fecha de edición. Ya la “Tercera ola” de Toffler ha caído como un tsunami sobre la fábrica convertida en catedral (251). Ya cabalgamos sobre ella. Ya estamos más allá de la tercera revolución industrial. Harari termina su libro *“21 lecciones para el siglo XXI”* diciendo:

“Con la mejora de la tecnología ocurrieron dos cosas. En primer lugar, mientras los cuchillos de sílex evolucionaron gradualmente hacia los misiles nucleares, se volvió más peligroso desestabilizar el orden social. En segundo lugar, mientras las pinturas rupestres evolucionaron gradualmente hacia las emisiones televisivas, se volvió más fácil engañar a la gente. En el futuro cercano, los algoritmos podrían completar este proceso, haciendo imposible que la gente observe la realidad sobre sí mismas” (252).

Ya no estamos inmersos en lentas evoluciones, sino en cambios acelerados. Habitamos dentro de un “matrix”, instalados en el simulacro, absortos en el “reality show” (253) de la sociedad virtual del espectáculo. Ante esa posibilidad, carentes del imposible necesario, ¿ya no tiene lugar la categoría de lo sagrado en las sociedades avanzadas? ¿Estamos asistiendo sólo a un eclipse de Dios, que por ser sólo un eclipse habrá de reaparecer un día, cuyo ocultamiento es producto de la memoria y la percepción selectivas del hombre? ¿Es Dios ese imposible necesario del hombre que hemos desestimado? ¿Es imposible porque ningún sistema religioso o mágico, elaborado como aspiración instrumental del hombre, puede alcanzar su infinita distancia cualitativa si Él no se acerca en actos de revelación, según la diferenciación que establece Karl Barth? (254) ¿Es Dios necesaria trascendencia porque corresponde a la naturaleza trascendente del hombre para consigo y lo Otro?

250) ACQUAVIVA, SABINO S. (1972). *Op. Cit.* Ed. Mensajero. Bilbao. Traducido por Juan Antonio Segarra.

251) TOFFLER, ALVIN (1982). *“La tercera ola”*. P. 156. Plaza & Janes. Traducido por Adolfo Martín.

252) Noah Harari, Yuval (2018). *Op. Cit.* P. 345. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U.. Traducido por Joandomènec Ros i Aragonès.

253) IBID. Pp. 272, 274.

254) BARTH, KARL (1954). *“Bosquejo de dogmática”*. Pp. 53 ss. Ed. La Aurora. Casa Unida de Publicaciones. Buenos Aires-México D.F. Traducido por Manuel Gutiérrez Marín

Acquaviva utiliza el término civilización, y no cultura, entendiendo aquí civilización como los recursos materiales con que cuenta una sociedad, y cultura como el acervo espiritual con el que el hombre y la sociedad se cultivan y transmiten, ejercitado con la sacralidad de culto. De ser intencional el uso del término o no, nosotros entendemos aquí que no pocas sociedades han perdido el vaso comunicante que las equilibra.

Si estamos ante “el eclipse de lo sagrado”, sobre todo en esas sociedades, se trata de un “ocultamiento” que produce “la crisis simbólica de nuestro tiempo”, como el filósofo y antropólogo Fernando Schwarz propone (255). No obstante, como indica el catedrático de filosofía en la U.A.M., el Dr. Félix Duque, existen “residuos de lo sagrado” en el tiempo (256). Es sugerente que les adicione las nociones de “tiempo y escatología”. I.e., esos “residuos” son resistentes porque son de naturaleza escatológica que hace presentes y operativos los fines e incoan sentido. Nosotros no nos atrevemos a calificar lo sagrado como residuo, que como tal habrá de extinguirse un día. Mas bien parecen señales, marcas incoativas dejadas en el tiempo por la retracción de Dios para hacer sitio a la iniciativa del hombre, imagen viviente del Dios vivo, querido como “guarda de su hermano” y cuidador de una creación que lo alberga y multiplica, punto ígneo en un “Álef” brotado del encuentro entre la vertical descendente y las dos pequeñas manos de las “iod”, vueltas cada una hacia Él y hacia la tierra madre, para que, leyendo esos signos como indicios, reencuentre su camino entre ambas direcciones. Cuando el Profesor Dr. Félix Luque dedica su estudio a Paul Celan, y lo titula *“Los incendios del tiempo”, “Memoria y escatología”*, parece reconocer lo evidente: Hay incendios en el tiempo. Unos provocados por el desvarío humano, y otros resistentes cómo ascuas de lo sagrado, como pábilos que todavía humean y se conservan al calor de la memoria y de la espera en esperanza. No puede prescindir el Dr. Luque del origen judío de Celan, y multiplica los términos hebreos. Entre ellos, de una manera sugerente, hallamos “*tikkun*”, donde “el poeta de la edad dañada”, de una edad a la que le resulta difícil creer, después de tanta sangre, en la esperanza escatológica de la restitución de la justicia (257), que es restauración del

255) SCHWARZ, FERNANDO (2017). *“El ocultamiento de lo sagrado. La crisis simbólica del mundo actual”*. Ed. N.A. Madrid. Traducido por María Ángela Gilardi Polar y José David Grimaldi.

256) DUQUE, FÉLIX (2010). *“Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas-Hölderling/Celan”*. Abada editores. Madrid.

257) IBID. P. 167. CF. SZALAY, IONE (2005). *“Kabaláh Diccionario”*. Ed. Kier. Buenos Aires. P. 185.

“anthropos celestial” (258). Hallamos el término “proceso de corrección del alma; reestructuración armónica de la existencia, enmienda, reparación. El destino final de la creación: la vuelta a la unidad original antes del *tzímtzum*” (259). En el tiempo del retorno todo lo secular será sagrado. “TzIMTzUM” hace referencia a ese retorno desde la mencionada retracción de Dios, la que Dios realiza para dejar espacio de libertad a lo marcado por su propia limitación, o a causa de la desmemoria y el desvío, “para que palpando puedan hallarle”, dice Pablo en el Areópago al hablar sobre “el Dios desconocido” (Hech. 17:27). Notemos, de paso, que este “toparse a tientas con él” es una posibilidad para quienes le buscan. Los dos aspectos de retiro y de retorno de Dios, o de actuación visible de lo invisible, están recogidas en Isaías 45:15: “Verdaderamente tu eres Dios que te encubres, Dios de Israel, que salvas”. Se encubre, pero actúa en la historia y en la biografía humana mediante actos salvíficos que, de comparecer ante ellos como interlocutor, traen a la luz lo realizable en lo encubierto del hombre y su circunstancia. El Dios escondido se sugiere en actos teofánicos, reveladores de aquel que, aún en la inmanencia, conserva su infinitud, la contagia a la medida del hombre, y le conduce a ir descubriendo lo escondido de sí y del mundo. Como dice Moltmann, al tratar “El principio esperanza de Bloch”, “lo totalmente otro de Dios aparece, por ello, en su filosofía como lo totalmente otro de la profundidad del hombre y del mundo, que todavía no se ha manifestado en el proceso” (260). Esas apariciones teofánicas, en la conciencia profética, en la naturaleza y en el tiempo histórico, siempre conforman memoriales, espacios físicos o psíquicos, ámbitos de lo sagrado como lugares de refugio reconstructivo, propicios a la adoración ante la evocación o la presencia de “lo otro”. Estas manifestaciones en la conciencia concelebrante se reiteran, marcan itinerario en la propia biografía y en la historia.

Cuando el Dr. Félix Duque concluye este trabajo suyo, lo hace mencionando una cifra mística: “*siebenzehn*”, el número diecisiete en la “*GeMaTRIA*” (que Celan escribe diez-y-siete), como una incitación a la hermenéutica donde “en los diez “*sphiroth*” de la Torá,

258) IDEL, MOSHE (2005). “*Cábala. Nuevas perspectivas*”. P. 97. Siruela. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López.

259) Cf. SCHOLEM, GERSCHOM (1994). “*Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*”. Pp. 160-168. Ropiedras. Barcelona. Traducido por J.S.B.

260) MOLTSMANN, JÜRGEN (1969). “*Teología de la esperanza*”. P. 443. Ed. Sígueme. Salamanca. Traducido por Diorki (A.P. Sánchez Pascual).

el séptimo corresponde al varón vivificador y justiciero, unido nupcialmente en el árbol de la vida con la décima “*sephirá*”, la “*Shekina*”, la Novia de Yavé, el Pueblo-Madre de Israel, la Rosa de Nadie, perennemente exiliada” (261).

No asumimos aquí la tarea de ahondar en el profundo valor simbólico, a la vez personal y colectivo, contenido en este párrafo del Dr. Duque, aunque nos llame poderosamente la atención que la figura del Hijo del Hombre, y a la vez Maestro de Justicia vivificante de los esenios, se produzca aquí en la plenitud que expresa el número siete unido a la última “*sephirá*” de la “*Shekina*”, el “*MaLKUT*”, el Reino de Dios. Los diez atributos de Dios, emanaciones suyas, concluyen como soberanía de Dios en coincidencia con la manifestación de lo humano según el designio de Dios. De ser como parece, estaríamos ante un proceso paralelo de revelación de Dios y del Hombre como realización del Infinito. Consultada la GeMaTRIA acerca del significado lingüístico del cabalístico número diecisiete, hallamos que su cifra traduce la expresión “llamas y cosechas, soñar y regocijarse” (262). Recordemos que, en los textos bíblicos, el fuego, las llamas, junto con el viento (“*ruach*”, “Espíritu de Dios”, aliento de Dios), la tormenta, el torbellino, la tempestad y el trueno, aparecen vinculadas a las teofanías. Pongamos ejemplos en el Pacto de Dios con Abraham (Gén. 15: 17), cuando a la puesta del sol un “horno humeante, una antorcha de fuego” consume la ofrenda; “la llama de fuego en medio de una zarza” que “no se consumía” del llamamiento a Moisés (Éx. 3:2); la “columna de fuego” donde Jehová guía al pueblo en la noche del Éxodo (13:21; Núm. 9:15-16). Ya en Sinaí, el monte “humeaba, porque Jehová había descendido sobre él en fuego” (Ex. 19:18; Deut. 4:11), tanto es así que cuando el Deuteronomio rememora esa experiencia, mandando cumplir sus “estatutos y decretos”, define a Dios como “fuego consumidor” (Deut. 4:24), y ya concluido el tabernáculo como lugar sagrado, nube y fuego que alumbran el camino descansan sobre aquel (Ex. 40:38). Ese fuego, que debía arder perennemente en el altar de los sacrificios (Levítico 6:1-7:38), tiene una función vivificante, alumbradora, o destructiva, sea ésta producida por el mismo Dios cuando entrega al hombre a la consecuencia de sus elecciones y actos, o por el hombre cuando profana lo sagrado al practicar

261) OP. CIT. P. 181, 182.

262) ACTA. “*La gematría, numerología hebrea*”.

https://www.acta.es/medios/articulos/cultura_y_sociedad/048055.pdf. Fecha de consulta 8/7/2019.

falsos holocaustos, como el sacrificio de los niños a Moloc, o cuando la maldad se enciende como fuego (Is. 9:18). En ambos casos, las consecuencias actúan como “fuego devorador”. Cuando el propio Isaías, enviado en misión profética y ser tocado en la boca por “un carbón encendido, tomado del altar” (Is.6:6), al proclamar que será Jehová el que traerá salvación y no el hombre, pone en su boca Palabra de Dios al decir: “Concebisteis hojarascas, rastrojo daréis a luz; el soplo de vuestro fuego os consumirá” (Is. 33:11). Así, cuando Isaías habla del dosel de nube y fuego que sean sombra y refugio en el futuro glorioso de Sión (4:5-6), o lanza sus “ayes” sobre los malvados, a los cuales, “como la lengua de fuego consume el rastrojo, y la llama devora la paja, así será su raíz como podredumbre” (Is. 5:24).

Se multiplicarían los ejemplos en el género profético, cuando los videntes de Israel y de Judá lanzan sus advertencias escatológico-morales hacia un presente que tiene consecuencias. No menos que en el de la Sabiduría, cuando los sabios hebreos se preguntan por la razón de que un pueblo elegido haya sufrido la tragedia del exilio. A modo de ejemplo citemos Proverbios 6:27-28 que, aunque aquí esté referido al adulterio, su sentido puede ser extensivo a toda situación: “¿Tomará el hombre fuego en su seno sin que sus vestidos ardan? ¿Andará el hombre sobre brasas sin que sus pies se quemen?” (263).

Si los salmos son expresiones arrebatadas del ánimo, poesía testimonial para ser empleada en el ámbito de lo sagrado del culto, puede sorprender la comparativa escasez con que aparece la noción de fuego en el libro de los Salmos. Hallamos prioritario el Salmo 18, cuando permanece un amor invencible, pese a la experiencia de estar atrapado en ligaduras del “*Sheol*”, e invoca y clama a Jehová, quien escucha “desde su templo” (vers. 6:b): “tronó en los cielos Jehová, y el Altísimo dio su voz;

263) Cf. V.G., *respecto a los profetas*: Is. 4:5; 5:24; ; 9:18; 33:14; 43:2; 44:16; 64:2; 66:15, 24; Jer. 5:14; 20:9; 23:29; Lm. 1:13; Ez. 1:4, 27; 10:11; 15:4; 21:32; Dn. 3:25; 7:10; Os. 8:14; Jl. 2:3, 30; Am. 4:11; 5:6; 7:14; Hab. 2:13; Zac. 2:5; Mal. 3:2. *Respecto al Nuevo Testamento*, en 71 ocasiones aparece el término “*pur*”: fuego del cielo; rayo o relámpago; luz de antorchas; brillo en los ojos; ardor, ímpetu, fuerza irresistible; pasión. En dos ocasiones su derivado “*purá*”; en dos ocasiones como “*phôs*”, luz, de las 72 en que aparece. En una ocasión, en Ap. 4:17, “*púrin*”, al hablar de “corazas de fuego”; en otra, “*purôô*”, Ef. 6:16, al hablar de “dardos de fuego”, y cinco más en los sentidos de quemarse, ser encendidos, ardientes, afinados; “*purôsis*” en tres ocasiones, una expresando la idea de ser “examinados por fuego”, y dos expresando el “humo del incendio”.

granizo y carbones de fuego. Envió sus saetas y los dispersó; lanzó relámpagos y los destruyó. Entonces aparecieron los abismos de las aguas, y quedaron al descubierto los cimientos del mundo, a tu represión, oh Jehová, por el soplo del aliento de tu nariz". Dios escucha desde el espacio sagrado de su templo, dosel para los hombres, pero "habita en luz inaccesible" (1ª Tim, 6:16); es "padre de las luces" (Santiago 1:17) que engendra "hijos de luz y del día" (1ª Tes. 5:5) y desciende sobre la tierra como "rocío de hortalizas, o "de mañanas" o "de luces" (אֵרֶר), como vemos en el texto hebreo.

La terminología bíblica utiliza el término "santificación" o "consagración", de la raíz שׁ-קד en todas sus conjugaciones (264), expresa la dedicación diferenciada de las personas (Ex. 22:31; 30:30-32; 40:13; Lev. 19; Num. 6:1, 18; Deut. 7:6-8; Jer. 1:5; 2:3); del tiempo (Gen. 2:3; Ex. 3:5; Lev. 23:4; 25:12; Neh. 8:11); del espacio (Ex. 15:13; Is. 11:9; Lev. 18:27-28; 20:2; Jos. 5:15; 22:19; Am. 22:17; de los objetos del Santuario (Ex. 29:37; 30:25-29; 40:9-13; Lev. 6:18-19; 8:10-11; 16:16, 19); de lo dedicado a Dios (Ex. 13:2, 12; Lev. 27:26; Neh. 10:35-37). Por último, recordemos que, ante una teofanía, donde Dios viene al encuentro, el pueblo debe prepararse previamente, purificándose. Sin embargo, siempre queda la infinita distancia cualitativa entre lo que se consagra y YHWH tres veces Santo (Ex. 19:11-24; Jos. 3:5). La multiplicidad queda reunida en la re-cualificación de lo que comparece. Desde la perspectiva "apocatástasica" (Hech. 3:21) de restauración y reconciliación de todas las cosas, el concepto de separación o distinción que entraña lo santo con respecto a lo secular, queda superado: Cosas, seres, tiempo, espacio, templo, profanidad, Dios, hombre, se reunifican en comunión. Nada ya es apartado por incompatibilidad o se aparta para preservarse o constituirse. El "KéTer", la Corona y semilla de todo, la envoltura con que Dios, el exiliado, todo lo rodea como buena voluntad e impulsa la santificación y el regocijo en quien lo cumple, ya es "MáLKUT", El Reino, la obra de arte consumada. Quien adora, vive orientado hacia esa dirección de un modo progresivamente recons-

264) MILGROM, J. (1983). "Sanctification". *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Supplementary Volume, third printing. P. 782. Abingdon Press. CHÁVEZ, MOISÉS (1997). "Diccionario de hebreo bíblico", 6482. P. 531, Ed. Mundo Hispano, donde se traduce esta raíz como "ser santo, santificado" (Ex. 29:37) y "estar purificado" (1ª Sam. 21:6). Cf. también UNGER, MERIEL F & WHITE, WILLIAM. "Diccionario expositivo de palabras del Antiguo Testamento". Traducido y revisado por Guillermo Cook. Laicos.antropo.es/biblia-y-libros/Biblia/Diccionario-del-Antiguo-Testamento.pdf.

tructivo e integrador. Persona, tiempo, espacio, seres bajo su ámbito de convivencia, cosas dejadas a su cuidado, todo adquiere una cualidad diferenciada por el cuidado cúltil que reciben. Todo va hacia un encuentro, y su mundo le acompaña. Su “*relegere*”, como atenta lectura del presente, que es memoria y rescate del pasado y vigilia del porvenir, es “*re-elegire*”, reiteración del camino elegido un día, conducidos por un dinamismo de vinculación, y “*religare*”: “[...] cordón de tres dobleces no se rompe pronto” (Eclesiastés 4:12 b).

II.II: TRES CATEGORÍAS: LO DIVINO, LO SAGRADO Y LO SANTO:

II.II.A. LO DIVINO Y LO SAGRADO: DOS CATEGORÍAS EN MARÍA ZAMBRANO. Ya dedicamos a este tema uno de los trabajos de la asignatura de Literatura y Sociedad del Máster. Al volver sobre el mismo, un fragmento referido a lo sagrado reclama nuestra atención:

“¿De qué pueden nacer los dioses? Sería un grave error plantear así el problema. Los dioses no nacen, no se manifiestan un día, sino que están ya ahí; han estado siempre; es su forma lo que les viene dada por el hombre. Su presencia oscura preexistía a su imagen, que es lo que el hombre griego, tan dotado para la expresión, tan necesitado de forma, logró darles. La estancia de lo sagrado preexiste a cualquier invención, a cualquier manifestación de lo divino. Preexiste y persiste siempre; es una estancia de la realidad de la misma vida. Y la acción que el hombre realiza es buscar un lugar donde alojarla, darle forma, nombre, situarlos en una morada para así él mismo ganar la suya; la propia morada humana, su ‘espacio vital’.” (265)

Muchas cuestiones pueden derivarse de lo aquí argumentado. La que nos resulta necesaria es la diferenciación entre lo divino preexistente y lo sagrado como estancia. De ella se derivan distintas cuestiones: Si Zambrano asume la perspectiva politeísta, y aquí la griega, como origen de la religión que se va decantando en henoteísmo primero y en monoteísmo después; si “*ouranismo*” como interpretación unificada de lo trascendente, o “*animismo*” como fraccionamiento de las experiencias inmediatas de lo otro en el ámbito de la naturaleza, están en un ahí localizado, preexistentes a las representaciones formales o conceptuales que de ellos se haga el hombre; si se trata de estancias estables de epifenómenos de alteridad sobrevenida, que produce estados de conciencia alterada y memoriales físicos que recuerden la experiencia donde el “dios” habita, lugares de comunión y concelebración con la trascendencia allí

265) ZAMBRANO, MARÍA (1993). “*El hombre y lo divino*”. P. 235. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2ª ed. aumentada, segunda reimpresión.

presente o atrapada, cuasi obligada por la invocación del oficiante; o si se trata de una estancia de la Vida en su diversa esencialidad, pues eso son los dioses que la personifican en las múltiples interpretaciones del hombre, donde convergen la multiplicidad, la singularidad de la experiencia y la naturaleza en su integridad como celebración de lo supranatural, la conciencia consciente y la historia, y producen una agudización, una extensionalidad pánica, un sentimiento de elevación, un descubrimiento y un impulso de trascendencia contagiada.

Respecto a la experiencia, dice Zambrano, que “la relación inicial del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encauzará el delirio en amor” (266). Pero nadie puede amar si no se siente sobrecogido por un amor que conoce y abraza de una manera inmotivada. “En el principio era el delirio; el delirio visionario del caos”, dice Zambrano (267). Claro que el delirio arrebatado del ánimo, en una conciencia alterada por haber sido tocada nuclearmente de la experiencia encuentro con la Alteridad, luego ilustrada por la razón, permite, desde la abstracción amorosa hacia lo que existe, el reconocimiento del caos que amenaza poniéndole cerco y un juicio de valor sobre sus posibilidades fecundantes de un nuevo cosmos. La sensación de la inmediatez del caos, como espacio de amenaza de alteridad, y sus remotas e ignoradas raíces, es también espacio que intimida y pone reto a la confianza y la esperanza. A la luz de la experiencia que fuera cumbre evaluadora de todo el recorrido vital de las experiencias, o quiebra la confianza y la esperanza por su frágil implantación, o se fortalecen en la memoria del “Viviente que me ve” (Gen. 16:14), y abre posibilidades en la propia desolación. Entonces, dice Zambrano, “[...] la esperanza sufre también su delirio en el que se despliega la vida. El delirio se convierte entonces en exaltación que llega a la embriaguez. Entonces, esa instancia superior y desconocida se hace sentir dentro del hombre mismo. Es dentro de sí, donde siente esta realidad suprema que le impulsa y le lleva sobre todo obstáculo” (268). El hombre es tiempo cronológico, sucesivo, imparable; espacio que se mueve en unos límites habitables. Pero es también conciencia que se empequeñece o se acrecienta, tendencia y “morriña de eternidad” que decía Unamuno, una conciencia limitada por su propia

266) IBID. P. 28.n

267) IBID. P. 29.

268) IBID. P. 34.

naturaleza, que, si conoce desde el corazón, reconoce en él, y en el corazón de cada tiempo, la eternidad que Dios puso en ellos para reconocerlos, para reconocerle. Así, el espacio limitado, contiene un contenido que le desborda. Aquí se inscribe la experiencia que narra Luis Villoro en “la mezquita azul”:

“[...] El espacio mismo es un gran signo. Tengo la impresión de un movimiento progresivo ondulante, un cántico espiral que se dirige a lo alto y se concentra. Recuerdo una sensación semejante en las catedrales góticas, de tan distinta traza, sin embargo. Aquí y allá es el ritmo que conduce al ascenso y alcanza plenitud en lo alto; aquí y allá es la diversidad que se conjuga en la unidad despojada del espacio. Todo movimiento circular se congrega en el centro más alto. De él surgen unos rayos que conducen la mirada a unos caracteres arábigos que dicen: ‘Dios es la luz del cielo y de la tierra’. Pienso en la energía resplandeciente que surca el universo, pienso en los cúmulos de estrellas y en la energía primigenia que estalla en las galaxias. El origen, la fuente, la vida. Recuerdo a San Buenaventura: ‘La luz es la substancia de la Deidad’ (269).

Lo sagrado es espacio, sí, pero fabricado por el hombre para producir esa experiencia donde todo se hace signo porque signa, deja marca. La variedad de las formas geométricas se integra en una elevación hacia la unidad que las abraza en una plenitud evocadora. El espacio ha conducido a lo que carece de espacio; su estética del silencio remite hacia la ética del texto que todo lo sintetiza. La experiencia estética, que es llamada a reproducirlo en la propia vida, despierta el pensamiento del todo. Sin embargo, en sus múltiples expresiones donde arte y religión cooperan, sólo se trata de la captura formal de una experiencia para que se reproduzca en otras, o del diseño de un sistema que las estimule. Si la experiencia no está en su origen, se trata sólo de la expresión artística de una necesidad humana. Está lejos del “don de la ebriedad” del que habla Claudio Rodríguez: “Siempre la claridad viene del cielo;/ es un don; no se halla entre las cosas/ sino muy por encima, y las ocupa/ haciendo de ello vida y labor propias [...]” (270). Una cosa es que la mano humana construya espacios que induzcan experiencias, y otra cosa es que el “cielo” descendido sobre el espacio y el tiempo las produzca, y el hombre edifique espacios dedicados a evocarlos, lo internalice y le abra lugares simbólicos y referenciales en su conciencia.

269) VILLORO, LUIS (2006). *“Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión”*. P. 50. Ed. Verdehalago. México, D.F.

270) RODRIGUEZ, CLAUDIO (1998).”. *“El don de la ebriedad”*: en su poema *“Siempre la claridad viene del cielo”*. P. 29. Castalia.

Esa conciencia de haber sido tocado, tangencial o nuclearmente por lo otro, puede quedar subsumida en el cultivo de un recuerdo, y en la reiteración de gestos que lo evocan y al tiempo pretenden reproducirlo. Para Zambrano, la libertad se encuentra dentro del mismo delirio, y del delirio persecutorio que es la esencia del culto a Dionisos (271), donde se vuelve dependencia autocausada. Existe claramente una diferencia entre experiencia trasformadora, producida por la otredad sobrevenida que ocasiona cambios, y la experiencia fabricada hecha espectáculo adormecedor o productor de fanatismos (272).

María Zambrano, en su horizonte, donde se funden filosofía, poesía y mística, no confunde el contenido con el continente. Es el primero quien produce el segundo, y no a la inversa. Dios es el creador del hombre, y no al contrario, pese a las desviaciones religiosas que tienen origen en las representaciones mentales o en las cosificaciones de Dios usado como instrumento de los propios intereses.

De Dios y de “lo divino”, como impersonal neutro, habla Zambrano: Dios se da en el hombre y manifiesta la revelación de lo humano nutrido por el mismo Dios como alimento del hombre (273); el hombre interior de S. Agustín, que habiendo absorbido a Dios se hace exterior a sí mismo, se expansiona, gana espacio, desborda lo límites, pero se enajena de sí mismo. “Ante lo divino verdadero, el hombre se detiene, espera, inquiere, razona. Ante lo divino extraído de su propia sustancia, queda inerte” (274). Distingamos entre lo divino presentizado, que nos llevaría hasta Rudolf Otto como veremos en el apartado dedicado a la fenomenología de lo sagrado, de lo divino extraído

271) ZAMBRANO, MARÍA. *Op. Cit.* Pp. 58-59.

272) CF. SLOTERDIJK, PETER (2010). *“Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos”*. Siruela. Traducido por Isidoro Reguera. En la lectura del texto advertimos que existen expresiones religiosas que tienen celo, pero no de Dios, sino de su construcción mental de Dios. Como en el efecto producido por sedantes, que pueden ocasionar accesos maníacos, el autor advierte que: “Lo que desde San Pablo se llama fe conlleva desde antiguo un efecto semejante. Los efectos psicosomáticos gratos a la convicción religiosa, la estabilización anímica y la integración social de los creyentes, van unidos a efectos de riesgo estrechamente análogos a la reacción maníaca” (Pp. 22-23). Es este un efecto muy estudiado por la psicopatología de la religión, que también señala que las mismas patologías se producen en personas no religiosas, y cuando se dan en éstas, también se debe a su predisposición mental. Cf. vg., FONT I RODON, JORDI (2016). *“Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias”*. Herder. Barcelona.

273) IBID. Pp. 16, 17.

274) IBID. P. 23, 24.

de la propia entraña del hombre. Ambos son epifanías, de lo divino y de lo humano, manifestaciones paralelas de lo oculto. Dios es “la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible. Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira” (275). Por su lado es “presencia inexorable”. Por parte del hombre, aún en los límites de la vida amenazada como en el caso de Agar (Gen. 16:13-14), es sentirse mirado y auxiliado sin poder ver a quien nos mira y socorre. Todo es nada o todo está en la forma de mirar. La realidad física permanece ante los ojos, donde también pueden verse las transformaciones y heridas que produce la desacralización, que actúa sin medida. Pero, más allá de la realidad circunstancial e inmediata, “la forma primaria en que la realidad se presenta al hombre [...] es una ocultación radical; pues la primera realidad que al hombre se le oculta es él mismo” (276). Es una ocultación radical cuando el brote se niega a ver sus raíces. Cuando el hombre se oculta de Dios, se oculta de sí mismo; fabrica revestimientos que lo encubren; desfigurado de su propia imagen, arrojado del “*PaRDÉS*”, errante y extranjero de la tierra que maltrata, edifica ciudades como sucedáneos. El mito del Génesis resulta descriptivo. Los espacios habitables que el hombre se crea, desalojado de sí mismo, le crean más problemas que los espacios pendientes de controlar. Contradiendo a Max Scheler, queriendo ser como Dios contra Dios, hay una clase de hombres que se desrealiza por el exceso en la autorrealización; autónomos, no encuentran su puesto en el cosmos al practicar la fagocitación, una versión antropológica de “*Krono*”, el cuervo que también devora sus propias entrañas.

Zambrano habla de los tres dioses (277): el griego “*Krono*”, hesiódico, “de mente tortuosa”, hijo de Gea, pegado al tiempo humano, es el tiempo sucesivo e ilimitado que implacablemente devora las generaciones de un modo insaciable, frente al que no hay escape. En los días del hombre, medidos por las tres “*moiras*”, hay trabajos que no pueden escapar del pico de “*Krono*”, y sólo la inspiración de las musas les dan contenido y los prolongan. El tiempo, fugaz y duradero, es un dios callado que acompaña y va moliendo al hombre, frente al cual el hombre sólo puede tirarle a la ca-

275) *IBID.* P. 31.

276) *IBID.* P. 32.

277) *Ibid.* Pp. 125-133.

ra oscura los trabajos inspirados por las musas, haciendo que la muerte sea una injusticia. “*Krono*” es un “dios” que produce reproducción interminable para interminablemente devorarla: “[...] si todas las cosas y los seres vivos, especialmente están bajo Cronos es en cuanto que son producto de la reproducción, simples números no cualitativos” (278). “*Krono*” es un “dios” necesitado de seres y de cosas para devorarlos. Por lo tanto, frente a “*Krono*”, el cuervo, la tarea de los destinados a sus fauces no es otra que cualificarse, ellos y las cosas que están a su cuidado.

Para Zambrano, el segundo Dios es el hebreo “*YHWH*”, Dios del ser que ser engendra desde su infranqueable transcendencia. El Dios que multiplica la descendencia como lo hace con las innumerables estrellas, infinitud comparecida ante lo finito, ocasionándole libertad relativa de lo finito y promesa de infinito. Dios que se dirige desde su inaccesibilidad a lo que ya está en trance de ser y llama a ser plenamente.

No es un Dios devorador, sino “El Altísimo”, “Señor de los ejércitos” estrellados que “a todos llama por su nombre y ninguno faltará”, y que, intocable y descendido hasta el borde de lo limitado, llama a una misión libertadora que replique la propia experiencia de liberación, y, ante la pregunta ontológica de “quien soy yo” para que vaya y realice la tarea, responde con otro Yo “estaré contigo”, el suyo, como el que tiene vida en sí mismo y es causa de sí sin que nada pueda añadirle a lo que es, y actúa por amor creando valor en aquello que no lo tiene: “Yo soy el que soy”, yo soy el que seré e irás viendo en tu camino. Es Dios que hace nacer, el que ya está, pero todavía no del todo, sosteniendo permanentemente en el camino al “homo Viator”, ávido de ser en Él. No siempre será visto cuando los pasos cansados decaigan o se extravíen. Entonces parecerá que ha muerto lo que sólo era producto de una ilusión, o que se ha retirado dejando al caminante en el abandono, como en aquel Salmo 51 de David, o el más cercano de Jesús “*Eli, Elí, lama sabactani*” (279), pero, como en los hábitos de Jesús, todo retiro tiene un retorno en el momento propicio.

278) *IBID.* P. 126.

279) Mucho se ha escrito en teología sobre el abandono del Padre, ahora llamado bajo forma de “*El*”, como si Cristo, “Cordero de Dios que quita el pecado del mundo”, estuviera en esos momentos cargando con todo el pecado del hombre y Dios no pudiera mirarlo. Sin despreciar esta interpretación, más bien consideramos que Cristo muere entregando el alma al Padre, y reaparecerá como tal en su siguiente palabra, recitando el Salmo 22 con su boca seca y su lengua hinchada.

Es precisamente Jesucristo, el tercer Dios, donde coinciden el ver y el ser visto. “Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo”, dice Pablo. Cualquiera que fuere la cristología con que interpretemos este texto, Dios ha saltado el límite de la distancia cualitativa infinita; la trascendencia se ha hecho acontecimiento en la inmanencia; la eternidad pulsa el corazón del tiempo, y anda entre los seres que se comportan como cosas, y entre las cosas dejadas al cuidado del ser; les muestra horizontes; dentro de cada cual, y fuera colectivamente, sobrepasa la inmediatez de la realidad implacable. Su manera de mirar contempla lo profundo del hombre más allá de lo que el hombre está siendo, y lo llama a libertad en la verdad de ser, a ponerse en camino de ser rompiendo cadenas, a aprender a ser para los demás, y despierta un “*ágape*”, un “*pathos*” que se enciende en el “*Lógos*”, inextinguible hoguera que arde en el corazón y como lámpara asciende has la forma de mirar, y se integra en la ciudad de la luz sobre la montaña.

En “*Kronos*”, los hombres aprenden a devorar o a ser devorado; en YHWH aprenden del Dios Vivo una Vida conductora pero inalcanzable, comparecida pero intocable, puesto que se muestra y habla desde una infinita distancia cualitativa, cuyos mandatos no se pueden cumplir porque naturaleza humana obliga. Llamada a trascenderse, tropieza con su íntima realidad y su impotencia. La tragedia está servida: O un ver cronológico que se va apagando en un ver que devora; un conocer lo que ciega, sea el hombre un aprendiz de cuervo o discípulo de las musas; o un ver que despierta un ansia de ver a unos ojos cansados del camino; extraviados de tanto mirar al suelo, los arenales de su propia entropía, por si en ellos habitan serpientes enterradas. “Tras la mirada humana se esconde un ciego menesteroso que sólo a ratos ve y parcialmente, a quien sólo se le dan limosnas de visiones, dejándole intacta, cada vez más de manifiesto, la oscuridad” (280). Edipo carga con la tragedia y la ceguera, no menos que Tiresias, el ciego vidente. En vano pretenden los profetas hebreos contagiar sus visiones al pueblo. Sus palabras, nacidas de sus visiones, sólo sirven para poner en alarma unas desviaciones de la realeza, el sacerdocio y el pueblo, confortablemente instalados en ellas, escondidos de palabra y visión. Cristo, encarnado, descendido hasta la “*kenosis*”, invita al ser humano a salir de sus disfraces y comparecer ante la

luz divina que mira acogedoramente: Aquel “sé de verdad lo que eres”, se transforma en deja de ser lo que eres para llegar a ser lo que puedes ser sin añadir “codos” a tu estatura; mira desde mis ojos tu lado oscuro, pero no te quedes en él. Mira cómo te veo en lo que habrás de llegar a ser.

No se trata aquí sólo de tener conciencia de los propios límites, de quedar engeguedado en la negritud, la futilidad, la insignificancia, o la finitud de lo que vamos siendo como podemos; de quedar obsesos en las fauces “*Kronos*”. Tampoco de contemplar bellezas imposibles que no puedan ser reproducidas en formas de conducta, falsos fuegos fatuos para encender fugazmente la noche. “*YHWH*”, El Viviente que me ve y al que iré viendo, por utilizar el singular y el colectivo con el que mira, es el Dios del Ser y de la Vida. Sostiene la vida pese a sus desvaríos, y manda emisarios, profetas que dejan marcas visionarias de luz en el camino, y pretende miradas de respuesta, ser mirado desde unos límites donde responde la vida toda. Sin embargo, su infinitud y la propia limitación humana, tan dada al descarrío, impide la comunión que ambas partes desean. Dios no puede ser contemplado por el pensamiento como “el Dios de los filósofos”. La inteligencia humana es incapaz de traducir los datos que abarquen el Ser Infinito. Sólo la desnudez, venida en esperanza al encuentro del que adviene, trayendo su sombra desnuda ante la luz, podrá ser abrazada por un Dios cuyos caminos son más altos que nuestros caminos, y su pensamiento más alto que nuestros pensamientos (Is.55:9). Porque, como dice también Zambrano en este capítulo, “el Dios del pensamiento era [es] también el Dios del amor, el que atrae hacia sí todas las cosas sin que por ello pierdan su ser, que atrae hacia sí al hombre individuo, en su desvalida concreción” (281). El “motor inmóvil” de Aristóteles queda superado por este Pensamiento trascendente que opera en la inmanencia para bien, de forma que todas las cosas trabajan juntas para bien de todos aquellos que responden con amor, con la vida toda, al Amor (Rom. 8:28) inmerecido con que fueron amados. Dice también María Zambrano:

“[...] el corazón del hombre contiene por su parte el anhelo de ver y de ser visto; de amar y ser amado. Y es ansia lógica pues sólo la visión será perfecta cuando ninguna oscuridad haya sido abandonada a su propia suerte, cuando lo más sombrío de la caverna que es el corazón humano ascienda a la luz también. Y el cuerpo mismo transfigurado pueda entrar, sin dejar de ser cuerpo, en el resplandor de la luz, [...] Y aún todavía el amor, ese movimiento el más esencial de todos los que padece la vida humana, donde se resume la

condición del hombre -el ser que entre todos se mueve- no será enteramente, si el que se mueve, no logra al fin mover. Si es que no hay un Dios que sea movido por el hombre” (282).

El amor es “ágape”, donación. Voluntad buena, firme, constante y serena, puesta en la construcción de mundos habitables para lo amado. Sin embargo, también el hombre puede amar lo que le mata y poner voluntad y conocimiento en lo que le extravía. Dada la capacidad simbólica y proyectiva del hombre, en el panteón humano hay dioses movidos por el hombre. Tampoco las confesiones cristianas se libran de eso. Todas levantan mundos simbólicos, lugares sagrados para ir en peregrinación, practicar los ritos como reiteraciones y celebrar los mitos. En la tradición hebrea, el Dios vivo se mueve con el hombre en éxodo, y en sus encuentros el hombre se descubre y reconstruye en la medida que va reconstruyendo su interpretación de Dios, que no actúa en la idea sino en el ser, en la comunidad y en la historia. Es Dios en movimiento hacia el hombre que es naturaleza en mutación, alma y espíritu en movimiento de plenitud del ser hacia el Ser. No es aquí el hombre quien carga con sus dioses, hasta que se cansa, y descubre su inoperancia, y se desprende de ellos. Es Dios quien, “como el águila que excita su nidada, revolotea sobre sus pollos, extiende sus alas, los toma, lo lleva sobre sus plumas, Jehová solo le guió” (Deut. 32:11-12), y aquella resonancia del Evangelio: “¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus polluelos debajo de sus alas, y no quisiste! He aquí que vuestra casa os es dejada desierta. Porque os digo que desde ahora no me veréis, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor” (Mt. 23:37-39, par. Lc. 13:34-35). El águila se hizo gallina. Cambió sus alas para estar entre los hombres. El águila es de vuelo alto y solitario, sólo su sombra excita el nido. Pero el nido se ha venido abajo, y con él están dispersos los polluelos. Sus alas extendidas, junto a ellos, son lugar sagrado de acogida. Ante su negativa, retoma sus alas y se eleva como la *Merkaba* sobre el templo (Ez. 1; 10). Era Casa de Dios que mora en las alturas (Cf. vg. Is. 40:22, 5-26), y nada hay en la tierra que le pueda contener, lugar sagrado de reunión. Ahora es sólo casa de ellos que les es dejada desierta. Había sido construido al límite, donde lo sagrado se adentra en lo divino y lo divino se expresa en lo reducido

de lo sagrado. Podemos compartir con Zambrano que lo divino sea la revelación universal, incluso de la significación simbólica de lo sagrado, pero no que lo sagrado permanezca oculto, aunque sí adherido a un lugar (283). Consideramos lo sagrado como la formalización localizada de lo divino que en él se manifiesta como fundamento e incitación a la trascendencia, que por ello el hombre no debe profanar, ni por soberbia icono clástica, ni por civilización descarrilada, ni por inconsciencia sometida a la costumbre: “Cuando fueres a la casa de Dios, guarda tu pie; y acércate más para oír que para ofrecer el sacrificio de los necios; porque no saben que hacen mal” (Eclesiastés 5:1). “El reino de lo sagrado es la noche, una noche en la que aparece sin periodicidad, sin número ni ritmo, una luz fulgurante, una acción imprevisible [...]”, y añade Zambrano: “[...] mantener esa relación entre lo sagrado y lo divino es oficio, antes que de la arquitectura, de la religión misma [...]” (284). Pero no es lo sagrado el reino de la noche, de lo inmarcesiblemente incognoscible. No reina el continente sobre el contenido, que “sopla de donde quiere” y con su presencia hace sagrado un lugar, y en sus ausencias itinerantes llama a salir al hombre de un deambular para adentrarse en las fulguraciones. El hombre existe y se hace cuando acontece en el acontecimiento de Dios en el devenir de los sucesos.

En esa fusión de límites, en esa frontera donde dos se encuentran, se erige el templo que se asienta en el interior del hombre. “El trato con lo divino es la piedad”, dice María (285), pero no sólo con lo divino, sino también con los seres y las cosas como un acto cúltico de concelebración; un brindis pascual por la vida en tránsito; una moral expansiva brotada de un corazón recogido y habitado por “lo santo”, mas con las puertas abiertas, como un abrazo de horizontes: Ser en el “Lógos”, en el “pathos” y en el “êthôs” como casa de acogida, como pascua con la puerta abierta aunque marcada, con la mesa ofrecida y la silla dispuesta al visitante y el Mesías presidiéndola como potencia de liberación. En las familias lingüísticas que encabezan “eulábeia” y “sébomai” se expresan los dos componentes básicos de toda piedad: el profundo respeto y la veneración (286). El dentro del hombre como lugar sagrado, desde donde

283) IBID. P. 323.

284) IBID.

285) IBID. Pp. 189-225).

286) MUNDLE, W. & GÜNTHER, W. (1983). *“Diccionario Teológico del Nuevo Testamento”*. Vol. III. Pp. 357-361. Sígueme. Salamanca. Nueve traductores.

el templo del cuerpo oficia su pensamiento, sentimiento, memoria y conducta, y se integra en un todo orgánico (287). Esta observación nos remite a lo que habrá de ser tratado aquí como objetivo a edificar: Una antropología de lo sagrado.

II.II.B. LO SANTO COMO LO DIFERENCIADO EN EL HEBREO BÍBLICO.

La santidad es una fuerza distintiva no al uso; una forma de poder creador que resulta en misterio para los hombres. Edmond Jacob lo sitúa consecuentemente en el terreno fenomenológico al tiempo que naturalista, al definirlo, en primer término, desde el uso del término en el Antiguo Testamento, como “fuerza sobrenatural y misteriosa que confiere a ciertas personas y a ciertas cosas una cualidad especial”. Al tiempo pone casa en Johs Pedersen, y en lo que consideramos relación entre el culto cananeo, de tendencia naturalista, y el culto hebreo, al citar: “Nunca, en efecto, escribe Joh. (sic.) Pedersen, pierde la santidad su verdadera naturaleza de fuerza de la que la vida depende y por la cual ésta es renovada” (288). No se hace distinción aquí entre la fuerza ciega de la naturaleza, a la que rinden culto los cananeos, y el poder concentrado en la persona de YHWH, que se manifiesta en la naturaleza y en la historia. Santo, “*qâdôs*” (קֹדֶשׁ), y santidad, “*qôdes*”, “no se derivan probablemente de “*hâdas*”, ser nuevo, puro, sino de “*qâdad*” (cortar, en sentido cultural: ser separado, alejado de lo impuro y profano, y destinado al servicio de Dios [...])” (289). Sin embargo, uno es el término “*badal*” (בָּדַל), que en Gen. 1:4 ss. narra las sucesivas separaciones que Dios produce para crear, y en Lev. 20:24 el apartamiento que Dios efectúa en el pueblo hebreo con respecto a los demás pueblos. En Esdras 9:1 indica la no diferen-

287) Donde la versión Reina Valera, que venimos citando, traduce al castellano Lc. 17:21 como “el Reino de Dios está entre vosotros”, i.e. en la persona de Cristo que llama y vincula a los hombres que le escuchan, el texto griego utiliza “*entòs úmōn*”, “dentro de vosotros”, sin variantes. “*E kaine diatheke. With revised critical apparatus*” (1954). Second edition. The British and Foreign Bible Society. London. Por otra parte, la doctrina del cuerpo de muerte, o del cuerpo como templo del Espíritu Santo, es propia de Pablo. Salvando la crítica de autoría, cf., vg., Rom. 7:24; 8:10, 11, 23; 12:1. Sobre todo en el capítulo seis de su Primera carta a los Corintios: 1ª Cor. 6:13, 15, 19, 20, y los creyentes todos, “cuerpo de Cristo” (Rom. 12:5; 1ª Cor. 10:16, 17; 12:27; Ef. 1:23; 2:16; 3:6; 4:4, 16; Col. 1:18).

288) Cf. PEDERSEN, JOHANNES (1939). “*Canaanite and Israelite cultus*”, pero Jacob dice haber tomado de “*Israel, its life and culture*”, Vols. I-II, P. 295. Ed. by Jacob Neusner, William Scott Green, James Strange, Darrell J. Faschin, Sara Mandell. Scholar Press. Atlanta, Georgia. Number 28. Introduction by James Strange.

289) HAAG, H.; VAN DER BORN, A.; DE AUSEJO, S. (1967, 4ª ed.). “*Diccionario de la Biblia*”. Pp. 1788-1804. Edición castellana por R.P. Serafín de Ausejo.

ciación del pueblo de Israel y los sacerdotes y levitas de los pueblos de la tierra, y en 10:8 la “exclusión de la congregación del cautiverio. Esta exclusión de lo no diferenciado está bajo el mismo término, en tanto que Ezequiel 22:26 usa el término “*qódes*h” (קֹדֶשׁ) cuando habla de los sacerdotes que “violaron la Ley, y contaminaron los santuarios; “entre lo santo y lo profano no hicieron diferencia, ni distinguieron entre inmundo y limpio”. “*Qódes*h”, “en la mayor parte de las lenguas semíticas, expresa el corte y la separación; los lugares que llevan el nombre de “*Qódes*h” son lugares sagrados, es decir, separados y prohibidos a los mortales comunes [...], los “*qedeshim*” y los “*qedeshoth*” son separados de la vida ordinaria” (290). Lo que marca la separación es la presencia de lo cualitativamente distinto como fuerza y misterio.

II.II.C. LO SANTO EN EL GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO:

Si el pueblo hebreo en éxodo, antes que como idea experimentó la presencia acompañante de YHWH como teofanías itinerantes de la fuerza genesiaca liberadora y constituyente de una historia singular, la hegemonía sacerdotal, tras los Jueces, la transformó en rito. El lugar donde se oficiaba, los utensilios y el oficiante eran lo santo y apartado profanado por costumbres sincréticas. El uso andariego y carismático de Jesucristo, su ataque frontal contra escribas, sacerdotes y levitas; su puesta en cuestión de la Ley, de la que “ni una iota ni una tilde” quedan invalidadas pero sí llevadas a su finalidad con aquel “oísteis que fue dicho a los antiguos, pero yo os digo” (Mat. 5:21-48); sus críticas al templo profanado mostrando su cuerpo como verdadero templo en marcha; su caminar “haciendo bienes y sanando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo” entre gentes tenidas por impuras y malditas, ofrecen un nuevo paradigma de lo santo. La diferencia cualitativa portentosa se “ha acercado”, entre los hombres está y se contagia, y los pone en camino de santificación progresiva. Aquella promesa hecha “a los abatidos”, a los “quebrantados de corazón”, “a los cautivos y presos”, a los “afligidos”, de que ellos “serán llamados sacerdotes de Jehová, ministros

290) JACOB, EDMOND (1969). *“Teología del Antiguo Testamento”*. Marova. Madrid, Pp. 86 ss. Traducido por Daniel Vidal. Para el concepto “*badal*” (supra p. 126) Cf. OTZEN. “*badal (separar)* en “*Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*” (1978, 1ª ed.) Cristiandad. Tomo I. Pp. 519-522. Traducido por José Luis Zubizarreta. Cf. también VV.AA. “*Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo Testamento*”. Editado por Merrill F. Unger y William White. Traducido y revisado por Guillermo Cook. Laicos.anthropo.es/biblia-y-libros/.../Diccionario-del-Antiguo-Testamento. Pdf. Fecha de consulta 14/8/2019.

de nuestro Dios" (Is. 61:1-6), ya está en marcha. Es el nuevo sacerdocio universal de los creyentes, lo que con cada vida ofician cordialmente entre las gentes "*hierofánicamente*", su transformada y diferente manera de vivir administrada desde lo íntimo. Que sea tomada por "*semeia*", no les ocupa, porque no viven dedicados a contemplarse, sino a implicarse en donde quiera sean llamados. El poder que les nutre e impulsa, es transitivo en su transcendencia de origen. La mística de la redención que experimentara Pablo, "Cristo en vosotros y vosotros en Cristo", es constructiva, reconciliadora, restauradora, porque opera redención de todo aquello que sufre opresión, mesianismo en marcha.

Lo santo ya no es lo tabú, ya no amenaza, sino que se ofrece. Ya no está en contraposición a lo profano, sino que está en el corazón de lo profano. Ya no se trata de que lo santo pertenezca a lo sagrado del templo que lo contiene, ni que profano signifique estar delante o fuera del templo, porque esas gentes llevan el templo dentro y para ellos todo es templo, dentro y fuera, donde ofician su manera de ser y de vivir como un tabernáculo en marcha. Los tres términos griegos del Nuevo Testamento muestran una clara decantación:

Las tres clases de términos griegos que expresan la idea de lo santo:

"*Hierós*" expresa lo que siendo santo en sí mismo es tabú. Es el poder divino y todo aquello que se le consagra: santuario, sacrificio, sacerdotes y utensilios. En el N.T. aparece 31 veces referida a los sacerdotes; 71 al templo; 1 al "porte santo" de las mujeres; 1 a las Sagradas Escrituras; 2 al sacrilegio, y una "*Ierourgéo*" a "ministrar el evangelio de Dios" (Rom 15:16).

"*Ágios*" es el término que más aparece en el Nuevo Testamento, 234 veces, y está referido a los aspectos éticos relacionados con el trato con lo santo.

"*Hósios*" a la santidad contagiada por las misericordias recibidas, a las manos limpias, a lo justo e inocente, a la justicia y santidad de la verdad, a la santa y justa manera de vivir, 11 veces (291).

291) Cf. PETTER, HUGO M. (1976). "*La nueva concordancia greco-española del Nuevo Testamento con índices*". Según el texto griego de Ebderhard Nestle y la versión española de Cipriano de Valera. Ed. Mundo Hispano. Editores Betty de Carrol, Norma C. de Armengol y José Tomás Poe.

Se orientan hacia la conciencia y la ética en lugar del rito que propicie lo tabú (292). Como se deja ver, para el Nuevo Testamento, conforme a lo ya enunciado, no es importante el templo como edificio, cuanto la persona que por la gracia de Dios en Cristo, arrepentida, sale en fe a su encuentro como “pobre ante Dios”, y en ello recibe el regalo de la Vida de Dios que le habita, y es presencia, promesa y exigencia. Las iglesias, cuerpo de Cristo que vive la presencia escatológica de aquel que las habita, son anuncio mesiánico de redención y signos en los tiempos.

Esa relación fraternal, que marca diferencias, determina una forma de trato diferente con Dios y con el mundo. Es “*el precio de la gracia*” que dice Bonhoeffer, porque al recibir inmerecidamente la gracia de Dios, le cuesta a sí mismo a quien la recibe y se tiene que entregar en respuesta al proceso transformador que lo habilita. Jesucristo fue sembrador y semilla de sí mismo; se entregó como sembradura entre caminos, piedras, espinos, tierras labrantías, antes de que el arado de la crisis roturara los campos. Se dio en los vientos de la historia y en el “*pneuma*” de Dios para que el Padre lo llevara a su sitio. Fue el fuego ardiente que vino a prender en la tierra, y en él se bautizó. Ofreció la copa de la comunión y se bebió la que el Padre le daba, hierbas amargas sin “*jaroset*”. “¿Podéis beber del vaso que yo he de beber, y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?”, preguntó a Santiago y a Juan (Mt. 20:22; Mr. 10:38). Es la entrega al “*pathos*” y al “*Lógos*” de Dios la que produce un “*êthos*”, una forma de conducta que viene a ser “levadura en la masa” y no manos que amasan; “sal de la tierra”, que condimenta y sala lo corrupto; aún en los caminos, contribuye a rectificarlos; es luz habitable sobre la montaña que no teme ser orillada por lo privado, porque sabe que lo que es nadie podrá apagarlo y será vista en lo público.

Se han tergiversado a veces los verbos al explicar la diferencia existente entre “no ser del mundo”, que Jesús se aplica a sí mismo y a los discípulos en el Evangelio de Juan (Cf. 1:10; 8:23; 9:5; 13:1; 14:17, 27; 15:18, 19; 17:14; 18:36; 1ª Jn. 2:15. 17; 3:1, 13; 4:5; 5:19), y “estar en el mundo”. Mundo aquí es “*kósmô*”, no el cosmos estrellado, ter-

292) Para la explicación de los tres términos, y sus familias lingüísticas, Cf. “*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*” (1984). Vol. IV. Pp. 149-161. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera.

293) BONHOEFFER, DIETRICH (1968). “*El precio de la gracia*”. Sígueme. Salamanca. Traducido por José L. Sicre, S.j.

cer cielo del pensamiento hebreo, y tampoco la naturaleza, sino un orden social, dado por la mano del hombre, que no siempre es justo. Se trata de ser cristiano de una manera que toma identificación en arquetipos que trascienden ciertas formas injustas de organización social, y saber estar en ellas para transformarlas sin acomodo. Pablo lo expresaba diciendo: “Nos han alcanzado los fines de los siglos” (1ª Cor. 10:11), y como consecuencia pedía: “No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Rom. 12:2). Por el contrario, en ocasiones, más que entregarse a la renovación del entendimiento, puestos en la buena voluntad de Dios, se han producido encastillamientos en posiciones de poder, ya caducadas, que han vuelto insignificantes a quienes han adoptado estas posturas con pretensiones de santidad. Ni el ser ni el estar en el mundo, bajo el nombre de cristiano, han expresado, en determinadas circunstancias históricas, la categoría de lo santo que venimos analizando. De ahí que sea necesario revivir el origen como reserva escatológica, y practicar la “*metanoia*”; de recuperar la capacidad bajo el impulso de la Palabra y del Espíritu; de llevar el “*nous*” más allá de todo acomodo, para seguir tocando el mundo con “los fines de los siglos”. Lo divino, lo sagrado y lo santo están correlacionados: Lo sagrado es al espacio constructor de experiencia, de memoria y compromiso; lo santo es a conciencia ética y moral diferenciada y comprometida en el tiempo que actúa en el campo de lo sagrado; lo divino es a eternidad trascendente hecha experiencia que nutre a lo santo y construye lo sagrado. Esta categorización nos impide identificar la mediación con lo mediado.

II.II.D. LA NATURALEZA DE LO SAGRADO:

María Zambrano se circunscribe al ámbito hebreo cristiano cuando plantea las categorías de lo divino y lo sagrado. Sin embargo, resulta obvio que ambas categorías también son relativas a otras religiones del mundo. Por lo tanto, a la hora de plantearnos el “lugar social de lo sagrado”, y más en tiempo “post secular”, tendremos que acercarnos a su naturaleza común. Como bien señala Juan Martín Velasco, para una “descripción comprensiva de la religión, hay que considerar sus elementos materiales o estructurales”, a nuestro juicio históricamente condicionados, y por otra parte “deberá atender constantemente al elemento intencional”, que a él le parece

“formal” (294) y a nosotros motivacional, porque en un campo material se expresan motivos racionales y motivaciones de origen subjetivo y subconsciente. Por esa razón no podemos tampoco equiparar lo sagrado, siempre comprendido como objeal, con lo fenomenológico de *“Lo Santo”* de Rudolf Otto. Juan Martín Velasco define lo sagrado del siguiente modo:

“Lo sagrado designa, para nosotros, el ámbito en que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos; lo sagrado significa el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos. Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Tal orden de realidad no existe separado del hecho religioso como una parte del mismo, pero sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso. Dios, por ejemplo, para referirnos a la realidad que parece más claramente religiosa ‘en sí misma’, sólo pasa a ser realidad cuando se la considera inscrita en el orden de lo sagrado” (295)

Si en lo sagrado está comprendida la realidad, la inmediata propia de sensaciones y percepciones, y la radical de lo vivo decimos nosotros, hecha presente en el fenómeno experimentado que lo produce, donde se hace experiencia y se toma conciencia del orden sagrado y significativo del mundo, y donde se va formando el carácter de lo santo, diferenciado pero incardinado como significación en la realidad profana, es evidente que la tarea de lo santo es construir espacios sagrados en la realidad material, biológica y de conciencia, como mediaciones que incitan a otredad; lugares de experiencia renovada y de refugio que no sean profanados. No obstante, el orden de prevalencia no lo ostenta el lugar como productor de la experiencia, sino la experiencia de haber sido tocado y habitado por Dios, la Alteridad. No obstante, resulta evidente que los seres pueden edificar lugares sagrados que les produzcan experiencias fabricadas, mediaciones sin Mediador que vengan a ser como templos de bellísimas vidrieras y embriagadoras atmósferas, y ofrezcan deslumbrantes vistas desde dentro, pero desde fuera sólo se vean como compuestas de plomo y polvo, que dice Marina. Por otra parte, las experiencias fundantes como experiencias cumbres o experiencia evaluadora de todas las demás, no suelen producirse en recintos cerrados, como es el caso de la teofanía sobre el tabernáculo para designar a Josué (Deut, 14:15) o del llamamiento de Isaías (6:1 ss.). Las experiencias teofánicas,

294) MARTÍN VELASCO, JUAN. (2017). *“Introducción a la fenomenología de la religión”*. P. 86. Totta, 7ª ed. 1ª reimpresión.

295) Ibid. Pp. 87-88.

productoras de la expansión y avivamiento de la conciencia, mayoritariamente se han producido en espacios abiertos, luego evocados en la construcción de espacios consagrados al culto como partes incardinadas en la realidad, productores de sentido. Por un lado, el ser humano, como “ontopoeta” que capta y expresa en arte la resonancia que produce en él la contemplación de la belleza presente en la naturaleza, puede expresar el que José Antonio Marina llama “fabuloso y proliferante mundo de las creaciones religiosas como un sugestivo dominio de la invención poética, intentando comprenderlas antes de hacer juicios sobre su verdad [...] creaciones humanas variadas y maravillosas [...] productos de la inteligencia creadora” (296). El hombre, como poeta del ser, expresa artísticamente las experiencias que lo estremecieron, y como ser racional trata de comprender y enjuiciar lo experimentado. Puede buscar analogías de significación, comparando los signos que encuentra, sintetizándolos en símbolo. Pero, por otro lado, también puede construir seductores y confortables espacios que sean baldaquinos implantados en el límite de lo humano, que actúen como fábricas de moneda (“*symballein*”), cada una con su ceca. Lo sagrado se origina en “la experiencia de lo numinoso”, que describiera Rudolf Otto, y, en paralelo a Otto, las misteriosas presencias en que se delata una “luz poderosa que atrae y espanta”, “*melammu*” lo llamaban los sumerios (297). No se trata de la exhibición de un poder concreto al que se pueda temer, sino la presencia de un fenómeno no habitual, que por ser extraordinario en la rutina de la celebración de un rito, estremece y seduce. De ello emerge el manantío de la plenitud. De ello levantará memorial lo sagrado, tratará de rememorar el rito, y lo narrará el mito, a veces esclerotizándolo en el hábito o en la transformación en poder desubstanciado. Lo sagrado, nos recuerda Marina, se relaciona con lugares, con tiempos de experiencias de plenitud, y lo expresan personas en un tiempo y un espacio histórico: Abraham, Moisés, Lao-Tsè, Buda, Confucio, Zoroastro, Mahavira en el jainismo, Jesucristo,

296) MARINA, JOSÉ ANTONIO (2001). “*Dictamen sobre Dios*”. P. 16. Anagrama. Barcelona

297) IBID. P. 46. En nota 58, Marina explica que este término etimológicamente está compuesto por “me” = “poder”, y “lam” = “incandescente”. Toma su referencia en Jean Bottéro. “*La religión más antigua*”. Pp. 60 ss. Sin embargo, sin dudar de la fiabilidad de la referencia, lo hemos consultado detenidamente sin hallarla en la obra referenciada: CF. BOTTÉRO, JEAN (2001). “*La religión más antigua. Mesopotamia*”. Trotta. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. No nos hemos limitado en la comprobación a detenernos en las páginas referenciadas, donde Bottéro analiza la cosmología. Lamentablemente no estamos en condición de certificar esta etimología ni negar su existencia.

Pablo de Tarso, Mahoma. Añadamos los profetas hebreos, los filósofos griegos de la era axial, personas que produjeron interpretaciones espirituales de sentido, representaciones del mundo y del lugar del hombre en él, diferenciadas de su entorno, transmisoras de un dinamismo espiritual e histórico. Más allá de la diferenciación categorial que a criterio de cada cual pudiera llevarse a cabo, lo absolutamente otro, como epifanía del ser, se ha mostrado en las leyes secuenciales de la naturaleza, y lo relativamente otro en seres especialmente cualificados, portadores de un estado de conciencia anticipadora. Así pues, lo sagrado reside, como memorial movilizador, en el espacio, en la conciencia, y en el tiempo. Es memoria de la experiencia de encuentro con lo divino que se desvirtúa si es cosificada. Espacio y tiempo consagrados vivifican y no deben ser transgredidos o desnaturalizados por ninguna voracidad. La tarea que singularmente corresponde a las diferentes confesiones de fe, en tiempos críticos de cambio global, no es otro que edificar y proponer espacios sagrados de esencialidad comenzando por el hombre y los elementos de la naturaleza amenazados. En Rudolf Otto, desde su perspectiva fenomenológica, se produce una constante transformación de lo numinoso en lo santo, de la experiencia con lo incognoscible en conducta ética que sea experimentable por otros.

En nuestro trabajo del Máster titulado “*Rudolf Otto y William James: Un diálogo acerca de la experiencia religiosa*”, correspondiente a la asignatura de Fenomenología, explicábamos el concepto de lo “*numinoso*” como “un constructo de ‘*numen*’, entendido como ente sobrenatural incalificable, ‘*omen*’, con el significado de augurio, presagio, auspicio, y ‘*lumen*, luz, lumbre” (298). Se trata de la experiencia de sentirse en la presencia de lo tremendo y fascinante que sobrecoge y seduce, esclarece, augura e ilumina. Esa experiencia deslumbrante se hace iluminación humanizada en una manera de vivir. El Propio Rudolf Otto vincula lo numinoso, que nosotros aquí identificamos con lo divino, con lo santo y lo sagrado en lo religioso y moral:

“El ‘*daimonion*’ se transforma en ‘*theion*’. El pavor se convierte en devoción. Los sentimientos que palpitan dispersos se tornan ‘*religio*’. [...] Lo numinoso atrae hacia sí y se asimila donde quiera los pensamientos que forman el ideal de las sociedades y de los individuos sobre lo obligatorio, legal y bueno. Estas ideas se convierten en la voluntad del numen, quien a su vez se hace su guardián, ordenador y fundador. Y cada vez se insertan con más fuerza en él y lo moralizan. Lo santo se hace bueno y, por esa razón, lo bueno se

hace santo, sacrosanto, hasta que ambos elementos se juntan en fusión ya irresoluble, y entonces se constituye el sentido cabal y complejo de lo santo, que es a la vez bueno y sacrosanto. Lo más característico del antiguo Israel, al menos desde Amós, es justamente a íntima reunión de ambos elementos. Ningún Dios es como el Dios de Israel. Pues él es el santo absoluto. Pero, por otro lado, ninguna ley es como la ley de YHWH, porque no es meramente buena, sino también santa.

La racionalización y moralización, cada vez más clara y patente, de lo numinoso es, a su vez, la parte más esencial de lo que llamamos *historia salutis*, y que estimamos como una revelación cada vez más intensa de lo divino. Pero al mismo tiempo se nos hace claro que la moralización de la idea de Dios, que se nos ha presentado muy a menudo como el problema y rasgo fundamental de la historia de la religión, no es, en modo alguno, una suplantación, una sustitución de lo numinoso por otra cosa distinta –lo que de ello resultase no sería un Dios, sino un sucedáneo de Dios-. Por el contrario, el henchimiento de lo numinoso con nuevos contenidos; es decir, que esa evolución se consuma y realiza dentro de lo numinoso” (299).

Tan extensa cita viene justificada por el nexo que nuestro autor establece entre lo fenoménico, solo dado a lo experiencial y subjetivo, y lo legal; lo religioso y lo moral que opera en lo social, como es el caso del profeta Amós aquí puesto como ejemplo. En esa “extensionalidad”, al tiempo condensativa, está operando siempre el origen “*nouménico*”. La experiencia continuada de otredad, no perdida en la guardilla polvorienta de la historia y de los usos, es operativa e interactúa. Esa “extensionalidad” se distorsiona si se pretende teocrática, con pretensiones de absoluto como en el pasado. Tiene plena validez si actúa de manera convivencial, en lo que contiene como verificable, con otras representaciones del mundo, siempre y cuando en su racionalización y moralización persista como atrayente la “viviscencia” experimentable de lo “*nouménico*”, de lo divino, no impuesto pero si ofrecido: Lo santo, propio de quien vive desde otros referentes, y en ello se distingue sin soberbias, se ubica como consagrado en la realidad que es, y construye en ella ámbitos de bien común.

II.II.E. LO SAGRADO DESDE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES SEGÚN MIRCEA ELIADE.

Es nuestra opinión que, en lo sagrado, como espacio significativo, acontece como fenómeno el ser cualificado que a su vez lo cualifica. En él se manifiesta y reproduce el arquetipo, se reconfiguran los símbolos a partir de los fragmentos de experiencias rotas en el encuentro con lo otro; se manifiesta el signo que deja signada la conciencia.

299) OTTO, RUDOLPH (1965). “*Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*”. Pp. 155-156. Revista Occidente, 2ª ed. Traducido del alemán por Fernando Vela.

Sólo en parte podemos asumir que “el cristiano no vive ya en un Cosmos, sino en la Historia (300). Sólo en parte y como parte. En la diversidad religiosa del mundo actual, el cristianismo, con su peso específico, no reside en un Cosmos, cuya profundidad misteriosa puede admirar, sino en la historia, y en las leyes morales en su interior. En la historia, producida por la iniciativa humana, y en la sucesión del tiempo, que también introduce el caos, está llamado a crear cosmos, espacios sagrados y tiempo calificado. Como señala el propio Eliade: “[...] lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia” (301). La realidad de lo inmediato y contingente, con toda la fuerza presencial que puede ejercer, con toda la eficacia y eficiencia con que su artificio puede dotarla, carece de la perennidad que hace posible que lo ente se busque en el ser y el ser sea acontecimiento significativo en la existencia, el tiempo y el espacio. Lo sagrado, encarnado en forma humana como ser ahí, no sólo resiste a la hostilidad del ahí, sino que lo informa. En lo profano (*“prophanerós”*), está delante de aquello que se muestra en lo inmediato, y a la vez permanece atento a lo que se ofrece en la fugacidad de lo inmediato e interpreta sus señales, vive vuelto hacia lo que otros han dejado a sus espaldas y mira desde su perspectiva. De ese modo, la morada humana en el tiempo oficia lo santo, construye mundos habitables, permite ser tocado por lo efímero, y lo insemína de alteridad. Con la “nadificación” que le punza, como dice Eliade, “cosmiza” el territorio, lo deja habitado y organizado (302), reproduce una génesis en su ciclo histórico, deja en testamento su “axis mundi”, la vara y el cayado, la columna que le sostuvo, el fuego sagrado en donde ardió, su hoguera de señales prendida en cada límite en que dieron sus pasos.

Eliade nos ofrece un largo párrafo donde vincula las ideas de la vida en un mundo sagrado, la sed ontológica y sus múltiples manifestaciones, y la celebración de una cosmogonía reiterada (303). La vida como “*bíos*” y “*zoê*”, como “*psique*” y como “*nous*”, como “*soma*” y como “*pneuma*” y “*koinonia*”, desplegando su potencial hacia la plenitud, se realiza en un cosmos sagrado, lo divino que le acoge y contagia de

300) ELIADE, MIRCEA (1967). *“Lo sagrado y lo profano”*. P. 15. Guadarrama. Madrid. Traducido por Luis Gil.

301) IBID. P. 20.

302) IBID. P. 34.

303) IBID. Pp. 68-69.

alteridad y le sacia de esencialidad evolutiva. La vida se vive en tránsito hacia más vida. Atrás deja lo que otros habitarán, y marcha hacia un ser-sí-mismo en otras generaciones de magnitud impensable: “*Vaiomér Adonai el Abraham: Lej lejá*” (Gen 12:1), dijo el Señor a Abraham: “ve hacia ti mismo”, o “marcha hacia ti de tu tierra y de casa de tu padre”. El “*homo viator*”, en el espacio que Dios ha hecho sagrado al habitarlo en sus teofanías, marcha, camina hacia el engrandecimiento de su nombre y descendencia, bajo la promesa de ser bendición, sin saber espacialmente a dónde va, ontológica y expansivamente, hacia la propia diferenciación con lo sido.

Al presentar sus conclusiones sobre “el espacio sagrado”, Mircea Eliade aporta una reflexión que no debería ser obviada:

“Si tuviéramos que resumir el resultado de las descripciones precedentes, diríamos que la experiencia del espacio sagrado hace posible la fundación del mundo: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se desvela, el mundo viene a la existencia. Pero la irrupción de lo sagrado no se limita a proyectar un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un `Centro` en el `Caos`; efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la Tierra y el Cielo) y hace posible el tránsito de orden ontológico, de un modo de ser a otro. Y es una ruptura semejante en la heterogeneidad del espacio profano lo que crea el `Centro` por donde se puede entrar en comunión con lo `trascendente`; lo que, por consiguiente, funda el `Mundo`, al hacer posible el centro, la `orientatio`. La manifestación de lo sagrado en el espacio tiene, a consecuencia de ello, una valencia cosmológica: toda hierofanía espacial o toda consagración de un espacio equivale a una `cosmogonía`. Una primera conclusión sería la siguiente: El mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado” (304)

A la luz de este importante texto podríamos recordar que lo sagrado sólo se manifiesta en el espacio si es tocado tangencialmente o habitado por lo divino o lo santo como superiores categorías ontológicas. Sin detrimento de lo anterior, resulta comprensible que la manifestación de lo sagrado en el espacio podamos referirla al descubrimiento del valor simbólico que contienen cosas, antes ignoradas y tenidas por profanas, i.e., un despertar de la conciencia a una valencia cosmológica consistente en el hallazgo de una constelación de seres y de cosas que gravitan en torno a un centro orientado. El “punto fijo” parmenideano, en medio de la heraclitiana atomización y fluidificación de lo profano, tiene capacidad hermenéutica en cada época porque, al tiempo de ser el presente eterno del Ser, está en permanente devenir de una ontología en éxodo:

“Yo soy el que seré”, el que irás viendo, se le dijo a Moisés. Él no cambia en su esencialidad, tampoco el origen fontanal del ser humano que “padece su propia trascendencia” según María Zambrano. El hombre es “*humus*”, tierra en alas; “*anthropos*” que, erguido pero “siempre expulsado del propio paraíso” en el poema de Panero, interroga los enigmas; “*Adam*” que marcha hacia sí mismo, pulsos de sangre tocada de “Álef”.

La experiencia del espacio sagrado, como puerta del cielo y escala, lugar de acogida y de transformación, no es sólo arquitectura de un “axis mundi”, alzado físicamente en el límite y bajo riesgo de cosificación. Cuando Eliade pone pórtico a su monumental “*Historia de las creencias y las ideas religiosas*”, lo hace afirmando: “[...] lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia” (305). El memorial físico no puede reemplazar a la experiencia original y renovada. Lo sagrado se alza primeramente en la pura subjetividad que luego objetividad edifica. La conciencia se estructura dinámicamente; crea los puntos referenciales que amojonan su campo, fundamentos de valor que informan necesidades e intereses donde la ontología se hace ética. Esa conciencia tiene además historia personal en el devenir histórico. Por eso podría hablarse de la tarea continua de “esencializar”, de estructurar ordenadamente la configuración de lo “esencializado”, y de ampliar los límites expansivos del núcleo interior. El ser en sí imanta lo que reconoce como propio, lo incorpora a su esencia y lo estructura en orden a sus prioridades. Todo está en las estructuras de la conciencia. Allí residen lo sagrado y lo profano. Su espacio a construir corresponde a su propia plasticidad a partir de su centro. La conciencia habita y crea la claridad. Advertimos una clara analogía en una misma metáfora donde la cosa se embarca en el sentido del ser. Se trata de la reiteración de la idea de un claro existente en el bosque que constituye un centro. La encontramos en la mística filosófico-poética; en la psicología humanista de la personalidad; y en la ontología de Heidegger: Allí los “claros del bosque” de María Zambrano, donde la ontología se hace hermenéutica: “El claro del bosque es un centro [...] Es otro reino que un alma habita y guarda” (306); allí, en el “*self sí mismo*”, el

305) ELIADE, MIRCEA (1954). *Op. Cit.* P.17, Tomo I. “*De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*”. Paidós Orientalia. Barcelona. Traducido por Jesús Valiente Malla.

306) ZAMBRANO, MARÍA (2002). “*Claros del bosque*” P. 11. Seix Barral. Barcelona

“propium”, bajo capas experienciales sucesivas, como un centro vital, residen las ideas más nobles y los recuerdos más queridos de Kurt Lewin (307); allí, en el claro del bosque de la Herrería, entre el canto de la oropéndola y el murmullo del Logos del Manzanares, el pensador se muestra fugazmente antes de dirigirse hacia un nuevo claro; allí “el ser abierto en su claro llega a ser experimentado en su verdad” por si acaso clarea lo sacro. Lo sacro “es el único espacio esencial de la divinidad” (308).

Lo esencial de la divinidad reside en lo sacro, o, dicho de otro modo: donde relativamente se manifiesta lo esencial de lo divino, transforma en sagrado el espacio de manifestación. Así se le dijo a Moisés en el episodio de la zarza ardiente: “quita tu calzado de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es” (Ex. 3:5). Del mismo modo, el hombre sacraliza el lugar donde labora desde el claro de su esencia. Si el hombre accede a la claridad del ser como ámbito que para él debe ser sagrado, y en ello se diferencia de cualquier otro condicionante, allí, en comunión de esencialidades, tiene acceso a la comunicación consigo y con lo divino; lo ente, que también es él como cosa, se busca en el lugar abierto del ser que piensa desde lo ente, y en ello adquiere perspectiva y diferencia, y desde la comunión con lo divino “omniabarcante”, halla que en la diversidad reside un mismo y sólo centro; un mismo claro iluminante; un tabernáculo dotado de finalidad que abraza y protege lo ente del campamento y con él marcha; una nada que como ser relativiza el ahí, pero con el ente que se busca en el ser que está, se alza contra lo que “nadifica” y volatiza los accidentes. Una claridad envolvente del ser en su claro, acompaña la oscuridad que lo abarca: “[...] por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos” (309). La fenomenología de la presencia resulta en ontología acontecida, en morfología cambiante de lo sagrado, esencia que persiste

307) ALLPORT, GORDON W. (1968). *“La personalidad, su configuración y desarrollo”*. Pp. 176 ss. Herder. Barcelona, 2ª ed.

308) HEIDEGGER, MARTIN (2001). *“Carta sobre el humanismo”* en *“Hitos”*. P. 278. Alianza ed. 1ª reimpresión. Madrid, Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyre.

309) HEIDEGGER, MARTÍN (2003). *“La obra y la verdad”* en *“Caminos del bosque”*. P. 38. Alianza Universidad, 3ª reimpresión. Traducido por Helen Cortés y Arturo Leyre.

como existencia pegada a la topología cambiante de la circunstancia.

No se puede pretender la equiparación de los entes y de los seres, aún en su consideración sagrada, con lo absolutamente Otro que, en su infinita diferenciación cualitativa, los contagia, cualifica y sostiene como escotilla de otredad. Mircea Eliade propone el término hierofanía con el significado de “algo sagrado se nos muestra” como “la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano” (310), y dada la variedad de las expresiones religiosas en el mundo, pueda hablar también de “variedad”, “multiplicidad” y “dialéctica de las hierofanías” (311). Las distintas hierofanías, en su variedad y multiplicidad, están en dialéctica con lo profano como presencias de lo insólito en lo habitual, no sólo por lo sorprendente sino también por la fuerza que se reservan y transmiten. También están en dialéctica entre ellas, y la cuestión reside en identificar esa misma fuerza común que en ellas se hace operativa, que si se hace común en el espíritu humano, éste no sólo encontrará sus vínculos con la naturaleza, y los depurará, sino que podrá trabajar su mundo como sagrado. Si “*hierofanía*” es un término compuesto de “*ierós*” y de “*phaneros*”, no todo lo profano, producto de la actividad secular del hombre, puede ser identificado como “*ierós*”, “de origen divino”, “procedente de los dioses”, sacrosanto, sagrado, protegido por la divinidad que en ello se expresa. No en todo se manifiesta (“*phaneros*”) lo sagrado (312). Una cuestión es averiguar las propiedades ocultas de las cosas o intuir y analizar las de los seres, y otra que aquello que tiene origen divino se muestre, y en el espacio y tiempo de su manifestación se constituya como sagrado. No obstante, lo subjetivo puede oficiar, como sacerdocio ante lo divino, su trato con los seres y las cosas y, en su consagración tratarlos con el respeto debido a lo sagrado, que tiene origen divino. En esa conducta “*hierofánica*” se puede inscribir el principio evangélico bautista de “el sacerdocio universal de los creyentes”, de una fe que se mueve y trabaja por amor y en esperanza en tanto espera y crece.

310) ELIADE, MIRCEA (1967). “*Lo sagrado y lo profano*”. Op. Cit. P.19.

311) ELIADE, MIRCEA (1954). “*Tratado de historia de las religiones*”. Op. Cit. Pp. 20-27.

312) Para estos términos CF. TUGGY, ALFRED E. (1996). “*Léxico griego-español del Nuevo Testamento*”. Ed. Mundo Hispano. El Paso. Texas. EE.UU: “*ierós-a-ón*”, santo; “*ierón*”, templo; “*iereús-eôs*”, sacerdote; “*phaneros-a-òn*”, visible, evidente, notorio, manifiesto; “*phaneròô*”, revelar, dar a conocer, demostrar, manifestar; “*phanerôs*”, públicamente, abiertamente, claramente; “*phanerôsis-eôs-ê*”, revelación, manifestación, declaración; “*phanós*”, antorcha, linterna.

II.II. F. ORIGEN DEL SIMBOLISMO Y SENTIDO DE LO SAGRADO:

F.1. El Origen perdido del simbolismo:

El hombre, según Platón, es un animal simbólico que “construye símbolos, produce significantes haciendo encajar fragmentos dispersos, existentes en su ahora o rescatados del tiempo, aún cargados de virtualidad, o nacidos de una prolepsis anticipatoria” (313). Sin embargo, esa función del “consaber” puede quedar restringida a la interpretación de aquello que nos es afín en el campo inmediato de la conciencia, o dilatarse con mayor amplitud en un tiempo global. En “El Banquete”, su traductor reemplaza el término “*symbolon*” por “contraseña”. la “*tessera hospitalis*” de los romanos, dada en la tablilla partida en dos, cuyas mitades guardaban los individuos unidos por el vínculo de hospitalidad para reconocerse mutuamente juntándolas” (314). Moneda o “tessera”, como contraseña a re-conocer y sintetizar en símbolo, es ardua tarea en tiempos de multiplicidad y atomización. Sin embargo, ya dijo Wittgenstein que “la luz no tiene color” (315), pero se descompone en colores y tras la gama visible se ocultan lo infra y lo supra y lo uno.

Viene a cuento porque en la variabilidad reside la unicidad, el símbolo sintetiza la multiplicidad. En lo sagrado se da el común de su función simbólica que incoa sentido. Gershom Scholem recoge la respuesta de Erich Neumann a C.G. Jüng: A la pregunta de “¿para qué la creación? Respondió: “para que luzca en una multiplicidad infinita lo que, no reflejado, sólo luce en sí mismo” (316). Dios ama la variedad producida por el infinito de su unicidad. Esparcida en su creación, en constante movimiento, contiene un común. En palabras de Beaudelaire: “La natura es un templo, donde vivos pilares/ dejan salir a veces las confusas palabras; el hombre pasa entonces bajo un bosque de símbolos/ que le observan atentos con ojos familiares” (317).

313) CF. SUPRA. P. 44. PLATÓN, *El Banquete*, 191 d)

314) IBID. (1983). P, 59. *Nota 1. Orbis*. Traducido por Luis Gil. Catedrático de Filología griega de la Universidad de Madrid.

315) WITTGENSTEIN, LUDWIG (2013). “*Observaciones sobre los colores*”. Paidós. Instituto de Investigaciones Filosóficas. U.A.M. 35. P. 7.

316) SCHOLEM, GERSHOM (2006). “*Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*”. P. 35. Trotta. Madrid. Traducido por Manuel Abella.

317) MICÓ BUCHÓN, J.L. (1964). “*Curso de teoría y técnica literarias*”. P. 97. Casals. Barcelona.

En Baudelaire, la Naturaleza es Templo, espacio sagrado de acogida donde susurra lo indecible tras lo audible, lo invisible tras lo evidente, lo trascendente tras lo inmanente. Un bosque de símbolos vivos que mira o se evidencia si es mirado. El símbolo puede ser interpretado como producto anímico que luego se proyecta en la realidad tangible y expresa un deseo de reunión con el origen y de orden de significado vital en la multiplicidad inconexa.

Esa función cognitiva del “*symbállein*” no corresponde sólo a dos caras. Luis Eduardo Cirlot observa un triple principio de analogía en el binomio del mundo interior o microcosmos (“*ómicron*”) y el mundo exterior (“*Omega*”): La unidad de la fuente o de origen; la influencia del mundo psíquico sobre el mundo físico; el influjo del mundo material sobre el espiritual (318). Una moneda partida es lanzada (“*bállein*”) buscando integración con el todo de donde emerge. El espíritu se asoma al mundo material que lo envuelve en búsqueda de reintegración de esencialidades; su “*psique*” lee en él su propio deseo en el campo de las influencias mutuas. El símbolo es “la manifestación ideológica el ritmo místico de la creación” (319). Pero si existe ideología es porque hay interpretación de parte; si se percibe una manifestación es porque esta se produce en la ascensión a unos nuevos significados holísticos por esa parte; y si queda insertada a un ritmo místico de la creación es como consecuencia de esa ascensión. La condición esencial del símbolo “es la simultaneidad de los distintos sentidos que revela” (320). La multiplicidad se integra en la simultaneidad “bajo una firma inmutable” (321), pero esa inmutabilidad de lo convergente descansa y conforma la mutabilidad del pensamiento humano: el simbolismo es “el arte de pensar en imágenes” (322). Es un arte combinatorio producido sin intencionalidad, una forma dinámica que es producto del subconsciente “donde viven los símbolos”, que sintetiza un orden cósmico, una interioridad anímica, un orden moral en el cosmos, en el mundo y en el ser, un “*telos*” orientador entre contrarios (323). El símbolo es una condensación expresiva” (324). Pero no existe expresión que no sea impresión previamente, y en el

318) CIRLOT, LUIS EDUARDO (1981), “*Diccionario de símbolos*”. P. 36). Labor. Barcelona. Nueva edición en Siruela, 1998. 3ª ed.

319) IBID. P. 32.

320) ELIADE, MIRCEA. “*Tratado de historia de las religiones*”. Op. Cit. APUD IBID. P. 42.

321) Ibid. P. 29.

322) Ibid.

323) Ibid. P. 30.

324) Ibid. P. 29.

se origen, “la conexión entre la cosa creada y el Creador también se convierte en símbolo” (325). Desde esta perspectiva, no ciega lo inmediato, pero en lo próximo puede asomar un significado infinito que hace señas y señala, llama, “vocaciona”, pone en camino hacia otra cosa. Nada es indiferente, porque en cualquier momento puede presentarse lo significativo, y hay que estar despierto a su presencia. La masa sugiere forma. La desolación, camino. Lo cuantitativo, su cualificación específica. Aunque hay itinerancia temporal en las manifestaciones de lo cualificado, hay también una ilación interpretativa. Todo está correlacionado en seriaciones temporales, y el eterno retorno de lo mismo se convierte en representación de las oportunidades perdidas o en epifanías del ser y del ahí en nuevos horizontes. No resulta extraña la cita de Christian Friedrich Hebbel, que Cirlot pone casi en el frontispicio de su trabajo: “El deber más importante de mi vida es, para mí, el de simbolizar mi interioridad” (326). La vivencia e inserción en lo sagrado construye sacralidad y expresa simbólicamente, coherentemente, la transparencia empática de la propia interioridad donde reside. En esa “visibilización” integral de la propia vida como carácter, lo sagrado viene a ser una composición espacio-temporal itinerante de aquellos momentos experienciales que fueron haciendo emerger lo sagrado en sí en el campo de la conciencia. Se realiza lo dicho por Isaías: Lo estéril da a luz. Es mandato de *YHWH*: “Ensancha el sitio de tu tienda, y las cortinas de tus habitaciones sean extendidas; no seas escasa; alarga tus cuerdas, y refuerza tus estacas” (Is. 54:2). En este proceso histórico-ontológico de la emergencia del ser de donde emana la ética, existe una clara diferencia con el planteamiento griego que Bultmann deja claro en sus “Reflexiones sobre el camino del pensamiento de Martín Heidegger según la exposición de Otto Pöggeler”:

“En la comprensión griega del ser como constante presencia, que determina la metafísica de Occidente, el ser se entiende en contraposición al devenir y al perecer, o sea, como lo permanente, lo real en la verdad. En oposición a esto, el sentido del ser ha de pensarse como temporalidad. La verdad del ser es experimentada como historia. El ser se da desde su verdad, que es evento. El ser, en cuanto ser del ente, sólo puede pensarse desde el evento de la verdad como lo que propiamente esencia en el ser.

Si el ser tiene una historia, en consecuencia, hay que preguntarse por el sujeto de esta historia; en ella ha de ser idéntico consigo y, en este sentido, algo permanente. Si el ser hace que sea el ente como ente, no puede designarse solamente como la apertura del ente. Si el ser tampoco está separado del ente, y por eso sólo puede hablarse del esenciar (¡verbal!) y hacerse presente del ser, se presupone una continuidad del esenciar, o sea, el

325) *IBID.*

326) *IBID.* P. 9.

ser es entendido como sujeto que permanece idéntico consigo en su historia.

Parece obvio designar este sujeto como la verdad, Pero en tal caso, ¿verdad no tiene el sentido de realidad, frente a la cual el ente como mero ente ciertamente no es apariencia, pero sí algo que cambia sin cesar?" (327).

Sin embargo, como principio de identidad que determina la constante presencia de sí mismo en el devenir como "*aletheia*" que consolida su "*veritas*" en "*emet*" que adviene, los conceptos diferenciados por Bultmann se sintetizan. No son contrarios el ser y el devenir, sino que el ser en el ahí se sabe en devenir como tarea que en el ahí responde y se va haciendo coherentemente. Es ente, cosa, "corporidad" que se busca en el ser para llegar a ser espacio sagrado. Es ser que va siendo, y construye identidad, dignidad, y responsabilidad, como solidaridad diferenciada, pero disponible para el encuentro con lo Otro. Con los fragmentos sucesivos de lo que va viviendo, edifica el templo sagrado del sujeto.

Esta subjetivación de lo sagrado, y, en paralelo, el entendimiento del otro como sagrado, y la objetivación sagrada del mundo en que vive, es tarea todavía pendiente. Hemos mencionado el entendimiento de Mircea Eliade acerca de "lo sagrado como elemento de la estructura de la conciencia" (328). Allí Mircea añade que "la conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de estas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido" (329).

Para llegar a tener una conciencia estructurada con la consciencia, y adquirir capacidad de diferenciación y de identificación, esa experiencia de lo sagrado como espacio de refugio y cualificación, donde persiste lo "numinoso" pero no como productor caótico que ocasiona miedo y angustia, debe pertenecer a una fase más evolucionada del espíritu humano, más asentado en lugares que dado al nomadeo.

327) BULTMANN, RUDOLF (2011). *Op. Cit.* "*Correspondencia u-1975. Rudolf Bultmann/Martín Heidegger*". Pp. 347-348. Herder. Barcelona. Traducido por Raúl Gabás.

328) Cf. *Supra*. P. 137. Nota 305.

329) Loc. Cit. P. 17.

La visibilidad de las cosas invisibles, el “eterno poder y deidad” de Dios [lo es] desde la creación del mundo [y pueden ser] entendidas por medio de las cosas hechas” (Rom. 1:20). El entendimiento, conocimiento, corazón, mente, razonamiento, y conciencia (“syneidêseôs” en 2:15), en la propia terminología del apóstol, deben estar ya en fase suficientemente desarrollada.

Juan Martín Velasco, formula desde la fenomenología de la religión, que ésta “ha acompañado a la humanidad a lo largo de su historia. Está presente, además, en todos los pueblos y ha mantenido una relación estrecha con todas las culturas [y] en todas las religiones se han expresado a la vez el genio propio del ser humano”. Abunda además en que “la religión es un hecho tan antiguo como el hombre, como parece concluirse de la historia de las religiones” (330). Con ello responde a la pregunta por desde cuándo es hombre, Y parece dejar en el aire si esta religiosidad puede aplicarse a los prehomínidos, y desde cuando podemos hablar de cultura como cultivo. Francisco Díez de Velasco, desde la historia de las religiones, construida a partir de la lectura e interpretación de los “restos parlantes” dejados por el “homo sapiens”, plantea la religión prehistórica como un enigma, y pregunta si la escuela fenoménica puede sostener que “el ser humano es esencialmente un *“homo religious”* “desde que el hombre es hombre”, y si lo eran ya el “carroñero australopiteco o el *“homo habilis”* (331). A nuestro modesto entender asume el carácter reductor de la historia de las religiones si aplica estrictamente un criterio descriptivo y prescinde del compromiso holístico e interpretativo propio del método comparativo.

Aquellas huellas de primates, ya erguidos, grabadas en el fango de cenizas volcánicas de la llanura de Laetoli, en Tanzania (332), no dejaban ninguna traza de sagrado. Sí para nosotros como registros de pasos hacia lo humano, aún con capacidad prensil en sus manos y pies que duramente andaban. Habitantes de bosques de enebro y de olivos silvestres, acaso ya deforestados, tuvieron que aprender a caminar erguidos,

330) OP. CIT. Pp. 9, 18. Cf. Supra. P. 131.

331) DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO (1998). *“Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses”*. Pp. 67 ss. Trotta. Madrid. 2ª ed.

332) GORE, RICK; GARRET, KENNETH (fotografía) (2003). “Los primeros pasos” en “Los orígenes del hombre”. Pp. 46-74. National Geographic-Círculo de Lectores. RBA Publicaciones S.A. Traducido por Óscar Palazón y Arqueoline, S.L.

(160)

primer paso para su desarrollo cerebral. Hace 3.500.000 años de aquellos “*australopithecus*”. Todavía no con la posibilidad simbólica de dejar las manos calcadas en las paredes de la cueva. Tampoco el comportamiento ritual observado en la Sima de los Huesos de Atapuerca, propio ya de una mente simbólica de un cerebro de 1.100 cm³ hace 400.000 años, o el hacha de mano de cuarcita rojiza aparecida en la sima junto a huesos de humanos “*heidelbergensis*” y de osos, objeto sagrado (333) usado quizá para despiezar. La evolución hacia una mente simbólica se deja notar en la cueva de Monte Castillo, cercana a la localidad cántabra de Puente Viesgo, que acoge arte rupestre y el gran panel del “techo de las manos” humanas, mezcladas con figuras de bisontes, ciervos y caballos de hace 150.000 años. En el estrato correspondiente a los 50.000 años, de ocupación neandertal, se halló una cuarcita tallada, con cinco cavidades rítmicas, practicadas intencionalmente y sin ninguna aparente practicidad. Diez mil años más tarde, fue encontrado un largo hueso usado como cincel, con una serie de trazos cortos realizados con buril. Por último, en un pequeño fragmento de hueso de ciervo, aparece grabada una pata delantera rellena de manganeso (334). Hasta aquí lo descriptivo que podría multiplicarse, y no sólo a ambos lados del Pirineo.



Techo de las manos en la cueva de Monte Castillo (fuente Internet)

333) ARSUAGA, JOSÉ LUIS; TRUEBA, JAVIER (fotografías); KRNNIS & KENNIS (dibujos) (2003). “Atapuerca, donde el tiempo se remansa” en “La evolución del hombre de África a Atapuerca”. National Geographics España. Edición especial.

334) CABRERA, VICTORIA; BERNARDO DE QUIRÓS, FEDERICO. SAURA, PEDRO (fotografías). “Monte Castillo 150.000 años de prehistoria”. Ibid.

(161)



Manos y caballos en las cuevas de Pech Merle (fuente internet)

La impresión de las manos, mediante la técnica del soplado, plantea la cuestión de si es la actividad práctica la que crea conexiones simbólicas en el proceso de “cerebrización” y mentalización, o es la mente y el cerebro el que “desata el gesto y pone la mano en acción”, como pretenden Crusafont, Meléndez y Aguirre (335). En nuestra hipótesis no son posiciones antagónicas, sino que se trata de un proceso evolutivo que en primera fase el pensamiento se produce por la práctica, y posteriormente, cuando la representación simbólica prevalece sobre la mera percepción e influye sobre ella, pasa a ser la función dominante. La figura de manos en las cuevas, acompañadas de las de animales, tienen sin duda una función simbólica, decorativa y mágica, y pertenecen a un estadio más evolucionado.

Esa función mágica y simbólica es para nosotros claramente visible en la figura de “El Hechicero”, en la cueva de “Trois Frères”, que interpreta su flauta.



Obsérvese la integración de elementos humanos y animales, la máscara del oficiante con manos, pies y sexo humanos, y la conducción que ejerce sobre la caza con su danza. Es significativa la estética que se marca en el primero con ocho puntos (Fuente Internet).

335) CRUSAFONT, M; MELÉNDEZ, B; AGUIRRE, E. (1966). “La evolución”. P. 492. B.A.C.

La caverna es el espacio sagrado que protege, espacio de convivencia, de nutrición y reproducción, de ornamentación y de prácticas mágicas que posibilitaban poseer, simbólica y performativamente, el sustento que fuera amenazaba. Sin embargo, no sólo en el interior de las cuevas, como santuarios, se desarrolla un modelo topo-iconográfico, tal y como Leroi-Gourhan propuso en su estudio abarcador del arte rupestre en Francia y España (336). También, en el espacio abierto, la mano del hombre dejaba representaciones grabadas y signos lineales en forma de meandros o serpentiformes, como en el valle del Cõa en Portugal o en Siega Verde de Salamanca,. con una técnica ya más depurada, testigo de un mayor grado evolutivo, los modelados:



Cueva Le Tuc-D`Audoubert en Francia (337)

Si, como indica Arnold Hauser (338), el naturalismo es propio del Paleolítico, y avanza desde la simplicidad expresiva de lo natural que reproduce sensaciones directas, hacia el concepto en el Neolítico, nos hallamos ante un desarrollo de lo simbólico que corre paralelo al desarrollo humano. En un primer estadio, no ornamental, esa expresión tenía un carácter mágico instrumental para procurarse el sustento y protegerse del peligro.

336) CF. “Arte rupestre: Soportes y técnicas” (10/2/2014). “Lost on Site”: art.lostonsite.com/67021046-005/

337) IBID.

338) HAUSER, ARNOLD (1969). “Historia social de la literatura y el arte”. Tomo I. P. 17-18. Guadarrama. Madrid. Traducido por A. Tovar y F.P. Varas-Reyes.

El Dr. Hauser, pese a reconocer que “lo más notable del naturalismo prehistórico [es] que muestra ya todos los estadios de evolución típicos de la historia del arte moderno” (339), le niega, por su instrumentalidad mágica, su “función simbólica” (339):

“Una magia que no tenía sin duda nada en común con lo que nosotros entendemos como religión; nada sabía, al parecer, de oraciones, ni reverenciaban fuerzas sagradas, ni estaba relacionada con ningún género de creencias ni con ningún ser espiritual trascendente. [...] Las representaciones plásticas eran una parte del aparato técnico de esa magia; eran la trampa en la que la caza tenía que caer; o mejor, eran la trampa con el animal capturado ya, pues la pintura era al mismo tiempo la representación y la cosa representada, era el deseo y la satisfacción del deseo a la vez. [...] El acontecimiento real tenía que seguir inevitablemente a la mágica simulación. [...] El arte no era, por tanto, una función simbólica sino una acción objetivamente real, una causación” (340).

Estando de acuerdo con todo el argumento, sólo disentimos de su última afirmación desde nuestra comprensión del símbolo como capacidad sintética de lo analógico: Para el ejercicio mágico de la hechicería instrumental no es precisa ninguna concepción de lo divino, pero sí el de una función simbólica capaz de relacionar la realidad que sabe que existe fuera de la cueva, con el dentro y su necesidad alimentaria, su poder representativo y su creencia en el poder atractor permanente de la figura representada. La estalagmita con figura de bisonte, grabada y pintada en el interior de la cueva de El Castillo, resulta esclarecedora como tótem (341). Esa función simbólica, en principio sólo relacional entre percepción, representación mental y magia operativa, a medida en que aquellos seres fueron ganando abstracción, capacidad simbólica y dominio sobre el entorno, fueron también expansionando el campo de su conciencia. Cuando Mircea Eliade plantea si las pinturas rupestres son imágenes, representaciones mentales de percepciones externas, o símbolos, no duda en valorar las cavernas, situadas en lugares escarpados de difícil acceso, donde oficiaban los chamanes, como santuarios que reactivaban una cacería primordial, donde se oficiaban ritos de iniciación de adolescentes, o ritos previos a expediciones de caza (342).

La capacidad simbólica parece acrecentarse en el neolítico, y con él la gran mutación de la conciencia humana, capaz de abstracción relacional que le permite al hombre

339) IBID. P. 17.

340) IBID. Pp. 20-21.

341) CABRERA, VICTORIA Y BERNALDO DE QUIRÓS, FEDERICO. “*Monte Castillo*”. Op. Cit. Cf. P. 145.

342) ELIADE, MIRCEA. “Historia de las creencias y las ideas religiosas”, Tomo I. Op. Cit. Pp. 39-44.

desarrollar su distanciamiento de lo inmediato, la relación entre realidades externas, las necesidades propias, y la concepción de imágenes reconstructivas, mediante el juego de la sensación, la memoria diferida y la conceptualización, y con ello la propia organización del medio y la capacidad de creación.

F.2. El sentido simbólico de lo sagrado: Ries, Cassirer, Jüng.

Si el símbolo abre distintos aspectos de interpretación desde la síntesis, lo sagrado lo ubica en lo concreto. A nuestro juicio, es precisamente en esa síntesis de lo extraordinario donde ambos forman estructura. Si consideramos brevemente las divergencias de sentido, el Cardenal Julien Ries, apoyándose en Georges Dumézil (343), sostiene que “una religión no es una acumulación de mitos, ritos y prácticas varias. Es, ante todo, un pensamiento estructurado, que explica lo divino y el cosmos e implica una “Weltanschauung” (344), una visión, cosmovisión o concepción del mundo. Por lo tanto, desde esa óptica, esas cosmovisiones o representaciones del mundo proceden de una sistematización conceptual que trata de explicar lo indecible en lo sagrado. No se trata ya del origen “nouménico” de la experiencia religiosa, de una epifanía, hierofanía o teofanía, sobrevenida y luego provisional y relativamente razonada. Ya Carlos Barth oponía revelación y religión cuando la segunda no procede de la primera. Si en todas las religiones del mundo se puede investigar su origen y trayectoria histórica, su contexto social, cultural, histórico, económico, sociológico, filológico y comparativo, las referencias textuales y arqueológicas que dejaron en su recorrido, y en no pocas ocasiones constatar su extravío con respecto a las vivencias que las ocasionaron, es preciso dilucidar qué es en ellas lo que incoa significación y sentido, y si existe una convergencia de raíz que exprese la “unidad espiritual de la humanidad [...] que nos permite desembocar en la creación de un humanismo religioso” (345). El humanismo religioso puede ser creado por iniciativa humana desde el acuerdo sobre la común unidad espiritual, pero no ese impulso de trascendencia

343) DUMÉZIL, GEORGES (2016). *“Mito y epopeya”*. Tomos I-II-III. Fondo de Cultura Económica. Traducido por Eugenio Trías. Cf. DUMÉZIL, GEORGES (1999). *“Mythes et Dieux des Indo-Européens”*. Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie, Ed. Flammarion. Fuente: Internet.

344) RIES, JULIEN (2008). *“El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones”*. P. 7. Ed. Azul S.C.P. Traducido por P. Ricardo Isaguirre. Del mismo autor Cf. “Lo sagrado en la historia de la humanidad”. Ed. Encuentro. Ries, Julien y VV.AA. “El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa”. Simancos ed. S.A. Valladolid.

345) IBID. P. 19.

que acude al encuentro de Lo Trascendente. Ríes hace una tentativa de lectura de la sacralidad desde una perspectiva cristiana basada en el estilo de Jesús: la parábola, el proverbio y el discurso escatológico. A nuestro juicio, lo habitual que cualquier contemporáneo suyo, y lo retomado de la sabiduría o del profetismo, es elevado a una categoría superior de naturaleza profética y hermenéutica. No plantea Jesucristo una sistemática religiosa, y ni siquiera una iglesia, sino el encuentro de la profundidad humana con el Reino de los Cielos acercado; un encuentro transformador, de “nuevo nacimiento” y “regeneración” de la persona, con esa distante Otredad que como amor ha venido a su encuentro en la “*kenosis*” y signa al insertarse como relato.

La tentativa de lectura que hace Julien Ries se acoge a Paul Ricoeur al interpretar la desacralización del cosmos, “donde el hombre ya no tiene un espacio sagrado, ya no tiene un centro, ya no tiene un *axis mundi*” (346). Digamos nosotros que siempre lo cercano contiene un relato, pero el ser humano se enseguece en lo inmediato, ya no se concede capacidad esclarecedora a las antiguas narraciones, ni se escudriñan “las señales de los tiempos” y sus “presagios” (Is. 8:18) expresados en maneras de vivir. Los cristianos pueden vivir en un mundo donde las gentes vivan como si Dios no existiera, “desmitologizando” sus relatos a la manera de Bultmann, o indagando en el relato y el contenido del mito, y ser “metáforas vivas” que practiquen, desde su fe viva, hecha manera de ser y de estar en el mundo, esa inserción en la otredad. Pueden también actuar de forma camaleónica con la cultura secular, sin aportar significación y sentido. Pueden tratar de reproducir las formas dominantes de que gozaron, al abrigo de símbolos religiosos ya sin capacidad de síntesis explicativa de lo real, sin aportar multiplicidad de sentidos de un centro. La lectura hermenéutica significaría su puesta en práctica desde el conocimiento que aportan la fe, la esperanza y el amor, como interpretación de las circunstancias variables que afecten al hombre y a la vida, y la propuesta de alternativas sabias, sin pretensiones de poder, ofreciendo con ello lugares anímicos de refugio, templos del alma, “cartas de Cristo escritas con el Espíritu del Dios vivo” (2ª Cor. 3:3), cuyo “*stilo*” fuera la Palabra que siempre nos dice de nuevo.

Como el otro extremo de un mismo diapasón, para incoar el sentido de lo sagrado, Julien Ries se interna en la que interpreta como lectura mesiánica del también cardenal

Ives Congar. Si el punto de partida de Congar es “la mediación”, y a partir suyo el “camino que permita a lo sagrado encontrar lugar en el contexto cristiano” (347), esa mediación de lo sagrado debe interpretarse como erigida en el límite de lo divino y lo profano, orientada hacia ambos al mismo tiempo, en tensión dialéctica permanente.

Si hay que hacerle lugar a lo sagrado en el contexto cristiano, es que el contexto cristiano, en sus determinaciones históricas, está fuera de lugar de lo sagrado, y como en la parábola del monte plantado en el mar, hay que reubicarlo. Como bien señala Ries en este trabajo, “en las grandes religiones orientales, el cosmos es representado como un orden divino en el cual los dioses ocupan sus puestos. La Biblia afirma la trascendencia de Dios, su total libertad, y pone al cosmos bajo dependencia divina” (348), pero, como el propio Ries llega a afirmar, Dios es el Señor de la Historia que hacen los hombres, de ahí que lo sagrado no sea ya contemplación reproductiva del orden celeste, sino la presencia mesiánica, sagrada por hacerse presente en los sucesivos contextos históricos, que da testimonio incoativo. Tiene razón Ries cuando menciona el análisis de Grelot y Ponthot: “sagrado y santidad representan un elemento esencial de la estructura del régimen mesiánico” (349). La diferencia cualitativa de lo santo se vuelve experiencial y contagiosa en la concreción de lo sagrado, y por eso tiene un carácter mesiánico, liberador. Dialécticamente hablando, su naturaleza es la de ser luz como ciudad habitable en la cima de la montaña y al mismo tiempo sal de la tierra y semilla en los caminos. El Reino Escatológico que abre de nuevo la entrada al Paraíso, que menciona Ries, no es sólo el de una escatología consumada al final de la historia en el “*yom YHWH*”, sino la presencia itinerante de esa escatología consecuente, presente en las formas de vida que están en el camino de la santificación que son, sí, “parábolas del Reino”, “metáforas vivas”, “signos” en el espacio-tiempo que ocupan. No “estamos consagrados a los símbolos, pues a través de los signos percibimos lo que sobrepasa la realidad sensible [...] recurso permanente al simbolismo en la expresión de la realidad inherente al ámbito de la economía cristiana de salvación; un ámbito original, específico, irreductible” (350). Si

347) *IBID.* P. 98.

348) *IBID.*

349) *Ibid.* P. 99.

350) *Ibid.* P. 100.

bien el marco original es irreductible en su propia infinitud, la creación simbólica es una construcción mental del hombre, resultado de una función hermenéutica que vuelve objeto la explicación sintética de algo que la desborda. Buena prueba de ello resulta en la multiplicidad de símbolos cristianos de las primeras épocas. La consagración es la dedicación en lo concreto (y por lo tanto sagrado) a lo que se manifiesta como divino, y en ello se contagia como signo que pone firma y sello en lo que marca como propio, y hace y deja señales, “*sêmeion*”, huellas de lo portentoso, a lo largo del camino.

De los cuatro niveles calificativos de lo sagrado bajo régimen mesiánico, que el cardenal Ries recoge del cardenal Congar, podemos aceptar el concepto de “sacralidad sustancial”, “hipostática”, que da soporte existencial a las estancias itinerantes. No entraremos aquí a debatir su segundo nivel de sacralidad sacramental. El misterio de “Cristo en vosotros” (Col. 1:27), concepto que aparece repetidamente en las epístolas a los Efesios y a los Colosenses, ciertamente es “*ex opere operato*”, pero se realiza en esa mística de redención que entraña la comunión con Cristo: estar habitado por el Espíritu de Cristo (Rom. 8:9), por la Palabra de Cristo (Jn. 8:31; Col. 3:16), la mente de Cristo (1ª Cor. 2:16). y por el modo de sentir de Cristo (2ª Cor. 13:11; Filp. 2:2, 5), donde la vida entera se hace “*proskyneô*”, adoración, rito oficiado en el lugar sagrado del corazón. Si es posible coincidir en el tercer nivel, que él denomina “sagrado pedagógico”, que “abrazaba palabras, gestos, costumbres, reglas de vida, lugares, tiempos, hábitos e indumentarias, silencio” (351), en suma, una manera de vivir, pero por nuestra parte optamos por el concepto de testimonio sin pretensión conductora, pedagógica, de los seres humanos. El cuarto nivel sí resulta adecuado, sobre todo en un tiempo de desacralización del hombre y del mundo: “la consagración de las realidades terrenas a Dios y su uso en una óptica mesiánica [...] el uso humano de las cosas” (352). Al final de su trabajo, el cardenal Ries retorna a Eliade y a Ricoeur para significar que “el hombre no es hombre sin lo sagrado” (353). A todo militante de lo divino, lo santo y lo sagrado, le parecerá un tanto excesivo. Sin lo sagrado todo es profano. Todo está dejado a la voluntad de poder del hombre. Todo

351) IBID. P. 101

352) IBID.

353) IBID. P. 108.

puede ser profanado, aún el mismo hombre. Lo sagrado será para unos el espacio donde la epifanía adviene y donde desde su interioridad se construye el hombre como imagen viva del Dios viviente. Para otros, ese espacio artístico puede ser un símbolo de lo sucedido que, sin embargo, no sea expresión de los espacios vitales que lo cualifican allí reunidos, memoria en piedra.

Ernst Cassirer nos aporta otra perspectiva al considerar la conciencia mítica y el poder simbólico. Ciertamente que el mito como relato, sea de previa procedencia oral y luego escrita, se ha entendido como perteneciente al campo de la ilusión poética, y que la filosofía ha recusado hasta establecer su propia autonomía, y luego se haya intentado su rescate por el romanticismo. La cuestión que aquí se plantea es el paso que se produce del símbolo al mito y del mito al Lógos. Si más allá del ilusionismo subjetivo, observable en todas las culturas de la tierra, de donde brotan las artes, existe “una unidad sistemática”, [...] una unidad orgánica espiritual. Y si se tiene presente la génesis de las formas fundamentales de la cultura a partir de la conciencia mitológica [donde] el mito posee una significación decisiva en y para ese todo” (354); si la tendencia al relato mitopoético pertenece a al ser humano, que con ello crea alteridades, resulta dudoso que se puedan separar mito y logos y mito e historia (355). La conciencia que ensaya lo no dado todavía, conciencia “creante” del ser humano creativo que emerge hilvanando fragmentos del preconscious, en ello asomamos a la conciencia que actúa en paralelo con las fuerzas emergidas para la creación de una unidad consciente (356). El proceso mitológico del relato es consustancial a la naturaleza humana, y no pertenece sólo al ámbito religioso, sino que pertenece a un ámbito mundial, dice Cassirer (357), donde reside la unidad del espíritu en la heterogeneidad.

“En este sentido, preguntar por una forma de la conciencia mítica no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos ni tampoco sus causas psicológicas, históricas o sociales; por el contrario, con ello sólo se plantea la pregunta por la unidad del principio espiritual que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas” (358).

354) CASSIRER. ERNST (2003). *“Filosofía de las formas simbólicas”*. Tomo II. P. 10-11. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2ª ed. 1ª reimpresión. Traducido por Armando Morones.

355) IBID. Pp. 14-15

356) IBID. P. 25.

357) Ibid. P. 27

358) Ibid. P. 29

El mito es el relato de la experiencia ontológica de encuentro con el misterio, “*mys*”, lo que se esconde cuando se muestra, misterio que es fuerza e invención que seduce y estremece y pone en tránsito lo particular y lo heterogéneo, no hacia un “conglomerado de representaciones arbitrarias”, sino hacia una constelación espiritual (359), una intertextualidad complementaria, decimos nosotros.

Es cierto que la experiencia fontanal, al ser luego relatada por vía oral o escrita, produce deformaciones al estar sujeta a la interpretación subjetiva, pero, pese a ello, “los productos de la fantasía mítica y estética no son reacciones a las impresiones que obran desde fuera sobre el espíritu, sino más bien auténticas acciones espirituales” (360), si, a nuestro juicio, en el relato se transmite la experiencia. Si el mito surge de la experiencia de encuentro con el misterio, no puede ser una fabulación, ya que “el impulso básico del mito es un impulso a animizar, esto es, a aprehender y representar de modo concretamente intuitivo todos los elementos de la existencia” (361), y para ello “se atiene exclusivamente a la presencia de su objeto, a la intensidad con que en un determinado instante impresiona a la conciencia y se apodera de ella” (362). En la perspectiva del Nuevo Testamento hablamos del “*kairós*” del “*eschatón*”, i.e., de la inserción en el cumplimiento de los fines en el momento oportuno. Más que de un apoderamiento quizás debería hablarse de un empoderamiento que hace de la vida un relato con sentido. Quizás por ello Cassirer puede hablar de que “la característica del mito es que, a pesar de la espiritualidad de sus objetos y contenidos, su ‘lógica’, la forma de sus conceptos está ligada a los cuerpos” (363), incardina lo espiritual en lo material que queda insertado en aquel. Esa modalidad es lo que diferencia al mito de lo empírico (364), ya que introyecta “*poiesis*” en las cosas y en los seres, les abre posibilidades de creación, les deja marcado el signo y el quehacer simbólico de recapitulación, impregnados del “*thaumasein*”. Todo cuanto es tocado por ello, está en los lindes entre lo sagrado y lo profano. “*Mythos*” y “*empeiría*” no son categorías antagónicas, ni tampoco lo son lo sagrado y lo profano, o la cotidianeidad y la otredad,

359) IBID. P. 41

360) IBID. P. 44

361) IBID. P. 45

362) IBID. P. 59.

363) IBID. P. 87

364) IBID. P. 89

porque el segundo término resulta en metáfora del primero, como si el mito “se infiltrara e impregnara la totalidad del mundo en cuanto totalidad mitológicamente formada” (365).

Los procesos progresivos hacia lo humano no se sustentan en la “*tekne*” o en la “*praxis*” que prescinda de la “*ontopoiesis*”, sino en la dialéctica que produce la inserción en el misterio como lo que se esconde y revela en la realidad tempo-espacial y en la conciencia humana que trata de explicárselo. Por eso, si en su trilogía dedicada a la filosofía de las formas simbólicas, Cassirer dedicó su tomo I a la filosofía del lenguaje, y a la fenomenología del conocimiento el tomo III, ya en este segundo, que dedica al pensamiento mítico, encontramos páginas donde aborda la función lingüística que se implica en el relato mítico. El lenguaje, revelador del ser, de la cosa, del lugar, del instante y del sentido, de origen incierto (366), tuvo que surgir en paralelo con la inteligencia: Lo extraordinario, comparecido en lo habitual, debió de ser anterior a lo instrumental. Lo portentoso movilizó el interés por conocerlo y la palabra para nombrarlo. Conocer el nombre de los dioses y de las cosas suponía la posibilidad de representarlas por el hecho de ser nombradas y de ese modo poseídas. La capacidad simbólica fue comparativa, posibilidad analógica de sintetizar significantes en un significado que al mismo tiempo expresaba multitud de posibilidades en él reunidas. Multiplicidad y singularidad venían a ser itinerarios de ida y vuelta en lo comparativo esencializado, y esta experiencia de las posibilidades mentales descubiertas, fue lenguaje y expresión artística, y con el lenguaje el relato. Del misterio vivenciado y nombrado surgió el mito, el relato “ontopoético” de la experiencia, y el concepto de lo sagrado fue espacio de comunicación con el misterio allí donde lo que se esconde se mostraba. Era el chamán o el hechicero, intérprete del misterio, quien podía poner

365) IBID. P. 112.

366) CF. BUNAK, VÍCTOR (1972). “*Del grito a la palabra*”. Correo de la UNESCO, número agosto-septiembre. Pp. 57-70. El autor fue Miembro del Instituto de Etnografía de la Academia de Ciencias de la U.R.R.S y Miembro de la Asociación Internacional de Antropología y de la Sociedad Internacional de Biología Humana, Este autor menciona sus orígenes onomatopéyicos atribuidos en la Grecia antigua; aquellos otros que lo hacen surgir de exclamaciones emocionales inarticuladas de temor, alarma, alegría, etc.; o de terceros que pretenden se origine en la combinación de gestos y de sonidos vocales para indicar una acción determinada. Al mismo tiempo señala que ninguna de las tres hipótesis explica cómo tales exclamaciones u onomatopeyas llegaron a constituir sílabas y palabras articuladas, ni cuáles son los factores que condujeron al desarrollo de la actividad mental y, por consiguiente, del lenguaje íntimamente ligado a ella.

en común lo que fuera tótem y tabú y ser autor de los relatos. Si el lenguaje es “mansión del ser” que vive en él, y “pastor del ser” porque el hombre que cultiva su lenguaje se guarda y conduce a sí mismo, puede ser también la máscara del chamán que recoge y expresa las fuerzas ocultas de la naturaleza, y el antifaz y la careta tras la cual se esconde el ser, y el arma arrojadiza. También puede ser la forma de mirar cansada o prejuiciada desde donde se asoma y juzga un ser empedequecido, víctima de las cataratas de sus conceptos protectores. El lenguaje tiene encomendada la tarea de ensanchar los límites funcionales que tiene establecidos, más allá de toda intencionalidad deformante, porque no todo lo vivenciado puede ser pensado como concepto, y no todo lo conceptualizado puede ser verbalizado. Bajo su dominio está la semántica y la “sintáctica” como representación mediada de la semiótica, la expresión y exteriorización de los signos que dejaron marca en la experiencia, y la invocación al otro, “vocada” como voz interior, fuerza residente en la forma.

Bien pudiera darse el caso que Cassirer toma de Schelling que el lenguaje decaiga como una “mitología marchita” (367), que el relato haya perdido capacidad hermenéutica y quede descontextualizado, porque la fuerza de lo portentoso ya no esté presente en el narrador y no sea posible su representación. Completando lo que señala Cassirer, en “la explicación lingüística de los motivos míticos” (368), que como tales son de carácter consciente, racional y razonable, puede estar ausente la motivación, de origen subconsciente y emocional. La significación que incoa el sentido, no puede estar ausente de la denominación “vocativa” con la fuerza del signo. En la magia de la palabra, como el mismo Cassirer menciona de Humboldt, “el hombre coloca el lenguaje entre él mismo y la naturaleza que obra interior y exteriormente sobre él” (369). En tal caso ya no está fusionado con la naturaleza, ni experimenta sus fenómenos asombrosos como extrañamente amenazantes y desgajados de sí mismo. En su abstracción desentrañada, puede poner nombre a nuevos mitos. La expresión va ganando hegemonía sobre la impresión, el símbolo y el signo sobre la “*semeia*” sobrevenida. Como Cassirer llega a decir: “Todo comienzo del mito, especialmente toda concepción mágica del mundo, está impregnada por esta creencia en la realidad

367) OP. CIT. P. 41.

368) IBID. P. 42.

369) IBID. P. 44

objetiva y en la fuerza objetiva del signo. La magia de la palabra, de la imagen y de la escritura constituye la sustancia básica de la actividad y cosmovisión mágica” (370). La palabra no fue, en tiempos germinales, un sonido vano. Era una realidad operativa que siempre tiene consecuencias, y aún en los alefatos, cada letra tiene un valor simbólico, y la misma palabra que la recoge, y lo cambia según su lugar de inserción en la frase. Si la palabra es habitada por el Espíritu, en su encapsulamiento transmite la energía y el poder engendrador que conlleva, de ahí la creencia en la operatividad de las fórmulas mágicas, bien sean de invocación, bendición, o maldición. El poder que transmiten es de carácter espiritual:

En términos del Nuevo Testamento, la “*dynamis*” produce “*energeia*” que construye el “*ergón*”, la obra concreta. Esta valoración de la palabra contiene la indiferenciación de la esencia y la existencia, el relato con el significado, el espíritu con el sujeto. Como Cassirer afirma al final de su obra: “la imagen ya no repercute ahora sobre el espíritu como una cosa independiente, sino que para él se ha convertido en una pura expresión de su propia fuerza creadora” (371). Si entendemos como imagen la representación mental de un objeto ausente, y no sólo la forma que lo expresa, el sujeto, expuesto en una “hierofanía”, retorna como imagen reconstruida, pero jamás como objeto. Aún reconstruido como forma, transmite la fuerza con la que advino y la deja expuesta a la reconstrucción subjetiva. Es un vector que orienta hacia el centro que lo sustenta, y al abrir creativamente la diversidad de significaciones, abre multitud de alternativas de creación, y en cada uno de los pasos que van haciendo cuenta el relato de una trayectoria y se hace comportamiento ético guardián del sentido, fuerza del espíritu donde ese centro está presente y actúa.

Carlos Gustavo Jung, desde su psicología analítica ofrece a la consideración su libro “El hombre y sus símbolos”. Permítasenos, antes de detenernos en esta obra suya, hacer una breve referencia al trabajo en colaboración con el historiador de las religiones Karl Kerényi: “Introducción a la esencia de la mitología”. Desde su especialidad, Kerényi afirma, casi al comenzar la obra, que “la cabeza cortada de

370) *Ibid.* P. 45.

371) *Ibid.* P. 319.

Orfeo continúa su canto después de la hora de su muerte, incluso a través del alejamiento”, y para ello recurre a la “etiología de la mitología” que para él tiene un “carácter orgánico”, porque se desarrolla a la manera de la multiplicación celular, desde el cigoto, célula vital que es “germen de la visión de un orden mundial ideal” (372).

La cuestión aquí es si sigue cantando la cabeza de Orfeo sobre las aguas del tiempo, o si la especie humana ha abortado aquel primitivo cigoto mitológico. En su parte de trabajo, en esta misma obra, Jünger se sitúa en los orígenes para determinar la esencia mitológica y señala que:

“La actitud espiritual primitiva no inventa mitos, sino que los vive. Originariamente, los mitos son manifestaciones del alma preconscious, declaraciones involuntarias sobre hechos anímicos inconscientes y en modo alguno alegorías de fenómenos físicos. Tales alegorías sería un juego ocioso de un intelecto acientífico. Los mitos, por el contrario, tienen una importancia vital. No sólo representan, sino que también son la vida anímica de la tribu primitiva, que al punto se desintegra y desaparece si pierde el patrimonio mítico de los ancestros, como un hombre que ha perdido su alma. La mitología de una tribu es una religión viva, cuya pérdida es siempre y en todo lugar, incluso en el hombre civilizado, una catástrofe moral. Pero la religión es una relación viva con los procesos anímicos que no dependen de la consciencia, sino que se originan más allá de ella, en la oscuridad del trasfondo anímico” (373)

No parece adecuado hablar aquí de actitud, puesto que lo estaríamos haciendo de una predisposición de la conducta y no de la reacción humana en su etapa preconscious ante sucesos que la desbordan y estremecen. Ya formado el consciente que lleva consigo su “sombra”, hundidos en la zona fronteriza del preconscious que los separa, al emerger en la consciencia y en la conciencia moral aportan significantes dinámicos, reprimidos u olvidados, y se restablece la continuidad vital perdida con su capacidad integradora, hermenéutica y propositiva. El mito, digámoslo de nuevo, es el relato, la composición narrativa y “*poiética*” que sí representa, vuelve a presentar a la consciencia, el evento significativo de su memoria. Si se rompen los relatos, siempre entregados a su reinterpretación, la conciencia consciente del hombre pierde la religación consigo mismo, la relectura de lo que ha venido a ser para él altamente significativa. Entonces impera la seducción del presentismo. La moda, en su sentido

372) JÜNGER, C. G.; KERÉNYI, KARL. (2004). *“Introducción a la esencia de la mitología”*. Pp. 19, 34. Siruela. Madrid. Para la traducción de Kerényi, Brigitte Kiemann.

373) IBID, P. 99. Para la traducción de Jünger Carmen Gauger,

de influjo y también estadístico, adquiere mayor influencia que su historia. La utilidad reduce y constriñe todas las dimensiones de la vida y los procesos anímicos que la producen, y la conciencia colectiva de ser tribu, “estrato básico anímico colectivo” al que Jüng llama “inconsciente colectivo” (374), es reprimida por el ego. Resulta altamente atractiva la dinámica inconsciente, personal y colectiva, de integrar los opuestos en una conjunción que “no representa en absoluto el aspecto global del misterio”, pero, a escala personal, sí “acaece en la <unión mentalis>, la unificación interior a la que hoy llamamos individuación, como una equilibración (sic.) psíquica de los opuestos ‘in superatione corporis’ [...] más allá de la afectividad e impulsibilidad (sic.) corporal” (375). El “aspecto global del misterio” se corresponde, en clave cristiana, con el símbolo abarcante de la “Nueva Jerusalén”, la ciudad celestial del Apocalipsis (21:9-22:5), que se desdobra en su símbolo próximo y representativo: la “koinonía” de “la ciudad asentada sobre un monte” que es “luz del mundo”, aún en descampado (Mt. 5:14). La multiplicidad de formas que engendra el misterio, lo que se esconde y se muestra, son mitos, relatos ideales de sí mismo en búsqueda de realidad. En cada una se desarrolla en el ser, con materiales de lo vivido, un proceso de simbolización conjuntiva, de internalización, donde la heterogeneidad del ser se concreta en individuación que se expresa en un “mándala”, construcción simbólica, expresión singular de cómo el alma está viviendo su realidad a la luz de las ideas primigenias, su modelo arquetípico que trasciende y nutre las formas (376).

Sistematicemos los conceptos: El infinito del “En-Sof” hebreo, o del “apeirón” de Plotino, se asoma en el “arqué”, principio de una eclosión, conjunción de condiciones y determinación de permanencia siempre que actúen en la libertad condicional que les dio su naturaleza y origen y les proporciona un ámbito que expande diferencias e imana semejanzas. En el arquetipo, la luz espiritual y moral se hace soporte de la ma-

374) IBID. P. 100. Cf. JÜNG, CARL GUSTAV (2002). “*Los arquetipos y el inconsciente colectivo*”. Obra completa. Vol. 9/1. Trotta. Madrid. Traducido por Carmen Gauger.

375) JUNG, CARL GUSTAV (2002). “*Mysterium Coniunctionis*”. Pp. 451, 452. Obra completa. Vol 14. Trotta. Traducido por José Navarro para el volumen 2.

376) JÜNG, CARL GUSTAV (2002). “*Los arquetipos y el inconsciente colectivo*”. Op. cit. Pp. 73-74. Jung se retrotrae a Platón al decir que “la idea era preexistente y superior a toda fenomenalidad”, que en el Corpus Hermeticum se identifica con Dios, “luz arquetípica, arquetipo de toda luz, preexistente y superior al fenómeno luz”

teria, y la materia es floración receptora de esa energía fontanal. Jung lo encuentra ya en Filón referida a la “*imago Dei*”, y le señala una trayectoria cuyo origen, más allá del neoplatonismo, lo hallaríamos en el concepto de la idea de Platón: “El arquetipo es una perífrasis explicativa del “*eidos*” platónico” (377). Como arquetipo “originante”, crea el principio de todo desarrollo positivo, es una epifanía donde se sintetiza el símbolo primordial. Como perífrasis (“*periphrasô*”), es circunlocución que alude a todas las diversidades ontológicas que en él se originaron y tienen por tarea primera simbolizarse a sí mismas, reconocer y cultivar la dignidad otorgada a la materia, y desarrollar la complementariedad. Como “*eidos*” es la forma visible que expresa su esencia verdadera, la idea en construcción en su “*morphé*”, en su existencia fáctica específica, la “*hypóstasis*” de su arquetipo. Del adviento del misterio se constituye el símbolo que condensa el relato, el mito, mitologema de sí mismo que, en la terminología de Kerényi (378), expresa el modelo arquetípico de la existencia que integra con el símbolo primordial, y desde lo irreducible del significado de su mitema, formado por elementos procedentes de la cultura, narra como mito el itinerario seguido para llegar a su integración. Cuatro categorías: infinito, principio como génesis de lo que es y lo impulsa; arquetipo como modelo de esencialidad; símbolo, esencialización estática que dinamiza; mito, relato contextualizado. Son estamentos de doble recorrido: Desde el arquetipo ideal al símbolo formal que trata de expresarlo sintéticamente, y desde el símbolo a su desarrollo explicativo de los mitos como relatos. A la inversa, desde la hermenéutica de los relatos y su simbólica, a las ideas primordiales. El misterio de aquello que se esconde y se alude, toca tangencial o nuclearmente al hermeneuta que se contagia y simboliza desde el núcleo esencial e irreducible de su mitema, un desde donde “en todo habla su sí mismo” (379), que transita desde la periferia de su personalidad relacional, desmonta críticamente sus estereotipos y sus tendencias judicativa y prejudicativa, realiza la tendencia vital básica, sublima sus instintos, se adentra en su “sombra” (380) a la luz de sus ideas más nobles, de sus imágenes más queridas, y desde el “*propium ser-sí-mismo*” queda

377) IBID. Pp. 4-5

378) JUNG, CARL GUSTAV Y KERENYI, KARL. (1983) “*Prolegomena allo studio scientifico della mitologia*”. Pp. 15-17. Ed. Pablo Boringhieri. Trad. es. A. Brelich, Boringhieri. Turín páginas 15-17.

379) JUNG, CARL GUSTAV (2002). “*Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*”, P. 65. Trotta. Obra completa. Vol. 15. 2ª ed, Traducido por Cristina García Ohlrich.

380) JACOBI, JOLANDE (1963). “*La psicología de C.G. Jung*”. Pp.166-173. Espasa. Madrid. 2ª ed. Traducido por Dr. José M. Sacristán. Revisado por Dr. Luis Valenciano

receptivo y ofrecido a lo otro. Es la energía recargada en la experiencia de encuentro con el misterio, la que al producir estremecimiento cuarteo y desprende adherencias impropias e impulsa al sujeto en la identificación de su mitema singular, su arquetipo, y, como artista ante la obra de sí mismo a realizar, se simboliza y se narra.

Esa energía fontanal no es la “vida sexual”, “función de la libido” que dijera Freud, cuando, contra Jung, diferenciaba “entre tendencias del Yo y tendencias sexuales” (381), pues esa energía vital, como fuente productora, lo es de ambas esferas, de su integración y de sus relaciones interpersonales, “Eros” puede ser sólo de naturaleza posesiva, y pretender el dominio sobre lo que pone al servicio de su ego que considera yo, pero, a su lado, esa energía vital puede hacerse “*philéô*”, amistad, y también “*ágápê*” y “*adelphós*” (382).

Como nos recuerda Jolande Jacobi, discípula de Jung, la “libido” no es la mera satisfacción genital de un instinto:

“Jung concibe el sistema psíquico total como algo que se encuentra en permanente movilidad energética, y entiende por energía psíquica la totalidad de aquella fuerza que une entre sí y hace latir todas las formas y actitudes de ese sistema psíquico. A esta energía, Jung la llama libido. La libido no es más que la intensidad del proceso psíquico, su valor psicológico, el cual es tan sólo determinable en los rendimientos y efectos psíquicos [...] el símbolo es el equilibrador de la libido, porque transforma energía, y entiende [i.e., Jung] por tal [las] representaciones que son adecuadas para expresar un equivalente de la libido y así facilitárnosla en otra forma originaria” (383)

Así pues, los símbolos, que no son forjados conscientemente, sino producidos por el inconsciente “por la vía de la llamada revelación o intuición” (384). Son “verdaderos transformadores de energía del acontecer psíquico” (385), equilibradores estéticos y expresivos de la energía vital verificados por su reproducción en la realidad cósmica, que es la ética. El “alma selvática” se ordena y actúa como vivificante cuando actúa

381) FREUD, SIGMUND (1968). *“Introducción al psicoanálisis”*. Pp 354, 441 ss. Alianza ed., 2ª ed. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres

382) NYGREN, ANDERS (1969). *“Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones”*. Sagitario. Barcelona. Traducido por José A. Bravo.

383) Jacobi, Jolande ((1963). “La psicología de C.G. Jung”. P. 145. Espasa Calpe. Madrid, 2ª ed.. Traducido por el Dr. José M. Sacristán. Revisión y ampliación según la 4ª ed. alemana por el Dr. Luis Valenciano.

384) *IBID.* P. 147.

385) *IBID.* P. 146.

Este “alma selvática” (386), donde se borran los caminos y se pierde “el centro”, es causada por la desatención en cultivarla desde la fuente de su simbolización, y va conformando actuaciones en discontinuo que constituyen el relato de su vida.

Sin embargo, ese “alma selvática”, propia de pueblos no civilizados, sufre a nuestro juicio la misma disociación de la consciencia cuando estuvo expuesta a la multiplicidad de arquetipos, cuando se desentrañó creando distancias críticas para diferenciarse y actuar para transformarla. La quiebra del alma, aún en “un elevado nivel de civilización”, “es vulnerable y susceptible de fragmentación” (387). La tarea de estar expuesto a la diversidad y asumir la tarea de la propia simbolización y continuidad, aportando sentido presencial en los cambios, desde el propio núcleo interior del mitema, es primordial en tiempos críticos. No parece haber cambiado mucho la situación desde que Jung escribiera aquello de “[...] la humanidad se ve ahora amenazada por peligros autocreados y mortales que se están desarrollando fuera de nuestro dominio. Nuestro mundo, por así decirlo, está disociado como un neurótico, con el telón de acero marcando la simbólica línea de división” (388).

Parece que Jung toma el telón de acero como metáfora de otra escisión interior, una especie de esquizofrenia en la que la racionalidad consciente, reducida en pragmática y escéptica, se ha disociado de la energía interior o la ha canalizado a conveniencia, el origen del “sentimiento de desamparo” y de la desatención moral:

“Es ese estado de cosas el que explica el peculiar sentimiento de desamparo de tantas gentes de las sociedades occidentales. Han comenzado a darse cuenta de que las dificultades con las que nos enfrentamos son problemas morales y que los intentos por resolverlos con una política de acumulamiento de armas nucleares o de competición económica sirve de poco, porque corta los caminos a unos y a otros. Muchos de nosotros comprendemos ahora que los medios morales y mentales serían más eficaces, ya que podrían proporcionarnos una inmunidad psíquica contra la infección siempre creciente” (389)

Cuando el ser humano abandona el quehacer simbólico y su relato, entra en procesos de decadencia, porque en ellos actúa su identidad responsable como actuación ética y moral:

386) JUNG, CARL G. (1997). *“El hombre y sus símbolos”*. VV.AA. Capítulo I, *“Acercamiento al inconsciente”*. P. 21. Luis de Caralt. Barcelona. 6ª ed. Traducido por Luis Escobar Bareño.

387) IBID. P. 21.

388) IBID. P. 81

389) IBID. P. 82

“Lo antropólogo han descrito muchas veces lo que ocurre a una sociedad primitiva cuando sus valores espirituales están expuestos al choque de la civilización moderna. Su gente pierde el sentido de la vida, su organización social se desintegra y la propia gente decae moralmente. Nosotros estamos ahora en la misma situación. Pero nunca comprendimos realmente lo que perdimos, porque, por desgracia, nuestros dirigentes espirituales estaban más interesados en proteger sus instituciones que en entender el misterio que presentan los símbolos. [...] Hemos desposeído a todas las cosas de su misterio y numinosidad, ya nada es sagrado” (390)

Ciertamente que la tarea reconstructiva del ser humano, y de su capacidad de desarrollo del sujeto ético y de las cuatro formas de razón (391), es responsabilidad suya y, por igual, de los dirigentes espirituales y seculares. Jung distingue entre los “símbolos naturales”, derivados de la actividad energética de la propia psique, expresión de “la variedad de imágenes arquetípicas esenciales, aunque pueda seguirse el rastro hasta sus raíces arcaicas de los mitos más antiguos y en las sociedades primitivas, de los “símbolos culturales” que se emplean para expresar verdades eternas, aunque sujetos a transformaciones propias de cada cultura, y actúan a la manera de prejuicios (392).

Ya en este planteamiento podemos observar la posible oposición que se puede presentar entre la simbolización del sujeto y la que puede introyectarle una cultura, acuñándole el prejuicio, situación que conduciría al sujeto hacia la dejación de su tarea simbólica o a la oposición diferenciada. Existe a nuestro juicio una tercera posibilidad, y es la artificiosidad inducida, siempre provisional, que al tiempo que ofrece agarres externos, priva al sujeto de su tarea de construirse como tal, y a la sociedad ilustrada de transmitir significantes. Estos símbolos artificiales, propios de políticas de diseño, sustituyen a las dos opciones anteriores: la que da valor hermenéutico a las tradiciones culturales, y aquella en la que el sujeto ético es consecuencia de su propia y personal simbolización, socialmente ofrecida como cauce de la energía personal de su psique. La tarea ratio-emocional, constructora de identidad y sociabilidad, quedaría sustituida por una invasión “panspérmica” de arquetipos, símbolos y relatos inducidos. La capacidad simbólica encierra la posibilidad de sintetizar los opuestos, función creativa que sabe encontrar en ello las nuevas posibilidades, identificar contradicciones en lo establecido, y hallar nuevas aplicaciones a lo que se daba por

390) IBID. P. 91.

391) CF. SUPRA. Pp. 44-45.

392) IBID. Pp. 89-90.

caduco. El símbolo es tarea ontológica e interpretativa, y es lugar íntimo de refugio de donde surge el continuo de la vida biográfica del sujeto, transmisora de tradición. Poblara de artificiosidad supone mermar la eficacia positiva del sujeto, su responsabilidad para consigo, para con la sociedad en que vive, y la herencia transmitida a los que tengan que venir; debilitarle dejándole a merced de intereses y estrategias externas. Romper los relatos a golpes de novedad cósmica, el continuo de la vida, es provocar el síndrome de la inadaptación y de la desubicación. Parece evidente que, tanto desde el ámbito de las religiones, por la desnaturalización de sus tradiciones, como del secular, desde las posibilidades que le ofrecen las nuevas tecnologías de la información, se han producido infecciones simbólicas que han vuelto al sujeto en mercancía. Han alienado al hombre, poblándole de símbolos de diseño, sin lugares sagrados de refugio y como tal invulnerables, despojándole de su disposición a la autotranscendencia asomada a lo trascendente que abraza y desborda lo pragmático. Sin embargo, la situación global a la que la humanidad y el mundo parecen abocados, vuelve en necesidad primaria el empoderamiento del sujeto ético y moral a través de la recuperación de su capacidad simbólica y mítica, entendida como relato nacido de su mitema, núcleo de su ser, acontecido como ética y moral en cada situación cambiante.

Más allá de las deformaciones e intoxicaciones, procedentes del ámbito religioso las unas, y del secular las otras, parece inexcusable la necesidad de cultivar baldaquinos, doseles de lo sagrado, espacios inviolables que sirvan a la reconstrucción del sujeto ético al servicio de la Vida, y sea espacio de experiencias hermenéuticas comunes y de contemplación de significantes, lugares invulnerables de transformación humana y de compromiso para el cuidado del mundo y de la vida que alberga.

Desde ese entendimiento de lo sagrado como categoría espacial donde se abre paso la experiencia de lo “*noumínico*”, una vez identificada su dimensión concreta, puede ser entendido y practicado como campo común de compromiso y de trabajo tanto por entidades religiosas como profanas. Ambas han profanado los espacios que debían cultivar. Ambas deben embarcarse en la empresa de su restauración. La capacidad simbólica

En este nuevo tiempo histórico, la moneda partida está en el aire: O degradación del símbolo de lo sagrado donde todo pueda ser vulnerado, o su retorno en un tiempo de síntesis que simbolice esencialmente la multiplicidad. La segunda opción constituye el lugar social de lo sagrado. La encontramos en el mismo Eliade: la multiplicación simbólica de cosas y objetos sagrados, llevan a la consideración de que una hierofanía puede devenir en símbolo que exprese la experiencia mágica-mítica-religiosa de la humanidad. Dice Eliade ya casi al final de su *“Tratado de historia de las religiones”*: “El símbolo no es sólo importante porque prolonga una hierofanía o porque la sustituye; lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar” (393). Se trata de no hacerse los ciegos ante los espacios sagrados que reclaman dedicación, además de permanecer atentos a la hierofanía donde se haga visible lo sagrado como lugar de la batalla en pro de lo humano y de la vida, y simbolizarse a sí mismos como contribuyentes al proceso de manifestación de lo sagrado, formas de vida que, de manera acogedora, constituyen espacios de refugio y contribuyen a crearlos.

Hay que recordar el capítulo primero que Mircea Eliade dedica, en *“Lo sagrado y lo profano”*, a *“El espacio sagrado y la sacralización del mundo”* (394): “Hay un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia” (395). Hoy, los espacios profanos sí tienen estructura y consistencia, y actúan a veces al servicio de intereses minoritarios que profanan los espacios y los tiempos. No son “abrahamínicos” que laboran alternativas y construyen espacios de refugio, en tanto que “lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo” (396) y el ser sagrado se expresa en su ente.

Allí, el ser, con su conducta hierofánica, fundamenta la historia y contribuye y diafaniza la vida; muestra, ofrecido, una esencialidad fundante en medio de los simulacros y de

393) OP. CIT. P. 421.

394) OP. CIT. Pp. 26-69

395) Ibid. P. 26

396) Ibid. P. 27

las imitaciones, y, más allá de sí, se olvida de sí como consecuencia de estar ocupado en la tarea de construir espacios cualificados que dignifican la vida. El suyo no es un espacio de diseño artificial, sino una raíz orgánica y constructiva que resulta en una materialidad hierofánica y simbólica; una implantación real de lo diferente en la realidad cotidiana; un centro en la mutabilidad; un umbral que es hito y propone un tránsito sin imponerlo; un símbolo, síntesis que va incorporando significantes, y se hace signo para señalar hacia la variabilidad de posibilidades que alberga, diversidades positivas que concurren en su esencia. Para un creyente evangélico, la permanente construcción de sí mismo, que Pablo llamaba “santificación”, conlleva la imitación del ser y manera de estar de Cristo y, desde esa identificación mostrar las diferencias, la construcción de espacios sagrados de convivencia y reconstrucción. Aquello de “no améis el mundo ni las cosas que están en el mundo” (1ª Jn. 2:15), no casaría con “de tal manera amó Dios al mundo que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, más tenga vida eterna” (Jn. 3:16), a menos que se entienda por mundo las estructuras de injusticia y corrupción. En el creyente se produce una irrupción del tiempo cualificado en la cronología de sus tiempos, y se hace operativa; en él se sintetizan el orden cósmico que obra para ser reproducido en el mundo como armonía expansiva, y el “*mana*” contagioso, no invasivo, en lo cercano. El misterio oculto lo habita (Col. 1:26-27) y promueve claridades; simboliza la inconmensurabilidad que se va desplegando en su singularidad como relato, y su vida se hace signo que deja marcados los espacios y los tiempos, señales que encaminan, piedra fundamental en camino de su piedra de remate... Todo es templo, lugar, espacio sagrado donde oficia como en un tabernáculo en marcha, descorridos o rasgados los velos (“*aletheia*”), pero fuertes sus vientos y estacas, el centro la abertura y el vínculo.

Concluamos este apartado, dedicado a la consideración del sentido simbólico de lo sagrado, con dos citas que aporta el antropólogo, teólogo y fenomenólogo de las religiones Javier Melloni en su libro “*Hacia un tiempo de síntesis*”: La primera, casi al principio de su libro, está tomada de Karl Jaspers para dar cuenta de “la emergencia de un nuevo paradigma”:

“la nueva época prometeica, la tecno-científica, tal vez lleve, a través de formas análogas a las organizaciones y planificaciones de las culturas más antiguas, a un segundo tiempo

axial, todavía lejano e invisible para nosotros, en el que se produzca la verdadera humanización de la especie humana. En la primera, cada evento, incluso en la forma de los grandes imperios, era local, no decisiva para la totalidad [...]. Pero ahora, lo que sucede es universal, lo abarca todo, sin limitarse exclusivamente a China, Europa o América” (397)

Quizá el nuevo tiempo de síntesis de la multiplicidad, deba conservar la dialéctica de ambos términos, y esté determinado por el sentido de lo sagrado. Acaso los dos tiempos axiales lo compongan en una convergencia que ha durado siglos, porque no podemos prescindir de la razón pragmática, funcional y científico-técnica, pero tampoco de aquella otra, multipolar pero simbólica y sacral. Acaso ahí repose la posibilidad de una “nueva época prometeica” que desencadene a Prometeo, y vuelva en semillas la roca de Sísifo, y descubra en los cielos su principal aliado.

La segunda cita, Melloni la toma, casi al final de su libro, de los indios Dakota”:

“Cada paso que des en la tierra debe ser una plegaria.
La fuerza de un alma pura y buena
está en el corazón de cada persona
y crecerá como una semilla
cuando camines de forma sagrada.
Y si cada paso que das es una plegaria,
entonces caminarás siempre de forma sagrada” (398).

Los pasos del hombre por su espacio-tiempo, si son marcas del corazón en el tiempo, renglones de un relato formados por letras de un alfabeto sagrado, representan mediaciones de infinito, y dejan signos, señales, semillas en los seres con los que “día-logó”, y en los caminos por donde transitó, formas sagradas en el tiempo habitadas de corazón.

Encuentra Melloni una resonancia de la cita anterior con otra del Corán: “No camines sobre la tierra con arrogancia, no la desgarras ni trates de medirte con la altura de las montañas” (399). Los pasos del hombre pueden infeccionar la tierra, creyéndose gi-

397) JASPERS, KARL (1951). *“Origen y meta de la historia”*. Selecta Revista de Occidente. Madrid. P. 48. Apud. MELLONI, JAVIER (2013). *“Hacia un tiempo de síntesis”*. Fragmenta editorial. Barcelona. P. 30.

398) BRUCHAC, JOSEPH (1997). *“La sabiduría del indio americano. Antología”*. Olañeta. Palma de Mallorca. P. 74. Apud. Ibid. P. 232.

399) IBID. P. 233.

gante que patea sagrados, como aquel de Daniel (2:32) que tenía por cabeza el oro, pecho y brazos de plata, vientre y muslos de bronce, de hierro sus piernas, y de hierro y barro sus pies que aplastan con barro y con hierro. A su paso, gime, como con dolores de parto, todo aquello que ha ollado (Rom. 8:22). Acaso el parto llegue a término y estemos en los umbrales de una nueva “*ontogéneis*” que desemboque en una “*koinonía*” cósmica, un estado de comunión, y no de dominación del débil o del diferente. Con las palabras conque Melloni concluye su obra citada: “Una experiencia espiritual auténtica no puede crear síntesis rígidas que acaban siendo violentas para defenderse a sí mismas. Por la condición misma de “*spiritus*” (aire, viento) [“*ruach*”, “*pneuma*”, decimos nosotros], no puede ser sino porosa, capaz de integrar nuevos elementos sin que nadie ni nada quede excluido y donde en cada fragmento se reconozca la presencia fractal del Todo”. No caben aquí sincretismos apropiativos o de diseño, sino conjunciones espontáneas del misterio que lo expresen en grafismos, signos, símbolos diferenciados que cuenten el relato integrado de caminos diferentes de la misma montaña.

II.II.G. HACIA UNA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA DE LO SAGRADO. UNA HERMENÉUTICA DE LOS RESTOS FÓSILES:

Los relatos míticos, aún en sus etapas ágrafas, han sido sacados a la luz por las piquetas de los arqueólogos para ser interpretados. Julien Ries nos ha contado el que se origina en el “*homo erectus*”, de la garganta de Olduvai, y el ya mencionado personaje de Lucy, hasta las migraciones de Abraham, y el paso del “*homo symbolicus*” al “*homo religious*” (400). Al “*Homo erectus*”, llegado en su expansión desde Olduvai hasta el “*Hombre de Pekín*”, el de las cuevas de “*Zhoukoudian*”, cerca de Pekín, que Ries no menciona, sucede el “*Homo habilis*” donde toma origen el “*homo symbolicus*”; luego el “*Sapiens*”, de la cultura funeraria que muestran las tumbas de “*Qafzeh*”, cerca de Nazaret; después el “*Homo sapiens sapiens*” del Paleolítico superior que perfecciona la industria lítica, trabaja nuevos materiales de hueso y marfil, fabrica adornos mobiliarios, y perfecciona los símbolos (401). Se plantea un recorrido hasta

400) RIES, JULIEN (2005). “Introducción. De la cultura de Olduvai a las migraciones de Abraham: un camino de más de dos millones de años” Pp. 9-19. En el “*Tratado de antropología de lo sagrado [5]. El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*”. VV.AA. Trotta. Madrid. Traducido por Agustín López y María Tabuyo.

401) Ibid. Pp. 11-13

la fe de Abraham, donde toman lugar común las tres religiones del libro. John Bright, desde la vertiente protestante, sitúa el tiempo de los patriarcas entre los siglos XX y XVI a.C. aunque sin poder precisarlo (402). Roland de Vaux, desde el lado católico, lo hace entre los siglos XIX y XVIII a.C. (403). En ese tiempo, y hasta la salida de Egipto, en el que, como quiera se produjese, no existe ni el tabernáculo ni el templo como espacios sagrados. Según nos recuerda Martin Noth, las diferentes tradiciones de los documentos “J” y “E”, reelaboradas posteriormente a los sucesos, incursas en los procesos de reelaboración mito-simbólica de los personajes patriarcales, se elaboran como sagrados los lugares que fueron hitos y constituyeron espacios de veneración como “el santuario del árbol, al este de Siquem (Gen. 12:6; 35:2, 4), el lugar santo de Betel (Gen. 12:8; 13:3; 28:11-22; 35:1, 3, 5, 7), el santuario de Bersabe (Gen. 11:22 y ss.; 26:23 ss.; 46:1-4), y el terebinto sagrado de Mamre, cerca de Hebrón (Gen 13:18; 18:1 ss.)” (404). Es en los lugares concretos, en espacios abiertos, con los sujetos en movimiento, y en el centro de la vida, donde se producen irrupciones cualificadas, experiencias teofánicas que dejan insertados en ellas a los sujetos, y son rememoradas como espacios naturales sagrados.

La construcción de templos como espacios arquitectónicos erigidos por mano humana, lugares de comunicación con lo divino y aposentos de los dioses, es muy anterior a esa etapa histórico naturista, pero en ambas hallamos al “*homo religious*”, ampliamente desarrollado el personalismo en la segunda, no sujeto a espacio protector. Respecto a la primera, Julien Ríos señala como origen a la ciudad de Çatal Hüyük, en Anatolia, habitada de 6.200 a 5.500 años a.C., donde se han encontrado “numerosos santuarios domésticos con frescos pintados y altorrelieves, con estatuas y documentos religiosos neolíticos [y] los dos símbolos clave, la mujer fecunda y el

402) BRIGHT, JOHN (1966). “*La historia de Israel*”. P. 90. Desclee de Brouwer. Bilbao. Aporta nota del traductor advirtiendo al lector de confesionalidad católica acerca de algunas afirmaciones del autor, pero sin aportar el nombre del traductor.

403) DE VAUX O.C., ROLAND (1975). “*Historia antigua de Israel, tomo I*”. P.264. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Domínguez.

404) NOTH, MARTIN (1966). “*Historia de Israel*”. P. 121. Ediciones Garriga S.A. Barcelona. Traducción y revisión por el Prof. Dr. Juan A.G.-Larraya. La referencia de Gen. 11:22 ss. es errada, puesto que corresponde a la genealogía de los descendientes de Sem hasta Taré, padre de Abram, Nacor y Haram. Debemos añadir que el nombre de “terebinto”, en hebreo “Zêlâh” tiene el significado de roble (cf. H. Haag, A. van den Born, S. de Aulsebrook. “Diccionario de la Biblia”. Herder. Barcelona, 1967, y en la versión Reina Valera, revisión de 1960, se traduce por encinar, del mismo modo que en la “Nácar Colunga”.

toro [y] figuras orantes: el arte refleja un acontecimiento psíquico, los hombres elevan los brazos hacia las divinidades” (405). Somos del parecer que en esos restos arqueológicos citados coexisten símbolos surgidos de la experiencia de la inmediatez, no con un carácter separador sino integrador. Ahora bien, con respecto al tiempo de aparición del “*homo religious*”, en convivencia con el “*homo symbolicus*”, debemos retrotraernos cinco mil años atrás, hasta “*Göbekli Tepe*”, el hasta ahora templo más antiguo del mundo. Está situado al S.E. de Turquía, a catorce Km. de la localidad que le da nombre, datado en 11.000 años a.C., 7.000 antes de la pirámide de Keops (406). No resulta posible, en lo que nos consta, separar una etapa propia del “*homo symbolicus*” de otra perteneciente al “*homo religious*”, como tampoco puede distinguirse una quiebra epistemológica súbita entre el “*mythos*” y el “*logos*”. Es habitual asistir a la interpretación de que la filosofía se separa de la mitología por los milesios y los jónicos, emigrados de Corinto y Calcis entre los siglos VI y V a.C., ante la presión del entorno, cuando tuvieron que abrirse camino en los nuevos territorios, interpelados por las nuevas culturas, y alejados del sustrato mítico que les mantuvo (407). Entonces el “*sophos*” indaga en la “*physis*” y deja de lado el “*mythos*”, y entre los hebreos el “*dabar*” se hace “*memra*”. El pensamiento, cuestionado por la crisis, se distancia críticamente de las certezas recibidas y emprende caminos autónomos, la otra alteridad. No compartimos el criterio aristotélico que Julián Marías hace suyo, de que “por el asombro comenzaron los hombres, ahora y en un principio, a filosofar” (408). No fue el ver pasar las sombras proyectadas en el fondo de la caverna platónica lo que produjo el impulso trepador, rompedor de cadenas mitológicas, sino el querer saber a plena luz lo que las originaba. La acción teorética vs. la actitud mítica, que Marías toma de Zubiri, se transforma en acción ética cuando el liberado decide descender de nuevo al fondo de la caverna para liberar a sus compañeros. Esa decisión le causa la muerte porque ha contemplado la realidad de las cosas como son, pero ha mitificado al hombre creyéndole sujeto de libertad. Extrañamiento y entraña-

405) RIES, JULIEN. Ibid. P.13. Hace referencia a MESLIN, MICHEL (2010). “*L’homme et le religieux. Essai d’anthropologie*”. Ed. Honoré Chmption. URL: <http://journals.openedition.org/assr/22926>.

406) “*Göbekli Tepe, el templo más antiguo del mundo y el nacimiento de la religión*”. Revista Nature, 26/8/2016. FOTOS DE VICENT J. MUSI.

407) TOYNBEE, ARNOLD J. (1970). “*Estudio de la historia. Compendio I-IV*”. Pp. 23 ss. Alianza ed. 2ª ed, Traducido por Luis Grasset.

408) MARÍAS, JULIÁN (1971). “*Historia de la filosofía*”, 23 ed. Manuales de la Revista Occidente. Madrid. Pp. 3 ss.

miento son sístole y diástole indisoluble del quehacer filosófico. María Zambrano va más lejos en sus extremos filosófico-cordiales, y aunque menciona la admiración como principio del filosofar, se extraña ante la sistematización conceptual y la virtud de la abstracción que, desprendida de las maravillas “que nos proporciona la generosa existencia de la vida”, produce “un género de mirada que ha dejado de ver las cosas” (409). Para Zambrano “la filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento” (410). A nuestro juicio, ese desgarramiento de lo dado es antropológico. En su abstracción teórica, y en su atomización, ha venido a ser, no Prometeo que escala hacia el fuego de los dioses para entregárselo a los hombres, sino que, sin cielos metafísicos como ciencia sintética del todo, escarba en lo próximo sin percibir que lo hace en las entrañas del hombre sin poner en luz su vocación de identidad, dignidad y responsabilidad. En frase machadiana, “el ave divina” se trocó en gallina de vuelo corto en el corral. Aquí Zambrano, en su infinita variabilidad, califica el último periodo del pensamiento europeo como “rebelión de la vida” recaído en soberbia, una soberbia que a nuestro juicio ha perdido la razón. Dice Zambrano:

“La humildad intelectual, compañera indispensable de todo descubridor. El pensamiento en tiempos de crisis es el pensamiento descubridor y las virtudes del descubrimiento han sido siempre indispensablemente dos, contradictorias en apariencia: audacia y tenacidad; atreverse a todo con la conciencia de la propia limitación, de la particularidad de la obra. Sólo esa fecunda esta conjunción de amplitud ilimitada en el horizonte y de la conciencia de la pequeñez del paso que damos.

Evitando la soberbia de la razón y la soberbia de la vida, esta nueva historia puede constituir el profundo saber de nuestros días, aquel que le advierta al hombre, que le guíe y que le enamora o reenamore. Nada más infecundo que la rebeldía, aquella que mantiene al hombre suelto, ensimismado, sin hondura; confinado en la miseria del aislamiento, que algunos se obstinan en llamar libertad o independencia, que algunos otros llegan a llamar poderío” (411)

En la Ilustración, la vida se alzó contra la soberbia del poderío. Lo hizo armada de la razón. Luego, esa razón se hizo soberbia. Parece obligado un nuevo giro epistemológico hacia una antropología filosófica de lo sagrado que muestre, también secularmente, los espacios que no deben ser vulnerados por la voracidad. Si resulta

409) ZAMBRANO, MARÍA. (1998,, 4ª ed, 1ª reimpresión). *“Filosofía y poesía”*. Pp. 14-15. Fondo de Cultura Económica. México.

410) Ibid. P. 16.

411) ZAMBRANO, MARÍA (1996). *“Pensamiento y poesía en la vida española”*. Endymion. Madrid 3ª ed. P. 20.

irrenunciable el impulso diversificador de las ciencias positivas, a tono con la diversidad humana, no lo es menos la necesidad de cultivar el “tiempo de síntesis” que decía Melloni (412), porque “si el ser se dice de muchas maneras”, el logos proporciona sustrato de unicidad en las distintas formas de decirse. Claro que depende de lo que se entienda por “logos”: palabra, expresión, pensamiento, discurso, verbo, razón, sabiduría, inteligencia, ley, principio, norma... Dice Heráclito: “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento”, pero el término traducido por fundamento es “lógos” (413). Logos es la palabra creadora y ordenadora, que pone en movimiento y legisla el orden común. El Logos ordena y equilibra la vida y la ley. Es la fuerza existencial de la singularidad concreta. Su impulso vital trascendente, produce y ordena el carácter y la personalidad en el continuo socio-educativo y a inserciones cualitativas de toma de conciencia. Pero si el logos es el fundamento unificador de la naturaleza, la historia y el ser, y produce el impulso exploratorio de la multiplicidad que “*hypostatiza*” la singularidad desde la sustancia, y en todo actúa como dinámica de diversidad y de unidad. No es sólo palabra declarativa, denominativa, vocativa, conjuntiva o disyuntiva. Labora los silencios que trabajan la razón de lo indecible y, cuando se expresa, no lo hace sólo como ejercicio sintáctico, poniendo en relación de sentido lo diferente, sino semióticamente (414), con su carga de sentido.

412) Cf. Supra. P. 167. Nota 397.

413) “*Los filósofos presocráticos I*” (1978). “*Heráclito*”. P. 373. 697 (22 B 45) D.L. IX 7, nota 89: Existe una relación proporcional del alma con el Logos universal. José Ferrater Mora señala que el origen del término puede estar en el verbo “*lêgein*” (hablar, decir, contar una historia), y tiene por sentido primario “recoger” o “reunir”, como se recogen o unen las palabras al leer (“*legere*”, “*legen*”), obteniendo “la razón”, “la significación”, “el discurso”, “lo dicho”. Se apoya en HEIDEGGER y su comprensión del logos como verbo: “poner”, “extender ante”, “presentar después de haber recogido [y de haberse recogido]”. “El “*lógos*” sería entonces el resultado de un “*légein*”, que consistiría esencialmente en una cosecha, la cual sería a su vez el resultado de una selección”. Cf. FERRATER MORA, JOSÉ. “*Diccionario de Filosofía*”. Op. Cit. Tomo III. P. 2.029.

414) Cf. ECO, UMBERTO (2000). “*Tratado general de semiótica*”. Lumen S.A. Barcelona. Traducido por Carlos Manzano. Eco se apoya en Saussure: “*La lengua es un sistema de signos que expresan ideas y, por esa razón, es comparable con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los sitios simbólicos, las formas de cortesía. [...] Así pues, podemos concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el marco de la vida social [...] vamos a llamarla semiología (del griego “*sêmeion*”, “*signo*”.*” P. 31. Saca también a relucir a Charles Sanders Peirce: “*Llamo semiótica la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de cualquier clase posible de semiosis [...] Por semiosis entiendo una acción, una influencia que sea, o suponga, una cooperación de tres sujetos, como, por ejemplo, un signo, su objeto y su intérprete*”. Bien entendido que “*los sujetos de la semiosis de Peirce no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas*”. Pp. 32-33. Cf. PIERCE, CHARLES SANDERS. “*La ciencia de la semiótica*”. Ed. Nueva visión. Buenos Aires. No podemos olvidar que el poder taumatúrgico de Jesús, sus milagros, son llamados “*sêmeias*”, “*señales*” de lo portentoso.

Por lo tanto, podemos atrevernos a afirmar que el “lógos” de la significación y de la comunicación no ha dejado de acompañar el desarrollo humano. Se dan saltos cuánticos, como el tránsito señalado desde la hegemonía del “hombre simbólico” al “*homo religious*”; desde la preminencia del mito hasta el “*sophos*”; desde el “*lògos*” a la “*ratio*” medidora y pragmática, productora de ingente información y conocimiento, pero mermada de “*sophos*”, de “lógos”, de “*mythos*” fundantes, y de “*symballein*” que exprese lo común en lo diverso y sintetice lo esencial.

Desterrado el mito, reducido el logos a ratio, cesada la sabiduría como aplicación del conocimiento elaborado personalmente a la propia manera de vivir, vuelto el símbolo en unicidad monetaria de valor hegemónico, instrumentalizado el logos, no podemos negar que el ser humano no haya producido los nuevos mitos de la información, la publicidad, el mercado, la tecno-ciencia, la democracia, o la opinión pública. Mitos, relatos que tienen sus propias dinámicas, sujetos promotores, campos de influencia, atractores y disuasores que conforman marcos interpretativos, campos de exterminio semántico y semiótico que construyen socialmente la realidad por adoctrinamiento o por presión de conformidad (415).

A la filosofía le corresponde dar cuenta y razón de lo que sucede en su patencia, ahondando en su latencia, y sugiriendo el sentido. Como señala Julián Marías, la filosofía es “la visión responsable” en estado de nacer “para vivir en la intemperie desde uno mismo” (416). Esa visión no se queda en los dinteles de lo superficial para crear encantamientos. Su mirar en profundidad la superficie, es un mirar el pasado con ojos de presente, mirar el presente con ojos de futuro, y mirar los futuros alternativos en las situaciones dadas. No se trata el suyo de un mirar cósmico que, por analítico, abre las entrañas de lo menudo sin recomponerlo luego para insertarlo en una totalidad “*gelstática*”, “*holística*”; ni es tampoco un ejercicio de diseño de sistemas cerrados que enjaulen la tarea colectiva del pensar, porque su mirada analítica, abstracta, relacional o sintética, está dotada de “*eidètikòs*”, aquella visión de esencialidades o de esencias de que hablara Husserl, en la variedad de las existencias

415) CF. VG. CASTELLS, MANUEL. “La construcción del poder a través de la construcción de imágenes” en “*Comunicación y poder*”. Op. Cit. Pp.261-265.

416) MARÍAS, JULIÁN (1970). “*Antropología metafísica*”, P. 16. Revista Occidente. Madrid.

o los sucesos fácticos. Es el búho de Atenea de Bloch, el que levanta el vuelo en la noche sagrada cuando yacen por tierra los significantes, “cuando el ocaso comienza y cuando se ha hecho vieja una forma de vida”, y el vuelo de la Razón, lechuza de Hegel que despliega dialécticamente un dinamismo universal, para traer luego lo hallado al nido; el vuelo alto y solitario del águila se encarna en cuervo que devora su nido cuando se queda instalado en la inoperatividad hermenéutica de sus viejas representaciones del mundo, cuando el entendimiento no metaboliza ni se remonta para descubrir “las partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio de un proceso simple” (417) que, en un momento dado, itinerantemente, refulge como fugaz relámpago en la noche. ¿Quién es este ser que integrando las cuatro funciones de Jüng, pensar, sentir, percibir e intuir, con su carga de sombra a cuestas, hace su carácter con el sumatorio o multiplicador exponencial de todo lo vivido, y comparece o a veces se esconde o da suelta a lo más sombrío de lo carroñero de sí mismo? Bergson dejó dicho que “el instinto mecanicista del espíritu es más fuerte que el razonamiento” (418). El águila no se conforma con ser cuervo que devora su nido y su propia entraña, si es águila. Su afán de conocimiento le lleva a integrar como sistema vital sus hallazgos experienciales, y para ello no duda en poner en cuestión sus propios razonamientos. El sentimiento y la emoción, anteriores al pensamiento, desbordan los envoltorios conceptuales elaborados luego, en los que se refugia como morada del ser que atrofia el ser que tiene en los cielos su nido, y luego los inserta en los nuevos hallazgos de los fragmentos recuperados; las intuiciones advenidas, desde fuera o desde dentro, se asoman a las percepciones de lo inmediato. En ese largo itinerario humano, rompiendo los falsos techos o escarbando en cimientos de barro, el hombre debe hallar sus límites y cultivar sus fundamentos: “El hombre se extravía siempre que, no satisfecho de lo que tiene, busca su felicidad fuera de los límites de lo posible”, pero a veces lo que posee le parece un “maldito nido de tenebrosa muralla, en donde sólo penetra la clara luz del día a través de pintados cristales [...] ¡Pobre mundo es el mío” (419). La seguridad que ofrece el calor de lo poseído a veces le lleva al acomodo que pinta techos de cristal con pretensiones de totalidad, y en otras, su

417) Cf. BERGSON, HENRI. “*La evolución creadora*” en Obras Escogidas. Aguilar. Traducción y prólogo por el Dr. Antonio Míguez.

418) IBID. P. 452.

419) GOETHE (1966). “*Fausto*”. Pp. 15, 20. Espasa. Col Austral nº 608, 8ª ed. Madrid. Traducido por Francisco Pelayo Briz.

impulso exploratorio de autotranscendencia le conduce a adentrarse en el descampado, a la intemperie, hasta que, en su desfallecimiento, surge en él la pregunta que formula en su epifanía el Espíritu a Fausto: “¿En dónde está la vocación de tu alma? ¿En dónde está aquel corazón que creaba, sostenía y alimentaba un mundo en su interior?” (420).

Si el hombre se sabe ser en tránsito, logos de la “physis” que pone en mudanza el mundo dejado a su cuidado, y trae causa de sí y produce efectos en el mundo y en sí mismo, parece necesaria una pedagogía de lo sagrado, de aquello que debe ser invulnerable para él, sea religioso o no lo sea, pero sea para él como baldaquino, “dosel sagrado” en los términos de Peter Berger (421), “tabernáculo de reunión” en la perspectiva hebrea, permanente en su esencialidad e itinerante en su recorrido por el cambiante espacio-tiempo, productor de lo diferente en lo advenido como categoría de lo santo. Dos ámbitos se ofrecen a esa consideración de lo sagrado: el ser humano que debe hacerse como tal, y el planeta tierra como albergue de la vida de la que el hombre es cuidador.

Sabino S. Acquaviva nos habló del “eclipse de lo sagrado” (422). Acaso la “sombra” jungiana se ha puesto por delante obnubilándolo, obnubilándose. Acaso se trata del exilio de Dios al que se le niega lugar en el espacio humano. Acaso haya que recuperar los “residuos de lo sagrado”, que dejara dicho el Dr. Félix Luque (423), y su presencia diafánica, liberadora por mesiánica y escatológica como presencia contumaz de los fines, represente fragmentos hundidos en el preconsciente colectivo humano que piden emergencia como experiencia consciente.

Cuando, al final ya de su libro, Acquaviva pregunta si asistimos ya al fin de lo sagrado, y aduce una filosofía de lo sagrado al distinguir entre el concepto de sacralidad como “categoría a priori” o “posterius” (424), coincide con Ries, quien define lo sagrado como

420) IBID. P. 22

421) Cf. BERGER, PETER (2005). *“El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión”*. Kairós, 4ª ed, Traducido por M. Montserrat y V. Bastos.

422) Cf. SUPRA. Pp. 110

423) Cf. SUPRA P. 111.

424) LOC. CIT. Pp. 325-326.

“una categoría compleja” formada por lo sagrado numinoso, lo sagrado como valor y lo sagrado como categoría a priori, que en Otto “se trata de una facultad especial por la cual el espíritu humano aprehende lo numinoso” (425). Sea la categoría de lo sagrado una condición innata del espíritu humano que la proyecta de dentro a fuera, o de fuera a dentro, ese a priori se ubicará en lo numinoso como experiencia trascendente a la capacidad perceptiva, y conllevará un valor de naturaleza ética y moral. Levantado “*post festum*” puede resultar en memorial de lo significativamente vivido por una “*psique*” itinerante en la “*physis*” y en su orden social, o como categoría absoluta de un simulacro sustitutorio, conservador y transmisor de “valores” vacíos de poder. Por el contrario, el complejo de lo sagrado es de naturaleza eficiente. Formado por lo “*nouménico*”, lo simbólico y lo psíquico, siempre crea sagrados a posteriori que remiten a la causa desde su experiencia “*nouménica*” a priori, contruidos por la racionalidad, pero no ayunos de experiencia de lo “*mirum fascinans*”, emergido con valor de significación de universalidad.

En ese sentido, coincidimos con Acquaviva (426) al decir, en nuestros términos, que, la integración de componentes de lo sagrado a posteriori participa de la transformación psíquica, cultural, política y ambiental, y, por lo tanto, la integración de esa experiencia de naturaleza religiosa en el común social es de naturaleza histórica. La religión, en su verdadera naturaleza no falsificada, no es antihistórica, evasiva de la historia que el género humano asume bajo su responsabilidad, sino que contribuye a la creación de la historia por su carácter prefigurativo, mesiánico y proléptico, otredad incardinada que contribuye al dinamismo del no consciente todavía, de lo propiamente humano, y de lo adventicio en devenir. El complejo de lo sagrado tiene raíces psíquicas que nutren el relato que trasciende el tiempo cronológico y lo diafanizan. Al recuperar lo significativo del pasado, desechado por la deshistorización, y trascender lo insignificante de un presente coactivo, construye sentido; muestra lo sagrado en hechos significativos verificables; traduce la experiencia nouménica en circunstancias seculares a través de su valor añadido; reconstruye los relatos con valor hermenéutico para el presente; muestra el fondo de la vida, reprimido, olvidado o cercenado, como

425) OP. CIT. P. 55-56

426) ACQUAVIVA, SABINO S. *Ibid.* Pp.327-339.

vitalidad de la naturaleza toda y como psique, pensamiento sentiente y sentir iluminante en el movimiento que la caracteriza; se ofrece como actitud vital, modo de vivir la vida como valor y responsabilidad que aportan significación y sentido atento a lo que pasa, estilo propio sin pretensión de exclusividad.

No puede desecharse el hecho de que, a impulso de ese complejo de lo sagrado, formado por lo sagrado numinoso, lo sagrado como valor y lo sagrado como categoría a priori, se ha construido en la historia lo a posteriori con pretensión de a priori, construcciones artificiales de lo “*nouménico*” producidas por una psique instrumental. A lo mirífico, lo santo, lo simbólico, lo sagrado, al mito y al rito, se ha incorporado el determinante de la estructura de la organización institucional religiosa como lugar social que llega a desplazarlas, quedando ella misma vacía de contenido y de valor explicativo. De ese modo, sin proporcionar significación ni sentido, pretendiendo que los seres humanos y la vida toda trascurren por caminos de horizontes laberínticos, lo sagrado, relegado a privado, llega a perder su espacio significativo en una sociedad que deambula.

Habermas habla también del “complejo sagrado” como el “*proprium*” persistente desde la “era axial”; experiencias concretadas en doctrinas transmitidas por los libros sagrados que “forman los núcleos cristalizadores de una racionalización y de una institucionalización para la formación dogmática de tradiciones diferenciadas así como para la influyente organización de comunidades de culto expandidas por todo el mundo [...] donde se conserva la unidad arcaica de mito y rito [...] haciéndolas compatibles con un mayor nivel de reflexión” (427). Acaso la pérdida de espacio significativo de lo sagrado, en determinadas sociedades seculares, se deba a una suplantación en el complejo sagrado producida por la institucionalización que, en lugar de practicar la hermenéutica y la exégesis de su propia organización desde el a priori de su núcleo fundacional, lo ha orillado en su evolución histórica, y sólo desde ese su ser histórico devenido pretende practicar la hermenéutica y exégesis de una sociedad ante la cual ha quedado inoperante. Quizá también sea precisa, no sólo la presencia como valor significativo en las derivas históricas, sino la traducción de esos núcleos

427) HABERMAS, JÜRGEN (2015). “*Mundo de la vida, política y religión*”. Pp. 71-72. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca Gil.

cristalizadores de manera que muestren toda su operatividad expuesta a la racionalidad, capaces de mostrar el envés del tejido histórico y zurcir sus desgarros. Acaso haya que contribuir a la reconstrucción simbólica y a la capacidad narrativa que muestre el continuo del relato humano, con sus luces y sus sombras, a la reconstrucción del sujeto ético que se yergue, poniendo su sombra en luz, para ser operativo en todo aquello que borre o vuelva tortuosos los caminos. De ese modo el hombre como especie, y la vida dejada a su cuidado, volverán a ser sagrados.

Habermas distingue entre el “mundo de la vida, el mundo objetivo y el mundo cotidiano” (428). El primero tiene en Husserl el fundamento fenomenológico de sentido que, en nuestra opinión, y sin embargo, pierde el sentido cuando el único fenómeno emergido es el debilitamiento del mundo vital; la no coincidencia entre el ser potencial y el ser real del hombre; lo que quisiera ser como causa de sí y aquello a lo que se ve “arrojado”. El papel epistémico cambia de lugar. El mundo objetivo condiciona las representaciones del ser y de su mundo, y el mundo cotidiano rompe el continuo de los relatos y su habitualidad. Es en el *“Pensamiento postmetafísico”* donde ahonda en estas cuestiones: En Husserl la fuente interpretativa brota del mundo de la vida vs. las teorizaciones abstractas o las practicidades instrumentales que, sin embargo, en el decir de Habermas, ya forman parte del mundo de la vida que no puede prescindir de “la anticipación idealizadora” ni de la instrumentalidad cognitiva, aunque produzcan deformaciones. El mundo de la vida constituye un saber de fondo junto a un saber de horizonte y un saber contextual, y tiene mayor estabilidad por gozar de mayor inmunidad frente a las contingencias que lo ponen a prueba y estimulan la capacidad eidética y holística en momentos de crisis. Habermas pone como ejemplo el incentivo del universalismo moral producido por la Era Axial. En nuestra modesta opinión, los veneros profundos de la vida producen una reacción creativa en tiempos críticos que vuelve a proponer, como experiencia de lo “*nouménico*”, una manifestación de lo santo como diferente a lo establecido y caducado, con carácter de bien común, una emergencia de lo sagrado como espacio reconstructivo y de refugio. En Habermas, tomándolo de Husserl, “el mundo de la vida” es presentado “como espacio de los argumentos”, diferente de las cosmovisiones teorizantes (429). Es un saber de fondo,

428) IBID. P. 25.

429) IBID. Pp. 21-24.

no idealizado, construido por un tejido de certezas como excedente de validez, que constituyen un horizonte de la situación y un saber contextualizado. Este saber del mundo de la vida es poroso, estable y a-tematizado, y a la vez “inmune a la presión que ejercen las problematizaciones provenientes de las experiencias generadoras de contingencia”, y produce “el modo de una creencia directa”, y es “fuerza totalizadora [...] con un centro y con límites indeterminados”, en tanto que el “saber de primer plano” como “saber de horizonte y el saber contextual toman su carácter configurador del mundo” (430)

Viene a cuento porque las cosmovisiones teorizantes no son exclusivas de las confesiones religiosas que tienen vocación de sentido. También lo son los sistemas-mundo que las producen y fragmentan a conveniencia, y cultivan la porosidad sin horizontes, la a-perspectividad escéptica, la inmunidad a la problemática como fuerza totalizadora que genera un continuo acelerado de contingencias, sin centro, pero también con límites indeterminados, ciegos todos a un saber de horizonte consecuencial, pero alertas a la creación de circunstancias extensivas.

Perece evidente que lo sagrado existe y resiste en el “mundo de la vida”, y que hay que elevarlo de nivel de hermenéutica y praxis hasta su incardinación en el contexto como saber de horizontes. También el sistema-mundo es fuente creadora de espacios argumentales, persuasiones inducidas y marcos interpretativos. Pero, frente a quienes pretenden relegar a lo sagrado al ámbito de lo privado, también lo sagrado debe ser productor de argumentos a considerar en el espacio público, en el mundo objetivo y en el mundo cotidiano. El mundo de la vida de Habermas produce certezas experienciales directas y actúa como fuerza totalizadora desde un centro vital, no con carácter impositivo sino propositivo, con el holismo propio de un saber de fondo que busca “completud”. No resulta convincente que sea un dique al “aflujo de contingencias” (431), sino su aporte positivo, considerando además que al saber contextualizado y al saber de horizontes les puede desvirtuar “el mundo de los instru-

430) HABERMAS, JÜRGEN (1990). *“Pensamiento postmetafísico”*. PP. 93-95. Taurus. Madrid.
Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

431) IBID. P. 96.

mentos y los plexos pragmáticos de significatividades y remisiones [que] se construyen en nuestro trato manipulador con cosas y sucesos”. La instrumentalidad, como destreza adquirida, se entrelaza e interactúa como plexo incorporando la fuerza de las contingencias creadas, condicionando la fuerza del centro vital. Esa actividad atrófica se reproduce también a escala social, la que Habermas aborda como “sociedad como mundo de la vida simbólicamente estructurado”, que tiene por naturaleza los componentes de entendimiento, coordinación de la acción y socialización (432). Así, en tanto que el lenguaje produce entendimiento, si es correctamente usado con ese fin, resulta en instrumento facilitador de la coordinación de acciones y de “integración social de un mundo de la vida que los implicados comparten intersubjetivamente” (433) para la creación de cultura como “acervo del saber”, la creación social de órdenes legítimos que faciliten la pertenencia, y la participación y la solidaridad responsable, con el cual, además cada sujeto construye la estructura de su personalidad. Al fin y al cabo, un lenguaje constructor, aquel “*logos bien estibado en las entrañas*”, aquel “*dabar*” como fuerza que empuja desde dentro, es acción simbólico-comunicativa. No es “*flatus vocis*”. Desencadena consecuencias, interacciones fácticas y estratégicas, porque la estructura de la personalidad toca con sus fines a la cultura y sus formas simbólicas, y a la sociedad, su normatividad y usos. Esta expresividad del mundo de la vida puede ser infeccionada por códigos, canales, mensajes elaborados por intereses de parte o por valores de diseño como el dinero o el mercado, artificialmente contruidos a partir de centros de poder, de modo que se incorporen como vasos sanguíneos o nervios al plexo natural del mundo de la vida.

Si hemos señalado que una de las principales tareas del ser humano es la simbolizarse a sí mismos, sintetizando en su persona los referentes que le dan identidad significativa, esa misma tarea simbólica es propia de una sociedad que, consciente de sí misma, reúne sus atributos constitutivos y los expresa sintéticamente en sus símbolos.

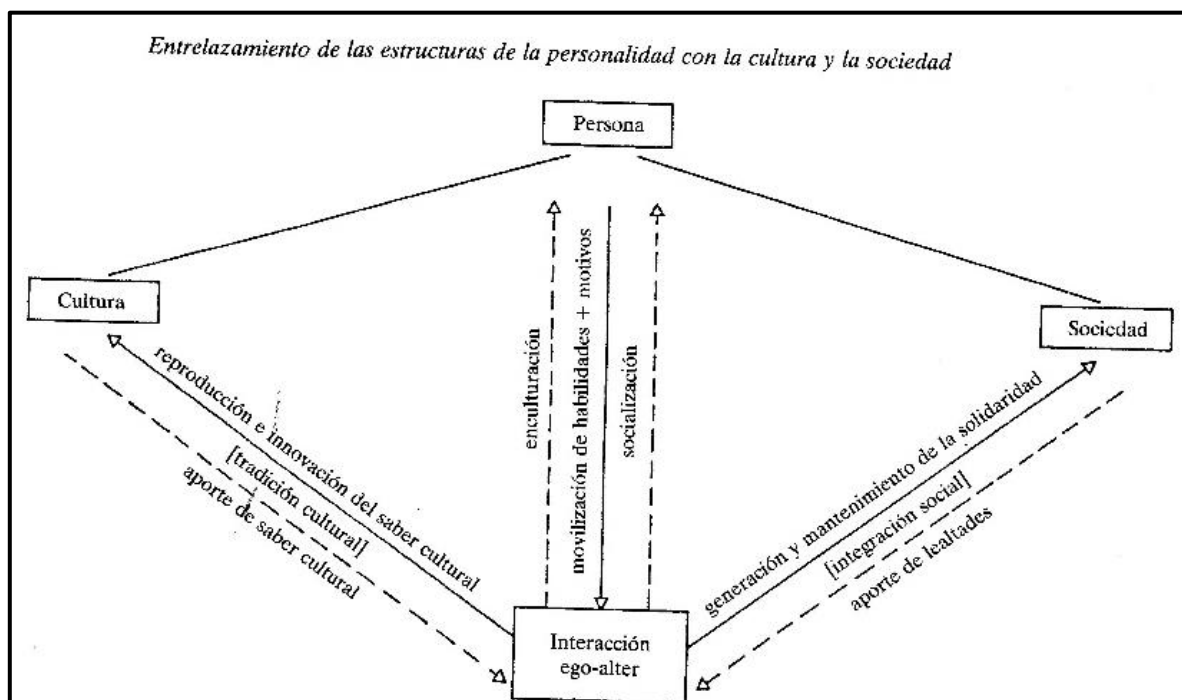
Habermas muestra el entrelazamiento que se produce entre lo singular construido en las estructuras de la personalidad como dialéctica producida, el ego céntrica, y la

432) *IBID.* Pp. 98 ss.

433) *IBID.*

(196)

alteridad como impulso de trascendencia hacia lo otro, la cultura como cultivo que hay que atender con una actitud “cúltica” y sea capacidad reproductora que sabe transmitir lo recibido y capacidad innovadora que dé repuesta creativa a las nuevas situaciones, y la sociedad que produce y mantiene la solidaridad, y cree capacidad de integración como pertenencia y participación, y eduque en lealtad. Este es el gráfico:



(434)

Obsérvese que la interacción de los tres elementos que componen el “mundo de la vida” está marcada por líneas continuas de rendimiento y otras discontinuas de recurso. Existen dos aspectos a resaltar en este diagrama: El primero es el que interpretamos como verticalidad del eje antropológico, que actúa como columna vertebral que soporta y equilibra el sistema de cultura y sociedad y “axis” donde gira la cabeza. Es de carácter ascendente, interrogativo, cuando el ego pregunta por el yo olvidado y por el alter de lo que puede llegar a ser, y con esta pregunta asciende hacia la persona estructurada buscando respuestas. Es de carácter descendente cuando esa persona se internaliza hacia su fuerza constitutiva: Allí donde el ego descubre su alteridad, asciende como recurso hacia la estructuración de la persona que como tal interactúa con su ego-alter, transforma en motivos racionales sus motivaciones in -

conscientes y proporciona los recursos racionalmente reelaborados. Por otra parte, hacia su entorno, la persona y sus componentes de identidad, dignidad y responsabilidad, comparece como personalidad, “rostro” leviniano que busca el rostro del otro más allá de máscaras, caretas y antifaces (435), rostro desnudo emergido desde las profundas alturas, en caso extremo a imagen y semejanza de aquel “*Ebed YHWH*” de los poemas del Siervo Sufriente de Isaías, donde, pese a haber recibido los golpes que vulneran el “no matarás”, y no sólo físicamente, se obedece al mandato de darás vida. Se trata de tocar la esencialidad con la esencialidad; de una epifanía del alma que pretende tocar nuclearmente el ser con el ser al viento del Espíritu, y establecer relaciones “de profundidad a profundidad” en una comparecencia vulnerable; de entender al otro como complementario, saliendo a su encuentro como alteridad comunicable que, de hallar interlocutor, provoca reciprocidad, aunque no la espere; transparencia empática que mueve a trascendencia; subjetividad trascendida; alteridad responsable que motiva a libertad involucrada; contagio ofrecido capaz de integrar asimetrías, también en el aspecto funcional o tangencial de las relaciones humanas, y abre, con su conducta, los buberianos “*Caminos de utopía*” (436), pegados a la realidad sociológica. Andariegos anónimos que no pretenden notoriedad, más se suman a la nómina de cuantos dejaron señales en la historia, abren alcorces, trochas y veredas con un impulso mesiánico en un tiempo cuando el peligro es para los más y la oportunidad para pocos. Buber concluye su trabajo situándose en la crisis: “Hace tres décadas tenemos la sensación de que vivimos en los umbrales de la crisis más grande que hasta ahora haya conocido el género humano. [...] En modo alguno atañe la crisis sólo a un sistema económico y social que sea reemplazado por otro, [...] sino que todos los sistemas, los antiguos y los nuevos, están igualmente en crisis. Lo que ésta pone sobre el tapete es nada menos que el ser del hombre en el mundo” (437). Este libro Buber lo terminó en la primavera de 1945, publicado al año siguiente

435) CF. LEVINAS, EMMANUEL (2002). “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”. Ed. Sígueme, Salamanca. Traducido del original francés por Daniel E. Guilloit. Especialmente los capítulos 3 y 4: “El rostro y la exterioridad” y “Más allá del rostro”. Acerca de este “más allá”, CF. TAMBIÉN LEVINAS, EMMANUEL (2014). “*Alteridad y trascendencia*”. Arena Libros. Madrid. Traducido por Miguel Lancho.

436) BUBER, MARTÍN (1955). “*Caminos de utopía*”. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México D.F. Traducido por J. Rovira Armengol.

437) IBID. P. 190

en su edición hebrea (438). El contexto histórico en que nació determina su visión de la crisis en la brutalidad de la Segunda Guerra Mundial. Si “*krisis*” significa cambio o mutación, somos del parecer que esta crisis adquiere hoy nuevas formas que también ponen a prueba la humanidad en el mundo con categoría global. Pues bien, si la especie humana y el hombre concreto tienen valor axial de donde emanan sus obras de cultura y sociedad, y es la columna vertebral que las sostiene con la cabeza arriba, el corazón al centro, y las vísceras abajo, y si es el hombre el que está en riesgo por haber puesto la cabeza al servicio de las vísceras y haber sometido el corazón, está en peligro la columna sostenedora de su sistema mundo de la vida.

El segundo aspecto que debemos resaltar es el de la ausencia de relación entre el mundo de la vida compuesto por persona, cultura y sociedad como creaciones del hombre, con la vida física de la naturaleza, hoy sojuzgada y en riesgo, por lo que debería integrarse una consideración de la antropología ecológica, aplicando como método la filosofía dialógica de Buber, su idea de relación que parte de una filosofía de la realización como compromiso del yo con la existencia como tendencia a la orientación, que cuando adviene a la conciencia, no ya el binomio yo-no yo, sino el yo-Tú, o el yo-para Ti (439) en una mutua relación causal, adviene también la filosofía dialógica del encuentro. En ese caso estaremos ante la posibilidad reconstructiva de relación con lo diferente, lo santo con categoría humana, en un espacio tiempo que por la manera de abordarlo se vuelva sagrado. Con ello no estamos anulando la diferencia cualitativa de la experiencia religiosa, producida en el ámbito de la conciencia subjetiva, sino que estamos indicando el camino de la religación entre los seres. Estamos aquí sugiriendo la incardinación de la categoría de “la autoridad moral del otro generalizado”, que Habermas observa en G.H. Mead (440), en el otro personalizado con carácter de continuidad, donde “la autoridad de lo santo” constructivo interactúa en el “transfondo normativo de la acción comunicativa” como vector conductivo de la ética convivencial. En ese caso, el funcionalismo pragmático

438) IBID. Pp. 7-8. “*Prólogo*” del propio Martín Buber. Jerusalén 1950.

439) CF. LEVINAS, EMMANUEL (2005). “*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*”. Ed. Síntesis S.A. Traducido por Manuel E. Vázquez. Cf. DOBRE, CATALINA ELENA (2013). “*Pascal, Kierkegaard, Buber. Un nuevo modelo de filosofar: la relación como fundamento de la existencia*”. P. 67. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Nº 45.

440) HABERMAS, JÜRGEN (2003). “*Teoría de la acción comunicativa*”. Tomo II: “*Crítica de la razón funcionalista*”. Taurus, 4ª ed. P. 68. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

del lenguaje estará también signado, espacial y temporalmente, por la interrelación de los autores en la común cualidad añadida de una ética comunicacional. No se producirá una diferenciación, ni existirá un tránsito filogenético brusco entre las dos funciones del lenguaje, “desde la interacción mediada simbólicamente a la regida por normas”, gramáticamente regladas, porque las segundas buscarán expresarse ontológicamente y las primeras lo harán buscando las formas más adecuadas para la comprensión. Si el hombre habla desde las raíces del ser que en ello vive, no puede poner en el olvido “los símbolos sacros más arcaicos en que se manifiesta la autoridad del otro generalizado con anterioridad a toda validez normativa, [que] surgen de la relación mediada simbólicamente o, cuando menos, se los puede entender como un residuo de esa etapa” (441). El habla fue anterior a la gramática y posterior al proceso de simbolización mental humana. En el habla, función de validez normativa, subyace el proceso subjetivo de simbolización y se produce la posibilidad de emergencia del otro como expresión simbólica comúnmente significativa. Ambas funciones interactúan. Si esa relación se quiebra, se quiebra el hombre. Habermas menciona a Durkheim cuando este, al distinguir entre las “reglas técnicas que subyacen a las acciones instrumentales y reglas morales o normas que determinan la acción consensual de los participantes en la interacción” señala “lo que acontece cuando estas diversas reglas son violadas” [...]. La intervención en el mundo fracasa” (442). Puede darse, como creemos que es el caso, una dominancia acentuada de las acciones instrumentales, de las que forman parte también la fabricación artificial de lenguajes, marcos interpretativos, mundos e inculturaciones. Si no concuerdan con realizaciones morales que incoan sentido, producirán peligrosas alteraciones en la naturaleza humana y en el mundo físico que la sostiene. Como apunta Habermas, tras la “fenomenología de lo moral” se señala “las semejanzas que se dan entre la validez de las reglas morales y el aura de lo santo” (443). Lo moral es un fenómeno que se muestra en lo funcional si no se quiere caer en el fracaso, al tiempo que sus reglas que conducen las inclinaciones hacia los deberes son envueltas por la “doxa”, que no es apariencia sino luz y resplandor de la verdad de lo santo que constituye su atmósfera respirable, marca el todavía no de una distancia cualitativa que quiere ser

441) IBID. P. 69.

442) IBID. P. 71.

443) IBID. P. 73.

dicha. En tiempos críticos, lo sagrado ya no debe ser lo opuesto a lo profano. Tampoco disolverse en ello ni instrumentalizado en provecho propio. Tiene que permanecer siendo lo que es: espacio de lo diferente pero puesto en el centro de la vida, ofrecido en solución de continuidad. “El valor de lo sagrado es incomparable a lo profano. La actitud ante lo sagrado, lo mismo que frente a la autoridad moral, se caracteriza por la entrega y el auto-extrañamiento” [vs.] “orientaciones egocéntricas y utilitaristas” (444). Ciertamente, pero es un ofrecimiento de valor en un mundo desvalorizado. Cuando Habermas, con Weber y Durkheim, se pregunta si “una moral secularizada puede en general tener consistencia”, llega a la conclusión de que tal cosa resulta imposible “si secularización significa profanación en el sentido de una reinterpretación utilitarista de la moral” (445). Parece desprenderse como evidencia que lo santo y lo profano deben despojarse del uso utilitario que ambos han hecho de la moral para apuntalar sus respectivos sistemas, y concordar en el establecimiento común de espacios sagrados a cultivar a salvo de toda profanación, donde sujetos y objetos sean sagrados y gocen de status simbólico; conjunción de significantes comunes donde convergen y de donde emanan los relatos que de ello derivan; presencias de mitemas nucleares, esenciales, del ser singularizado, y promesas donde se co-funden los compromisos.

Cierto que esta simbolización de lo sagrado, así materializado, ha de hacerse comunicable, puesta en común por las partes diferenciadas, y para ello ha de tener una “estructura racional de lingüistización” (446). No vemos problema alguno, sino el no pequeño de traducir antiguos significados semánticos de significado religioso, ampliamente implantados en las estructuras culturales de la sociedad, y hacer del heideggeriano lenguaje, “mansión y mensajero del ser”, evolucionado pero nutrido en sus raíces, que tiene en el otro su complementario bajo el signo, no de la singularidad o la enemistad, sino de la solidaridad que auto-trasciende. Como señala Cassirer: “la palabra no es una designación y denominación, no es un símbolo espiritual del ser, sino que es una parte de él. La concepción mítica del lenguaje que por todas partes precede a la filosofía, se caracteriza continuamente por esa indiferenciación entre la palabra y la cosa, efectos mágicos se asocian inmediatamente a la palabra y a la po-

444) IBID. P. 74.

445) IBID, P. 75.

446) IBID. PP. 111 ss.

sesión de la misma” (447). En nuestra modesta opinión, la palabra es una formulación decible de lo indecible del ser, ambos en permanente desvelamiento de una identidad que se va haciendo en dialéctica con su circunstancia. Lo indecible se busca en lo decible, y lo decible se trasciende en su formulación, que sabe contingente en el doble proceso de patencia. En la dialéctica existente entre las cosas y el ser, este logopeda de sí mismo va poniendo nombres a las cosas, creyendo así poseerlas como cajones de cómoda, como un “*logócrata*”. Pero las cosas son procesos, los mismos que en aquel que les pone nombre; son verbos de los que capta un tiempo de conjugación. Aquí cobra sentido la pregunta de Cassirer acerca de si en los orígenes del lenguaje “fueron los nombres las primeras raíces del lenguaje o más bien fueron los verbos” (448), y si al creer poseído el verbo, alojado en una cápsula lingüística que lo defina, no queda con ello encapsulado el hombre mismo. Para Cassirer, recordemos, lenguaje, arte y mitología son “otros tantos fenómenos arquetípicos de la mente humana, que pueden ser acuñados como tales, pero no explicados” (449). Al ponerles ceca, y refugiarse en ella como posesión, se mineraliza el arquetipo y se pierde la constante formulación verbal explicativa de aquello que, siendo esencia, fluye. Por nuestra parte, consideramos preferible entender que no se puede desplegar el pañuelo, tratando de explicar el contenido, como las entrañas de lo que fuera vuelo o como los peces muertos de Machado, de aquello que diera alas al lenguaje: el arte y el mito, sobre todo si entendemos el mito como relato comunicable de una experiencia. Sí se puede y debe abrir las entrañas de la palabra, su origen y evolución, pero nunca alcanzar sus entrañas, siempre en latencia polisémica, y sólo en la transmisión interpretativa y en las resonancias que deja. Si el hombre desecha asomarse a lo “*mirum*” surgente, de reconstruirse en aquello que otea, vendrá a ser como los dos ejemplos anteriores. El espacio y el tiempo que ocupa, sometidos a la instrumentalidad del pensamiento y de la palabra, le serán como aquel “naranja en maceta” machadiano, y no mansión de la palabra que siempre dice de nuevo como acto de invención. El mito es el relato, de tradición oral o escrita, de la experiencia de

447) CASSIRER, ERNST (2016). “*Filosofía de las formas simbólicas*”. Tomo I: “*El lenguaje como forma simbólica*”. P.58. Fondo de Cultura Económica, Traducido por Armando Morones con prólogo de Mauricio Bechot.

448) CASSIRER, ERNST (1959), “*Mito y lenguaje*”. Galatea Nueva Visión, Col. Ideas de nuestro tiempo. P. 17. Traducido por Carmen Balzer.

449) IBID.

encuentro con la epifanía de aquello que se esconde al par que se revela en un bosque de claroscuros simbólicos. Como tal, lo simbólico “originante”, y lo mítico, tienen valencia psicológica de carácter atractivo, no sólo de identificación personal sino colectiva, en cuya dimensión, incluso secular que incluya lo diferente, se producen las “analogías estructurales entre lo santo y lo moral” (450) que en ello tiene base, y donde la religión, al igual que en lo secular moralmente vivido, es la expresión de “una conciencia colectiva supraindividual” que viene a ser religación interpersonal de lo atomizado y expresión de un sentimiento colectivo, y donde la moral es la realización normativa pública que en ello se inspira y orienta lo diferente hacia objetivos teleológicos comunes valorados como sagrados a construir.

En esa colectivización coexisten interpretaciones del mundo diferentes que deben encontrar analogías para la realización normativa. Habermas, trae a colación a Durkheim al decir:

“La moral dejaría de ser la moral si no contuviera y en sí nada religioso. [...] y el respeto que nos inspira la persona humana es difícil de distinguir, si no es en sus matices, del respeto que el creyente de cada religión tiene por las cosas que considera sagradas” (451).

Y añade: “Lo mismo que a Max Weber, también a Durkheim se le plantea el problema de si una moral secularizada puede tener en general consistencia, y es evidente que no puede tenerla si secularización significa a la vez profanación en el sentido de una reinterpretación utilitarista de la moral” (452).

Somos del parecer que una moral sin referentes religiosos es compatible con una moral religiosa siempre que coincidan en lo que ambas consideran sagrado y en el respeto que inspira. Para la aparición secularizada de “lo santo”, lo diferente a cuanto existe para la salvaguardia de lo humano y de la vida, pueden interactuar ambas partes como ejercicio de creación solidaria. Una partirá de su compromiso exclusivamente humano, y la otra, comprendiéndolo, lo llevará “*hierofánicamente*” a cabo desde la fuerza que le inspira su experiencia “*nouménica*” y su “*reserva escato-*

450) HABERMAS, JÜRGEN. *Ibid.* Pp. 75-91.

451) DURKHEIM, EMIL (1967). “*La détermination du Fait Moral*” en “*Philosophie et Sociologie*”. P. 83. P.U.F. (París). *Apud.* *Ibid.* P. 75

tológica". La una practicará su convicción de trascendencia de lo humano. La otra, asumiéndolo, basará su salto cualitativo de autotranscendencia en el impulso que le proporciona su experiencia de comunión con la alteridad. El cuestionamiento recíproco debe quedar a salvo en el respeto mutuo siempre y cuando ninguna de las partes profane los símbolos movilizados de la otra y encuentre su lugar en aquello que les es común. En ese sentido, la moral no puede resultar en la implantación de usos sociales que interpreten utilitariamente la propia moral. Sí debe actuar instrumentalmente para la creación de espacios de sagrado de aquello que está dejado a la responsabilidad humana, donde la ética de los principios trabaja la ética de la responsabilidad, y actúa como ética de situación en cada coyuntura, con la fuerza que le proporciona su núcleo existencial. En situaciones de cambio "epocal", con lo humano y la vida en el planeta en peligro, es "la hora de los ciudadanos". No hay lugar para "los camaleones y los dinosaurios", que dice Adela Cortina (452).

No puede quedar atrapada la actuación moral en la balanza que expresa el diagrama de Habermas entre persona, cultura y sociedad, sin considerar a la naturaleza como tierra a cultivar, elemento ausente en ese diagrama que nos parece absolutamente vinculante. Por ello resulta ineludible realizar una nueva aproximación a una antropología ecológica que considere a ésta como el otro espacio sagrado. Nos es dado construir una antropología de diseño, tal y como pretende el transhumanismo, que, como terapéutica, no prescinda de una antropología filosófica y ecológica. Como bien dice José Ramón Ayllón: el "*Homo sapiens*" tiene que ser "*Homo ethicus*" al que "no le queda más remedio que diseñar un mundo habitable [...] sostener un esfuerzo inteligente al servicio del equilibrio personal y social" (453). El conocimiento de sí y de las cosas es ético cuando su capacidad de abstracción le permite conocer las consecuencias que sus actos tienen para sí, causa y efecto de sí mismo, y para con las cosas inertes. Está capacitado, sin duda, para el diseño, pero su inteligencia le permite hacerse casa, fijarse actuaciones y finalidades al servicio de la vida, de mun-

452) CORTINA, ADELA (1995). "*Ética civil y religión*". OP. CIT. Pp. 38-45. CF. CORTINA, ADELA (1991). "*La moral del camaleón. Ética y política para nuestro fin de siglo*". Espasa Calpe. Respecto a la responsabilidad solidaria de la ética y la razón comunicativa, cf. CORTINA, ADELA (1988). "*Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. Epílogo de K.O. Apel*". Sígueme. Salamanca.

453) AYLLÓN, JOSÉ RAMÓN (2011). "*Antropología filosófica*". P. 80. Ariel, Planeta. Barcelona

dos habitables para el pleno desarrollo de la misma, o de ficciones que sean habitaciones de artificios que produzcan mutaciones. Si, como señala en mismo Ayllón, “la ética es el arte de construir nuestra propia vida [...] a salvo de la selva y del caos” (454), la inteligencia humana, sin controles éticos, puede ser inductora de selva y de caos; “aprendiz de brujo” que se ve obligado a controlar permanentemente las consecuencias que provoca, a quien le producen más problemas lo realizado que aquello que le queda por realizar. Una ciencia de la totalidad vuelve a comparecer como necesidad de interdisciplinariedad, una ontología de la finalidad.

Crecimiento no es progreso. Roger Garaudi, ya en 1977, aportaba de Robert Lattes la “parábola del nenúfar que dobla su tamaño todos los días”. Su crecimiento es exponencial. Llegado a un punto, en el próximo paso asfixiará toda la forma de vida acuática, pero ya en el primero, si no se le corrige, resultará imparable.

Ya de antiguo sonaban las voces advirtiendo del proceso irreversible:

1962: Rachel Carson avisaba acerca de un futuro de primaveras sin canto de los pájaros en su libro “Primavera silenciosa”.

1971. Pasaron nueve años hasta que, en la preparación de la Conferencia de Estocolmo de 1972, apareció el concepto de “ecodesarrollo”.

1972. El Club de Roma publica “Límites del crecimiento”, redacción encargada a Donella H. Meadows y al Instituto Tecnológico de Massachussets, donde se da cuenta de la limitación de los recursos naturales y de la incapacidad que tiene la propia naturaleza para reequilibrar los impactos ambientales negativos.

1972. Se celebra en Estocolmo, desde el 5 al 16 de junio, la “Cumbre de la Tierra” y el “Medio Humano”, informe publicado por N.U. en Nueva York, en 1973.

1980. Se aprueba por Naciones Unidas el Programa para el Medio Ambiente, junto a la Unión Internacional para la Naturaleza y el Fondo Mundial para la Naturaleza.

1992. Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo... Se multiplican las Declaraciones que, al igual de los Derechos Humanos, son contradichas por las actuaciones. Basta entrar en la página web de Naciones Unidas, “Construyendo nues-

tro futuro juntos” para comprobar cómo sus acuerdos e informes no consiguen paralizar el deterioro (455). El afán de sometimiento de la naturaleza, para esclarecer sus enigmas y ponerlos al servicio de la humanización del planeta, ha dado lugar una nueva era: el “Antropoceno” donde “*anthropos*” ha vuelto en garra el machadiano “lomo de su fiera”. Ya no se trata de que un día desaparezcan las aves y el mundo se quede sin su canto en primavera, sino que a su declive acompañen los insectos polinizadores como las abejas, los anfibios, acuáticos y las especies todas.

El 17 de febrero de 1993, Ricardo Díez Hochleitner, entonces presidente del Club de Roma, pronunció una conferencia en el Centro Cultural de Bancaja, en Valencia, titulada “*Desarrollo económico y medio ambiente. ¿Dónde están los límites?*” Al final de la misma, al proponer una “visión global” que entrañe nuevos liderazgos, y una “reconversión de la economía militar, de la economía civil, mejora de la gestión de recursos, cooperación norte-sur, no sólo por solidaridad y afecto sino desde un egoísmo ilustrado”, señalaba hacia un mundo renovado y apuntaba hacia los jóvenes diciendo:

“En la historia de la humanidad se ha producido una reestructuración dos veces, vamos por la tercera. La primera fue la Revolución Agrícola desde el nomadismo, la segunda fue la Revolución Industrial. Ahora estamos ante la necesidad de adentrarnos en la Revolución de la Sociedad Sostenible, de servicios, de afirmación del hombre. [...] Nosotros, desde mi incipiente tercera edad, queremos decir a los jóvenes que ésta es la oportunidad para que salgan del abismo del consumismo, de la falta de ética, que decidan sobre los nuevos valores éticos en los que crean, que recuperen los valores éticos y morales, actualmente en crisis, y los pongan coherentemente en práctica. En resumen, pongamos la solidaridad frente al aberrante egoísmo en el que nos movemos, que va contra nuestros propios intereses. Busquemos el conocimiento frente a la ignorancia. Ejercemos libertad individual, la paz entre los hombres, y la paz entre los hombres y la naturaleza”

455) Cf. un.org/es/climatechange/report.shtml. Cf. también compromisoambiental.fullblog.com, ar: “*Tratados y Convenios de Protección Ambiental. Recopilación de Tratados y Convenios Internacionales referentes a la protección del Medio Ambiente y los recursos naturales*”. Cf. HANDL, GUNTER: legal.un.org/avl/pdf/ha/dunche-s United Nations Audiovisual Library of International Law; Para una bibliografía general de los informes del Club de Roma, y bibliografía de apoyo en lengua inglesa, Cf. www.0rg>esp>tareas-responsabilidades. PANEL INTERNACIONAL PARA EL CAMBIO CLIMÁTICO, <http://www.ipcc.ch/>; UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE, <http://unfccc.in/resource/convkp.html>. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, <http://www.fao.org/index-es.htm>. Naciones Unidas, <http://www.un.org/spanish/index.shtml>. Worldwatch Institute, <http://www.worldwatch.org/>. Energy International Agency, <http://www.iea.org/public/studies/trading.htm>. Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo, <http://www.oecd.org/EN/home>. Gateway to Global Change Data and Information, <http://globalchange.gov/>.

456) Díez Hochleitner, Ricardo. Op. Cit. rseap.webs.upn.es/Anales/91-92/A.Desarrollo_economico_j_medio_ambiente. Pdf. Fecha de consulta 3/10/2019

Veinticuatro años después, en el 2017, el Club de Roma publicaba, bajo las firmas de ERNST VON WEIZSAECKER y ANDERS WIJLMAN, el informe *“Come on!. Capitalism, Short-termism, Population and Destruction of the Planet-A report to the Club of Rome”*, y volvió a remarcar que “las tendencias mundiales actuales no son sostenibles” y “tenemos que actuar ahora; el mundo no puede esperar hasta que 7,6 mil millones de personas hayan luchado por alcanzar una nueva iluminación” (457).

El análisis actual de la situación, de cara a la Cumbre de Acción Climática del pasado septiembre de 2019, convocada por el Secretario General de la ONU en Nueva York, si consideramos los objetivos que vuelve a proponer, no refleja cambios sustanciales: “transición global hacia energías renovables; infraestructuras y ciudades sostenibles y resilientes; la agricultura y ordenación sostenible de nuestros océanos y bosques; la resiliencia y adaptación a los impactos climáticos; y la convergencia de financiación pública y privada con una economía de emisiones cero”, con el objetivo de “reducir las emisiones de carbono de aquí a doce años y frenar el aumento de la temperatura media anual por debajo de los 2°C, o incluso a 1,5°C”, además de “reducir las emisiones de gases de efecto invernadero un 45% en los próximos diez años y a cero para 2050”, fija seis carteras de acción: “Finanzas, que impulsen la descarbonización y promuevan la resiliencia; transición energética que acelere el cambio del uso de combustibles fósiles hacia energías renovables; transición industrial, que transforme las industrias petroleras, siderúrgicas, cementeras, químicas, gasísticas, o de las tecnologías de la información; medidas basadas en la naturaleza; medidas de acción local y en ciudades; y medidas de resiliencia y adaptación que fomenten los esfuerzos globales para abordar y gestionar los impactos y riesgos del cambio climático, particularmente en comunidades y naciones más vulnerables”. Se trata de movilizar para ello tres áreas clave adicionales: “Una estrategia de mitigación; el compromiso de la juventud y movilización pública; y los impulsos sociales y políticos que hagan avanzar los compromisos en todo aquello que afecte al bienestar de la población, como la reducción de la contaminación del aire, la creación de puestos de trabajo dignos, el fortalecimiento de las estrategias de adaptación climática y la protección de

457) <https://www.clubofrome.org/actividades>(<https://www.clubofrome.org/activities>>Informes (<https://clubofrome.org/activitie/repors/>)>2017 (<https://www.clubofrome.org/years/2017>).

los trabajadores y los grupos vulnerables” (458).

Pocas cosas parecen haber cambiado, sino el agravamiento de la situación, y la movilización de la juventud a nivel global, motor de arranque de las sociedades. Ellos son los herederos de la situación presente. Una niña, de apenas 16 años, ha sido el desencadenante: Greta Thunberg, quien en esa cumbre de N.Y. le han bastado dos minutos para sacudir al mundo:

“Los jóvenes empiezan a entender vuestra traición. [...] Habéis robado mis sueños y mi infancia, y eso que soy una de las afortunadas. [...] La gente está sufriendo; la gente está muriendo; colapsan ecosistemas enteros; estamos en el principio de una extinción masiva y todo lo que podéis hablar es sobre dinero y cuentos de hadas de crecimiento económico eterno. ¿Cómo os atrevéis? [...] Si nos fallan no se lo vamos a perdonar” (459).

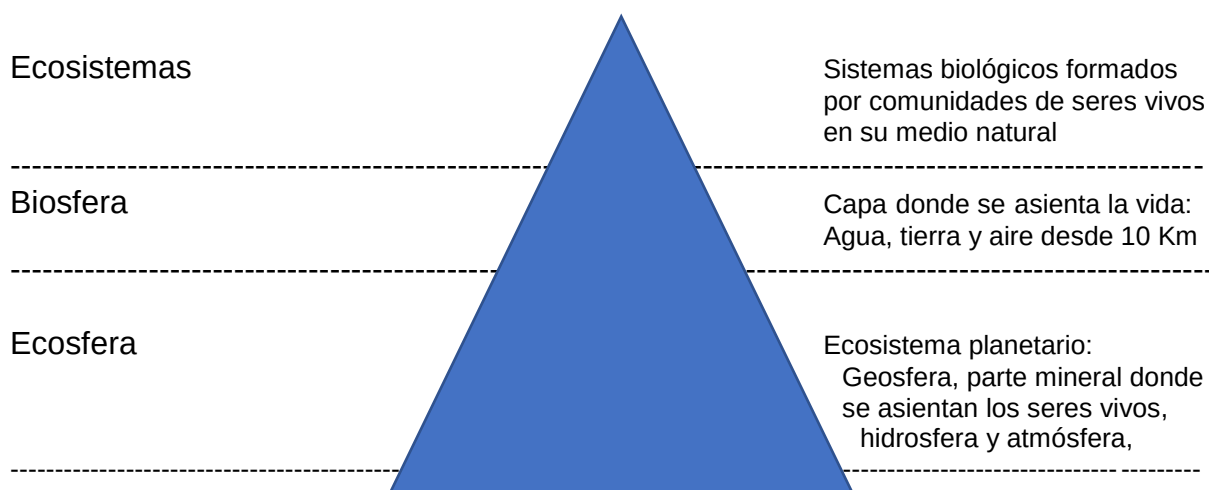
Ante las múltiples manifestaciones de cambio climático, un nuevo estado de conciencia sacude el planeta y tiene por epicentro a la juventud.

El sistema mundo, del que forma parte la especie humana, es un sistema integrado. Con razón muestra esa integración María Dolores Encinas Malagón al evidenciar cómo la contaminación del aire, la contaminación del agua, y la contaminación del suelo, son un sistema integral que interactúa y se interrelaciona (460). Acaso también, respecto al agua, deberíamos hacer notar la “criocontaminación” y la contaminación lumínica, añadiendo la estratosférica por la multiplicidad de los restos de satélites que nos orbitan. Todo el sistema está afectado: la geosfera, que alberga la interacción de los seres vivos, desde los organismos fotosintéticos que consumen nitrógeno y proporcionan oxígeno y nitratos, hasta las bacterias halladas a 2.800 m. de profundidad; la biosfera, subsuelo y atmósfera; los ecosistemas dinámicos formados por el conjunto de factores bióticos; los biotopos y sus intercambios de energía y materia.

458) CUMBRE SOBRE LA ACCIÓN CLIMÁTICA (Fuente N.U. 24 sep. 2019). Acerca del término “RESILIENCIA” hay que recordar que en psicología se aplica a la capacidad de la persona para resistir, integrar y superar las experiencias negativas en circunstancias traumáticas, y en ambientalismo a la ecología de comunidades humanas y a los ecosistemas con capacidad de absorber perturbaciones sin alterar su equilibrio.

459) NOAIN, IDOYA. “Greta Thunberg electriza la ONU con ciencia, rabia, emoción y verdad”. 23/09/2019, 22:00. Noticias ONU. @NoticiasONU. Cf. también @Greta Thunberg en la Cumbre de #AcciónClimática.

460) ENCINAS MALAGÓN, MARÍA DOLORES (2011). “Medio ambiente y contaminación. Principios Básicos”. Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. (CC BY-NC-ND 4.0).



El planeta tierra no es sólo la casa del hombre, de la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría amasada durante siglos, que debe poner el pensamiento al servicio de la vida práctica. Es también la casa de la Vida, donde la psique es servidora de “*bios*” y de “*zoê*”. Se desnaturaliza la psique si actúa contra la casa de todos. La cultura, la sociedad y el hombre del triángulo habermasiano, no están separados del entorno.

Cuando Ubaldo Martínez Veiga marca posición entre los deterministas ambientales que defienden que el entorno es la fuerza activa y la cultura es pasiva, y frente a los posibilistas que sostienen la cultura como fuerza activa que modifica el entorno en su papel pasivo (461), nos hallamos ante una falsa dicotomía a la que erradamente llega el hombre en sus desequilibrios. Naturalmente que el clima afecta, no sólo a la vegetación, sino a las migraciones humanas y a su psicología; es igualmente cierto que las culturas tienen origen en los cultivos agrícolas. Cultura como cultivo del hombre y cultivo de la naturaleza están imbricadas en un punto de maduración donde las sociedades llegan a un clímax común. Sin embargo, vista la incidencia de la inteligencia humana sobre la naturaleza, resulta evidente que desarrollo no es progreso, la naturaleza resulta en paciente que agoniza a manos de su cuidador. La relación existente entre cultura y entorno ha invertido la polaridad positiva con la introducción dominante y desmesurada del artificio, se ha perdido el carácter “cúltico” de la cultura y el cultivo. Ubaldo Martínez Veiga pone casa en el territorio de R. Rappa-

461) MARTÍNEZ VEIGA, UBALDO (1978). “*Antropología ecológica*”. P. 14. Adara. La Coruña.

port al señalar hacia la independencia de los procesos culturales, y sin embargo incardinados en “sistemas más amplios que se rigen por leyes más generales [...] introducidos, además de los hombres [por] otros seres vivos y las cosas no vivas” (462). La relación del hombre y la tierra es sistémica, una relación que desde el punto de vista ético y religioso es entre sagrados a cultivar, donde la conducta humana adquiere el carácter “*hierofánico*”, y hasta “*epifánico*”, puesto que al poner en relación lo mejor del hombre, éste se revela no sólo a sí mismo, sino que hace posible que los secretos de la naturaleza se le muestren de manera no violentada. Cada acción humana es de naturaleza ritual, “*cúltica*”, concelebrante con la naturaleza, y “*juega un papel regulador*”, puesto que, en el decir de Rappaport, “*ayuda a mantener un entorno biótico no degradado*” (463), añadamos que en un ejercicio de retroalimentación positiva.

Cuando el Profesor Ubaldo Martínez Veiga aborda, al final de su trabajo, “el lugar de la religión en la evolución humana” (464), acoge con buen sentido la crítica que se le formula a la religión de haber actuado en la historia como una superestructura regulatoria ajena a la realidad. Las promesas de otra vida mejor dejaban en la estacada a los problemas de la tierra. No podemos negar que esto se ha dado en algunas formas de religión, que así lo promovían entre sus fieles, en tanto trataban de poseer los resortes reales del poder. Otras formas, empapadas de pietismo y de mística, despreciaban el poder porque buscaban empoderarse en Otro Poder despojándose de este. Un tercero, hacía del ascetismo respecto al mundo la condición previa para crear progreso. En nuestra opinión, la experiencia ontológica que producen ciertas formas de reconstrucción ética del sujeto humano, despertándole a la alteridad, crean estados de conciencia responsable en el individuo y cohesión y pertenencia a nivel social. Señala el Profesor Ubaldo Martínez Veiga los dos elementos que a su juicio aporta la religión a la evolución de la cultura: El aporte a la cohesión social y el suministro de información orientativa (465). Los estamentos organizadores de la sociedad, de procedencia religiosa, rompieron sus costuras con

462) RAPPAPORT, R. (1971). “*Nature, Culture and Ecological Anthropology*”, *Man, Culture and Society*. H. Shapiro (ed.). Oxford University Press. APUD. Ibid. P. 29.

463) IBID. P. 30

464) IBID. Pp. 226-230.

465) IBID. P. 227

el desarrollo de la Modernidad, no sus vínculos. También le ha sucedido lo propio a la unidireccionalidad informativa, constructora de ontologías y metafísicas de diseño desde la interioridad. Parece evidente que, en ambos aspectos, ciertas conductas religiosas han quedado obsoletas, aunque el légamo religioso-cultural, y los vínculos formales, sigan subsistiendo. La infraestructura ha multiplicado los sistemas y ha roto el techo de la superestructura. Sin embargo, es nuestro criterio que tal situación se debe a la desnaturalización de la religión, como también a nuestro juicio se ha desnaturalizado la Modernidad, como habremos de señalar en el capítulo siguiente. Existen formas de fe, desvitalizadas y desmineralizadas, que han actuado como ataduras, no como ligamentos y venaje del organismo humano, pero han existido y existen otras, nacidas de la experiencia ontológica, que transforman performativa y prolépticamente al sujeto social, abierto a los intercambios de energía suministrada a las formas materiales que lo acogen, practicante del intercambio de información como interpretación hermenéutica y exegética de la inmediatez desde la alteridad. El pretendido enfrentamiento entre laicidad y sacralidad encuentra en ellos puentes de entendimiento y colaboración. En tal caso, se considera saldada la vieja oposición entre ausencia-presencia-exigencia, porque si bien la fe nace de una experiencia de Presencia que seduce y moviliza, ciertas formas de laicismo experimentan la ausencia al mismo tiempo que la responsabilidad. Aún en la diatriba de si lo divino puede estar presente o no, ambos pueden tener la misma motivación. Por parte de la fe, la presencia es exigencia de implicación de esas formas existenciales de vivir la fe, y no alienación de lo que ambas partes tienen a mano. También en la profanidad es dado a la religiosidad, desde su “depósito de sentido” que dice Habermas, contribuir a la construcción de espacios sagrados.

Para dar por concluido este capítulo nos resta hacer algunas consideraciones a Hans Jonas y su ética de la responsabilidad para con el futuro de las generaciones por nacer y para con la naturaleza en la que vivan:

Evidentemente la revolución acelerada de la instrumentalidad técnica, y aún de los saberes que la sirven con criterio de rentabilidad económica, suponen continuos saltos epistémicos y pragmáticos de una naturaleza tan novedosa para los que la moral carece de capacidad normativa. La naturaleza “gime a una como con dolores de parto”

desde “la esclavitud” a que es sometida (466) y por los fórceps con que la quieren hacer parir abortos no gestados; ofrece vulnerable el vientre indefenso a un cirujano sin ética. Lo “*neos*” impera sobre el “*kainos*”. El interés utilitario, con carácter de inmediatez, no considera las consecuencias o las valora como sin importancia porque él y no estará en el mundo que produce. El presentismo domina la técnica, la política y la economía que las determina, en esta dilatación del espacio, en esta aceleración del tiempo, en esta obsolescencia planificada. Como señala Jonas (467), la irreversibilidad del proceso, su propia aceleración, su carácter acumulativo (multiplicador, exponencial diríamos nosotros) va asociado a su concentración de intereses, y sus efectos son también multiplicadores en el tiempo y en el espacio, unos efectos que producen inadaptación de la ética para dar respuestas de significación y de sentido. Dicho de otro modo, a mayor concentración de poder mayor producción de rupturas y menor capacidad de control moral. En esa situación, la ética debe ser capaz de construir pasarelas sobre abismos, un saber de deberes acerca del margen de tiempo disponible, y de las consecuencias reales, y de la situación en que tendrán que vivir los no nacidos. Se trata de un saber del bien común en la deriva medioambiental situada en el presente; ética como viraje y semilla causal en el tiempo que pueda ser asumida como aplicación ontológica de la ciencia del todo.

Si el dominio y la exploración de la naturaleza ha producido el desarrollo del “homo faber”, la producción humana amenaza el género sapiens. El “éxito”, objetivo practicado como salida del hombre desde los condicionamientos, ha producido la enajenación o la falsificación del ser en otras formas de existir; una contracción de lo que no puede realizar en sí que reniega de la plenitud, o una planificación equivocada porque no consigue ir a la par con la naturaleza que agota y contamina sus recursos. En tanto, se desarrolla y crece la artificiosidad de una Cosmópolis sin “nomos” que la regule. Tal parece que el Leviathán de Hobbes ha ganado la batalla al estado de naturaleza, buena e ilustrada, de Rousseau. Animal de laboratorio, domestica la convivencia mediante la artificiosidad.

466) Cf. “Carta a los Romanos” 8:22.

467) JONAS, HANS (1995). “*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*”. P. 33. Herder. Barcelona. Traducido por Javier M^a Fernández Retenaga.

Hans Jonas ofrece, respecto a Kant, un nuevo imperativo categórico:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra; o, expresado negativamente: Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida; o, simplemente: No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra; o, formulado, una vez más positivamente: Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (468)

No se trata ya sólo de que la razón individual se haga conducta de valor universal. Jonas habla de querer, y por lo tanto de poder querer como ejercicio de la voluntad dirigida por la razón, una concentración de las potencias anímicas que como conducta en el ahora trabajan por lo que desean que sea un día cuando ya no estén; una inversión en el futuro indisponible; una obligación contraída con aquello que no existe, poniendo las condiciones para que exista. “Eso [dice Jonas] no es algo fácil de justificar teóricamente y es quizás imposible de justificar sin la religión” (469). Quizás porque ese “*religare*” está situado entre hombre-mundo-Dios, y porque se ubica y actúa religado a cada uno de los tres términos como lazo de reunión, en tensión permanente. No se trata ya de un imperativo categórico incondicional, i.e., “que no admite objeción o discusión”; o, como adjetivo en su segunda acepción: “Dicho de un juicio o de un raciocinio: afirmado o negado sin restricción ni condición”, que dice la edición del Tricentenario del Diccionario de la RAE. Está dirigido a la persona para ser ejecutado en el presente, contribuyendo con ello a la universalización puesto que plantea un horizonte temporal donde no conoce el resultado de sus efectos. Con esta formulación se nos remite a la utopía.

Tenemos que disentir de Jonas en aquello que consideramos una reducción suya del objeto del quehacer religioso cuando lo explica diciendo que “sus acciones no llevan de un modo causal al estado futuro, sino que únicamente buscan cualificar a la persona para alcanzar tal estado; cualificarla a los ojos de Dios, al que la fe ha de confiar la realización de ese estado” (470). En primer lugar, no son las acciones de la fe las que cualifican a los ojos de Dios, porque en tal caso estaríamos ante la pretensión de la salvación del sujeto a través de sus obras. Aprendemos en el Nuevo Testamento -

468) *IBID.* P. 40.

469) *IBID.*

470) *IBID.* P. 42.

que la fe es un don de Dios, y la salvación es, por su gracia inmerecida, donada a todo aquel que se entrega al don de Dios con la misma totalidad con que Dios se le entrega. Las acciones de la fe, que se mueve por amor como respuesta, son una consecuencia del don recibido, que no escatima el darse. La irrupción del futuro, como acontecimiento escatológico de los fines, sí es causa que moviliza y urge la vida entera recibida.

En segundo lugar, la cualificación de la persona y el estado futuro no sólo tienen que ver con un futuro “transtemporal” y transmundano, sino que la primera asume la responsabilidad y la implicación, en el nombre de Dios, de hacer más y mejor habitables las condiciones del hombre.

Ciertamente que todo lo espera de Dios, tanto en lo que tiene que ver con la cualificación personal en que se ocupa, cuanto en las tomas de conciencia de aquello en que debe ocuparse, pero de sí mismo en la exigencia de la intensidad de la entrega. Esa espera esperanzada en Dios no elimina la propia responsabilidad, sino que la moviliza. La experiencia ontológica de lo “*nouménico*” que lo transforma, proporciona el convencimiento de que todo puede ser transformado en esa fuente y supone un acicate y no una dosis de adormidera. La que Jonas llama “ética de consumación en el más allá” (471), sea de naturaleza religiosa o política, no exime de la ética que diafaniza el presente y le da sentido de plenitud. Cuando el propio Jonas habla de la “utopía moderna”, “[...] política de la utopía, que es un fenómeno absolutamente moderno y que presupone una escatología dinámica de la historia otrora desconocida” (472), como función política de una proposición de escatología secular, dinámica de la historia, como si las generaciones sucesivas anduvieran en los pasos de Hegel, parece contener implícitamente la necesidad de que las decisiones políticas, de naturaleza coyuntural, adquirieran contenido ético orientado hacia una finalidad de concordia con la naturaleza. Lo desconocido que Hans Jonas argumenta, descansa en lo político que adquiere la capacidad, emancipada de la historia, de reorientar el proceso hacia el progreso. Resulta evidente la sustitución de lo divino, y su dimensión escatológica finalista, en el quehacer de la política y sus decisiones en el complejo entramado de

471) *IBID.* Pp. 42-44

472) *IBID.* Pp. 46-48.

intereses y situaciones. Sin embargo, Jonas cae en el olvido de una escatología consecuente, resultado de una experiencia de escatología realizada como adviento de futuro. Así, Pedro, en Pentecostés, hablaba de “*apokatástasis*” o “restauración de todas las cosas” (Hech. 3:21) como escatología finalista, entre tanto, “vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio” (Hech. 3:20), y en ellos el Espíritu de Cristo. Para aquellos, los fines habían comparecido en el tiempo cronológico oportuno; se habían “presentizado”; se habían mostrado en una manera mesiánica, libertadora de vivir, y habían inaugurado un nuevo “eón”; eran “tiempos de refrigerio” en el camino a recorrer; un “ya en el todavía no” que dice Oscar Cullmann (473). Pablo declara: “[...] a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los siglos” (1ª Cor. 10:11), y la Epístola a los Hebreos habla de aquellos que “gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero” (Heb. 6:5). Por lo tanto, quienes han sido alcanzados por el “*kairós*” del “*eschatón*” viven tratando de hacer presentes y operativos los fines en su manera ser y de vivir, en la coincidencia entre esencia y existencia, religados al instante escatológico que les nutre, relejendo las circunstancias oportunas para insertar la ética de los fines en cada circunstancia. No forman parte de aquellos que Jonas llama “urgidores del final, que tomaban a su cargo su realización y pretendían propiciar con un último impulso de acción terrenal el reino mesiánico o milenarista” (474), porque saben que no toca a ellos “saber los tiempos y ocasiones que el Padre puso en su sola potestad” (Hech. 1:6), pero sí aportar una experiencia solidaria creadora de sentido con una escatología secularizada, nacida de su experiencia existencial, vuelta en escatología consecuente, aportando “*telos*” al progreso como mesianismo en acción. Dice Jonas que su tesis es “[...] que las nuevas clases y dimensiones de acción exigen una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquellas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta” (475). Pues bien, novísimas son las técnicas que producen las nuevas situaciones, técnicas que procuran la novedad biotécnica del hombre para que esté a su altura, pero dejando de lado la maduración vital del hombre y de la naturaleza. Quienes viven todavía bajo la renovación del impacto escatológico consecuente, dados a la propia transformación

473) CF. CULLMANN, OSCAR (2008). “*Cristo y el tiempo*”. Cristiandad. Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez.

474) JONAS, HANS. *Op. Cit.* P. 46.

475) IBID. P. 49.

que desde su interioridad afecta a todos los ámbitos de su vida, están en condiciones de aportar verdadera novedad, creatividad e inventiva, desde su “reserva escatológica”. No será así para quienes vivan instalados en formas históricas periclitadas, ya sin capacidad hermenéutica, normativa y proléptica.

Viene a cuento acoger la propuesta que hace Hans Jonas sobre “el dinamismo utópico”, producto de las acciones de la técnica sobre el hombre y su entorno, al que califica como “sombra de un utopismo no querido” (476). El dinamismo de lo realizable al margen de la ética puede ser propiciado por aquellos a quienes mueven el interés de la rentabilidad inversora como medio de crecimiento del poder, un proceso sombrío, no sólo en el origen que lo produce, sino en las consecuencias negativas para la vida en el planeta. Parece evidente que la ideología como interpretación de oportunidades, y la toma de decisiones en las brechas que se le abren, resulta, como en toda esclerosis ideológica, en una construcción conceptual que pretende proporcionar estabilidad a unas condiciones de dominio en un determinado orden social, abasteciéndole de señuelos de desarrollo. Por lo tanto, ideología y utopía están relacionadas aquí como operaciones de diseño.

Sin embargo, desde el perspectivismo de Manheim (477), la ideología tiene como función la hermenéutica y la funcionalidad para la transformación de las condiciones sociales, i.e., la interpretación de las circunstancias desde un determinado lugar social y la propuesta de alternativas que las mejoren como utopías realizables. Si la realidad es cambiante, y más al ritmo actual, no puede permanecer inmóvil su interpretación, ni tampoco las acciones creadoras de utopía que las acompañan. No cambia el lugar social desde el que se interpreta y se decide, ni el recurso que moviliza. Según el mismo Jonas:

“[...] continuamente estamos enfrentándonos a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría. Es una situación imposible para el hombre en general, que no posee esa sabiduría, y el particular para el hombre contemporáneo, que niega incluso la existencia del objeto de esa sabiduría, es decir, la existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva. La sabiduría nos es más necesaria precisamente cuando

476) IBID. P.55.

477) CF. MANHEIM, KARL (2004). “*Ideología y utopía*”. Fondo de cultura económica. Traducido por Salvador Echevarría.

menos creemos en ella.

Así pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también -precisamente en nombre de esa responsabilidad- una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y nuestra capacidad de valorar y de juzgar” (478).

Observemos que no habla de información, ni siquiera de conocimientos establecidos por la reflexión que esa información proporciona, sino de sabiduría como aplicación a la vida práctica, secularmente a través del conocimiento interdisciplinar, y desde la perspectiva de las religiones, sin desechar lo anterior, también desde su respectiva confesión y, específicamente, en el género bíblico, desde las leyes de Dios. Para ello hay que interpretar, por un lado, la información circunstancial a la que se tenga acceso, evaluando y contrastando las fuentes primarias. Por el otro, la otra circunstancia en que la vida se halla y las leyes morales que conforman la ética. Es preciso fortalecer la ideación lógica y su capacidad conceptual, no ajena al sentimiento que las vitaliza desde la memoria, y sean ideas al servicio del bien común, conferidas no sólo por un pensamiento fuerte, una inteligencia forjada en valores y verdades que se objetivan en el sujeto que las vive, y en ello no se ensoberbece sino que se sabe al servicio de la Vida como hijo de la Vida que Dios le da, y es capaz de representarse un futuro extrapolado por los modelos proyectivos y de sus lecturas de las derivas del tiempo. Como afirma el propio Jonas: “[...] antes de preguntar qué poder ejecutivo o qué poder de influencia debe representar al futuro en el presente, está la pregunta de qué inteligencia o qué saber de los valores debe hacerlo” (479). Con ello, la formulación de valores universales es previa a su aplicación legislativa o ejecutiva y a la influencia de los grupos de presión, tarea utópica por excelencia en este complejo campo de fuerzas donde estamos instalados que, sin embargo, como legítima defensa y por simple supervivencia de todos, resulta imprescindible. De ahí se deduce en esbozo la concurrencia entre “saber ideal”, “saber real” y “ética orientada al futuro”, porque no podemos prescindir de la capacidad de abstracción sobre lo dado, ni de las cinco formas de razón argumentadas (480) y su ejercicio de inducción, deducción, e interrelación que aborden los principios de la moral y la teoría política y los haga viables como sín-

478) OP. CIT. Pp. 55-56.

479) IBID. P. 57

480) CF. SUPRA. Pp. 44-45

tesis en la multiplicidad.

Resulta significativo para esta tesis el epígrafe que Jonas inserta y luego desarrolla en este trabajo suyo: *“El carácter sacrosanto del sujeto de la evolución”* (481). Que la especie humana puede perder la herencia de una larga evolución de la propia naturaleza, biológica y antropológica, resulta evidente según el propio Jonas argumenta cuando unifica las categorías de lo santo y lo sagrado. Si todo le resulta ya imposible a una élite de la especie humana que ignora los irreparables perjuicios que su minoría de poder es capaz de infligir al resto, aún sin referencia a Dios, ni a lo santo, ni a lo sagrado, no todo debe ser posible. Hay que determinar ese “sujeto de la evolución” que aquí no se niega: Si es Dios, el que ama la variedad y hace posible que la naturaleza la produzca, y sus leyes son “contemporáneas a cada tiempo”, y dota de libertades y sinergias a los tiempos, las conciencias, y a la propia naturaleza, donde sólo sus leyes permanecen invariables, o es el sujeto productor de evolución el propio mundo como organismo natural, ambos modelos de autoridad como autoría, desde sus distintas perspectivas, pueden y deben coincidir si ponen a un lado toda suficiencia y asumen la búsqueda común de la verdad, la libertad sobre las determinaciones, y la configuración de los valores. Los tiempos y la naturaleza están determinados por la conciencia moral consciente, que puede ser indeterminada o determinante. Por lo tanto, estamos situados ante tres sacralidades: conciencia, y tiempo y naturaleza como objetos sobre los que actúa. El proceso evolutivo natural es superado por los nuevos estados de conciencia, y puede actuar sobre aquel de un modo apropiativo, ignorando el “infinito cuyo flujo hay que preservar” (482), si no es al precio de la mutua desfiguración. La *“Imago Dei”* del hombre escondido que emerge, y en ello la va patentizando, es tan sagrada como el *“humus”* de donde procede y a donde retorna. Como señala el propio Jonas: “[...] ese algo trascendente está corriendo el riesgo de ser arrojado al crisol de la alquimia tecnológica, como si la condición previa de toda capacidad de previsión formase también parte de lo revisable; “[...] la ingratitud aquí mostrada con la herencia compadécese mal con el disfrute extremo de sus dones”. Así, a su juicio, gratitud, piedad y respeto son “ingredientes de una ética que, en medio

481) IBID. Pp. 73-75

482) IBID. P. 74.

del vendaval tecnológico, debe proteger el futuro y no puede hacerlo sin el pasado” (483).

Ese pasado que somos (484), por el que ya nacemos viejos, madurados (485), y sin embargo “futurizos” (486), es un gigante a cuyos hombros va encaramado el niño del presente, un niño que, jugando a ser como Dios, se ha tirado al suelo y da patadas a un pasado que considera inservible. En la línea argumental que propone el propio Jonas, la metafísica, como filosofía de la totalidad que perdiera capacidad hermenéutica en la Modernidad, y significación en la barbarie del s. XX, vuelve a pedir sitio junto a su hermana, la ontología, como filosofía del ser, y a la ética ontológica como ética de situación en el marco de la totalidad. Infinitas pueden ser las pérdidas. La especie humana puede transmutarse o desaparecer. Como aqueda dicho, “hay un infinito cuyo flujo hay que preservar, pero también un infinito que perder” (487). Existe la “responsabilidad ontológica de la idea de hombre [...] que exige la presencia de su materialización en el mundo [y] genera un imperativo categórico, no hipotético” (488), y una “necesidad de la metafísica” que exponga la importancia global de la especie y del entorno en el futuro, como una incursión en lo indisponible pero dado consecuencialmente “sobre el abismo de lo incognoscible” (489) voluntariamente ignorado.

Ante semejante tarea, Hans Jonas valora positivamente el fenómeno religioso:

“Ya hemos dado a entender que la fe religiosa posee aquí ya respuestas que la filosofía tiene antes que buscar y, por cierto, con no tan seguras perspectivas de éxito. (Por ejemplo, del orden de la creación puede deducirse que, según la voluntad de Dios, debe haber hombres a su imagen y semejanza y que ese orden debe conservarse en su inviolabilidad.) Así pues, la fe bien puede proporcionar a la ética su fundamento [...]”. (490)

Contra la suposición de Jonas de que la fe puede no estar a nuestra disposición, o estar ausente y desacreditada, y sí la metafísica, asunto de la razón capaz de sistematizar, debemos significar que la fe, como fundamento motivante de la vida fuera de

483) IBID. P. 75.

484) ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1962). “*Pasado y porvenir del hombre actual*”. P. 70. Revista Occidente. Madrid.

485) GARAUDY, ROGERS (1976). “*Palabra de hombre*”. P. 16. Cuadernos para el diálogo. Madrid.

486) MARÍAS, JULIÁN (1970). “*Antropología metafísica*”. Pp. 22-23. Revista Occidente. Madrid.

487) Cf. Supra P. 202, nota 482.

488) IBID. P. 88.

489) IBID. P. 91.

490) IBID.

ella misma, pero sustentador y creador de la misma, sí está siempre al alcance del hombre. Tras su vivencia existencial puede y debe ser razonada, hacerla razonable y, como la metafísica, sistematizada. Cuando ambas pierden su capacidad vital y descriptiva, quedan como formas sin vida, sistemas sin virtualidad, descripciones que limitan la posibilidad de conocimiento ineficaz, o normativas sin capacidad de orientación. El ser como deber de ser es también ser para ayudar a ser vs. toda “nadificación” y nulidad, una identidad que se hace en ejercicio de realización y transmisión de que hay algo y no nada, que conlleva la capacidad crítica de la negación para que sobre el solar de lo negado se alcen los doseles sagrados del futuro en el presente (491), baldaquinos en tiempo de desorientación.

No sólo a la metafísica y a la ontología en marcha les corresponde la tarea filosófica de la reconstrucción del sujeto ético, de la humanidad como especie, y del mundo como morada de la vida en común. Aquí también la fe tiene su espacio singular como vivencia existencial, “fuente de energía de la que alimenta performativamente la vida entera del creyente” (492), “una forma de existencia escatológica” (493) que desde la experiencia de otredad que la substancia, singulariza, transforma y ensancha, se autotransciende hacia lo inmediato en amor y en actitud de espera receptiva en esperanza. Lo que le sustenta le substancia, lo que espera le impulsa a existir como acontecimiento de una manera de vivir, a poner fácticamente en acción lo que le esencializa. Desde esa fuente de energía adquieren significación la gratitud, piedad y respeto, componentes de la ética que señalaba Jonas (494), porque gratitud en lo que experimenta ante la gracia que recibe sin mérito alguno; piedad, como impulso ascensional y horizontal, que expande horizontes; como “sébomai” y como “eulabês”, es temor y temblor ante aquello que comparece, seduce y abraza, y prudencia y recato la retracción meditativa que produce (495), la actitud perenne de escucha receptiva y reflexiva.

491) CF. BERGER, PETER (2005). *“El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión”*. Kairós. Barcelona. Traducido por M. Montserrat y V. Bastos.

492) HABERMAS, JÜRGEN (2006). *“Entre naturalismo y religión”*. P. 135. Paidós. Barcelona. Traducido por Pere Fabra, Daniel Gamper. Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco.

493) BULTMANN, RUDOLF (1981). *“Teología del Nuevo Testamento”*. Pp. 492-511. Sígueme. Salamanca. Presentación de la edición castellana por Xavier Picaza.

494) CF. SUPRA, Pp. 202-203. Nota 483.

495) MUNDLE, W.; GÜNTHER, W; COENEN, L. *“Diccionario Teológico del Nuevo Testamento”* (1983). *“Piedad, religión”*. Pp. 357-363. Tomo III. Sígueme. Nueve traductores de la edición completa.

Nos quedan dos tramos de reflexión, acerca del trabajo de Jonas, antes de finalizar el capítulo. Ambas están fuertemente conexionadas con el objetivo de esta tesis de relacionar la ética civil y religiosa: El Estado bueno y su capacidad de transmitir moralidad cívica, y “el lado emotivo de la moralidad” o “el amor al bien supremo”.

Respecto al primero, un ordenamiento éticamente bueno del Estado depende de aquello que se considere como bueno por esa sociedad en el ordenamiento de los valores, donde utopía y realidad se aproximan o toman distancia según se considere la bondad natural del hombre según los postulados de Rousseau, que a ella tiende aún no ilustrado todavía, o su condición de su estado natural como conflicto en los planteamientos de Hobbes. Toma pie Jonas en Kant al decir que “el mejor Estado es aquel que, incluso si estuviera formado por diablos, funcionaría perfectamente” (496), y también para los ángeles. Por lo tanto, ante semejante postura estamos transfiriendo la bondad personal a la excelencia organizativa donde, bajo la condición de libertad personal sancionada por leyes, puede convivir y medrar la diversidad, las distintas moralidades, y aún las inmoralidades cometidas en el anonimato de la privacidad. También, bajo esa concepción liberal del Estado, se configura la concepción formal de la libertad, en cuyo marco debe formarse la moral pública y la ética ontológica. El diseño del Estado puede reproducir la moral de su sociedad y alimentarla, o puede desvirtuarla y condicionarla como en los sistemas autoritarios. Sea cual fuere el concepto del bien social, autoritario o liberal, en la búsqueda del bien común esto que pretende ser común es infeccionado por la apropiación de élites de poder que coaccionan directa o indirectamente. Señala Jonas que hay que juzgar a los sistemas políticos por los efectos que producen. Bajo ese prisma, los estados liberales y justos aventajan a los sistemas despóticos que envilecen. Pero, como vamos comprobando también envilecen los sistemas que extralimitan el uso de la libertad apropiativa. De ahí el balance que ofrece Jonas:

“Un elemento importante en el balance global es que atreverse a obrar libremente, a seguir el juicio propio, es ya una virtud en sí y conviene al hombre más que refugiarse en preceptos [...] en todos los ámbitos de la actividad humana un sistema de libertad, mientras sea capaz de protegerse de sus propios excesos, es moralmente preferible [...] (497).

496) JONAS, HANS. *Op. Cit.* P. 277.

497) *Ibid.* P. 279.

Tenemos que volver a retomar los dos conceptos de libertad en Erich Fromm: Una cosa es ser o haberse liberado de unos condicionantes opresivos, y otra que en su ejercicio se autodetermina, poniendo en juego su voluntad para un objetivo que considera bueno. De nuevo aquí nos encontramos ante la consideración subjetiva de lo bueno, porque también la libertad “alberga semillas de contradicciones” que la degeneran.

Existe, claro está, un orden de preeminencia que entraña mayor posibilidad de construir un grado superior de moralidad civil:

“Un Estado de derecho es mejor que uno arbitrario; la igualdad ante la ley es mejor que la desigualdad; el derecho del mérito es mejor que el derecho de nacimiento; el libre acceso a las cosas es mejor que el dispuesto por los privilegios; la decisión sobre los asuntos propios y el voto en los asuntos públicos son mejores que su permanente abandono a la tutela oficial; la diversidad de los individuos es mejor que la homogeneidad colectiva; la tolerancia ante lo diferente es mejor que la obligada conformidad” (498)

Esta mejor disposición, y mayor cualificación, no significa que garantice su permanencia si se mantiene inmersa en las exigencias del presente sin estar sometida a la verificación constante que impida su corrupción. Repitámoslo: ideología, utopía y ética están relacionadas y deben ser ejercidas desde la moral pública de las instituciones y, a la par, desde la ética civil. Lo bueno que trabaja en el bien propio al servicio del bien común no tiene por qué desprenderse del sumo bien.

Es este último término el que corresponde a la dimensión religiosa de la existencia que Jonas trata como “lado emotivo de la moralidad” o “el amor al bien supremo”. Sin embargo, no resulta aceptable que se circunscriba la religión a la emotividad, ni a esa emotividad el amor. Tampoco basta la práctica de la razón para el ejercicio de la moral, sin el tono vital que le proporciona la emoción y el sentimiento, “componente integrante de lo ético [...]. El temor de Dios judío, el eros platónico, la “*eudemonía*” aristotélica, la caridad cristiana, el “*amor dei intellectualis*” de Spinoza, la benevolencia de Shaftesbury, el respeto kantiano, el interés de Kierkegaard y el placer de la voluntad de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética” (499). La emoción que se suscita en la experiencia teofánica, el estremecimiento pro-

498) IBID.

499) IBID. P. 155-156.

pio de quien goza de la posesión de lo deseado, la perenne o momentánea felicidad de quien goza del ejercicio del bien o de la buena voluntad, el temor y temblor de Kierkegaard, el placer surgido de la consecución de la voluntad de poder, en todo ello está presente la conmoción del ánimo que llamamos emoción, una conmoción que lo mueve y vitaliza la acción, que si es persistente se traduce en sentimiento.

No resulta admisible que, según Jonas (500), en todos esos casos entrecomillados se encuentre “el sentimiento de responsabilidad”, porque responsabilidad es dar respuesta, implicarse en algo, y tanto la emoción como el sentimiento trabajan juntamente con la motivación y proporcionan motivos de más alto grado que el interés o la necesidad circunstancial, puesto que los aquí citados “son inspirados por un objeto del más alto valor, por un bien supremo, y están dirigidos a él” (501), en mayor medida si no se trata de un objeto, sino de una idea mantenida como objeto que se subjetiva, o como Sujeto superior. Ante una representación de aquello que trasciende, el ser se trasciende en su circunstancia, y adopta una conducta ética que lo asemeje al Ser superior representado. Como bien apunta en este caso el propio Jonas, el “*summum bonum*” ha tenido siempre un significado ontológico” porque en su representación mental expresa la idea de plenitud e impulsa el ser hacia sí que, en su fruición, llevará hacia el deseo de posesión de algunas formas religiosas, negando con ello la infinita distancia cualitativa que nunca alcanzarán.

Renuncia Jonas a este impulso totalizante, éticamente orientado por lo eterno, y opta por la responsabilidad para con lo perecedero que tiene también sus derechos. Es también lo otro, pero marcado por la finitud, ajeno al impulso de perfección, “contingente en su facticidad, que es percibido en su fugacidad, precariedad e inseguridad” [...], “incapaz de moverse por su propia existencia”, ante lo cual también se suscita la responsabilidad sin deseo de apropiación (502).

Sin embargo, a quien vive prefigurativa y prolepticamente en lo Otro, a él religado, nada impide sentirse religado también a otras circunstancias donde habitan seres y

500) IBID. P. 156.

501) IBID.

502) IBID.

cosas atrapadas en el desgarro.

Jonas remite “caridad” a lo cristiano. Aunque le corresponda “*ágape*”, el así traducido puede corresponder a la primera acepción del Diccionario de la Real Academia: “Actitud solidaria con el sufrimiento ajeno”. Como actitud o predisposición de la conducta, el sujeto que experimenta esa solidaridad con el otro sujeto, y del mismo modo con el objeto material que supone la situación ecológica crítica del planeta, entendemos que le sería aplicable la donación de la “*xaris*” recibida. Así pues, el género humano está dotado para la experiencia empática, y puede responder con la emotividad y el sentimiento positivo del amor, que no repara en costes a la hora de darse por lo amado.

Como es sabido, Schleiermacher identificaba la esencia de la religión con la intuición y el sentimiento de lo Infinito, frente a todo absolutismo de la finitud. Sin embargo, eso no significa que se abandone lo finito a su propio destino, ebrios de infinitud, porque “cada uno sabe que también él es una parte y una obra del Universo, lo que en él adquiere forma a propia en lo que atañe a los elementos de la humanidad, todo será puesto al descubierto con santo pudor, pero con abierta franqueza [...]. Todo lo humano es sagrado, pues todo es divino” (503). Hoy sabemos que en cada subpartícula atómica, y en la inmensidad del Universo, reside lo infinito y, no en balde el propio Schleiermacher habla del” (504). Todo lo humano tiene la encomienda de saber lo que representa ser parte consciente y sentiente de esa obra, y la responsabilidad que ello entraña, personal y colectivamente.

Javier Melloni dedica el capítulo XI de su libro “*Hacia un tiempo de síntesis*” o “*La Vía ecológica. La sacralidad de la Tierra y el cultivo de la sobriedad*”, donde enumera el largo camino recorrido desde los 4.500 millones de años del planeta. Tras su lectura, podemos nosotros hablar del exilio antrópico en la distancia antrópica con respecto al Sol que lo hizo posible, y de la necesidad de comunión cósmica, donde “la dimensión religiosa nos devuelve el sentido sagrado de la vida, abriéndonos un estado de reve-

503) SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E. (1990). “*Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*”. P. 151. Tecnos. Madrid. Estudio preliminar y notas de Arsenio Ginzó Fernández.

504) IBID. P. 154.

rencia y de agradecimiento, permitiéndonos percibir que formamos parte de un todo más vasto y de una realidad más honda que nuestra existencia separada” (505).

No nos es dado confundir deseo y realidad. Si la especie humana, conservada la diversidad, reemprenderá el camino de la síntesis en lo esencial y común, o persistirá en su deriva. La vida y su soporte no sólo incoa un sentido de sacralidad. La vida es sagrada en los límites del tiempo y el espacio que la acogen, y a engrosarla, cultivarla y transmitirla se debe dedicar el hombre. Parece evidente que la experiencia religiosa, en su verdadera naturaleza, aporta una mayor extensión a la conciencia, una mayor consideración sacral por significativa de lo que a mano tiene, y un impulso de trascendencia sobre las condiciones dadas, de naturaleza creativa motivada por la fe, la esperanza y el amor.

RESUMEN DEL CAPÍTULO II, EVOLUCIÓN DE LO SAGRADO Y TEORÍA “CARDIOCÉNTRICA” DE LAS RELIGIONES.

El objeto de este capítulo ha sido verificar si, conforme a su naturaleza, lo sagrado tiene lugar significativo en las sociedades contemporáneas. En conversación con el Dr. José María Prieto Zamora se indicó por su parte al autor de esta tesis que “sagrado es el lugar a donde todos miran”. Si en su origen latino “profanus” es término que significa “lo que está fuera del templo” (506), “lo que no es sagrado, sino secular” según el Diccionario de la RAE; aquello que pertenece a la “duración de una generación, a una época; a lo seglar, a la vida terrenal” y temporal y sus demandas e intereses prácticos; “al mundo” humano, en su deriva actual, significa que no hay lugar para lo sagrado porque masivamente las sociedades se muestran indiferentes para con ello. Ya los templos no ocupan un lugar central en la geografía de las poblaciones que los tienen fuera sus intereses o los profanan; tampoco en la “toposofía” de la conciencia. En ambas se vulnera lo que debería conservarse.

Sin embargo, sin ahondar en ello en este espacio de resumen, se dan dos derivas fundamentales en el mundo actual: Una es, a nuestro juicio, las esperanzas frustradas

505) OP. CIT. (2013). Pp. 217-233. Fragmenta editorial. Barcelona, 1ª reimpresión.

506) COROMINAS, JOAN (1967). “Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana”. P.267. Gredos. Madrid.

de un progreso infinito que trajera la Modernidad y su consecuente bienestar humano. Los Derechos Humanos y el equilibrio ecológico son sistemáticamente vulnerados.

De lo señalado en este capítulo se deduce que la balanza de los riesgos y de las oportunidades muestra dos posibilidades. Hacia dónde se decante es responsabilidad humana en su futuro inmediato está por ver:

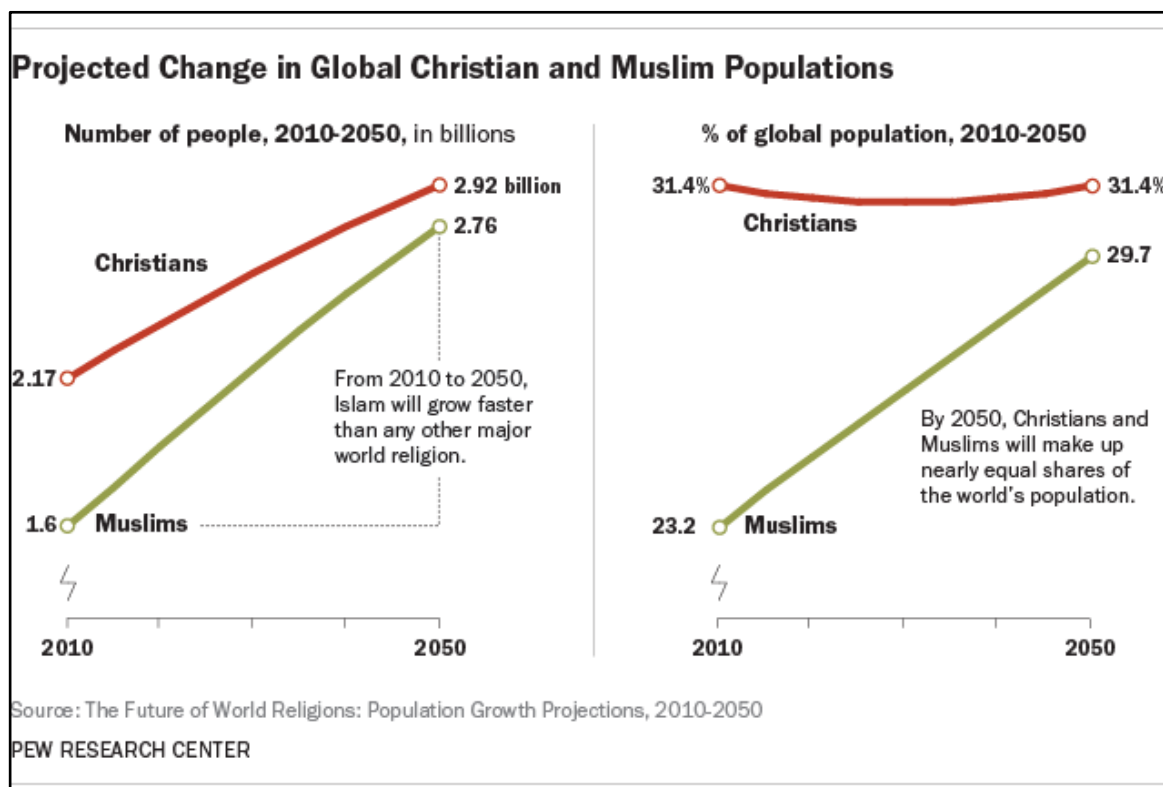
RIESGOS	OPORTUNIDADES
Desaparición de lo sagrado.	Establecimiento de un mirar holístico capaz de simbolizar lo general y lo particular, y establecer zonas de inviolabilidad.
Ruptura categorial de lo divino, lo sagrado y lo santo.	Recuperación de lo sagrado, como valor espacio-temporal improfanable, del hombre, el tiempo, la vida y el mundo, vivido y transmitido. Lo sagrado y lo santo, como manera diferenciada de vivir, puede ser común a los creyentes en lo divino, y con los no creyente en lo humano.
Debilitamiento del sujeto ético y de su capacidad para dotarse de una identidad diferenciada y solidaria	Consideración del valor social de la persona, del yo y del otro, superando los egos, para una relación creativa.
La merma de capacidad de simbolización, comenzando por el lenguaje, y la dependencia de símbolos artificialmente creados.	Comunión sacral con la naturaleza como templo del ser y de la vida, símbolo de la expresión sagrada de la multiplicidad en una sola singularidad.

(226)

El segundo fenómeno no es el de la desaparición del fenómeno religioso en el mundo, como podía deducirse de Durkheim, sino su incremento:

Size and Projected Growth of Major Religious Groups					
	2010 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2010	PROJECTED 2050 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2050	POPULATION GROWTH 2010-2050
Christians	2,168,330,000	31.4%	2,918,070,000	31.4%	749,740,000
Muslims	1,599,700,000	23.2	2,761,480,000	29.7	1,161,780,000
Unaffiliated	1,131,150,000	16.4	1,230,340,000	13.2	99,190,000
Hindus	1,032,210,000	15.0	1,384,360,000	14.9	352,140,000
Buddhists	487,760,000	7.1	486,270,000	5.2	-1,490,000
Folk Religions	404,690,000	5.9	449,140,000	4.8	44,450,000
Other Religions	58,150,000	0.8	61,450,000	0.7	3,300,000
Jews	13,860,000	0.2	16,090,000	0.2	2,230,000
World total	6,895,850,000	100.0	9,307,190,000	100.0	2,411,340,000

Source: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050
PEW RESEARCH CENTER



(507)

507) Para ambos cuadros Cf. <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-proyections-2010-2050>.

La sacralidad resiste, pero la crisis es sistémica. Afecta al sujeto ético, al espacio físico y la superpoblación, a la esquilmación y contaminación de los recursos, y a sus efectos nocivos para con la vida que acoge. Afecta a cada ser humano y a la especie toda en su dimensión física, psíquica y espiritual en su capacidad de adaptación. Afecta al tiempo cronológico y a su durabilidad en la conciencia humana, sometido a la aceleración que le produce la producción de novedad técnica, a cuyo servicio está puesta la innovación científica, sujeta a la competitividad de intereses político-económicos de ámbito global. Los países del segundo mundo, en vías de desarrollo, exigen que no se les limite su actividad en pro del bienestar de sus sociedades que equiparan a los países del primer mundo desarrollado. Las potencias de ese primer mundo, en competencia mutua, exigen mantener su ritmo de desarrollo para no ser superadas por el competidor. Los países del tercer mundo, esquilados en sus materias primas, sufren el expolio, la marginalidad y las carencias. Las zonas del mundo, depauperadas, que no tienen nada que esperar y nada que perder, sino enfermedades y hambrunas, si el capital no invierte en ellas para crearles condiciones saludables de vida, es de esperar que se produzcan mortandades o migraciones en masa que añadan conflictos a los ya existentes. La brecha se agranda.

Es vital para la especie, y para el mundo, que las instituciones todas, de cualquier naturaleza política o religiosa, y las personas, sea cual fuere su posición social, ideológica o de religión, cooperen para que, frente al egoísmo, el partidismo, el consumismo y la competitividad desatada a corto plazo, recuperen la conciencia crítica de lo que están produciendo y de sus consecuencias. Es imprescindible que la función de liderazgo sea ejercida con la capacidad y el compromiso debidos en todos los ámbitos de responsabilidad, desde la enseñanza, la docencia, la investigación y la intelectualidad. Es de vital necesidad recuperar el primer paso que dio la Ilustración, el de minorías ilustradas que trabajaban para transformar las condiciones sociales, sin abandonar por ello la innovación científica y tecnológica, bajo el primado de una nueva razón práctica que comience con el empoderamiento ético del sujeto.

Hay que construir espacios invulnerables a la profanación mercantilista. Existen seres que prefieren mirar hacia lo que se pone a su vista, en la inmediatez, con mentalidad de ave de presa, de supervivencia, o en contrario, para poner lo hallado al servicio del

de la colectividad. La experiencia histórica enseña que el templo, “*fanum*”, fue fábrica de fanáticos, pero no es menos cierto que de aquellos que dejaron a su espalda el templo como lugar sagrado, y en el descampado trabajaron para el horizonte del hombre como sagrado, surgieron también luego los profanadores del hombre y de la tierra.

Hay que considerar otra significación de lo profano: En la búsqueda de espacios conceptuales de encuentro, no deseamos desechar lo profano, pero con otra significación: “*Pro*” = delante. “*Prô*” = al rayar el alba. Con la letra omega se dan dimensiones que abrazan a la “o-micron”, más allá de aquello que está delante. Algo se muestra en ello como raya del horizonte. Con “*pro*”, “*pro-phainô*”: mostrar, enseñar, hacer ver, anunciar, predecir, indicar, declarar, mostrarse, aparecer, etc.; “*prophanês*”: visible, manifiesto, evidente, abierto, descubierto, etc.; “*próphantos-on*”: sentencia de un oráculo; “*phainô*”, dar luz, alumbrar; hacer brillar, encender, hacer ver, hacer visible, dar a conocer, explicar, surgir, aparecer, etc. (508).

Con la Ilustración, el hombre profano dio la espalda a lo sagrado. Él era sagrado, y en lo profano emergían nuevas posibilidades producidas por él. En esa experiencia de otredad, ontológicamente afín, se reprodujo lo dicho por Kierkegaard: “todo lo humano es sagrado, pues todo es divino”, y se habita el “*sanctasantum* de la sociabilidad”. Pero ya no todo era divino. Perdido lo divino, se fue perdiendo lo sagrado del hombre y su sociabilidad en los espacios a dominar. En ese páramo, emerge como evidencia la amenaza incontrolable; hace señas la desmesura del poder que hace perder el sentido. Hoy tenemos que mirar hacia lo sagrado del hombre, la sociabilidad, y a su vínculo cardiocéntrico, pues en las antiguas religiones el corazón es el centro de la vida personal, física y espiritual. Las nuevas tomas de conciencia, también en sus formas éticas, tienen origen ontológico que no es ajeno al común concepto de corazón en los textos fundamentales de las religiones mencionadas. Respecto a lo sagrado, y a modo de ejemplos, del “*I Ching El Libro de las mutaciones*” recogemos la cita que inserta

508) CF. PABÓN, JOSÉ M S. DE URBINA (1969). “*Diccionario Manual Griego-Español*”. Biblograf. Barcelona, 4ª ed.; CF. CHR, HAHN, H, “*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*”. Artículo. “*Luz*”. Pp. 462-474. CF. VINE, W.E. (1999). “*Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento exhaustivo*”. Pp. 1178 s. Ed. Caribe. Traducido para los términos griegos por S. Escuin.

Carlos Gustavo Jüng recoge en su prólogo a Wilhelm:

“El abismo no se llena hasta desbordar,
sólo se llena hasta el borde” (509).

Esta sentencia, cien años anterior a Confucio, tenía fines oraculares. Lo sagrado, por tanto, reside en la vivencia del oráculo que tenía fuentes en la mitología vigente, en la poesía contemporánea, en las instituciones religiosas y sociales, en la espiritualidad, y en “las configuraciones arquetípicas de ciertos momentos históricos” (510). El abismo tiene límites y se los pone la capacidad de interpretar los oráculos de los tiempos. Ahí reside lo sagrado. Si “*el Libro de las Mutaciones*” revela las imágenes del acontecer, y con ellas el devenir en “*statu nascendi*” (511), desde la simplicidad del sí (—) o del no (- -), hasta la complejidad de sus múltiples combinaciones, los tiempos y las ocasiones hablan, mandan indicios y señales que pueden ser interpretados, remiten oráculos, y lo sagrado reside en el carácter fenoménico de la disposición receptiva y en la simplicidad de la respuesta del ser entero a la complejidad que se le ofrece.

Si a la “stupa” o “pagoda”, monumento funerario de las cenizas de Buda, fue configurada, según reza la leyenda, con tres manteos de sus discípulos plegados en cuatro caras, uno sobre otro, y sobre el último su cuenco de mendicante boca abajo, y encima suyo su bastón de monje peregrino (512), lo sagrado es la manera iluminada y mendicante de vivir y la memoria de su paso. Pasar por todo, esperarlo todo, desprenderse de todo, en el vacío estar lleno de iluminación, y, en su versión Zen, hacer del trabajo la “Sala de Meditación” (513). Lo sagrado no es sólo un memorial, celebrante y contemplativo, de quien pasó, un espacio. Es también trabajo en su memoria. Sin embargo, en nuestra consideración ontológica de lo sagrado hay que observar el corazón del hombre como su centro vital.

509) WILHELM, RICHARD. *Op. Cit.* (1987, 8ª reimpresión). P. 39. Edhasa. Barcelona. Traducido por D.J. Vogelmann,

510) IBID. P. 45

511) IBID. P. 69.

512) MARÍN, JUAN (1954), “*Buda o la negación del mundo*”. P. 221. Espasa. Colección Austral. Nº 1188.

513) SUZUKI, D.T. (1970).. “*Ensayos sobre el budismo Zen. Primera serie*”. Pp. 343-397. Kier. Buenos Aires. Versión española de la 3ª edición inglesa Héctor V. Morel.

En “*El Sagrado Veda*”, son lugares sagrados aquellos donde “se recuerda al Señor”. “Los ojos que no miran las representaciones simbólicas de la Personalidad de Dios Vishnú son como los que están estampados sobre las plumas del pavo real y las piernas no se desplazan hacia los lugares sagrados (donde se recuerda al Señor) se considera que son como los troncos de los árboles” (514). Es en el corazón, lugar sagrado, más allá de los nombres, donde reside la “Superalma, que mediante su omnipotencia está situada en el corazón de uno. [...] Él es la meta última de la vida” (515).

Si el corazón es sede de la mismidad del hombre y fuente de la vida anímica, es también residencia de la “Superalma” y lugar sagrado por excelencia y casa del recuerdo del Señor. Ello nos lleva a considerar en paralelo “*El Sutra del corazón*”, en cuyo glosario hallamos el significado de “*Sutra*”, palabra procedente del sánscrito, “*hilo*”, palabra del Buda, texto doctrinal que es “cesto” del canon de textos, cesto de palabras e hilo de conexión que residen en el corazón, “*hrdaya*”, esencia y centro donde reside el mensaje esencial junto a la visión, “el punto de vista de la sabiduría que recoge la vacuidad absoluta” (516).

Respecto a la civilización egipcia, Mircea Eliade nos recuerda el pesaje del corazón tras la muerte (517), cuyo resultado determinará el destino del difunto, y lo ubica en el Imperio Nuevo y en la XVIII Dinastía, cuando ya Osiris y Ra han convergido. Proceso y pesaje, diferenciados, tienden a unificarse en El Libro de Los Muertos. Recordemos que, en ese pesaje, el corazón reposaba en un lado de la balanza y en el otro una pluma de avestruz de Maat, diosa del orden cósmico, político y social, de la verdad, la

514) “*El sagrado Veda según Srila Vyasadeva*” (2014-2015) P. 70. Asociación Mundial Vaishnava. Sangolqui (Ecuador). https://yogisadas.wixsite.com/el-sagrado-veda?fb_ref=Default&fbclid=IwAR0nr8BmHHqsdKTEEZlGtOxe6UmDhtybbENLI-ZiPIky3JVghh0pOBMSILM. Traducido por Srila Prabhudada. Fecha de consulta 17/10/2019.

515) IBID. P.65.

516) “*El Sûtra del corazón Prajñapâramitâ*” (2001). Pp. 175, 85. Kairós-Círculo de Lectores. Barcelona. Con prólogo de Raimon Panikkar (2003). Traducido, notas y glosario por Ferran Mestanza.

517) ELIADE, MIRCEA (1993). “*Historia de las creencias y las ideas religiosas*”. Tomo I. “De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis”. Paidós Orientalia. P. 154. Traducido por Jesús Valiente Malla. Cf. Dríoton, Étienne y Vandier, Jacques (1977). “*Historia de Egipto*”. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 5ª ed. Pp. 291-438. Traducido por la Dra. Yole de Vázquez- Presedo.

justicia, el equilibrio y la rectitud, hija de Ra y esposa de Thoth. Sobre la momia se colocaba un escarabajo tallado en piedra verde para que el corazón no testificara en contra (518).

Es en el Conjuro XXVI de ese *“Libro de los Muertos”*, destinado a “restituir al difunto su corazón”, donde se distingue entre un corazón *“ib”* y un corazón *“hati”* (519), y en nota 54 se indican sus dos significados: *“Hati”*, en un comienzo, es aquello que está delante, el pecho, y después, en el sentido de corazón físico, se interioriza, se sitúa en la vida subconsciente e instintiva. Por lo que respecta a *“ib”*, era “el corazón consciente, lleno de aspiraciones y deseos, y lugar donde residía la voluntad lúcida y la vida moral. Después de la muerte, en el embalsamamiento, con sólo el corazón ya como víscera en el pecho, “era *“ib”* quien juzgaba -en primera instancia- la vida terrestre del difunto (520). Así, como donación final, se lee en los versos 20 y 21:

“¡Mi saber visionario lo doy a mi corazón <ib>;
mi poder mágico lo doy a mi corazón <hati> [...].
En verdad, ¡puedo cumplir con la voluntad de mi Ka!
Mi alma no será aprisionada en mi cadáver
ante las puertas del Más Allá”

Eran pues, la voluntad lúcida, consciente, y la vida moral en la que se ejercitaba, las que hacían liviano el corazón, orientándolo en sus aspiraciones y deseos frente a los instintos que en el subconsciente anidan y a su servicio la magia instrumental. Es a la parte *“ib”*, a la que pertenecen las visiones que se asoman más allá y trascienden los límites del deseo, la consciencia, la moral, la que fortalece la voluntad de *“ka”*, el alma.

En el Conjuro XXVII se invoca a las divinidades: “¡Oh vosotros, que hacéis pasar por

518) abc.es/ciencia/abci-misterioso-papel-corazon-viaje-mas-alla-antiguo-egipto-201706192229_noticia.html. Fecha de consulta 11/10/2019.

519) ANÓNIMO. *“El libro de los muertos”*. Primera versión poética del texto jeroglífico publicado por Wallis Budge. Conjuro XXVI. Traducción, prólogo y notas de A. Laurent. [Archivosdelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/1/Anónimo-El Libro-Egipcio-de Los-Muertos-1.pdf](http://Archivosdelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/1/Anónimo-El-Libro-Egipcio-de-Los-Muertos-1.pdf).

520) IBID. Nota 54. Apud. Piankoff, A. (1936) “Le coeur dans les Textes égyptiens

las Metamorfosis,/ en conformidad con los actos pasados, el Corazón del hombre,/ pueda mi conducta sobre la Tierra/ impedir que me culpen ante vosotros en el Más Allá. Pues este corazón pertenece al de un dios,/ señor de los Nombres Mágicos,/ en el cual las Palabras son potentes en su Cuerpo./ El ha dirigido su Corazón hacia esas entrañas/ y las ha renovado delante de los Dioses” (521)

Recordemos que la Palabra tenía efectos mágicos inmediatos; que pronunciarla suponía poseer lo nombrado; que las metamorfosis producidas por el tiempo podían ser afectadas por esas palabras potentes. Dirigidas a las propias entrañas, cual poderes mágicos, las hacían comparecer para renovarlas, aún desde el ya vaciado y embalsamado cuerpo. En esa misma expresión peticionaria, se dice en el Conjuro XXVIII: “¡Ojalá que mi corazón no sea desgajado de mis entrañas [...] Que esté corazón <hati’> que está aquí/ no reemplace al corazón <ib>” (522). Es una petición de integración de los dos corazones la que se hace en el Conjuro XXIX: “¡Que mi corazón <ib> no me sea arrebatado! ¡Que mi corazón <hati> no sufra transformación alguna!” (523). Finalmente, el Conjuro XXX comienza del siguiente modo:

“Mi corazón <ib> llega a mí de mi Madre celeste.

Mi corazón <hati> me llega de mi vida sobre la Tierra.

¡Que no digan falsos testimonios en mi contra!

¡Que los jueces divinos no me rechacen! [...]

¡Salve, oh mi Corazón <ib>!

¡Salve, oh mi Corazón <hati>

¡Salve, oh Entrañas mías! [...]” (524).

No resulta extraño el parentesco que Mario Satz establece con la Kabala entre el concepto egipcio y el hebreo al citar del primero: “¡Esté mi corazón <ab> en la Casa de los Corazones! ¡Esté conmigo mi corazón <hat> en la Casa de los Corazones! ¡Esté conmigo mi corazón y restel!”, y lo hace incorporando a su cita los logogramas

521) LOC. CIT.

522) LOC. CIT.

523) LOC. CIT.

524) LOC. CIT. Cf. nota 56: “Las entrañas (hígado, riñones, pulmones, etc.) eran consideradas un testimonio en pro o en contra del difunto”. Respecto a versículo primero, Cf. Nota 55: “El corazón <ib> es visto como un principio maternal, es decir, de potencialidad ilimitada”.

Del vaso y el busto del león, donde “la cabeza del león era el símbolo de la vigilancia y el estado de alerta”, de ahí que se colocaran como guardianes de los templos (525). Si el corazón es jarra y león yacente, nuestro autor relaciona el término hebreo לב, “leb”, corazón, como partícula incorporada al término שביל, “shbil”, sendero, e interpreta las letras בל, parte de “shbil” como “a través de mí”. O sea, que, reordenando el mensaje, podemos leer: este camino que hay en mí, esa ruta que pasa por mi interior puede trasladarme al jardín del corazón [donde] está ya implícito el sendero” (526). El corazón es receptáculo de todo lo vivido, y guardián siempre despierto de lo que vive como templo en él, y es sendero del jardín interior que, como jardín y no como selva, debe ser cuidado y asendereado para transitar por él.

Se multiplican las citas bíblicas señalando al corazón como centro de la vida: Basten algunos ejemplos: “De cierto mi corazón está como el vino que no tiene respiradero, y se rompe como odres nuevos”, exclama Job (32:19); “engañoso más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?”, exclama Jeremías (17:9); “sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón; porque de él mana la vida”, encomienda el proverbio al tratar de los beneficios de la sabiduría (4:23). Es en la Shemá del Deuteronomio (6:4-5) donde subordina el corazón a Dios y a la palabra. Aquí se llama a escuchar al amor a Dios, que es uno, con la unicidad del ser: “Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas”. Pon las palabras “sobre tu corazón” (Deut. 6:6b), gobernándolo.

En el Nuevo Testamento, por mencionar sólo dos ejemplos, en “Q”, como parte del Sermón del Monte se dice: “[...] donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón” (Mt. 6:21; Lc. 12:24), y en el mismo “Q”, contra la perversión del lenguaje que aparenta lo bueno de un ser malo, dice Jesucristo: “El hombre bueno, del buen tesoro del corazón saca buenas cosas; y el hombre malo, del mal tesoro saca malas cosas” (Mt. 12:35; Lc. 6:45). Aquí hallamos un paralelo semántico y semiótico con Mt. 13:52: “[...] todo escriba docto en el reino de los cielos es semejante a un padre de familia, que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas”.

525) SATZ, MARIO (1985). *Poética de la Kabala. Senderos en el jardín del corazón*. Altalena. Madrid. Pp. 13-14. Su referencia al capítulo XXXI no se corresponde a nuestra versión, tampoco al XXX. 526) Ibid. P. 12

Espacio haría falta para traer a colación a Confucio y sus Analectas referidas al corazón. Baste que al tratar de “La nobleza espiritual” pregunta: “A un hombre sin caridad en su corazón ¿de qué le sirven las ceremonias?” (527); al hablar de la bondad afirma: “La verdadera bondad brota del propio corazón del hombre”. En sus “Dichos varios, en relación corazón y religión, señala: “los beatos son los ladrones de la virtud” (529), y en ese mismo capítulo, a la pregunta de un discípulo que pregunta: “¿Qué quiere decir el adagio <Mejor es tener cortesía con el dios de la cocina que con el del santuario interior>?” Responde: “El adagio es falso” (530). De lo citado deducimos que todo rito que no proceda de una vivencia cordial es artificio; que existen buenismos de tramoya y beatos que cumplen apariencias mientras roban virtudes ajenas; que existe un santuario interior, y otro que el ser humano edifica “al dios de la cocina”, y hay que optar preferentemente.

El “Tao te King”, ofrece una dimensión ontológica de la totalidad inconmensurable del Tao, donde el Universo se expresa y actúa en la virtud como “eficacia indeterminada” y “principio de toda eficiencia” (531). Sin embargo, si tomamos en consideración que “[...] el Sabio gobierna/ vaciando el corazón del hombre y llenando su vientre/ debilitando su ambición y robusteciendo sus huesos/ apartando al hombre del conocimiento y los deseos [...]” (532), podemos interpretar que existe una pretensión de sabiduría, que acaso en el texto puede suponer un dardo dirigido a Confucio, dirigida a debilitar al hombre y hacerlo dócil al gobierno. Así, “El Cielo y la Tierra no muestran parcialidad/ [...] El Sabio no tiene parcialidad/ Trata al hombre como a perros de paja/ [...] Es mejor conservar el Centro de uno mismo” (533). El Centro de uno mismo reside en el corazón, entre el cerebro y el vientre. Desde allí se manifiesta la virtud que “camina cerca del Tao” (534), una virtud que no pretende modelar a capri-

527) www.upasika.com.Elilibrodurmiente.org/wp-content/uploads/2011/Pedro-Girao.Analectas-de-Confucio.pdf.

528) IBID.

529) IBID.

530) IBID.

531) TSE, LAO (2006) “*Tao Te Ching. Los libros del Tao*”. Pp.63 ss. Trotta. Madrid. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta.

532) TSE, LAO (1976). “*Tao Te King*”. P. 23. Barral. Barcelona. Versión y prefacio de José M. Tola.

533) IBID. P. 25.

534) IBID. P. 41

(235)

cho el mundo, puesto que “quien intenta darle forma al mundo/ modelarlo a su capricho/ difícilmente lo logrará/ El mundo es un Vaso Espiritual/ que no se puede manipular/ [...]” (535). Si el corazón del hombre, su centro, es vaso para el Espíritu, el mundo es otro vaso para el mismo Espíritu que los pone en comunión. Para el ser humano, en tanto que tal, no cabe la manipulación a capricho, sino el conocimiento de sí y de los otros sin perder su Centro: “Quien conoce a los otros es ilustrado/ Quien se conoce a sí mismo posee sabiduría/ El que conquista a los otros tiene músculos fuertes/ El que se conquista a sí mismo es poderoso/ Quien sabe contentarse tiene riqueza/ Quien obra firme en su propósito tiene carácter/ El que no pierde su Centro resiste/ El que muere mas no perece tiene larga vida” (536).

Conocimiento instrumental, sabiduría ontológica; fortaleza física para la conquista, poder del ser que nada ambiciona; vivir muriendo a lo que desde dentro asedia al Centro que resiste y proporciona intensa vida más allá de su duración. “El Sabio no tiene corazón propio/ Hace del corazón de los demás el suyo propio/ Con el bueno obra de buena forma/ Con el malo obra de buena forma/ Porque buena es la virtud// Con el sincero obra sinceramente/ Con el falso obra sinceramente/ Porque sincera es la virtud/ Así el Sabio permanece en paz y alberga la simplicidad/ Por eso su corazón es grande y el pueblo está en él [...]” (537).

Finalicemos la muestra ofrecida por el taoismo:

“[...] Cuando el Tao se pierde aparece la humanidad
Cuando la humanidad se pierde aparece la justicia
Cuando la justicia se pierde aparece lo ritual
Así lo ritual oscurece a la humanidad
Entonces empieza la confusión” (538)

En el rito, sea religioso o secular, entronizado como centro dominante de la vida, pero ya sin Centro cordial, empieza la decadencia. “Treinta rayos convergen en el círculo de la rueda” (539). La variedad converge sobre su mismo centro cordial que habita en

535) IBID. P. 49

536) IBID. P. 53

537) IBID. P. 69.

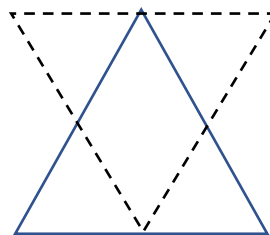
538) IBID. P. 58.

539) IBID. P. 31.

cada uno y en todos avanza en un sentido común.

Renunciamos, por razones de espacio, ya rebasado, a exponer muestras de las religiones africanas y precolombinas. Hasta aquí sólo hemos pretendido mostrar el significado del corazón como templo sagrado. Sin embargo, y como colofón, no podemos renunciar a traer el texto de Henry Corbin, *“Templo y contemplación. Ensayos sobre el islam iranio”*, donde se menciona a Ibn `Arabi: “Si él nos ha dado la vida y la existencia mediante su ser, también yo le doy la vida al conocerle en mi corazón” (540). Nuestro autor nos recuerda al “señor divino”, el “rabb”, y su servidor terrestre, el “marbûb, al imam interior o rostro imperecedero de un ser, imagen arquetípica, “vestigio proyectado en la individualidad concreta que es su receptáculo” (541), donde como vasallo permanece oculto. Es como dos triángulos que se interpenetran, casi como “La Estrella de la Redención” (542), sólo que en esta representación gráfica los vértices y las bases sólo se tocan tangencialmente.

Triángulo del raab



Triángulo del marbûb

“El Imam escondido a los sentidos, pero presente en el corazón de sus fieles”, el Imam interior es guía personal y secreto de cada creyente conduce al “raab”, el Cielo interior al Cielo Superior; lo exotérico a lo esotérico; el mundo visible al mundo del alma y su poder de configurar. “Un imperativo está misteriosamente presente en su virtualidad

540) OP. CIT. (2003). P. 30. Trotta. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López

541) Ibid.

542) CF. ROSENZWEIG, FRANZ (2006). *“La estrella de la redención”*. 2ª ed. Sígueme. Salamanca. Traducido por Miguel García Baró sobre el original alemán. En ella, lo que está arriba está abajo; lo que está abajo está arriba, y “lo propio es verificado como verdad eterna: nacimiento y renacimiento, puesto y misión, el aquí en que uno se encuentra y el ahora de la decisión, el aquí y el ahora de la vida. [...] Donde aconteció la Revelación y se lanzó un puente del cielo a la tierra, de lo eterno a lo propio, de un solo golpe se fijaron simultáneamente los dos. Es a partir de la Revelación como se articulan tanto el espacio como el tiempo. [...] El todo conjunto sólo se puede ver allí donde se ha convertido en la parte; de modo que el todo conjunto de la verdad, toda la verdad, sólo se puede ver al vérsela en Dios [...]”. Pp. 462, 463. Cf. WEINRES, FRIEDRICH (1991). *“Kabbala. La Biblia: Divino proyecto del mundo”*. Sigal. Buenos Aires. Traducido por Juana Davis. Control de traducción por Susana Shugurensky.

(237)

eterna, le ordena ser” singularmente y colectivamente: “todas las criaturas del universo constituyen otros tantos Signos divinos”, cita Henry Corbin de nuevo a Ibn `Arabi (543).

Habla Corbin del Templo espiritual en relación con los templos de los sabeos, cuya contemplación, a la manera de Rudolf Otto, produce “emoción violenta en la que se mezclan impaciencia, tristeza, una atracción que arrastra el corazón, y también el temor de que algo de ese Templo pueda ser destruido o arruinado” (544).



Ruinas el templo sabeo de Awwam. National Geographic 16/1/2019
“En busca de la Reina de Saba”

Lo signos pueden ser leídos en las criaturas, en tanto que los esculpidos en piedra son escritura en el polvo. Obsérvese que aquí se muestran ruinas arqueológicas, templos de piedra que fueron arquetípicos. Existen esos otros arquetipos intemporales que son umbrales por los que se comunican el templo celeste y el templo del alma

En la cronología de los tiempos, donde todo está sujeto a entropía, como señala el mismo Corbin la permanencia histórica “necesita la recurrencia de personas que actualicen la gesta de su arquetipo. [...] Las ejemplificaciones del arquetipo no caen en el tiempo; determinan ellas mismas su tiempo en el <presente> como medida de su relación entre sí, como indicio de su individualidad típica, precisamente irreductible a la generalidad abstracta de una categoría” (545).

543) LOC. CIT. P. 118.

544) IBID. P. 131.

545) IBID. P.162.

Los seres humanos somos manifestaciones del arquetipo, lugares de sagrado que el arquetipo oculto habita y donde se manifiesta, no como una categoría abstracta sino como individualidades típicas en relación, hipóstasis de lo simbolizado, templo vital en la persona temporal que expresa el Templo, Paraíso virtual que está en el corazón (546).

Cuando Corbin aborda el tema del “Sentido esotérico de la peregrinación al templo de la Ka`ba”, distingue entre la peregrinación material de los fieles y la de los místicos iniciados que caminan hacia la “contemplación de la mirada divina que es el corazón del hombre” (547). Dos miradas se encuentran: aquella que busca peregrina la mirada de Dios en su propio corazón, templo de Dios, y la de Dios que mira el corazón del hombre, lugar que quiere como residencia suya. Busquemos concordancia en tres ejemplos bíblicos: Cuando Samuel busca a David para ungirle como rey, y se enceguece ante la apariencia de Eliab, Jehová responde a su ceguera diciendo: “No mires a su parecer, ni a lo grande de su estatura, porque yo lo desecho; porque Jehová no mira lo que mira el hombre; pues el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón” (1ª Sam. 16:7). Otro ejemplo es hallado en Lot cuando mira deslumbrado la apariencia de la llanura del Jordán, “y fue poniendo sus tiendas hasta Sodoma” (Gen. 13:8-12). Un tercero nos lo ofrecen los poemas del Siervo Sufriente: “Subirá cual renuevo delante de él, y como raíz en tierra seca; no hay parecer en él, ni hermosura; le veremos, más sin atractivo para que le deseemos” (Is. 53:2). Una vez más, la “*doxa*”, la apariencia, no tiene por qué coincidir con la verdad de “*àlétheia*”. Más allá de las ensoñaciones y oscuridades que como grosuras de corazón lo vuelven ciego que deambula; más allá de los endurecimientos interiores del león agazapado que se embriaga de poder ciego; más allá del exilio, consecuencia de la destrucción de los sagrados; la “*Imago Dei*”, como “*Imago Templi*”, llama desde las profundidades de la caverna.

Hallamos el culmen del trabajo de Corbin en sus reflexiones sobre la profanación de lo sagrado, que él ubica en las filosofías sociológicas o las sociologías filosóficas del

546) IBID. P. 177.

547) IBID. P. 229.

s. XIX que inauguraron el mundo del exilio. Toma pie para ello en una cita de Mircea Eliade y la reinterpreta y valora del siguiente modo:

“[...] La historia profana considera a la humanidad tal como ella misma se ha hecho; la historia es la obra que el hombre considera como suya y de la que él mismo es el resultado. La historia sacra o hierohistoria se remonta a los acontecimientos de antes del mundo, de antes de la destrucción del templo, porque es de esto de lo que estoy hecho y de lo que llevo en mí la Imago. Esta es la clave de mis hermenéuticas, la norma sacra que ordena el ascenso de mundo en mundo” (548).

Como una consecuencia, “liberado” de la “Imago Dei” y propietario de la “Imago Templi”, no distinguiéndolos de sus propias fuentes nutricias que le impulsan el “ascenso de mundo en mundo”, el hombre emancipado, secular y profano cortó sus propias raíces, la “Imago” de que está hecho y su perspectivismo hermenéutico que, llamando a ser, está “inscrita en el corazón de los exiliados” como un recordatorio de autosacralidad donde todo es templo.

En la estela de Qumram, algunas minorías abrahámicas se comportan como “intérpretes existenciales de las Santas Escrituras”, “hermenéutica vivida”; “salvación escatológica realizada en el presente”. Sus comunidades son “actuaciones litúrgicas de [su] estado escatológico”, un “santuario vivo” “en un campamento” (549). En paralelo con la experiencia salvífica del Nuevo Testamento, muestran tiempos de restauración (“*apokatástasis*”, en Hech. 3:21) donde otros ven ausencias; sienten que “han sido alcanzados por los fines de los siglos” (1ª Cor. 10:11), y creen gustar “de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero” (Heb. 65). De esta quintaesencia de sacralidad en marcha por las condiciones del mundo, no refugiada en su aislamiento, habla Corbin como <Templos de luz> “que hace del microcosmo, de la individualidad espiritual del hombre, un Templo de luz”. En su apoyo menciona un versículo del Corán (7,159): “Hay en el pueblo de Moisés una comunidad que está guiada por la Verdad y que por ello practica la equidad” (550). El primer término no invalida el segundo porque la misericordia mira la verdad de las miserias desde otra verdad más alta. Son piedras vivas de una Ciudad sin templo y sin puertas, que ya es pero todavía está viniendo, y se anuncia en esas vidas. Viven como espacios sagrados

548) ELIADE, MIRCEA (1973). “*Fragments d’un journal*”. París. P. 310. APUD *Ibid.* P. 275. Nota 34.

549) *IBID.* P. 313.

550) *IBID.* P. 277.

de acogida y transformación; metamorfosis creativa en marcha, templo de cuerpo, alma y espíritu que es centro alzado en el límite (551).

Si en el decir de Marx, la religión puede actuar como “opio” para el pueblo, también es “corazón de un mundo sin corazón”, y lo irriga. Ya es conocido que, sobre el altar de los sacrificios de lo simbólico, la profanación reduccionista ha despojado al corazón de su significado simbólico, y sólo ve en él un tejido muscular que actúa como bomba aspirante e impelente. Sin embargo, en la medida en que avanza la investigación del cerebro humano, se pone en evidencia su plasticidad: cambia su tejido neuronal, su capacidad de regeneración y de creación de nuevas, sus transmisiones bioeléctricas, y su integración con las funciones mentales (552).

El cerebro inmóvil en su caja craneal, no por ello carece de actividad interior, corrientes electromagnéticas que envían a todo el cuerpo, incluyendo a las neuronas del cerebro primario, los neurotransmisores. Esa actividad interior de energía electromagnética, de 100.000.000 de neuronas, transita por campos electromagnéticos que le afectan, como las tormentas magnéticas producidas por las explosiones en la corona solar. Viene a cuento porque también entre cerebro y corazón existe un vínculo electromagnético, de mutua influencia, que ha llevado a decir a la Dra. Annie Marquier que “el corazón tiene cerebro”, afirmación que no supone una metáfora a su entender, puesto que “el corazón tiene un sistema nervioso independiente y bien desarrollado con más de 40.000 neuronas y una compleja y tupida red de neurotransmisores, proteínas y células de apoyo”; y puede tomar decisiones independientes del cerebro; envía más información del cerebro que la que recibe; puede inhibir o activar determinadas partes del cerebro; influir en la percepción de la realidad; mediante la

551) En la página 221 renunciábamos a explorar en detalle las religiones del mundo conocidas por razones de espacio, ya desbordado. Para ello, Cf. ELIADE, MIRCEA (1980). *“Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tomo IV. Las Religiones en sus Textos”*. Cristiandad. Traducido por J. Valiente Malla. Cf. también DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO (1998). *“Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses”*. Trotta. Madrid. 2ª ed. revisada.

552) Cf. CARR, NICHOLAS (2011). *“Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?”*. Taurus-Santillana. Madrid. Traducido por Pedro Cifuentes. Se multiplica la bibliografía: SWAAB, DICK. (2014) *“Somos nuestro cerebro”*. Plataforma. Barcelona; KAKU, MICHIO (2014). *“El futuro de nuestra mente”*. Debate. Barcelona; LEVI-MOLTANCINI, RITA ((2013). *“Atrévete a saber”*. Crítica. Barcelona; GOLDBERG, ELKONON (2014). *“La paradoja de la sabiduría”*. Booket. Barcelona; ALONSO, JOSÉ RAMÓN (2014). *“Neurozapping”*. Laetolí. Navarra.; Bibliografía seleccionada en el año 2014 por CALVO ROY, ANTONIO. *“Esculpir el propio cerebro”*. El País. Babelia 28/6/2014.

hormona ANF asegura el equilibrio general, la homeostasis; envía mensajes al cuerpo mediante el ritmo cardíaco; su campo magnético es el más potente de todos los órganos del cuerpo, 5000 veces más intenso que el cerebro, y cambia en función del estado emocional. Su campo magnético se extiende entre dos y cuatro metros; se ordena con las emociones positivas; en los estados negativos del ser, se vuelve caótico, y todos los que nos rodean reciben esa información, dice la Dra. Marquier, e insiste:

[...] Hay dos clases de variación de la frecuencia cardíaca: una es armoniosa, de ondas amplias y regulares, y toma esa forma cuando la persona tiene emociones y pensamientos positivos, elevados y generosos. La otra es desordenada, con ondas incoherentes [...] el corazón arrastra a la cabeza. La conclusión es que el amor del corazón no es una emoción, es un estado de conciencia inteligente [...] el cerebro del corazón activa en el cerebro de la cabeza centros superiores de percepción completamente nuevos que interpretan la realidad sin apoyarse en experiencias pasadas. Este nuevo circuito no pasa por las viejas memorias, su conocimiento es instantáneo, inmediato, y por ello, tiene una percepción exacta de la realidad [...] cuando el ser humano utiliza el cerebro del corazón crea un estado de coherencia biológico, todo se armoniza y funciona correctamente, es una inteligencia superior que se activa a través de las emociones positivas” (553).

Acaso convenga recordar el maridaje que existe entre emoción y motivación, y la importancia que se le otorga a la inteligencia emocional (554).

Concluamos: A impulsos de las oleadas sucesivas de la secularización, lo sagrado es relegado al destierro. Apenas es legible en fragmentos de ostracas que para una mentalidad laicista excluyente hay que barrer a la escombrera de la historia. Ni en su significación espacial, ni en la de la conciencia, se deja sentir. Es ahí donde reside la crisis de la ética y de la moral; es ahí donde se resiente la ética civil que quiere ser sustitutoria de la religiosa; ahí se encuentra la causa de tanta vulneración práctica de los derechos humanos y de la crisis ecológica. De ahí que haya que recuperar una conducta holística que vuelva a poner en valor la dinámica de progreso armónico de la Modernidad.

Hasta aquí hemos pretendido señalar dos polos: De un lado, crisis de la esperanza de

553) MARQUIER, ANNIE (14/3/2012). *“El corazón tiene cerebro”*. Entrevistada por Ima Sanchis en La Vanguardia. lavanguardia.com/lacontra/20120314/54267641495/495/annie-marquier-corazon-cerebro.html. Cf. tambienabc.com.py/articulos/electromagnetismo-y-corazon-1002638.html. 17/8/2007.

554) GOLEMAN, DANIEL (2011). *“Inteligencia emocional”*. Kairós. Barcelona 2ª ed. Traducido por David González Raga y Fernando Mora.

progreso infinito ilustrado. Del otro, ante esa crisis de esperanza, el crecimiento mundial de las religiones a las que se pretendía sustituir. Junto a esos dos polos hemos situado dos propuestas aparentemente antagónicas: lo sagrado como espacios inviolables a construir, legales con capacidad ejecutiva y físicos, y espacios de conciencia, que es con-saber-con-ciencia-con el otro, misericordia, fraternidad y amor, donde la capacidad cordial, que vincula emoción, sentimiento, e inteligencia, es su centro. No existe contradicción, sino operatividad dialéctica. Ese es a nuestro juicio el lugar social de lo sagrado.

CAPÍTULO III

TIEMPOS DE POSTSECULARIDAD

Nos hallamos en un escenario crítico de modernidades múltiples convivientes en un mismo ámbito de globalidad, donde la multiplicidad eclosiona bajo el imperativo de la convivencia. La ética civil sigue teniendo vigencia en los derechos humanos, las religiones del mundo no ceden espacio, sino que siguen teniendo lugar en la subjetividad y en las sociedades, y la filosofía moral y política, de consuno, tienen la encomienda de cooperar para la reconstrucción del sujeto ético y político y la recuperación de la Modernidad como método común de trabajo. Las ciencias humanas no han muerto a manos de la ratio instrumental. Son tiempos de postsecularidad. Superadas la religiosidad o la secularidad excluyentes, las culturas, las doctrinas cargadas de depósito de sentido, y las cosmovisiones filosóficas de la situación y finalidad, se vuelvan comprensivas, razonables y cargadas de significados para la mencionada cooperación. En un mundo donde todo aspira a la fraternidad, es la gran olvidada en las prácticas orientadas a la humanidad y a la Naturaleza. Allí donde las aspiraciones chocan con las desigualdades injustas, se muestra la necesidad de búsqueda de la justicia, procedimental y sustantiva, como equidad atributiva y distributiva, y con capacidad ejecutiva. Es tarea pendiente la recuperación del pasado que todavía contenga virtualidad, aún traducida; y los derechos humanos sean deberes morales nacidos del sujeto ético, donde ontología, moral y justicia converjan, y la justicia sustantiva se haga también procedimental.

III.I. DEFINICIÓN DE POST-SECULARIDAD:

En su debate con Ratzinger, Jürgen Habermas, después de haber señalado el riesgo de que un ordenamiento liberal de la sociedad, sin la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, pueda desembocar en la “secularización descarrilada de la sociedad” (555), y haber puesto de relevancia la necesidad de que “para la integración constitucional de una sociedad civil mundial”, más allá del proceso cognitivo, “bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos” (556), define la post-secularidad, de esta guisa:

“[...] resulta en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora se refleja en el discurso sobre ‘la sociedad postsecular’. Esto no sólo se refiere al hecho de que la religión se mantiene firme en un ambiente cada vez más laico y que la sociedad cuenta con que las comunidades religiosas se mantengan indefinidamente en el tiempo. Con el término postsecularidad no sólo quiere mostrarse pública aceptación a las comunidades religiosas por su contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja la comprensión normativa, que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la modernización de la conciencia pública abarca de forma desfasada tanto las mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo.” (557)

Este planteamiento habermasiano supone para nosotros un ámbito de posibilidades para la reconsideración crítica de cada parte, el aprendizaje mutuo sin negar la esencia de cada cual, la práctica de la escucha reconstructiva y de la razón comunicativa, y la recuperación de las potencialidades que cada cual tenga.

En la “Era secular” de Charles Taylor (558), texto al que retornaremos más adelante, se abren ventanas y puertas hacia una nueva etapa. En el tiempo de “secularizaciones y modernidades múltiples”, de José V. Casanova (559), se muestra el comienzo de

555) RATZINGER, JOSEPH Y HABERMAS, JÜRGEN (2006). *“Dialéctica de la secularización”*. Encuentro. Madrid, 4ª ed. P. 25. Traducido por Isabel Blanco.

556) IBID. P. 34

557) IBID. Pp. 42-44.

558) TAYLOR, CHARLES (2015). *“La era secular”*. Tomos I y II. Gedisa. Barcelona. Traducido por Ricardo García Pérez. Corregido por Marta Beltrán Bahón.

559) CASANOVA RUIZ, JOSÉ V. (2012). *“Genealogías de la secularización”*. Pp.38-43. Anthropos en coedición con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

una metodología, de un camino, para la construcción armónica de la humanidad, el progreso y la naturaleza.

Somos del parecer que esta prescripción tiene un fuerte componente occicéntrico por haber nacido como un correctivo para una Modernidad descarrilada en su tercera etapa de desarrollo. No supone un intento de retorno a una religión absolutista y autoritaria a la que la razón ilustrada hizo repensar. Es la aceptación de la fe y de la creencia, como una opción a respetar, y hacer sitio en el entramado del proceso diferenciador que la secularidad puso en marcha a través de la liberalización de las posibilidades del individuo y la llamada a los derechos y las responsabilidades.

Es este un contexto de secularidades múltiples, de una heterogeneidad radical y una realidad polimorfa y proteica. En ella, el Jósean Larrión Cartujo, Dr. En Sociología y Premio Extraordinario de la U.C.M., describe así el nuevo contexto:

“La libertad moderna, quizá sin pretenderlo, habría hecho que el hombre se quedase en gran medida desnudo y en soledad ante el gran enigma de su propia existencia [...]. La cuestión clave, como bien se ha argumentado, no residiría tanto en cada una de las formas específicas que adoptan las creencias sino más bien en la inagotable potencialidad creadora e instituyente del propio hecho religioso (560) [...]

[...] La mencionada sociedad postsecular, sin embargo, no se referiría a una sociedad que ha dejado de ser secular sino a una sociedad secular nueva, diferente y reformulada. Más que ser una realidad histórica concluida, de hecho, se trataría en todo caso de un proyecto y de un horizonte colectivo. La sociedad postsecular sería una sociedad donde se reactiva y reconfigura lo religioso, esto es, una sociedad que reconoce el carácter irreducible e imperecedero de las múltiples expresiones religiosas. Ésta asume el renacimiento de la metafísica, el reencantamiento de la existencia, la presencia mudable e indefinida de lo religioso y el abrazo a las mentalidades tanto mundanas como trascendentes. La moderna secularización, entonces, no habría implicado necesariamente el declive progresivo de las creencias religiosas y trascendentales sino una nueva situación en la que emerge un gran pluralismo cultural, religioso y espiritual con el que el individuo y los grupos procuran dar sentido a sus vidas, trayectorias, aspiraciones e incertidumbres” (561).

560) SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, CELSO (1998). “*Las formas de la religión en la sociedad moderna*”, en Papers, Revista de Sociología, nº 54; pp. 169-185. APUD LARRIÓN CARTUJO, JÓSEAN (2012). Universidad Pública de Navarra. “*Mito, ciencia y sociedad. El relato mítico y la razón científica como formas de conocimiento*”. VV.AA. “*Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*”. P. 248. Anthropos. Barcelona.

561) LARRIÓN CARTUJO, LARRIÓN. Op. Cit. P. 249. Toma pie en ASAD, TALAL ((2003). “*The formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Cultural memory in the present*”. University Press (4/12/2018). Fecha de consulta 27/10/2019. Cf. otras obras de TALAT ASAD: “*Secular translation. Nation-State, modern self, and calculative reason*” (4/12/218). Columbia University Press; “*Genealogies of religión. Discipline and reasons of power in christianity and islam*” (1993). Johns Hopkins University Press. Fecha de consulta 27/10/2019.

Señalemos que, para nosotros, la propuesta de postsecularidad significa no sólo un proyecto, una utopía de carácter integrador ante una crisis antropológica-ecológica y del concepto de progreso, sino también una práctica dialéctica (562) que promueve, no la disputa y con ella la prevalencia de la parte interesada a la manera del sofista, sino el progreso humano, la superación de las incompatibilidades, de los exclusivismos, de las negaciones cerriles, en una circunstancia de realidad dinámica, oscilante, cambiante. Se trata también de una tarea de presente que consiste en abrir camino al devenir de la vida en los dilemas excluyentes y en las aporías persistentes.

Cobra especial sentido aquí el entendimiento platónico de la dialéctica como “*dialektikê tékne*” (563), que lleva implícito el ejercicio del diálogo practicado como arte, y consiste en hablar para el interlocutor y permanecer a su escucha con actitud positiva, creativa y activa: Se trata, a nuestro juicio, de tener la capacidad “*empática*”- “*autoempática*”- “*álloempática*”, capaz de comprensión y colaboración con lo diferente, dotada de capacidad de diferenciación argumentativa, y de abstracción como hermenéutica de la totalidad, sin perder la disposición básica ni la posibilidad de aportación en el ascenso de lo sensible a lo inteligible y en el descenso desde la idea, como hallazgo colectivo, a la cosa. La dialéctica de reunión (“*synagogê*”), y la de separación (“*diaíresis*”), ascendente o descendente, están aquí al servicio del “*dialogos*” comprensivo y colaborativo que reconoce, pero salva las “*dikotomías*”.

562) No tenemos por menos que mostrar nuestra coincidencia con el título elegido para el debate entre RATZINGER y HABERMAS, “*Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*”. Op. Cit. Cf. Supra P. 228, nota 555, referida ésta sólo a la razón y a la religión, aún con la reserva de que si algunas formas de religión perdieron la razón ilustrada, y han hecho esfuerzos por recuperarla, no fueron todas. Por otra parte, mostramos preferencia por un concepto más amplio de dialéctica tal y como es usado por los autores del libro “*Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*”. OP. CIT. Supra P. 229, nota 560.

563) FERRATER MORA, JOSÉ (1982). “*Diccionario de Filosofía*”. Tomo I. Pp. 796 ss. Alianza Diccionarios. Madrid. Cf. PLATÓN. Diálogos. “*El Sofista o del Ser*” (1871). Obras Completas. Ed. Medina y Navarro. Traducidas por Patricio de Azcárate, especialmente en su página 14 donde presenta al sofista como “un cazador de jóvenes ricos; como un comerciante, negociando las cosas del alma, los conocimientos relativos a la virtud; como un fabricante de esos mismos objetos; como una especie de atleta de la palabra, que tiene por oficio el disputar y discutir”. Junto a ello, la otra dialéctica donde “se da lo otro en todos los géneros, y hasta en el ser” con dos consecuencias: que el ser participa en el no ser” y “se da el no-ser en el ser [...] que no es contrario al ser, sino sólo diferente del ser” y en segundo lugar “puesto que todos los géneros participan de lo otro, son, por consiguiente, otros que el ser, y encierran, por lo tanto, el no-ser, y como lo otro existe verdaderamente, este no-ser existe verdaderamente. [...] el no-ser no es opuesto al ser, sino solamente otro que el ser” (P. 18). Ambos aspectos muestran una dialéctica apropiativa la una, vs. otra dialéctica del ser con lo otro, incluso en sí mismo como posibilidad de ser.

No se trata sólo de practicar el entendimiento en las dialécticas conceptuales, sino también de situaciones de naturaleza sociológica y política de modernidades y secularidades múltiples; la multiplicidad del fenómeno religioso que crece en el mundo; las distintas circunstancias que alberga el fenómeno del “post” en un contexto de globalidad, nuevas fases de llegada o de superación de otras anteriores: postmodernidades, postverdades, postsecularidades, ultramodernidades... Algunas sociedades y culturas no han llegado todavía a la fase de Modernidad, y mucho menos a su consecuencia de secularización. En el seno de otras, ya secularizadas, se comienza a experimentar el malestar producido por las desviaciones de la Modernidad y el dogmatismo de un laicismo combativo y excluyente, que en otro tiempo fuera ejercido por la religión.

No podemos, sino volver a traer a la memoria, la distinción que hace Jean Bauberot entre laicización y secularización cuando afirma que “la secularización es una consecuencia no buscada, al menos en principio, de otros cambios sociales, concretamente el desarrollo del capitalismo. [...] La laicización en cambio, en un proyecto político y jurídico que se desarrolla a través de leyes [...]” (564). La laicización, antes como movimiento social producido por minorías ilustradas que como proyecto político y jurídico fundamentado, trajo consigo la secularización; la razón emancipada se volvió responsablemente hacia sus condiciones de vida y se puso a la tarea de transformar su mundo y dotarse de sistemas que lo hicieran posible. Sin embargo, en el complejo mundo no se dan ambos fenómenos sucesivamente, todo en él señala hacia una deriva del desarrollo neocapitalista y sus consecuencias de ocupación en la rentabilidad inmediata del esfuerzo, pero no en todos los casos se observa una liberación del “*laós*” ni sistemas legales que lo acompañen. Las democracias representativas tienen que compartir realidad con estados no democráticos pero participantes en la misma ola económica y tecnológica. La materialidad de lo inmediato es “*mater*” común donde conviven fundamentalismos de refugio resistente y relativismos utilitaristas; culturas ancestrales y civilizaciones de desarrollo forzado por la materialidad; multiculturalismo formado por minorías al que los sistemas deben adaptarse de manera inclusiva; secularistas que ponen coto a

564) SUPRA. Nota 78.

semejante indiferenciación a través de la implantación de una cultura de lo secular; interculturalidad propia de quienes, nutridos de su propia cultura, y cultivados, practican la intercomunicación y el respeto, el diálogo y el reconocimiento, la interacción y la complementariedad. Si el secularismo impone unas condiciones a la diversidad, y el multiculturalismo produce guetos no convivenciales, sólo el interculturalismo permanece abierto a todas las culturas del mundo, las categoriza al internalizarlas, y al tiempo convive, respeta y aprende de sus contenidos. Por lo tanto, la dialéctica de la postsecularidad, es una más en la multiplicidad de dialécticas, resistencias y reacciones que, con diferente potencialidad, componen el complejo campo de fuerzas de nuestro mundo, una dialéctica que, como se dio en la Ilustración, está compuesta por la variedad en la manera de formularla y ejercerla. Si su epicentro estuvo en el Occidente ilustrado, y en ello tomo origen la Modernidad, tenemos que atender a la deriva de esta última que justifica que el Occidente ilustrado vuelva a tomar la palabra sosteniendo la alternativa de la postsecularidad en la unidireccionalidad agotada que él mismo puso en marcha.

III.II. LAS DERIVAS DE LA MODERNIDAD.

En el Renacimiento y en la Reforma la razón humana dio sus primeros indicios de haber llegado a la mayoría de edad en individuos de pensamiento independiente. La Ilustración y el enciclopedismo fueron sus herederos, primer paso de lo que luego constituyera la Modernidad que se concreta en dos derivas: El afán de certezas verificadas y la dedicación a transformar la naturaleza y la sociedad a través de la educación del hombre. Ahí quedan los pensamientos de Rousseau en *“El Emilio”*, ya mencionados; ahí coinciden los pensamientos de Lessing en *“La educación del género humano”* (565) que otean un futuro de felicidad fundado en ella, donde la razón ilumine a la revelación y, para llegar a ello, la revelación actúe como educación (566). Efectivamente, algunos velos envolventes, dentro o fuera de sí, tuvo que descorrer o desgarrar el hombre, a través de la educación, para verse libre de sus ligaduras.

565) LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM (2008). *“La educación del género humano”*. Encuentro. Colección La Aljaba. Traducido por Emilio Estiú.

566) No tenemos por menos que hacer memoria del concepto teológico de “revelación progresiva” a medida que el hombre va siendo capaz de más amplia comprensión.

No tardó por ello en sufrir la reacción de la Iglesia Católica (566), y tampoco de algún representante del pietismo protestante. Tal fue el caso de Johann Gregorg Hamann, gran suministrador del romanticismo que estaba por llegar, a cuyo pensamiento dedica Isaiah Berlín un estudio a nuestro juicio excelente (568). Era el suyo un pensamiento alzado contra la pretensión de totalidad de la razón endiosada. Por nuestra parte, hallamos en Popper resonancias de ese “metarracionalismo”, más cercanas a nosotros, a tenor del curso reductor seguido por esa razón transformada en instrumental y “cosificadora”. Popper sostiene que “el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se han convertido en el problema intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo” (569). No gustamos nosotros del uso del término irracionalismo, que parece dejar de lado el uso de la razón, siempre y cuando el intelectualismo abarcador de la razón no sea utilizado como empirismo o dogmatismo excluyentes. Si en tiempos de mundialización interrelacionada estamos reclamando atención al otro, a lo otro, al impulso de trascendencia relacional y operativa, hacia la práctica en paralelo de un mirar holístico de totalidad desde un “cardiocentro” que opere conforme a razón, y al entrenamiento autógeno para adquirir destrezas en el manejo alternativo y dialéctico de las cuatro formas propuestas de razón (570), no podemos diferenciar reductoramente ninguna de las opciones que deben permanecer en actitud interrogativa. Ciertamente que la razón y el lenguaje son productos de la sociedad que con ello producen sociabilidad. Pero si ambos sufren un proceso reductor, fruto de una educación instrumentalizada, seremos testigos de la contradicción que supone tener sociedades de alta velocidad tecno-económica, pero reductoras del sentido. El hombre trae causa y es efecto de sí mismo, y en él pueden actuar negativamente una razón reductora o una irracionalidad pasional e incontrolable. Como bien señala Popper, la capacidad creadora del hombre corresponde a aquellos seres que saben hacer uso de la razón, pero no son nunca hombres de razón, sino que hunden sus raíces en más hondos veneros (571).

567) KÜNG, HANS (2002). *“La iglesia católica”*. Pp. 191-225. Círculo de Lectores. Traducido por Albert Borrás.

568) BERLIN, ISAIAH (2014) *“El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno”*. Tecnos. Madrid, 2ª ed. Traducido por Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz

569) POPPER, KARL R. (2006). *“La sociedad abierta y sus enemigos”*. Capítulo 24: “La filosofía oracular y la rebelión contra la razón”. Pp.437-471. Traducido por Eduardo Loedel.

570) Cf. Supra. P. 44 s.

571) IBID. P. 441.

Las voces críticas que advierten contra las desviaciones de la Modernidad se concretan en la Escuela de Frankfurt:

En una lectura sosegada de la *“Dialéctica de la Ilustración”*, obra en común de Horkheimer y Adorno (572), hallamos los registros que permiten una interpretación de la dialéctica que se produce entre la motivación inicial de aquellos filósofos que procuraron la emancipación solidaria del hombre, y las derivas en que incurrió posteriormente la propia Modernidad.

Dicho de otro modo, y parafraseando las tres metamorfosis del espíritu de Nietzsche, algo nació como camello, llenándose de conocimientos para la gran travesía emancipatoria, y tuvo que hacerse luego como león en defensa de la razón combatida, pero extravió al niño y adquirió una insaciabilidad “egocósmica” y dominante.

Afortunada resulta, en nuestra opinión, la imagen del caracol aquí usada, para expresar la que llama “génesis de la estupidez” o “inteligencia retráctil”. Esa fue la dejación de inteligencia en aquellos tiempos de sometimiento al poder temporal y eclesial: una inteligencia retráctil, vivida a ras de suelo, con su caparazón protector a cuestas. “Dermatoesqueleto”, le llamó Unamuno. Mucho nos tememos que hoy, tras la pérdida del poder eclesial, también la inteligencia se vuelve retráctil, sometida a la corta distancia de la circunstancia. Sólo que, como en nuestro texto, esa “autoamputación” también deja cicatrices, deformidades que crean caracteres duros, “dermatoesqueletos” andantes, seres deficientes bajo déficit de experiencias; seres que usan sus capacidades cognitivas para la corta distancia; seres fanáticos que viven encerrados en su concha protectora. La buena voluntad se vuelve mala en un régimen selvático, o se extravía en el suministro de la abundancia y la escasez. Borrados los caminos que conducen a Galtá, *“El mono gramático”* de Octavio Paz, aprende lenguajes emboscados.

La conciencia de complejidad que produjeron los procesos desencadenados por la Ilustración, y la Modernidad su heredera, ha desbordado a la propia Modernidad y,

572) HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W. (2009). *Op cit.* Trotta. Madrid 9ª ed. Cf. Pp. 59-95: “El concepto de la Ilustración”. Traducido por Juan José Sánchez

los procesos de evanescencia y licuación cuestionan los valores de la propia Ilustración. Esa Ilustración, nacida para liberar a los hombres del miedo que produce la ignorancia y la dependencia culpable, no ha conseguido su objetivo: nuevos miedos, dependencias, ignorancias, angustias y depresiones se fabrican. La fragmentación produce indeterminación; la superabundancia informativa no impide el sentimiento de incapacidad y desubicación para estar orientado en el ritmo de los cambios; el desencantamiento del mundo y del ser corre parejo con el relativismo, la atopía, y el escepticismo; la pérdida de los grandes relatos, y la disolución del pensamiento simbólico, donde se insertan la capacidad relacional y sintética y el sentido de la vida, vuelve a ésta accidental y fragmentaria y a un hombre externamente dirigido; la derrota de la imaginación, a manos de la cosificación, reduce perspectivas y alternativas, en tanto abduce las potencias del ser en un proceso reductor que produce parcialidad y precipitación; el objeto mata la perspectiva; el fetichismo verbal, reducido a funcionalidad, se vuelve fábrica de disfraces seductores o arma arrojadiza; la invención se torna servidora del poder que desahucia y selecciona las capacidades; la ciencia se supedita a la técnica y ésta a la eficacia de la rentabilidad; el mundo se torna en materia prima. En la tarea de construir una nueva mundialización, el recurso espiritual que proporcionan las culturas se subordina a los componentes materiales y técnicos que aporten rentabilidad y competitividad a la hegemonía dominante en el terreno económico, científico, técnico y militar, que no pocos recursos absorbe. En la circunstancia, así valorada, surge la cuestión de si es posible llevar a cabo la humanización del mundo prescindiendo de los universales, ideas fuerza de la humanidad puestas al servicio de lo humano y del mundo como casa de la vida.

Los relatos míticos de esencialidad acontecida, y su rememoración operativa en los ritos practicados como conducta sacral actualizadora de los momentos cumbre de la especie humana, revividos como desveladores momentos de inserción, devienen en moda sin historia, gestos vacíos sin operatividad, fragmentos de un relato roto. El ser pierde el “lógos” y lo sustituye por la “ratio” medidora. Es prioritario despertar al sujeto. Convocado por la Ilustración y la Modernidad para salir del sueño en que había sido maniatado, se ve vaciado y repoblado con sistemas sincréticos, “neomitológicos”, elaborados por un poder sacral olvidado de su origen sacro en el aquí y ahora, y de la experiencia transformadora de aquel cristianismo fundacional tenido por ateo, se adu-

erme paradójicamente en la vigilia de la supervivencia competitiva y en el consumo, también de información servida a domicilio, y del ocio regulado, insistentemente requerido por una realidad exigente y cambiante. Aquel “*anthropos*” que trae causa de sí, deviene en “*humus*” causado, expropiado de sí. Se rompen los vínculos con la “*imago Dei*”, la del sujeto constructor de realidad donde creación, ordenación y expresión coinciden. La identidad del espíritu que construye permanencia en el ser pese a los accidentes devenidos, se vuelve baile de máscaras según sea la exigencia de una realidad cambiante. Queda rota la cohesión del ser, y, por lo tanto, la transparencia, la unicidad sagrada, en la fungibilidad y el recambio. Las afinidades múltiples se vuelven modulares, recambiables y de uso. Se domestica el lenguaje al servicio del dominio y la seducción. Los mitos, relatos de vivencias significativas, son sustituidos por mitificaciones de productos y de seres de obsolescencia planificada que se reiteran como oficiantes del mercado hasta la saturación y la creación planificada de novedad. Lo inconmensurable, horizonte de progreso infinito que en un principio sustituyera la infinitud de lo eterno por la de la tierra, derivó en insaciabilidad de posesión y de poder. Todo es mercancía. Todo es mercado, comenzando por los propios productores, sujetos al “*turn-over*”; las cualidades innatas son instrumentalizadas o marginadas. El ser-sí-mismo, núcleo esencial del ser y apertura relacional, sufre la introyección del sistema como negación: el no-ser, ser mutado en cosa que tiene que prescindir de sí para la supervivencia en la no coincidencia entre lo que es y lo que vive. El vínculo natural se sustituye por el artificio social, de naturaleza funcional. La distancia entre sujeto y objeto se difumina en la transformación cósmica del sujeto. Por otro lado, a escala general, en un mundo de flujos migratorios de cosas y de ideas, de reclamos en aluvión, de mercancías y capitales, surge el fenómeno de un nuevo nomadismo no sólo físico sino cultural, cognoscente y subjetivo, donde el ser deambula. El cambio acelerado, la alteración del tiempo y el espacio, produce desarraigo e inadaptación. El fin de la era estable, descontrolado, engendra nulidades y finitudes pese a los gigantescos avances tecnológicos que en teoría actúan como prolongaciones de la capacidad operativa del hombre. El poder económico, político, tecnológico y militar, concentrado en pocas manos, ya es aldea global por la concentración del poder que en la diversidad dicta tabúes y tótems a escala mundial, pocas veces al servicio de la totalidad. El “*mana*” no alcanza o se atrofia en los “*seres de poder*”. Sólo influye artificialmente el elaborado

desde poderes informativos que imponen su ceca. La complejidad de lo natural pierde significado ante la complejidad artificial. La trascendencia y la “supernaturaleza”, a explorar como reservas y expectativas para lo humano, devienen en la insaciabilidad del nunca es bastante para lo ya poseído. La conceptualización, como definición de características de lo concreto, sólo un tiempo en la dinámica del hallazgo de un movimiento dialéctico continuo, se transforma en colección de alfileres que ensartan naturalezas muertas. El tránsito desde los barrotes rotos de la jaula que abriera la Ilustración, parece devenir en “desculturación” en la masa informativa; inculturación desde el poder y nuevo “magicismo” de diseño; polución ideológica que combate toda ideología, toda utopía, toda esperanza. La civilización, entendida como explotación de los recursos materiales para proporcionar bienestar y bien común, se ha dejado atrás el cultivo del sujeto humano en todas sus facetas, puesto por encima de sus condiciones de vida, artífice solidario de convivencia. El acontecimiento, que era el suceso significativo, determinante en sus consecuencias para el continuo histórico y realización simbólica del arquetipo, sufre la mixtificación del relieve y el camuflaje. Sucesos producidos a conveniencia se venden como acontecimientos. Se pone sordina al acontecimiento ético y pensante y lo borra insistente el artificio, la reiteración planificada pone de relieve el detalle ampliado, el enfoque conveniente, la relevancia buscada, los atributos de la vaciedad.

La plenitud ya no es la plenificación del sujeto en interdependencia con otros, sino la del sistema que tiene su propia lógica interna, su propia dinámica y sentido, su propia sinergia hacia su “*pleroma*” que engendra su estética seductora y tiende a su propio equilibrio de bondad como utilidad, de belleza como seducción, de verdad como adecuación.

Viene a cuento concluir esta reflexión personal, suscitada por la lectura del libro de Horkheimer y Adorno, con una cita que lo cierra:

“Como las especies de la serie animal, también los niveles intelectuales dentro del género humano, e incluso los puntos ciegos en un mismo individuo, señalan las estaciones en las que la esperanza se detuvo y son testimonio, en su petrificación, de que todo lo que vive está bajo condena” (573).

Si en la evolución de las especies, los más adaptados sucumben ante cambios sorprendentes, y son los “futurizos”, en la terminología de Julián Marías, los que sobreviven, eso es extensivo a la especie humana. Crecen sus puntos ciegos. Enceguecido para la totalidad, se muestra incapaz de percibir circunstancias críticas y alternativas a su estado. La esclerosis múltiple de su sistema es la expresión de su petrificación ósea, el esqueleto organizativo que facilita el movimiento humano, devenido en cerebro y corazón. Es preciso interpretar en qué ha decaído la Modernidad, las sucesivas fases de su decadencia como postmodernidad y postverdad, y recuperarla como método en el tiempo de síntesis que ofrece la postsecularidad. Para ello, desde la interdisciplinariedad de la Escuela de Frankfurt, su crítica de la razón instrumental; su teoría crítica sustitutoria de la tradicional; la recuperación de la función hermenéutica de las ideologías en Horkheimer, de la comprensión de la función lingüística en Wittgenstein, de la psicología humanista de Fromm, y del neokantismo de Habermas, pueden ser elementos de referencia para enmendar las derivas que nunca debieron darse.

Si en su *“Crítica de la razón instrumental”*, Horkheimer da cuenta de la imperiosa necesidad del progreso, porque una comprensión de la invariabilidad del orden universal y social produce una jerarquía inmutable y “una concepción estática de la historia”, el ascenso del individuo y sus potencialidades es causa de la diversidad y de la emancipación progresiva. Esa dinámica, produce una dialéctica bajo la necesidad permanente de reequilibrio, y una mitificación del mismo concepto de progreso y de la razón como instrumento reductor y pragmático para lograrlo. Horkheimer señala hacia “el hecho de que el desarrollo ciego de la técnica agudice la opresión social y la expectación amenaza, en cada paso hacia delante, con convertir el progreso en su contrario, la plena barbarie. Tanto la ontología estática como la doctrina del progreso -tanto las formas objetivistas como las subjetivistas de la filosofía- olvidan al hombre” (574). Si la instrumentalidad pierde la función de ser un medio al servicio del hombre y de la vida como fin, contra Kant convierte al hombre en medio, pero no sólo al hombre en abstracto, sino al ser humano concreto que va siendo como puede.

574) HORKHEIMER, MAX (2010). *“Crítica de la razón instrumental”*. P. 147. Trotta. Madrid, 2ª ed. Traducido por Jacobo Muñoz.

En nuestra opinión, y en el contexto de ese pragmatismo que centrado en la rentabilidad de lo concreto olvida al ser humano concreto, viene a cuento la referencia que hace Horkheimer a Robert Lynd poniendo en evidencia dos posibles reducciones de la fe religiosa: La de servir de aferramiento a “formas periclitadas” para aquellos que no tienen otra cosa, o sobrevivir o morir “a tenor de su propia utilidad básica de cara a los fines que los hombres se proponen en su lucha por la vida” (575).

Ambas alternativas pueden contribuir a la desnaturalización de la fe religiosa que, a nuestro entender, al tiempo que supone un soporte vital en situaciones críticas, es también una presencia operativa que, cargada de soporte mesiánico, aporta alternativas no condicionadas donde reside su practicidad al servicio de los seres humanos en camino de humanizar el mundo. Esa puede ser su lucha en favor de la vida, su “agón”. Sin abandonar nunca su dimensión cósmica y trascendente, es capaz de concretarla y hacerse utilitaria. En ello puede consistir su demostración práctica en este “intertempo” con el vitalismo nunca periclitado que la caracteriza. Toda forma es circunstancial, es un proceso desembocado en concreción, y deja de ser operativa si enajena la dinámica que la produjo.

No le resulta impropio a la fe la práctica de la “teoría crítica” que Horkheimer formula, y puede desnaturalizarse si se refugia en la “teoría tradicional”. Si “teoría” es contemplación de lo divino, luego formulada como inalterable, puede quedar desvinculada de la dinámica histórica, y perder con ello su capacidad interpretativa. De la mano de Husserl, Horkheimer define la teoría tradicional como “un sistema cerrado de proposiciones [...] un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria” (576). Teoría, además de “sistema cerrado de una ciencia”, es también “un saber acumulado de forma tal que se torna utilizable para la caracterización los hechos más detallada y profunda posible” (577). Aquí, los hechos empíricos aportados por las diferentes disciplinas, y sus

575) IBID. Pp. 185-186. Cita 9. CF. LYND, ROBERT S. (1939). *“Knowledge for what: The place of social science in american culture”*. P. 239. Princenton Legacy Library. Princenton University Press. Js.org/stable/j.ctt. Fecha de consulta 13 de noviembre de 2019.

576) Horkheimer, Max (1974). “Teoría crítica”. Pp. 224-225. Amorrortu. Buenos Aires. Traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis.

577) Horkheimer, Max (2015). “Teoría tradicional y teoría crítica”. P. 23. Paidós-I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, 3ª reimpresión. Traducido por José Luis López y López de Lizaga.

conexiones de significado, se vinculan a los hechos sociales que suponen su fuerza cultural ascendente como movilización de factores espirituales. A su encuentro se despliega crítica y dialécticamente lo universal. Las ciencias positivas y las ciencias humanas y del sentido, trabajan de consuno. Horkheimer interpreta el comportamiento crítico, “[...] no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política” (578). Sin embargo, la humanidad y sus capacidades no deben ser reducidas a su dimensión política o económica, aunque ambas hayan ocupado la base infra y supra estructural determinante. La crítica como ejercicio, que intenta producir una mutación en las condiciones dadas, para producir eficacia debe considerar el sistema sin perder ni la vinculación ni la perspectiva propia. A nuestro modesto entender no se incurre en incompatibilidad, sino que actúa en permanente dialéctica. La Teoría difundida desde arriba, y la elaborada desde abajo, se interpelan y complementan. La fe no es una abstracción perdida en las alturas. Tampoco es un encarcelamiento conceptual. Con la debida excentricidad para con lo dado, produce contralecturas, intertextualidades, alternativas y sinergias. Horkheimer establece dos modos de conocimiento: Uno, fundado por Descartes en el *“Discurso del método”*, “alienta el desarrollo de las ciencias especializadas, organiza la experiencia en función de interrogantes que surgen con la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual. [...] considera externos a ella misma el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica”. El otro, nacido de la crítica marxiana, “tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida” (579). Como hemos apuntado, en nuestra modesta opinión ambos métodos se complementan, permanecen en constante dialéctica, pero con la salvedad de que, sin referencia a las consecuencias producidas sobre el ser humano concreto, las sociedades en que se agrupa, la dotación de recursos materiales que constituyen civilización, nutridos de los espirituales producidos por las culturas, resulta en una praxis reductora, como simplificadora es la pretende reducir esa cultura a una sola dimensión ideológica como palanca productora de “todas sus formas históricas de vida”. Ambos métodos ocasionan reducciones del sujeto y de sus alternativas. Por esa

578) HORKHEIMER, MAX. *“Teoría crítica”*. OP. CIT. P. 239. Nota 14.

579) HORKHEIMER, MAX. *“Teoría tradicional y teoría crítica”*. OP. CIT. P. 79.

razón es preciso incorporar el vitalismo de la fe que, con su reserva utópica y de esperanza, actúe crítica y proposicionalmente abriendo los sistemas a una mayor consideración del valor de las partes y una más amplia relación holística.

Si nos hallamos inmersos en un proceso de desideologización, ya anunciado por Bell (580), parece un suceso necesario si consideramos la definición de ideología que aporta Horkheimer: “bajo la rúbrica de ideología no se entiende muy frecuentemente sino cualquier tipo de totalidad de pensamiento” (581). Bajo la experiencia de fragmentación y emergencia de la diversidad, producida por la Modernidad y su paralela secularización, el pensamiento totalizante, dotado de inalterabilidad interpretativa, ha perdido su capacidad descriptiva. Con todo, todavía la función ideológica se adscribe a una dimensión colectiva, propia de una cultura y sus elementos políticos, de derecho, arte y religión, donde cada uno de ellos, en su propia variedad, ofrece su propia interpretación. Todavía no hemos llegado al pleno desarrollo del perspectivismo personalista, que en sus interpretaciones de la realidad formula propuestas utópicas desde la óptica del ser y desde la óptica del devenir, siempre abierto a la totalidad del saber, siempre ejerciendo desde un determinado lugar social con el que se identifica. Cambia la realidad observada, y con ello su interpretación, sus propuestas y acciones. No cambia el sector social con el que se compromete porque le atribuye valor, a él y a las ideas que produce. El concepto relativo de los valores, de aquello que supone un valor para el sujeto, está íntimamente relacionado con la interpretación ideológica de aquello que la inmediatez ofrece, y con las ideas que trascienden la situación y deben ser entronizadas en ella. Así se dan valores de conservación, de apropiación y de dominio y valores de construcción humana.

Horkheimer menciona la “metafísica de los hechos” al considerarla junto a la “metafísica del espíritu absoluto” (582). Ambas trascienden lo inmediato. La segunda, a nuestro juicio, porque configura en el ser unos valores universales en devenir. La

580) BELL, DANIEL (1964). *“El fin de las ideologías”*. Tecnos. Madrid. Traducido por Alberto Saoner Barberis.

581) HORKHEIMER, MAX (1966). *“La función de las ideologías”*. P. 9. Taurus. Madrid. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala.

582) IBID. P. 17.

primera porque detrás de los hechos se interpreta su significación y su tendencia. No hay, pues, desde una perspectiva de progreso humano, ideología de realismo de cortos vuelos, ni ideología totalitaria que abandone su propia dinámica hermenéutica, ni ideología sin utopía propositiva que no vaya acompañada de metafísica como significado y sentido de la realidad orientada hacia la totalidad. Existe en ella, como señala el propio Horkheimer, un “vector vital” (583) conducente, que promueve, en lo inmediato, una ética de acción recta concorde con sus fines, “procedente de la representación correcta de la realidad, de la inteligencia de lo que es” (584). Así pues, ideología interpretativa, utopía realizable, metafísica del significado y del sentido, y ética residente en el sujeto, están concordadas y construyen identidad, carácter. Sin embargo, si toda ideología, transformadora y no acomodaticia, está conformada por “ideas que trascienden la situación, y no encajan en el orden corriente”, y expresa un pensamiento activo “que refleja el orden de las cosas y constituye su crítica” (586), adquiere dimensión sociológica donde la ontología se inserta como participación solidaria frente a las que Horkheimer califica como “camarillas de poder”. Apoyándose en Dahrendorf, y éste en Parsons, quedan establecidas las categorías sociológicas de conflicto y transformación (587). Dado el complejo y extenso campo de fuerzas que existen en este tiempo de secularidades y postmodernidades múltiples, infeccionadas de “postverdades”, no reducible a conservación y progreso, no hay transformación sin conflicto, y debe ser solventado mediante planteamientos “postseculares” para no recaer en totalitarismos o “neofeudalismos”. Por ello, como función ideológica, Horkheimer propone una sociología del conocimiento que remita a “la vida verdadera de los hombres. [...] No puede entregarse simplemente al juego de las fuerzas económicas [...] ni meramente plegarse a la tendencia general a olvidar; antes bien, ha de ver la relación que tienen los medios de que se vale la sociedad para mantenerse en vida con el fin de establecer una vida digna del hombre. En el desarrollo de todos los individuos singulares hacia su ser espiritual -que determina su

583) IBID. P. 19)

584) IBID.

585) MANNHEIM, KARL (1987). *“Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento”*. P. 171. Fondo de Cultura Económica. México, 2ª ed. Traducido por Salvador Echevarría.

586) Ibid. P. 175.

587) HORKHEIMER, MAX. *Op. Cit.* P. 30.

propio destino-, el nivel de vida constituye no más que un momento, que, hipostasiado, tiene que acelerar la ruina de la sociedad occidental” (588).

La “vida verdadera” y la “vida digna” no son coincidentes con la primacía del “nivel de vida” si éste es hipostasiado como valor fabricado por una ideología de absoluto. Es función de la ideología interpretar las circunstancias y alzarse como resistencia orientada hacia más altos valores. “Hay configurar mundanalmente la religión y la filosofía, como la idea de individuo dotado de razón” (589). Aunque nosotros preferimos la idea de persona o de sujeto a la de individuo, por sus connotaciones egoístas más que personalistas, parece absolutamente apropiado este apego mundanal de las ciencias del sentido, sin perder por ello su distanciamiento crítico, para que la idea actúe en clave hermenéutica en lo que existe, de manera que la dimensión utópica sea operativa como interpretación de lo que prevalece como medida del éxito y del poder (590), que erróneamente dan la medida del hombre. El progreso, que supuso una esperanza y un espacio de trabajo, sin el objetivo del hombre, se ha tornado albergue de irreflexión, insuficiencia e insolidaridad (591). Si se produce la reconfiguración, se dibuja un horizonte de comunidad del pueblo (592), de cultura de la nobleza (593) que, frente a la razón instrumental, rapaz y apropiativa, sea instrumental también (594), puesta al servicio de sociedades ilustradas, y no simplemente “como artículo auxiliar de la producción” (595), cultura de la producción y del consumo, añadimos nosotros, expuesta a sus ciclos.

Denuncia Horkheimer, ya en su tiempo, la impotencia del espíritu y la atrofia del lenguaje (596), que a nuestro juicio no supone sólo empobrecimiento del “decir del ser”, que en ello muestra su debilidad, sino el ruido que oculta las palabras y los discursos que aportan esclarecimientos, algo contrario a los “juegos del lenguaje” de

588) IBID. Pp. 33-34.

589) IBID. P. 34.

590) IBID. P. 54.

591) IBID. P. 55.

592) IBID. P. 60.

593) IBID. P. 62.

594) IBID. Pp. 63, 65.

595) IBID. P. 65.

596) IBID. 58.

que hablaba Wittgenstein, más inclinado al Círculo de Viena que a la Escuela de Frankfurt. Conocido y muy citado es su aserto: “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (597), si bien se puede interpretar como que la lógica que llena el mundo determina los límites de mi lenguaje, en un alto grado de capacidad relacional, también, en sentido inverso, que lo expansivo o reducido de mi lenguaje, y habrá que subrayar el posesivo, determina mi cosmovisión decible y lo extensivo de mi lógica. Si ya no todo lo pensado puede ser verbalizado para quienes vayan escasos de vocabulario, y no todo lo vivenciado puede ser lógicamente conceptualizado para quienes no dispongan de unas funciones mentales desarrolladas, la atrofia del lenguaje muestra una merma en la capacidades mencionadas, y por lo tanto de la dimensión antropológica que hace del hombre portador de la palabra causal, reducida y reductora, dada a la insignificancia y a la soledad, mónada sin puertas ni ventanas, poblada por mensajes extraños. Es en el “Cuaderno azul” donde señala que pensar es “operar con signos” como tarea infinita. Luego hace lo propio con los “juegos del lenguaje”, aquellos “con que un niño comienza a hacer uso de las palabras, [...] que son “modos de utilizar signos”, [...] “más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario”, [...] distinguido del “lenguaje ideal”. A lo dicho, completando la descripción, añadimos que “[...] el estudio de los juegos del lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de los lenguajes primitivos” (598).

Como el niño, que en inocencia explora su mundo y establece su entorno familiar, y se apropia de él mezclando realidad y fantasía, y con ello juega, así los juegos del lenguaje adulto que actúa con todas sus funciones mentales y las prioriza según la ocasión. Sin embargo, no podemos hacer nuestra la afirmación de que pensar sea “operar con signos”, que son lenguaje, porque como pensamiento, antes de operar como expresión en formas comunicables, lo hace con símbolos donde sintetiza significantes de referencia, para compartidos en signos que pretenden signar la situación comunicativa, sea a nivel ordinario, de convivencia o de funcionamiento, sea

597) WITTGENSTEIN, LUDWIG (2017). *“Tractatus lógico-philosophicus”*. 5.6. P. 242. Tecnos. Madrid, 5ª ed. Traducido por Luis M. Valdés de Villanueva.

598) WITTGENSTEIN, LUDWIG (1976). *“Los cuadernos azul y marrón”*. Pp. 43, 45, 57. Tecnos. 1ª Reimpresión. Traducido por Francisco Gracia Guillén

a nivel de formulación conceptual de ideas determinantes. Cabe, no obstante, el camino inverso, donde el signo expresado o recibido incita a pensarlo como nuevo agregado a una significación sintética diferente.

A lo hasta aquí mencionado, Wittgenstein incorpora el estudio y conocimiento del recorrido histórico de la “forma” lingüística elegida” (599), su etimología comparativa, y las significaciones adquiridas en las distintas lenguas, lo que, sumado a su polisemia, añade complejidad al juego con el que puede trabajar una mente dotada de capacidad analógica y abstractiva. Todo ello adquiere una mayor capacidad comunicativa si se lleva a cabo con “inocencia” en la intención, i.e., sin la reducción inicial que entraña la instrumentalidad, y sí con espontaneidad ontológica, reactiva al estímulo, coherencia, transparencia y empatía, que, ya racionalmente, permanece a la escucha y se expresa con el tono adecuado para con el receptor. Todo juego comporta aprendizaje, espontáneo o intencional, de la multiplicidad que concurre. Si la inocencia pertenece a todo acto comunicativo de naturaleza nuclear o “de profundidad a profundidad”, la conciencia, que es “consaber”, pertenece a la racionalidad reflexiva que aprende de aquello que ha sido puesto en común. Resulta evidente que los límites del lenguaje expresan los límites de la mente y lo limitado de su comprensión del mundo. Si esos límites se estrechan en glosarios propios de cualquier especialidad, si se “barbarizan” en la vulgaridad, si se reducen a mera instrumentalidad o se utilizan como proyección o enmascaramiento, o si se renuncia al flujo creativo entre arcaísmo y neologismo, el ser humano viene a reflejar la reducida dimensión lingüística, moral y de conocimiento, en que se desenvuelve el sujeto.

Gadamer trató “el juego como hilo conductor de la explicación ontológica” (600). El ser se despliega en el juego donde se dis-trae como pura realización del movimiento anímico similar al de la naturaleza. Es un ejercicio artístico con el que el ser se realiza humanamente como un <juego sagrado> donde realiza su mundo. Toma cita Schlegel: “Todos los juegos sagrados del arte no son más que imitaciones lejanas del juego infinito del mundo, de la obra de arte que eternamente se está haciendo a sí

599) IBID. Pp. 44-45.

600) GADAMER, HANS-GEORG (1999). “*Verdad y Método*”. Tomo I. Pp. 143 ss. Sígueme, Salamanca.
Traducido por Manuel Olasagasti,

misma" (601). Como en un diapasón, hombre y universo emiten una nota tónica, pero el hombre actúa en un espacio reducido como "la representación de sí mismo" hacia la expansión. Una forma de videncia del ser potencial se patentiza en el juego donde se juega, se muestra y se oculta el ser, y si asciende hasta la toma de consciencia, tomará forma en consciencia ética como conducta. "Toda forma de jugar es un ser jugado, un comportamiento lúdico" (602) que goza de gratificaciones estéticas en marcha hacia el <pleroma> de sí. No cabe aquí un ejercicio lingüístico desconectado, porque el lenguaje es un juego hermenéutico donde el ser se interpreta y se explica y comprende. En esos niveles de juego creativo del lenguaje, donde crece el ser acompañado por la inteligencia analítica, expresa la fuerza vital que emerge y le da tono. La función hermenéutica y lúdica convergen. Resulta en "[...] restricción ilegítima entender la comprensión sólo como un esfuerzo inmanente de una consciencia filológica indiferente frente a la verdad de sus textos. [...] Para nosotros, la dignidad de la experiencia hermenéutica [...] consistirá en que en ello no se produce la subsunción bajo lo ya conocido, sino que lo que sale al encuentro desde la tradición es algo que nos habla. La comprensión no se satisface entonces en el virtuosismo técnico de un comprender todo lo escrito. Es por el contrario una experiencia auténtica, un encuentro con algo que vale como verdad" (603), y no sólo como definición, descripción o relato de la realidad, añadimos nosotros.

Es en el Tomo II de "Verdad y Método" donde Gadamer aplica su teoría del juego a los juegos del lenguaje que mencionamos de Wittgenstein. Aquí reconoce que "la aplicación práctica de la ciencia moderna modifica profundamente nuestro mundo y con él también nuestro lenguaje". Ante semejante evidencia queda claro que las modificaciones económicas, políticas y tecnológicas, producidas por las desviaciones de la Modernidad con respecto a su origen, ocasionan consecuencias culturales. Por ese impacto restrictivo, la cultura de una razón ilustrada ya no es la mandataria del progreso humano, sino un efecto del desarrollo. Hay que tomar en consideración que "cada grupo lingüístico es una unidad funcional que representa como tal una forma de vida" (604). Dicho de otro modo: las formas de vida se expresan en unidades funcio-

601) IBID. P. 148.

602) IBID. P. 149.

603) IBID. P. 583.

604) OP. CIT. P. 237.

nales de lenguaje, y cuando el propio Gadamer hace mención a las teorías “behaviorismo-positivistas, que consideran la sociedad como un todo funcional observable y dirigible [que] llevan al absurdo” (605), está indicando implícitamente que ese conductismo, inducido y de diseño, actúa como presión de conformidad que, al “desmagizar” el mundo, despoetizan y desencantan el ser y su capacidad interpretativa, expresiva y comprensiva (606).

Cuando señala que “teólogos y poetólogos (sic.) hablan de acontecimiento lingüístico” (607), está a nuestro juicio sugiriendo una referencia al poder performativo de la Palabra, que pone en acción su enunciado, y con ello a J.L. Austin (608) , insinuando apenas que el “Kairós” de la Palabra irrumpe y aporta categoría de acontecimiento significativo y esencial a la cadena de sucesos. Si ordinariamente la palabra es portadora de significado y vehículo de la fuerza vital del espíritu, en la teología profética del Antiguo Testamento se invierten los términos: Una potencia de Dios sobrevenida acontece en la vida del hombre que es dicho por ella, se instala en sus entrañas, y desde ellas impulsa a decir. Es un acto escatológico por excelencia que primero revela al hombre que la recibe y luego, desde el hombre, muestra la situación colectiva y su sentido. Es el “*dabar*” antes de ser escrito “*debarim*”. La experiencia de la impresión precede a la expresión. Lo ideal y lo real se concentran en el plano del ser (609) con significación histórica (610) como revelación de Dios, del ser y de la historia. En el Nuevo Testamento, por mencionar sólo el Evangelio de Juan, “el Verbo se hizo carne” (“*kai ó Logos sàrx egenêto*”; Jn. 1:14^a), de modo que lo efímero de la carne se puede hacer palabra, por cuanto los que le recibieron “les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (*òsoi dè èlabon autón, èdôken autòis èxousían teékna Theoû genésthai*; Jn. 1:12). El “*dabar*”, la “*memra*”, el “*lógos*”, se hacen carne, toman cuerpo en Jesús de Nazaret. No es sólo “el portador de la Palabra de Dios” como pretende

605) IBID. P. 232.

606) IBID. P.

607) IBID. P. 111.

608) AUSTIN, J.L. (1962). “*How to do things with words*”. Oxford at Clarendon Press 1962. Oxford University Press. London.

609) VON RAD, GERHARD (1976). “*Teología del Antiguo Testamento*” Vol II. P. 110. Sígueme. Salamanca. Traducido por Fernando Carlos Vevia Romero.

610) JACOB, EDMOND (1969). “*Teología del Antiguo Testamento*”. P. 126. Marova. Madrid. Traducido por Daniel Vidal.

Bultmann (611). Él es La Palabra de Dios acercado, próximo, que trae salvación. La trascendencia se ha hecho inmanencia y toca el ser del hombre con el Ser de Dios. confiriéndole potestad (*“ex-ousía”*); una presencia escatológica del “reino de los fines” que lo habita como espíritu y palabra “historizados”, inaugurando un nuevo Génesis, y situando al hombre ante la decisión. Su vida, muerte y resurrección son Palabra que “tienen el sentido de acontecimiento escatológico” para la comunidad que lo anuncia, y con su manera de vivir se hace acontecimiento *“kerygmático”*. El *“Lógos”* habita ontológicamente, como acontecimiento, en la temporalidad del ser y en la *“koinonía”* comunitaria que son hechos acontecimiento en el tiempo. Si la experiencia vivida se decanta por la institución, corre el riesgo de perder su capacidad *“kerygmática”*.

Respecto a la palabra poética, y su poder de ser acontecimiento ontológico y social, basten unos versos de Octavio Paz en *“Palabras en forma de tolvenera”*

"Abro la ventana
que da
a ninguna parte
La ventana
que se abre hacia dentro
El viento
levanta
instantáneas livianas
Son
más altas que esta casa
Caben
en esta hoja
Caen y se levantan
Antes que digan
algo
al doblar la hoja
se dispersan
Torbellinos de ecos
aspirados inspirados
por su propio girar
Ahora
se abren en otro espacio
Dicen
no lo que dijimos
otra cosa siempre otra
la misma cosa siempre

611) BULTMANN, RUDOLF (1981), *“Teología del Nuevo Testamento”*. P. 88. Sígueme. Salamanca. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera. Cf. Pp. 60-72. Respecto a la relación entre el anuncio de Jesús y el kerygma de la comunidad primitiva, cf. Pp. 73 ss.

Palabras del poema
no las decimos nunca
El poema nos dice" (612)

La palabra poética se replica en su lector, diciéndole su ser. Nunca dice del todo aquello que en ella volcó el poeta. Vuelta en acontecimiento vital, le dice al lector aquello de sí mismo que interpreta.

Permítasenos la autocita: El día 15 de diciembre de 1990 respondí a ese poema con este otro:

"Lo sabes, Octavio:
la palabra encendida y oreada,
portadora de mundos impensados,
es madre de un pequeño colibrí que alborotado
al viejo gavián le presta el ala.

Nervios sobre osarios.
La vida que alienta
en cada revuelta del alma,
decires que mundos ignotos declaran
de aquel que los dice con versos que escalan.

Da vuelta a tu noria,
abre la ventana.
que el viejo poema
deje en cada casa
palabra encendida
a golpes de ala".

Gadamer, en su mirada hermenéutica, nos incita a revivir como acontecimiento en el ser el contenido del lenguaje, y no sólo sus formas. Si en este estadio de secularidad el hombre pierde atracción por las formas del lenguaje y sus contenidos, ontológica y comunitariamente performativos, podrá adquirir un instrumento de naturaleza científico-técnica, capaz de definir y explicar los nuevos hallazgos, pero inevitablemente sufrirá una reducción antropológica.

Esta cultura habrá respondido colectivamente a la pregunta personal de Antonio Machado: En lugar apoyarse en las dos formas de conciencia que plantea, habrá renunciado a la que "estriba en alumbrar/un poquito el hondo mar/ [...] Conciencia de visionario/ que mira en el hondo acuario/ peces vivos./ fugitivos,/ que no se pueden pescar", y la habrá sustituido por "[...] esa maldita faena/ de ir arrojando a la arena,/

612) PAZ, OCTAVIO (1989). "*Vuelta*". Pp. 13-14. Seix Barral. Barcelona. 5ª ed.

muertos, los peces del mar” (613).

Lo hasta aquí expresado, en la referencia hecha a Wittgenstein y Gadamer, tiene la intención de poner en evidencia cómo la crisis reductora del lenguaje, devenido en instrumental, producido por el desarrollo tecnológico y funcional de la secularización, coincide como factor añadido con la crítica más general que hace la Escuela de Frankfurt a la deriva negativa que emprendió la Modernidad. Nos queda, para completar fuentes, ajustado propiamente a esa línea de interpretación, hacer una referencia a Walter Benjamin.

Si “toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje” (614), la manera espiritual y anímica de vivir del hombre es expresión, con o sin palabras. Dicho de otro modo, ese lenguaje evidencia la altura, anchura y profundidad de su vida, en todos los aspectos de su actividad: ciencia, técnica, arte, justicia, política, filosofía y religión, con sus propias formas expresivas, en cada “especie de lenguaje”, tienen el sustrato espiritual común donde puede yacer el entendimiento. Más allá de los contenidos intencionales, todo está dado a la interpretación de quien recibe y en ello proyecta su propio “complejo” anímico. También las cosas inanimadas, sin semántica, expresan significaciones, pero sólo una comunicación de contenido espiritual puede alcanzar la categoría de comunicación interpersonal donde lo que se comunica, más allá de la pura instrumentalidad, tiene una entidad espiritual que lo soporta o degrada. Resulta evidente para nosotros que entre intención comunicativa y el ánimo sustentador puede darse toda una dialéctica, donde la intención oculte o evidencie el ánimo, o lo vehicule. Nos parece acertada la distinción que Benjamin establece entre “entidad espiritual y la lingüística en que se comunica”, porque las formas lingüísticas, y la intención que las nutre, pueden servir a la doble función del “*Lógos*” de creación de mundos habitables y de ordenación de

613) MACHADO, ANTONIO (1989). CXXXVI “*Proverbios y cantares*” XXXV. P. 577. Obras completas. Tomo II. Poesía y Prosa. Edición crítica de Oreste Macri con la colaboración de Gaetano Chiappini. Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado. 2ª reimpresión de la 1ª ed.

614) BENJAMIN, WALTER (1991) [1916]. “*Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*”, en “*Para una crítica de la violencia y otros ensayos*”. *Iluminaciones IV*. P. 59-74. Taurus. Madrid. Traducido por Roberto Blatt.

lo existente conforme a razón. De lo dicho por Benjamin se desprende que aquello que comunica el lenguaje, más allá de formas e intenciones, es el estado positivo o negativo del ser, acontecido en la inmediatez fluyente o como anodino suceso. “El ser humano comunica su propia entidad espiritual en su lenguaje” y “la naturaleza lingüística de los hombres radica en su nombrar las cosas”. Sin embargo, las cosas y los hombres son procesos, lo que supone la tarea inabarcable de adjetivar los sustantivos y declinar las etiquetas, de modo que el hombre se declina a sí mismo al nombrar como “verbo” en acción. Mediante el lenguaje, la suya es una perenne tarea de recreación y ordenación en un mundo en movimiento. La tarea burguesa, acomodaticia y conservadora por excelencia, dice Benjamín, consiste en mantener un sistema explicativo estable que mantenga lo poseído: “la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre”. Sin embargo, en la palabra, “la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma”. El lenguaje se comunica a sí mismo, es “la entidad espiritual por excelencia del hombre”. Nosotros añadimos que crea excelencia, no como medio instrumental, sino como “médium”.

Recorre Benjamin al relato del Génesis. A nuestro juicio, allí es Dios quien pone nombre a אֱלֹהִים y, a imagen suya lo hace “nombrador” de las cosas sacándolas de la evidencia silenciosa. Adam, sangre tocada de infinito Álef, es “logócrata”, el que tiene el poder de la palabra, “el que da nombres” a las cosas evidenciando su naturaleza, y en esa función revela a Dios que es silencio que habla a través suyo, y se revela a sí mismo al evidenciar la naturaleza distintiva de las cosas con carácter de universalidad.

La metafísica construye ontología y el ser se busca en lo ente. Es apenas un balbuceo que trata de expresar lo indecible y renombrar lo cosificado, y con ello, ese balbuceo adquiere nuevos registros, crece como lenguaje, se revela en lo que revela, crece en la exégesis de su hermenéutica; un continuo génesis, de sí mismo y de las cosas renombradas, le acompaña, descubriéndose en verbo. “Dios hizo cognoscibles las cosas en sus nombres”, siempre y cuando los nombres no hayan devenido en cáscaras sin esencias”. Al nombrarlas, el hombre las ha hecho “medidas de conocimiento”, sí, pero bajo la misma condición. El hombre conoce en lo que nombra y recrea en lo que va conociendo. La infinitud incommunicable es su reserva que no cabe en las formas decibles, que habrán de generarse en la exploración del límite. “La

infinitud de todo lenguaje humano es incapaz de desbordar su entidad limitada y analítica, en comparación con la absoluta libertad e infinitud creadora de la palabra de Dios”, sí, pero esa Palabra de Dios le tiene por destinatario y mantiene para él una infinita actividad creadora de conocimiento y de palabra que lo diga. La palabra es viva y eficaz porque Dios es la palabra comunicable, hermenéutica de cada tiempo, donadora de formas expresivas a cada especialidad. Es tanto sentenciadora como desveladora, y al ser acontecimiento comunicativo, pone en relación ambos extremos. En tanto que palabra de Dios en el ser, es presencia operativa de lo trascendente que diafaniza y panspermia, es performativa, se hipostatiza en el dicente, y es proléptica al incoar presencia del sentido. Las palabras de tal naturaleza siempre comunican esencialidades.

La inversión funcional la recoge Benjamin al hablar de confusión lingüística:

“Los signos no tienen más remedio que confundirse cuando las cosas se embrollan. Para someter al lenguaje librado a la charlatanería, la consecuencia prácticamente ineludible es el sometimiento de las cosas a la bufonería. El proyecto de construcción de la Torre de Babel y la consiguiente confusión de lenguas, derivó del abandono de las cosas, implícito en el mencionado sometimiento” (615)

El lenguaje pierde su función cuando se evapora en abstracciones, abandonando las cosas y sus procesos, pero también se desnaturaliza cuando se pliega a las cosas con interés apropiativo más que funcional. Entonces, el hombre podrá dejar su ceca en las cosas, pero no su signo, y aquello que debe recibir el nombre que le conviene seguirá en existencia, creará sinergias de valor de intercambio, pero no significantes positivos. Tal es la consecuencia del empobrecimiento lingüístico producido por la multiplicidad y la diferenciación funcional de los distintos estamentos, paralela a la creación de léxicos propios de cada uno de ellos, objetivada para una comunicación tangencial y funcional, operativa para con unos objetivos concretos de dominio sobre las cosas, y no de carácter nuclear recreativo donde cada manera de ser diferenciada es acontecimiento en el espacio y en el tiempo.

La modernidad, ya en su primera etapa de carácter filosófico, y sus propuestas de

progreso antes de sus derivas reductoras, padeció los ataques reaccionarios de los poderes absolutos. También desde el pietismo prerromántico de J.G. Harman, nacido 213 años después de que Lutero clavara sus tesis en 1517. Desconfiado para todo lo que significara ser moderno, también Harman aporta su interpretación del lenguaje, crítico para con todo lo que fuera “desligación” de con Dios (616). Pero es la Escuela de Frankfurt, desde su neomarxismo, la que somete a una crítica radical a la Modernidad, desde el multiperspectivismo de su interdisciplinariedad, cuando ésta ha entrado ya en su tercera fase, alterando con ello las posibilidades ofrecidas por las dos primeras, tal y como ha quedado expuesto.

Y es que, como ha quedado dicho, si en esas dos primeras fases encontramos el núcleo justificativo en los filósofos, a la emancipación de la razón, creadora de autonomía, libertad y progreso continuo, le corresponde ser movilizadora de las potencialidades del hombre. Consecuentemente, esa misma autonomía, libertad y progreso trajo consigo la secularización política, luego técnica, y final y predominantemente económica, donde no todos podían gozar de la misma libertad, ni tener la misma autonomía, ni generar el progreso según su comprensión del mismo. Así, los desencantos de la secularización trajeron consigo la postmodernidad y, como una consecuencia, la postverdad, la fabricación intencional de las “*fake news*” como apelación populista a la emocionalidad, y el movimiento reactivo que nos ocupa de postsecularidad como un espacio dialéctico para “la gestión inteligente de la diversidad”. Tal es el itinerario que con la brevedad exigible habremos de seguir, que a

616) BERLIN, ISAIAH. *Op. Cit.* Pp.147-176. Si “el lenguaje es el primer y último órgano y criterio de la razón [...] el hombre piensa y actúa en respuesta a sus semejantes; su naturaleza no es inteligible salvo en términos de una perpetua comunicación -con Dios y con los demás seres- y a través de una reminiscencia de su propio pasado, una reminiscencia de algo que le fue enseñado por Dios [...]”. Cf. Pp. 152, 153. Atendiendo a este criterio, el hombre está mermado en su capacidad de razonar, entenderse en su naturaleza, comunicarse racional e inteligiblemente, si se desliga de “Dios, que nos habla como un padre y nos enseña los rudimentos del lenguaje y de ese mundo articula el mundo para nosotros” (P. 153). Si se desvincula de Dios, en el pensamiento de Harman el hombre pierde también sus vínculos nutricios de remembranza. Deja de tener para él importancia su pasado para ser recurso de presente y alternativa de futuro, y sólo vive entregado a las sucesivas presencias de lo posible. No se trata aquí, a nuestro juicio, de una actitud reiterativa y conservadora de lo pasado, al abrigo de conceptos que perdieron su fuerza explicativa. La “penetración empática” de la razón y del lenguaje”, su capacidad de aportar significación, la victoria sobre la propia autoalienación conseguida como capacidad de inmediatez de razón y realidad, de sentimientos que aportan tonos vitales, y de remembranza y reminiscencia no desvinculadas de la experiencia de los sentidos, se ven potenciadas en esa relación.

nuestro juicio es consecuencia de la diferenciación funcional y de la eclosión de la multiplicidad ocasionadas por la propia Modernidad. Las potencialidades del hombre, liberadas sin límites éticos y morales, de naturaleza cívica y de raíz religiosa, pueden hacer descarrilar a la propia secularidad como proyecto de la secularización.

Habermas, al abordar el concepto de modernidad, menciona a Hegel, y al referirse al hecho de la disociación entre fe y saber, fruto de la Ilustración, para una posible interrelación introduce “subrepticamente” el concepto de Absoluto, basándose para ello en el “poder unificador” de la razón (617), título del discurso que pronunciara en 1980 al recibir el premio Adorno, según traduce Manuel Jiménez Redondo (618), o un “proyecto incompleto” en la traducción de ese discurso que hace Hall Foster (619). Si todo ha sido hecho conforme a una Razón, ésta pertenece a ambos extremos y puede explorarlos, relacionarlos y mantener en dialéctica.

De ser así, Hegel toma un argumento de la Ilustración para refutar su pretensión de disociación y habría introducido el suyo “subrepticamente”, como contraargumento que volviera en asociación lo disociado. En ese sentido, la Modernidad sería “un proyecto inacabado” por cuanto le resta reconstruir la dialéctica en lo disociado, salvar para ello la restricción a las matemáticas y a la física como instrumentos epistémicos y técnicos exclusivos, por cuanto la subjetividad, el gran hallazgo redescubierto y puesto en función por la Modernidad, donde el ser en el mundo hace experiencia de sí mismo, abarca una mayor extensión: el reclamo por la validez de las pretensiones del individuo; la exigencia de la justificación de todo lo que se le presenta al sujeto; la responsabilidad práctica; y la filosofía idealista como expresión autoconsciente de la época (620).

617) HABERMAS, JÜRGEN. *“El discurso filosófico de la modernidad”*. Op. Cit. P. 37.

618) IBID. P. 9.

619) HABERMAS, JÜRGEN (1988). *“La modernidad, un proyecto incompleto”*. Kairós. Traducido por Hal Foster (editor). Universidad de Chile. Departamento de Posgrado. www.plataforma.uchile.cl. Fecha de consulta 25 de noviembre de 2019.

620) HABERMAS, JÜRGEN (1989). *“La modernidad y su necesidad de autocercioramiento”* en *“El discurso filosófico de la modernidad”*. Op. Cit. P. 29. Cf. también el trabajo de ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS, *“Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón”*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Julio 2012. Pp. 145 ss. donde desarrolla una comparación entre ambos y dedica al segundo unas consideraciones acerca del “Concepto-sustancia y concepto-función”. Ambos son, a nuestro entender, formulaciones conceptuales que pueden ser articulados consecuentemente. Quizás la deriva de la modernidad estribe en su disociación.

La modernidad puede interpretarse como acabada si se considera su relación con el Holocausto que Bauman señala (621), relacionándola con la barbarie de una racionalidad asesina, acrecida en una fase avanzada de la Modernidad, que hubiera resultado imposible si ésta hubiera conservado su acervo, barbarie que en su inhumanidad arrastra a las víctimas haciéndolas perder humanidad (622); o bien se interpreta literalmente el trabajo que Luis Villavicencio Miranda titula *“El holocausto de la Modernidad”* (623) por el cual puede sostenerse que la Modernidad se inmoló a sí misma en el Holocausto porque la barbarie desmintió la expectativa que había levantado. No obstante, coincidiendo con Habermas, y con quien suscribe esta tesis, “debe ser repensada”. Aquel patrimonio de autoconciencia subjetiva ilustrada, socialmente comprometida, productora de autodeterminación, autorrealización, autonomía e intersubjetividad, no es en modo alguno un estadio superado en el devenir de la humanidad, sino que debe recuperar su razón moral. Sin ella, la subjetividad deviene en egoísmo narcisista, la ilustración en destreza para competir con éxito, la determinación se vuelve volitiva, la realización se hace meta para conseguir un estatus medido según los valores del neocapitalismo, la autonomía trabaja para la anomía moral, y la intersubjetividad ojeo apropiativo. La nueva ilustración, de la que habla José Manuel Sánchez Ron (624), es interdisciplinar, integra los saberes, pero, como foco evaluador de todo, no debe quedar al margen la “autoconciencia subjetiva ilustrada” y su componente ético y moral de ser conciencia, consaber que regula la conducta. El concepto cognitivo-moral da soporte existencial y colectivo, y según Eduardo Nicol lo da sobre cuatro principios fundamentados en la verdad como relación ontológica de ser a ser, que son interdependientes: unidad orgánica de lo que es, racionalidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, unidad y comunidad de lo real, y temporalidad de lo real (625). No sólo lo real está sujeto a la

621) BAUMAN, ZYGMUNT. *“Modernidad y holocausto”* (2006). Sequitur. Traducido por Francisco Ochea de Michelena y Ana Mendoza.

622) Cf. ARENDT, ANNAH. (2019). *“Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal”*. Ed. Lumen.

623) VILLAVICENCIO MIRANDA, LUIS. *Op. Cit.* Revista Escuela de Derecho. Año 7, nº 7, 2006. El Dr. Villavicencio, lo es por la UAM y profesor investigador de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Temuco.

624) SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL (2011). *“La nueva Ilustración. Ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar”*. Ed. Nobel S.A. Oviedo.

625) NICOL, EDUARDO (2001, 1ª reimpresión). *“La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica”*. Cf. Pp. 54, 127. Fondo de Cultura Económica. México.

temporalidad, también el ser que hace historia, y es la temporalidad la que introduce una dialéctica con la unidad y comunidad de la razón, constructora de realidad como unidad orgánica de lo que es, donde se haga e-vidente la común racionalidad. Observemos que la base de la “unidad orgánica de lo que es”, que expresa la “racionalidad de lo real”, se haya en “la verdad como relación ontológica de ser a ser”, o lo que nosotros denominamos relación de profundidad a profundidad en una relación ontológica que se haga funcional. De esa manera, “el poder unificado de la razón” encuentra su método frente a la fragmentación y la instrumentalización cosificadora que caracterizan las derivas de la Modernidad. Claro está que también la mentira trabaja como en el caso de la “postverdad” y de las “*fake news*” que más tarde analizaremos someramente, consecuencia extrema del relativismo de la postmodernidad.

Cuando Reyes Mate trata de “Las sendas perdidas de la razón” (626) se desprende de su escrito que la tecnología y la ciencia pueden crear bienestar, pero no la vieja aspiración a la felicidad. Pierden trascendencia en un “cosmos” artificial, dominado por la rentabilidad de la inversión en i+d+i+c, la inmediatez política, la cosificación de un mercado intervenido. Las sombras de la caverna de Platón son cosas artificialmente iluminadas donde el hombre se enajena en cadenas de artificio. La racionalidad occidental, concebida en su origen como misión y destino, es una misión redentora. Como señala el mismo Mate, “la función de una razón crítica y autónoma es poner en orden un mundo sin sentido, es dar orientación a una realidad caótica e imperfecta si el hombre la deja de la mano. La razón ilustrada -<razón carismática>, la llamaba Weber- es ofrecer un horizonte común de sentido a toda la actividad del hombre adulto, el que se había sacudido las tutelas tanto de Dios como de la Naturaleza [...]” (627). Se prometía feliz el destino de la racionalidad carismática occidental, pero ha devenido en seria amenaza de frustración del proyecto ilustrado. La hegemonía de la parte sobre el todo, y su pretensión apropiativa, eliminadora de toda dialéctica con aquello que la complementa, siempre ha sido un factor de bloqueo del progreso humano. Si toda pretensión hegemónica supone un intento de abstrac -

626) MATE, REYES ((1996). “*Las sendas perdidas de la razón. Cuando el sueño de la razón produce monstruos*”. Instituto de Investigaciones Científicas. Madrid. Ideas y Valores. Nº 100. Abril 1996. Bogotá. Colombia. Pp. 76-92.

627) IBID. P.80

ción totalizante, a la ciencia le adjudica Weber que “todas sus estructuras intelectuales [...] constituyen para la juventud actual un reino ultraterreno de abstracciones artificiales que tratan, sin jamás lograrlo, de aferrar entre sus macilentas manos la sangre y la savia de la vida real [...]. El mundo de la ciencia no es la realidad de la vida sino su abstracción” (628). Debe, a nuestro entender, la ciencia mantener la dialéctica entre la abstracción, que en este caso significa tomar distancia sobre lo dado para producir progreso, y la concreción analítica en los procesos que se dan a observación y experiencia. Sin embargo, dado que todo hallazgo científico produce nuevas cuestiones, y por ello debe envejecer, debe aplicar la propia relatividad que de ello deriva a su finalidad práctica, con arreglo al mundo de los fines. Ciertamente, como Weber señala en la edición castellana, “el proceso de intelectualización y racionalización no significa un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida, sino que no existen poderes ocultos e imprevisibles, y todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión” (629). Dado que a la ciencia se le escapa el “creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida”, y dado también que su ejercicio es abstractivo, al par que, reductor en el análisis verificativo, la vida real circula por debajo suyo, ignorada por ella, y sufre de ella la influencia que resulta negativa si permanece ajena a las consecuencias que reporta a la vida misma. Hay un destino que Reyes Mate califica como “momento fatídico del desarrollo de la razón moderna en la que esta escapa a la voluntad del hombre y orienta la historia por derroteros imprevistos” (630). Sólo que esos derroteros imprevistos no tienen que ver con la emancipación de la razón ilustrada, productora de autoconciencia racional y moral, autonomía y autorrealización, sino con la quiebra de la “razón salvadora” y “carismática” (631), volcada en la humanización de las circunstancias y de naturaleza teleológica, omniabarcadora de la racionalidad social, política, económica y simbólica, sujetas a sus fines comunes de humanización del mundo y de la historia. En ese caso podemos hablar de holismo estético de la razón globalizadora y de comunicación interdisciplinar. Sin embargo, como bien señala Reyes Mate en este trabajo, si la razón ilustrada tenía un papel moderador, la

628) WEBER, MAX. (1985), *“Wissenschaft als Beruf”*. Pp. 582-616. Cf. edición en castellano *“La ciencia como profesión/la política como profesión”*. Austral 2006. APUD. Ibid. P. 77.

629) Ibid. P. 200.

630) MATE, REYES. *Op. Cit.* P. 79.

631) IBID. P. 81.

fragmentación de los sistemas herederos de la autonomía que los hiciera nacer, y la competitividad reinante en todos ellos, ha producido la disolución de la mediación y el impulso de cada racionalidad específica de “colonizar el resto”, produciendo un “déficit de racionalidad”. De ese modo se produce una nueva dialéctica establecida entre un neomonoteísmo sistémico y un neopoliteísmo (632) de las particularidades que aspiran a tener lugar significativo en el juego del gran capital. En el desencantamiento del mundo y la fragmentación de la razón carismática y liberadora, nuevos dioses emergen como poderes impersonales y trascendentes, mientras “todas las racionalidades sectoriales modernas son autistas” (633), viven incomunicadas en su propio ámbito de realidad, sordociegas y mudas a las condiciones generales de la vida, ignaras del poder totalizante que mediante la satisfacción o la negación financiera de sus necesidades, las maneja, hasta el punto de que ese déficit de racionalidad Reyes Mate lo interpreta en el campo de la ética de la convicción, entendida como *<fiat justitia, pereat mundus>* (634). Disentimos: Existe, venimos señalando, un déficit ontológico de la ética y de la moral colectiva, junto a un déficit de experiencia donde no coinciden esencia y existencia, lo que el hombre es o puede llegar a ser en las condiciones en que vive. Pero, salvo interpretaciones particulares y autojustificativas de qué sea justicia, ese déficit afecta a las convicciones, que pueden ser convenciones por la deconstrucción del sujeto, y afectar a la ética de la responsabilidad entre aquellos que toman decisiones, pragmáticas o en abstracto, sin atender a consecuencias negativas. El sabio moderno es experto en el cómo hacer para que lo que quiero sea, lo cual produce una focalización de las posibilidades vitales, un empobrecimiento de la vida cosificada, y un empobrecimiento del objeto de vivir. La pretensión de universalidad de la razón, sustitutoria de otras universalidades imperantes, es sustituida por una nueva universalización del poder que para mayor eficacia suya la fragmenta. Este erial es compensado por el suministro a las masas de otras historias de sentido que actúan como válvula de escape o como impactos sucesivos que rompen los relatos vitales. Hace falta una manera diferente de mirar la realidad, crítica, acariciadora y a la vez terapéutica, nacida de una matriz cultural no extinguida pese a los intentos.

632) Cf. IBID.

633) Ibid. P. 82.

634) Ibid.

A esa matriz cultural, de naturaleza religiosa, se refiere Reyes Mate al señalar:

“[...] el *Weltbild* religioso o, más exactamente, la imagen judeocristiana del mundo tal y como la actualizaba el protestantismo ascético. El punto vertebrador de la explicación weberiana del destino de la racionalidad occidental es el descubrimiento de que, a la hora de racionalizar la orientación de la vida, es determinante el talante ante la vida que caracteriza a cada una de las grandes religiones. Del talante hinduista se desprende una determinada racionalidad, distinta de la que deriva del talante budista o cristiano. ¿Cuál es la imagen judeocristiana que cultiva el protestantismo ascético y que subyace a la racionalidad occidental? La de un mandato divino que se da al hombre para que transforme un mundo caído en cosmos que refleje la gloria de Dios. De esa imagen religiosa del mundo deriva el contenido de la actividad racional del hombre: transformar el caos mundano en cosmos, en el que cada parte tenga su lugar y compongan un todo armonioso. Esa sería la substancia de la razón salvífica o carismática, incomprensible sin la matriz religiosa protestante” (635).

Resulta evidente para nosotros que Reyes Mate se apoya en Weber; que para constituir la que llama “razón salvífica” o “carismática” no resulta “útil” el puritanismo pietista evasivo, una de las dos ramas en que se escinde el luteranismo, y sí aquella otra ascética que, con la contención del sujeto trabaja racionalmente el mundo de Dios para la gloria de Dios y tiene como consecuencia el bienestar del hombre. Es verdad que esta visión del mundo, de naturaleza mesiánica, ni está agotada, ni en ella se agota la totalidad soteriológica y carismática nutrida de la reserva escatológica. Es igualmente cierto que entra en dialéctica con otra representación del mundo del “dios muerto” que actúa bajo las lógicas del poder, del tener y del saber, donde el saber es poder que hace posible el tener, poder asigna intereses al saber, y el tener exhibe las categorías. La orientación pietista o mística de la vida, que toma distancia espiritualmente nutricia con respecto a lo dado en la inmediatez, no tiene por qué entrar en colisión con esta otra de naturaleza ascético-activa. Pueden ser complementarias. La primera, practicada en la dimensión privada a que restringe la secularización, y la segunda en lo público. Finalmente, resulta un hecho que esa razón salvífica o carismática, propia del protestantismo ascético, comparte espacio referencial con “las grandes religiones”, que dice Mate, y sus distintos depósitos de sentido deben aportar significantes a la orientación de la vida y la razón salvífica.

Estamos en el tiempo cuando las diferencias deben buscar semejanzas al tiempo que viven su veracidad en lo que Habermas llama “trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, nutrida a nuestro juicio por su concepción del más allá de la

Otredad (636). En ese sentido no resulta aceptable la diferenciación que Reyes Mate establece entre el “lógos”, propio de un cristianismo helenizado, y el “légein” que basándose en Heidegger hace coincidir con los significados arcaicos del alemán “Gedächtnis”: memoria, y acción de gracias: “Danken” (637). Aceptemos que “Lógos” ha perdido su operatividad creadora y ordenadora, y ha devenido en lo que Reyes Mate llama “conocimiento como captación y apresamiento de la realidad”, por lo tanto en mera instantaneidad instrumental, y que la versión que él da de <légein> como memoria concelebrante ha perdido su capacidad reconstructiva y “diafánica”, solo posible a partir de la recuperación del pasado que esté aún cargado de virtualidad. Sin embargo, esa circunstancia real no resulta aceptable para la tarea reconstructiva de una utopía realizable, como es la “postsecularidad”. Si “légô”, en segunda acepción significa “recoger; reunir, juntar; elegir, escoger; contar, enumerar, computar; referir”, y “légein ti” “decir algo de peso” (638), ese poder decir algo de peso es consecuencia de la tarea previa propia de “légô” que permite el ejercicio creador de realidad que es competencia del “lógos”. “Légein” puede actuar en el presente como ejercicio de recuperación de la memoria, y con ello con-celebrar con lo pasado como sincronía operativa. La memoria es “mnêmosynê”, la que empuñaba la batuta que dirigía el concierto de las musas en el instante de creación inspirada. No es de recibo, a nuestro juicio, la disyuntiva de “Israel o Atenas” que plantea Habermas, que debe ser sustituido por la copulativa manteniendo a la vez el entendimiento dialógico de ese trípode que hizo a Europa: Judeocristianismo, helenismo y Roma y su derecho positivo. Es tiempo de “syneidós”, de con-saber, conciencia moral consciente que algunos no deseamos que sea con-saber-con-Dios-con el hombre.

En esa correlación viene a cuento la siguiente cita de Habermas acerca de J.B. Metz:

“Metz se ha opuesto a una posición meramente defensiva de la Iglesia católica frente a la modernidad y ha abogado por una participación productiva en los procesos de la Ilustración burguesa y postburguesa. Si la visión de la salvación no significa solamente la redención de la culpa individual, sino que incluye también la liberación colectiva de situaciones de miseria y de opresión (y, por lo tanto, junto al elemento místico contiene también un elemento político), la marcha escatológica hacia la salvación de los que sufren injustamente está en contacto con los impulsos de la historia de la libertad en la moderni-

636) HABERMAS, JÜRGEN (2011). “Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá” en *“Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad”*. Mínima Trotta. Madrid 2ª ed. Pp. 95 ss. Edición de Eduardo Mendieta.

637) MATE, REYES. *Op. Cit.* P. 90

638) PABÓN, J.M.(1967). *“Diccionario Manuel griego-español”*. *Op. Cit.*

modernidad europea" (639).

Algunos creemos que la salvación radical sólo viene de Dios, pero también sostenemos que moviliza seres para promoverla en la dimensión que les es propia. Se trata de la construcción de una nueva "ecúmene" mundial donde la justicia y la paz, la misericordia y la verdad, vayan de la mano (Salmo 85:11). Consideramos que esa integración y esa participación productiva pueden llevarse a cabo a través del ejercicio de la razón crítica que busca las razones del otro desde la propia memoria histórica, el reconocimiento de las propias desviaciones respecto a su origen, y, prescindiendo de toda tendencia centrípeta, hacerse vulnerable, sensible a la interrelación, sin temor alguno, sabiendo que si el núcleo fundamental que le diera origen tiene la fortaleza de lo real, resistirá cualquier influencia colonizadora y se enriquecerá con otras aportaciones sin disolverse. Quizás por ello Metz habla de una iglesia policéntrica e incardinada en la multiculturalidad, acaso teniendo en mente la organización eclesial propia, fórmula también aplicable a otras eclesiologías y religiones. En ese contexto, y a nuestro juicio, la ética escatológica, que aúne fines y responsabilidades, es praxis que actúa como acontecimiento ontológico y comunitario y ofrecimiento significativo por sí mismo, no impositivo, en todos los ámbitos de la ocupación humana. Todos estamos llamados a poseer nuestra propia razón anamnética, pero todos también estamos llamados al reconocimiento de la razón anamnética del otro, y a la posible integración en la propia. Las cinco formas de actuación que la inteligencia tiene como recurso, están llamadas a construir ese consaber como conciencia hermenéutica universal. Como Habermas cita de Metz: Las iglesias contemporáneas, "en nombre de su misión tienen que buscar libertad y justicia para todos y guiarse por una cultura del reconocimiento de los otros en su diferente forma de ser" (640). No cambia la misión que tiene por horizonte "toda criatura", ni cambia el talante con que se practica. La "senda antigua que pisaron los hombres perversos" (Job. 22:15), se hizo selva para borrar "la senda de la vida" (Sal. 16:11). La perversidad pervierte lo sagrado, sus sendas, trochas y alcorces. Por eso quizás se dice: "enderezad calzada en la soledad a nuestro Dios" (Is. 40:3). Ese enderezar o rectificar significa modificar las desviaciones para poder orientar los pasos y restituir el destino de la "racionalidad

639) HABERMAS, JÜRGEN (2011). *"Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural"* en IBID. P. 184.

640) IBID. P. 195.

carismática". Esa racionalidad podía ser carismática en los albores de la Ilustración, porque en aquella primera evolución que va desde Hobbes a Rousseau Dios no era el gran ausente del pensamiento filosófico. Sólo cuando éste dio el paso hacia la sociología o la filosofía política, reguladoras de la convivencia en libertad, se produjo la desconexión que se hizo más efectiva en la que siguió como diferenciación funcional de los sistemas en los distintos ámbitos ocupacionales y en las instituciones seculares. De ese modo, la praxis en lo inmediato reemplazó a la "teoría", y la emancipación, la autonomía y la autorrealización, adquirieron independencia en esos procesos diferenciadores, cada uno de ellos ocupado en su propia tarea y en la búsqueda de su hegemonía. De ese modo emergieron la practicidad política cortoplacista y la rentabilidad económica como agentes reguladores de la convivencia y el progreso. En ello, resulta tan absorbente la dedicación que la fe es superflua, sobre todo si no satisface necesidades en lo inmediato. Sin embargo, esa absorción acorta el horizonte humano y sustituye la demanda de plenitud dinámica por la de satisfacción en el corto plazo.

Ya hemos recogido el criterio de Jean Baubèrot, compartido por nosotros, de que la secularización es consecuencia del capitalismo (641), consecuencia que Hans Joas niega. Según él, "la secularización sólo puede explicarse si dejamos de mirarla como un proceso cognitivo o como el resultado de un proceso de crecimiento económico. En su lugar, tenemos que fijar nuestra atención sobre los equilibrios institucionales entre Estado, economía y comunidades religiosas [...]" (642). Sin embargo, cuando identifica esas oleadas con las tres sucesivas que a su juicio marcan la historia de Europa: la de la Revolución Francesa, a la que niega antirreligiosidad, la socioeconómica, y la surgida del mayo francés de 1968 que trata de desvincularse de pasadas tradiciones, promueve nuevos ideales y valores de "aurrealización expresiva" y un nuevo interés por la espiritualidad oriental. A la segunda, se le adjudica un origen a partir de 1848, cuando los intentos de restauración del Antiguo Régimen, bajo el principio del legitimismo dinástico, chocan con los tiempos de cambio socioeconómico (643).

641) CF. SUPRA, P. 43. Nota 78.

642) JOAS, HANS (2012). *"Oleadas de secularización"*. P. 190, en VV.AA. *"Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización"*. Anthropos. Barcelona

643) IBID. Pp. 190-199.

A partir de entonces, la industrialización y la urbanización, producen el auge del capitalismo y hacen de las ciudades espacios de influencia al concentrar en ellas la burguesía, alta y media, las profesiones liberales y los estudiantes universitarios; la conciencia de clase, la proletarización de los trabajadores, y el socialismo utópico. Veintitrés años después, en 1871, aparecía publicado en Londres el Manifiesto Comunista de Marx y Engels. Este proceso de choque de diversidades pone en marcha la secularización de la sociedad, el secularismo como militancia y la secularidad como Estado. Al propio tiempo que pone en evidencia las estructuras de la desigualdad, muestra también el carácter clasista del clero donde se ubica el desarrollo de la economía, la conciencia de clase, el socialismo, la ciencia y la certeza del progreso. A partir de estas observaciones nuestras, sobre lo apuntado por Joas, no podemos negar el carácter complejo de la Modernidad y de la secularización, “*saeculum*” que marca carácter a un tiempo no acabado, complejidad que abarca distintos procesos como la democratización o la pacificación que, a juicio de Joas, hay que distinguir en su naturaleza y causas independientes, aunque causalmente pueden estar relacionados. Sin negar esa necesidad, sostenemos que la inteligencia volcada en la inmediatez apropiativa, o en la defensa de los derechos que esta vulnera, ambas escindidas de una religión con pretensiones de absoluto, es el origen del secularismo, y de ambas corrientes, la que tiene mayor poder: el capitalismo a cuyo servicio llega a operar una inteligencia, al principio propiciada para todos.

Es Charles Taylor quien ofrece las dos caras de la secularización cuando la identifica con “los espacios públicos secularizados”, “el declive de la creencia y de la práctica religiosa”, y el rechazo de lo trascendente tachado de ingenuidad (644). En el primer rostro podemos distinguir que “las formas sociales modernas existen exclusivamente en el tiempo secular”, como “tiempo ordinario” sustituto del anterior “tiempo superior” que prefiguraba y ordenaba lo existente y anunciaba consumación, un tiempo que reunía y restauraba en una significación y en un sentido (645). Elevarse a ese tiempo era participar en un tiempo sucesivo o disperso en el instante de Dios (646), un tiempo donde podían gustarse el orden original de las cosas y su desenlace, y las cosas eran

644) TAYLOR, CHARLES (2014). “*La era secular*”. Tomo I. P. 48. Gedisa. Barcelona, 1ª ed. Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini.

645) IBID. P. 99.

646) IBID. P. 103.

tratadas como criaturas, no como cosas a dominar (647). Sin embargo, ese tiempo elaborado por la religión, en lugar de ser compartido y ofrecido a la libertad humana, se había tratado de imponer y había producido una reacción adversa. El tiempo sagrado había desaparecido en favor del profano, un tiempo homogéneo, de “horizontalidad radical”, en una sociedad diferenciada, pero “de acceso directo”.

En el acceso presuntamente directo a lo múltiple y cambiante, se pierde el significado de la propia vida. Sí observamos el “desmoronamiento de cualquier sensación de plenitud”, entendida como apoyatura en “algo que está más allá de nosotros y puede irrumpir en nosotros como un hecho de experiencia”, que puede racionalizarse y expresarse como momento paradigmático (648), la secularidad lo vuelve en imposible, y en la simultaneidad de lo complejo se reitera el sinsentido.

La otra cara queda reflejada en un elemento significativo de la secularidad: el que Taylor denomina como “humanismo exclusivo”, donde el anterior “yo poroso”, influenciado y externamente dirigido, se transforma en “impermeabilizado” (649) para con esas influencias. Otro rasgo es el que recoge Taylor como “eclipse de sentido de complementariedad” (650): El humanismo exclusivo se vuelve excluyente, deja de lado aquel otro del Renacimiento, que, por ofrecer el paradigma del hombre singular y universal al mismo tiempo, no puede cerrar la puerta a la dimensión universal, y, en lugar de cerrarse al pasado de aquello que todavía contenga virtud, se abre a ello. Es este un humanismo desconectado, rasgo esencial de la secularidad, asumido como actitud contra el teísmo y su mundo mágico y desplegado en dos hileras: la increencia y su exclusivismo absoluto. Al cabo de su recorrido, el control instrumental y el desencanto van de la mano (651); la energía que hizo posible la emancipación y la esperanza del progreso continuo en ausencia de los límites de lo sagrado, y la posibilidad de organizar el mundo y la sociedad sin cortapisas, se descarga hoy en el corto plazo sin conciencia de sentido y simultaneidad sin sucesión, horizontalidad sin profundidad y acceso directo a una realidad extensa, compleja y fragmentada a través

647) IBID. P. 160.

648) IBID. P. 39.

649) IBID. P. 79.

650) IBID. P. 93.

651) IBID. P. 220.

de medios y redes que construyen un imaginario social (652), un tiempo de postverdad donde la falsificación de la información es práctica posible. Como señala Taylor, si en cada historia particular encontramos “nudos kairóticos” (653), momentos de mayor significación para su devenir; momentos que también hallamos en episodios significativos de la historia, y en la historia de las religiones, del mismo modo en la Biblia hallamos acontecimientos singulares de irrupción del “*eschatón*”, de la eternidad que toca el instante dejándole preñado de significado y de sentido de lo que se vive. A nuestro juicio, el tiempo producido por la secularización, tal y como queda descrita, es un tiempo infeccionado de artificiosidad, cuidadosamente fabricada por los grupos económicos que concentran la propiedad de los medios, abren espacios que crean significación, y construyen relatos alternativos que también prefiguran, ordenan y consuman. Son tiempos superiores porque actúan desde fuera del alcance del sujeto que los sufre y lo elevan a una realidad fabricada en “áreas de descanso”, estancias de ocio en la soledad del sillón del salón, marcos referenciales, simultaneidad y sucesión manejadas a conveniencia por sujetos promotores al fondo, horizontalidad radical de lo ficticio creadora de falsas sociedades de acceso directo a través de las nuevas tecnologías de la información que construyen la falsa idea de la participación y son fuente de los “*big data*”.

Pero es en el tomo II donde Taylor habla de “Las agitadas fronteras de la modernidad” y pregunta por la “aspiración a apartarnos del mal y del caos y anclarnos al bien”; “las fuentes del significado profundo de nuestras vidas”; “las fuentes de significado o dominios de la vida en los que buscamos este tipo de fuentes”, “el valor de la vida ordinaria; el arte como hilo vital que despierta sentimientos profundos; y el lenguaje que rompe costuras” (654). Esas constantes humanas quedan confrontadas con un nuevo concepto del tiempo que brota de un “vivir en un mundo donde el tiempo es secular, es decir, en el que la anterior conciencia de que había tiempos superiores ha remitido” (655); se ha alterado nuestra interpretación del orden. En aquel otro tiempo jerarquizado se vivía bajo un orden inane. Hoy la aceleración de los tiempos, la dila-

652) IBID. P. 159

653) IBID. P. 99

654) TAYLOR, CHARLES (2015). “*La era secular*”. Tomo II. Pp. 645-646. Gedisa. Barcelona. Traducido por Ricardo García Pérez

655) IBID. P. 647

tación de los espacios, la simultaneidad de lo complejo junto con la competitividad, promueven la desubicación, el desarraigo, la inadaptación, el sentimiento de fugacidad, la alternancia, la confrontación y la instantaneidad que suprimen la complementariedad constructora de civismo y de civilización. Como asevera Taylor, “nos han apartado de un mundo en que los tiempos superiores tenían sentido cotidiano para llevarnos a otro en el que el monopolio del tiempo secular sobre el espacio público es incuestionable” (656). A nuestro juicio también en el ámbito de la mente y la conciencia. El tiempo psicológico está invadido por el desencanto. El tiempo ya no es medido por la conciencia humana y su proceso de maduración; “es instrumento, recurso que hay que gestionar y, por tanto, medir, trocear y regular, [...] define segmentos destinados a algún propósito posterior, pero no reconoce ninguna diferencia cualitativa intrínseca” (657). A nuestro juicio, esa atribución de diferencia cualitativa sí se produce en el tiempo sucesivo y planificado cuando por azar o por éxito se alcanza un objetivo de valor con arreglo al cuadro de valores existentes, i.e., una especie de gratificación incentiva la contribución al sistema, que por ello contribuye el encantamiento ocasional y al fortalecimiento del concepto del tiempo como instrumento para la fragmentación. Son los “*mini-kairos*” que el mecanicismo introduce para el estímulo insertado en una totalidad instantánea y fragmentaria sin horizontes propios, donde la continuidad del relato vital que establece la memoria, y su proyección de futuro, queda roto en seres amasados pero distantes, aislados en soledades distraídas, sometidos a rutinas disciplinadas, carentes de materialización ontológica de auto creación, absortos en la materialidad.

Tal y como apunta el mismo Taylor:

“[...] Las narraciones de la modernidad han sido puestas en cuestión, discutidas y atacadas desde su concepción en el siglo XVIII. [...] Para algunos, el hecho mismo de que todas las perspectivas trascendentes hubieran sido dejadas bastaba para condenar este objetivo como inadecuado. Pero otros, que también eran no creyentes comprometidos, la acusaron de igualar a la baja la vida humana, lo que no dejaba espacio a lo excepcional, lo heroico, lo superior a la vida. El progreso significaba igualdad, el mínimo denominador común, el fin de la grandeza, del sacrificio, del espíritu de superación. O también se consideraba que las disciplinas de la civilización confinaban y negaban la inspiración, el sentimiento profundo, las emociones intensas que otorgaban su significado a la vida. Representan una prisión de la que tenemos que escapar (658)

656) IBID. P. 648.

657) IBID. P. 649.

658) IBID. P. 654

Cierto que todas las críticas apuntan a una concesión de significación a lo insignificante y a una carencia de sentido que, al tiempo que iguala en la insignificancia, dotándola de un sueño de libertad, la vierte sobre la externalidad, vaciando su “espacio interior constituido por la posibilidad de la autoconciencia introspectiva [y] por la reflexividad” (659).

Hoy, uncidos a un metrónomo artificial, “el tiempo se desintegra, pierde sus conexiones de significado, se vuelve plomizo e interminable” (660) en un eterno presente cambiante de lo mismo, mermadas las capacidades de respuesta de la dimensión ontológica, a un tiempo desvinculada de toda trascendencia y encadenada al sistema.

Es ineludible el recorrido que hasta aquí nos ha traído, porque lo que cuenta es el aquí y ahora en un tiempo crítico donde no caben regresiones sino rectificaciones. Sin embargo, se vuelve imprescindible el análisis de la situación, de los hechos significativos que la han ocasionado, y sus consecuencias. Ya al final de su segundo tomo, Taylor sostiene que con la “mecanización de la imagen del mundo y la atrofia de la idea de Dios en cuanto conectado con un cosmos significativo, se viene abajo la idea de la jerarquía del ser y perdemos el contexto para una filosofía de la analogía” (661). La que llama “desviación intelectual” mecaniza el mundo y cosifica el ser, y en esa cosificación se pierde capacidad para la analogía y la función simbólica; el cosmos se constituye en materialidad accidental y caótica, y pierde su capacidad reproductora y su condición antropológica de distancia antrópica; llega a tener categoría de desviación de no retorno si se obvia la segunda pieza “que tiene que ver con el impulso para completar la revolución axial”, y para dar un giro epocal. Taylor se refiere a la Reforma en su sentido histórico, y concretamente a lo que denomina “Narración Maestra de la Reforma”, que ciertamente desencantó en su propia osificación, pero que, “junto con la civilidad, promueve una noción de orden moral que da un nuevo sentido al cristianismo y a las demandas de la fe [e] induce un desplazamiento antropológico y, por tanto, un alejamiento del monopolio de la fe cristiana” (662).

659) OP, CIT. TOMO I. P. 62.

660) OP. CIT. TOMO II. P. 657.

661) IBID. P. 744.

662) IBID. Pp. 745 ss.

Construcción de civilidad en su vertiente ascética, junto con su énfasis en el individuo y el principio de la libre interpretación como “desplazamiento antropológico”, orden moral ontológico, recuperación del sentido de trascendencia en el binomio de fe vital y gracia de Dios, y alejamiento de todo monopolio por la emergencia del pluralismo que favorece, son datos a considerar positivamente junto a los suministrados por la “desviación Intelectual” desgajada de la matriz cultural que la retuviera. Ambas han contenido desviaciones. Ambas deben rectificar sus errores. Ambas deben experimentar el arrepentimiento (“*metanoia*”-“*metanous*”). Han de llevar la capacidad comprensiva y operativa más allá de los propios y cómodos esquemas para experimentar el nuevo nacimiento de que habla Max Scheler: “la reconciliación y reunificación con el centro de las cosas” (663). Taylor concluye en la necesidad que acredita ambas posturas, sus respectivas aportaciones a la historia, su complementariedad, su respectiva función crítica la una para con la otra, y la consecuente recomposición. En ello coincidimos:

“Me gustaría pensar que nuestras dos historias, la de la desviación intelectual y la de la narración maestra de la Reforma, son complementarias y exploran diferentes vertientes de la misma montaña, o el mismo meandro de la historia. La desviación intelectual esclarece parte de las conexiones intelectuales y teológicas fundamentales. Pero nos hace falta la narración maestra de la Reforma para alterar la historia unilineal, para mostrar la interacción de la desestabilización y la recomposición. La interpretación de los imaginarios sociales es esencial para explicarlas” (664).

Todo parece indicar que se vuelve precisa la puesta en marcha de una dialéctica donde los contrarios reformulen imaginarios sociales mediante la contestación crítica a lo existente, como realidad interpretada en las dos vertientes, y como recomposición de nuevas síntesis. Es preciso movilizar todos los recursos inteligentes, morales y trascendentes de la humanidad.

Esta última afirmación nuestra nos lleva a una consideración antropológica de la razón como factor unificador, una razón que Manuela Cantón considera “hechizada” (665). Digamos de paso que la razón puede quedar hechizada por cualquier proceso reductor, sea de origen dogmático, ideológico-político, o positivista.

663) SCHELER, MAX (2007). “*Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento*”. P. 59. Encuentro. Traducido por Sergio Sánchez-Migallón.

664) TAYLOR, CHARLES. *Ibid.* P. 747

665) CANTÓN, MANUELA (2018). “*La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*”. Ariel, 2ª impresión.

Si consideramos colectivamente a la humanidad como especie, tenemos forzosamente que conceder atención simultánea a una doble escala local y global, la manera en que la una incide en la otra, y cual sea en elemento determinante que las trata de unificar en una identidad dominada por un factor común.

No podemos ignorar que en la formación de la secularización intervienen distintos factores. Sin embargo, en su desarrollo, uno de ellos adquirió preponderancia sometiendo a los demás bajo su determinación, y constituyendo un principio dominante de valor. Ya lo indicamos con respecto a Jean Baubèrot (666), y ahora lo volvemos a encontrar en Manuela Cantón y en su perspectiva antropológica:

“La globalización de las actividades económicas decisivas, transforma los basamentos materiales de la vida, los cambios en la concepción del tiempo y del espacio, el nuevo <régimen de ficción> y de virtualidad debido a los ubicuos, interconectados y diversos medios de comunicación, todo ello propiciado por el empuje revolucionario de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo, han desembocado en nuevas formas de sociedad, una de cuyas características es la tensión entre globalización e identidad [...]” (667).

Por lo tanto, es la actividad económica, asociada a la política, a la tecno-ciencia y a la información, la que actúa como infraestructura y superestructura sobre las identidades múltiples, ya sean culturales, estatales, sociales o personales, produciendo transformaciones de gran alcance, no sólo en lo estructural sino también en el ámbito mental y en la conciencia religiosa y moral. Ese proceso reductor a lo económico, que operara como si fuese elemento libertador de la cultura, de la sociedad y del progreso, apoyado en la libertad que atribuye mérito sólo a la propiedad, pretende fagocitar la autonomía, la autodeterminación, y la autorrealización donde todos son llamados como seres singulares en el nombre de la libertad. Las macroempresas plantan el baldaquino de la propiedad que confiere estilo de vida sobre la pluralidad. La planificación reflexiva de cada identidad pretende ser sustituida o albergada por otra planificación de largo alcance. Bajo su dosel o palio, habita la diversidad de la que se pretende dejar excluido al fenómeno religioso, tenido por insignificante, atávico y enemigo de todo progreso, a olvido de su función hermenéutica, comunitaria, profética y mesiánica. La multiplicidad, y el consiguiente relativismo, donde todo cuanto existe

666) CF. SUPRA. P. 43, nota 78, y p. 262,
667) IBID. P. 203

de humano en el mundo tiene valor propio, contribuye a debilitar el pensamiento fuerte, no excluyente sino defensor de todo pluralismo en convivencia, y hacer presa fácil a cuanto convive bajo el dosel global. Bajo sus telas, conviven aquellos que pronostican la desaparición de las religiones y señalan su pérdida de influencia y su relegación a la espera privada; los que pretenden una secularización de las religiones o del sentimiento religioso sin pertenencia; los que entendemos que el fenómeno religioso, en sus diferentes manifestaciones, es concorde con la naturaleza humana y no puede desaparecer si no es al precio de una profunda equivocación.

Es en el capítulo seis de esta obra de Manuela Cantón donde hallamos el vaso comunicante entre el mundo global y los renacimientos comunitarios en religiones más afines al congregacionalismo evangélico que a las instituciones eclesiales. Aquí, además de identificar capitalismo, hallamos el factor de resistencia, alteridad, y ámbito de construcción de identidad personal y colectiva en la comunidad religiosa no institucionalizada (668): Se trata de “[...] un renacimiento de las comunidades religiosas de todo tipo [que] podemos inscribirlo en el marco de esas profundas transformaciones, y debe ser entendido como una dimensión de la modernidad religiosa y del moderno individualismo, en tanto -primero- se forman nuevas identidades a través de una red de grupos de afinidad voluntaria, se ofrece -segundo- la posibilidad de la experiencia personal y se facilitan -tercero- los medios para construir la propia identidad individual” (669).

Evidentemente, esta organización comunitaria, propia de las iglesias evangélicas congregacionalistas, no se agota en ellas. Afecta también a todo el tejido asociativo, con la diferencia que en ellas se da una transcendencia hacia el otro como hermano, potenciada por la comunión con la transcendencia divina, de naturaleza revelatoria y religiosa, en tanto que en las asociaciones de cualquier tipo sólo se produce por afinidades humanas. Hay que señalar, en nuestra modesta opinión, que las iglesias pueden decaer en formas de multiculturalidad, aisladas de su entorno social, o incardinarse en él como forma de interculturalidad que aporte significantes. Mejor la segunda donde sus miembros viven su fe de forma colaborativa en el tejido social.

668) IBID. Pp. 203

669) IBID. Pp. 203-204.

Desde esa segunda perspectiva, religión y modernidad no son términos incompatibles. La misma Manuela Cantón, tomando como referencia a Anthony P Cohen, señala: “Anthony P. Cohen se ha referido a la errónea oposición que enfrenta <comunidad> y <modernidad>, según la cual la primera habría encallado al topar con los efectos de la industrialización y la urbanización. Para Cohen, la oposición sólo se sostiene adjudicando a la comunidad aquellos rasgos de la vida social de los que se presume que carece la modernidad” (670).

Oponer como contrarios comunidad y modernidad es un error, no sólo porque son complementarios, ya que la comunidad permite el desarrollo de facultades personales que inciden positivamente en el progreso humano más allá de sus ámbitos convivenciales, sino porque al cuestionarse, a la escucha la una de la otra, hacen posible la mutua depuración. Comunidad y sociedad constituyen una dinámica de modernidad. No obstante, nos resulta convincente que los sistemas sociales, producto de las desviaciones de la modernidad, han ocasionado el “encallamiento” de esta última y la pérdida del sentido comunitario. Ya hemos tratado a Ferdinand Tönnies y su diferenciación entre comunidad y sociedad en esta tesis (671). Nos queda claro que en ambos ámbitos asistimos a una contraposición de intereses y de relaciones, que, si en la comunidad las actitudes son predisposiciones positivas de la conducta para con el otro, y las relaciones son nucleares, profundas y primarias en un ámbito reducido e intenso de respetuosa convivencia que resulta en crisol de identidades, en la sociedad los intereses son pragmáticos, y a su servicio se ponen las actitudes, y las relaciones son funcionales, modulares y tangenciales. De ahí que en sociedades complejas la comunidad sea un ineludible recurso compensatorio y una fuente dotacional, en mayor medida en el ámbito evangélico (672). En este tipo de comunidad se produce asiduamente la formación del sujeto ético en relación. Trataremos el asun-

670) COHEN, ANTHONY P, (1985). *“The Symbolic Construction of the Community”*. Nueva York. Tavistock Publications. APUD. *Ibid*. P. 205. Nota 3.

671) CF. SUPRA. Pp. 100-102. Para un esbozo de la historia del concepto Cf. HONNETH, AXEL. Universidad de Frankfurt (/1999). *“Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”* Versión castellana de Roberto R. Aramayo y Juan Carlos Velasco. ISEGORIA. Pp. 5-15. Tomo de él su referencia a Lorenz von Stein quien concibe la comunidad como *“aquella esfera en la que los individuos viven los unos para los otros, de tal modo que las contraposiciones de intereses de la sociedad industrial pudieran ser superadas”*

672) CF. BONHOEFFER, DIETRICH. (1969). *“Sociología de la iglesia. Sanctorum Comunio”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por A. Sáenz y N. Fernández Marcos.

to con mayor detenimiento cuando abordemos las aportaciones de la teología protestante. Ahora bástenos distinguir entre iglesia comunitaria e iglesia institución para comprender la diferencia que Manuela Canton establece entre religión e iglesia. Nosotros atribuimos la crisis religiosa a lo que es crisis de ciertas formas de cristianismo alojadas en organizaciones institucionales dotadas de eclesiocentrismo: “Lo que está en retirada es la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias [...]” (673).

En una “*ekklesia*” como asamblea de los creyentes, si se diera una institucionalización como persistencia de significación en el tiempo, jamás será buscada por quienes la componen. No es su objetivo la propia organización, que se da en el ámbito local; tampoco la búsqueda de influencia social y política, si no es porque ámbitos externos se lo atribuyan; sino cooperar para la reconstrucción total del sujeto y su dimensión relacional en tiempos de su deconstrucción. Cuando Emile Durkheim va poniendo fin a su monumental obra “*Las formas elementales de la vida religiosa*”, al afirmar la perdurabilidad de la religión dice algo a nuestro juicio equivocado y mucho de cierto:

“Hay pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos [...] ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional? [...] No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo.” (674).

Que hay algo de eterno, perdurable e imperecedero en “la religión”, es algo que los datos sociológicos mundiales atestiguan, tal y como comprobaremos en el capítulo quinto y último de esta tesis; que los símbolos pueden ser circunstanciales por reinterpretables, también lo es. En algunos, estos símbolos corresponden a la palabra,

673) CANTON, MANUELA. *Op. Cit.* Pp. 206-207.

674) DURKHEIM, EMILE (1982). “*Las formas elementales de la vida religiosa*”. Pp. 397, 398. Arkal. Madrid. Traducido por Ramón Ramos.

decir de lo eterno, vitalizada por el Espíritu, y, como tal, compañera de la variabilidad de la vida. En otros, esos símbolos son configuraciones, materializaciones que pretenden expresar lo eterno, pero al hacerse formas fijas pierden capacidad de un decir orientador. Esta segunda es producida por la necesidad humana o por la organización del poder, religioso en este caso. La primera tiene origen en necesidades más hondas de la criatura humana que quiere ser dicha por lo eterno y al encuentro de la palabra trascendente sale, trascendiéndose. La experiencia “*nouménica*” puede darse en ambos casos, personal y comunitariamente, pero con mayor hondura, intensidad y efectos, en la primera, porque no se trata de ser eternamente producido por formas elaboradas por mano humana, sino por el acontecimiento de la Otredad en el núcleo del ser. No es este un “evangelio” producido por la mente humana, y por lo tanto marcado de finitud, sino captado por quienes así lo cuentan y transmiten su experiencia con la Alteridad que les transforma en otros que, por eterna, puede ser reiterada. En ese sentido, existe una diferencia radical entre las reuniones celebradas para debatir o rememorar asuntos humanos, donde la trascendencia está representada por la propia historia sin pretensiones de eternidad, y aquellas congregaciones que celebran como buena noticia la memoria del advenimiento de lo eterno que acontece en un ahora. Naturalmente que este es un rostro de la religión configurado por la vivencia personal reconstructora del sujeto, la dimensión comunitaria en la que se integra y de la que recibe, y su implicación en sus distintos ámbitos y funciones.

Si en Manuela Cantón hemos pretendido un acercamiento antropológico al fenómeno religioso, cuando nos asomamos al universo sociológico de Peter Berger, al margen de la ordenación cronológica de sus obras, lo hacemos a través del inmenso ventanal que nos abre “*Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*” (675). Si el universo reconocible se llama pluralismo, el paradigma propuesto lleva por nombre coexistencia de la diversidad religiosa y de ésta con el discurso secular.

Contra el esperado declive de la religión, la Modernización supuso el paso del deter-

675) BERGER, PETER (2016). “*Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*”. Sígueme. Salamanca. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre.

minismo a la elección, la multiplicidad de opciones, bajo “estímulos desencadenantes” (676), produjo la eclosión de la diversidad en el viejo corsé del absolutismo, la multiplicidad cognitiva (677), su contaminación (678) conceptual fronteriza por proximidad, y su disonancia (679) por confrontación con hechos que desmienten las cosmovisiones adquiridas: Pluralismo se llama a la verdadera herencia de la Modernidad: “[...] el pluralismo es una situación social en la cual personas de diversas procedencias étnicas, con distintas cosmovisiones y moral, conviven de forma pacífica e interactúan de forma amistosa” (680). Con ello, aún en la pervivencia de las diferencias morales sin puntos nucleares de acuerdo, ya obtenemos tres que son fundamentales pese a las diferencias: convivencia, paz y amistad. El ejercicio de todas ellas es competencia también de las distintas religiones, denominaciones, cosmovisiones y filosofías, y del discurso secular (681), competencia que debe ser gestionada bajo los tres principios aquí propuestos.

El secularismo puede tener pretensiones de ser ilimitado y absoluto, como en otro tiempo algunas formas de religión, pero se ve obligado por la realidad sociológica a compartir espacio en la estructura global de relevancia, donde cada parte es significativa y con peso específico propio, y en otros casos “vocacionado” por su impulso primitivo de veracidad. Desde el lado religioso, hay seres dispuestos a implicarse solidariamente en la tarea de hacer un mundo más humano, sintiéndose a un tiempo religiosos y seculares, trascendencia viva volcada en inmanencia. En ese sentido, la religión en ellos está más dispuesta a ser como aquel “Tabernáculo de la Alianza” que sigue itinerante la marcha de un pueblo, ofreciéndole epifanías, dejando en el curso de la historia los hitos que sean memoriales de sentido, que a ser edificación dominante en el centro de las poblaciones humanas. Vivimos tiempos de pluralismo de credos y de códigos éticos (682) que deben ser de coexistencia; de modernización horizontal de las modernidades múltiples; de apertura integradora hacia los otros sin perder la propia sustantividad, porque la variedad es la caracterís-

676) IBID, P. 26, en referencia a Konrad Lorenz

677) IBID. P. 48

678) IBID. P. 18

679) IBID. P. 19

680) IBID. P. 18. Sobre el concepto cf. Pp.69, 226 ss.

681) IBID. P.107.

682) IBID. P. 185

tica de la misma naturaleza; de adaptabilidad a los cambios circunstanciales para poder darles respuesta positiva; pero de inadaptabilidad también para evitar la inanidad entregada al devenir. En estos tiempos, la vida y la participación religiosa debe estar presente, respetando el pluralismo social y la independencia del Estado que debe legislar y gobernar para todos. Las confesiones religiosas serán operativas bajo cualquier circunstancia cuando actúen en los tres niveles de religión que aduce Berger: “convicciones, culturas y opciones circunstanciales” (683). I.e., cuando: a) esas convicciones no sean roquedos lógicos, arqueológicos o ideológicos, sino pruebas convincentes extraídas de la experiencia de la propia transformación sustancial producida por una fe viva, siempre asomada a lo que espera (“*èlpizoménôn*”. Cf. Hebreos 11:1), siempre en actitud de espera esperanzada que labora; cuando b) esa transformación sustancial sea cultivo, cultura y culto, creadora de cultura como capacidad de respuesta ontológica a las circunstancias en devenir; cuando c) los factores espirituales, estéticos y éticos, como nutriente de otredad el primero, de tendencia el segundo, y de circunstancia el tercero, no estén disociados, sino que laboren juntos creando espacio de producción religiosa en interacción con el marco inmanente que la secularidad construye como espacio de producción.

El problema resulta de si esa disposición de los recursos que las religiones tienen para cooperar en la gestión ilustrada de la diversidad tiene sitio en la configuración de un mundo regido por la hegemonía económica, hecho donde la Modernidad ha descarrilado. Cuando Zygmunt Bauman habla de “*Modernidad líquida*” nos hace considerar que la misma que demolió la fortaleza medieval del poder absoluto, ajeno a la razón, liberando no sólo a la razón de sus grilletes, sino a la “iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos [...] de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, conservar tan sólo el <nexo del dinero>” (684). Licuó la piedra sobre cimientos de barro, disolvió los sólidos, pero ha contribuido a crear otra fortaleza absoluta que también ha licuado el humanismo ilustrado y la solidaridad cívica que la hicieron nacer, y actúa con vocación proteica de permanente crecimiento en permanente movimiento, instalándose o desinstalándose a conveniencia como un

683) IBID. P. 189

684) BAUMAN, ZYGMUNT (2002). *Op. cit.* P. 10, Fondo de Cultura Económica. Traducido por Mirta Rosenberg.

baldaquino, como una cabeza de playa en territorio colonizado (685).

Esa absorción hegemónica, llevada a cabo por el capitalismo de nuevo cuño sobre las potencialidades modernizadoras que crearon las condiciones para que naciera, es también puesta en evidencia por Peter Berger (686). Aislado de sus antecedentes históricos, nacido del idealismo crítico y caído en el materialismo, se ha trastocado la dirección de la eficacia causal que ya no reside en la idea ilustrada emancipada de todo poder absoluto. Un nuevo absoluto está presente. Al mismo tiempo actúa como una nueva trascendencia, por lo inalcanzable de su toma de decisiones y porque trasciende todas las formas políticas, sociales y éticas que pretendan oponerse a sus designios. La secularización causada se ha residenciado en “el área económica, y específicamente, en aquellos sectores del cuerpo económico constituidos por los procesos industriales y capitalistas. En consecuencia, las diferentes capas de la sociedad han sido afectadas de modo muy diverso por la secularización” (687), y sin embargo ha visto rotos sus vínculos simbólicos de familia y comunidad, mientras que “existe una tendencia hacia la secularización del orden político que va de la mano del desarrollo de la industrialización moderna” (688), una industrialización como fabricación en masa que más atenta a la inversión para suministrar productos de primera necesidad para sociedades en desarrollo, especialmente radicada en ellas, actúa como instrumento de control y de apropiación de sus recursos. La “isla liberada” de que habla Berger, concepto que a nuestro juicio bien podría aplicarse a las minorías pensantes que iniciaron el proceso desde la Ilustración, corresponde a su juicio “[...] a los sectores más secularizados de la sociedad [y] está situada tan centralmente dentro y alrededor de la economía industrial capitalista, que cualquier intento de reconquistarla en nombre de un tradicionalismo religioso y político pondría en peligro el buen funcionamiento de dicha economía” (689). El desarrollo económico y sus implicaciones tecnocientíficas y políticas, ha alcanzado tal magnitud que un desastre

685) CF. SASSEN, SASKIA (2003). *“Contradeografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos”*. Traficantes de Sueños. Madrid, Traducido por Amanda Pastrana Izquierdo, Claudia Laudano, Amaia Pérez Orozco y Luis Antonio Núñez. Especialmente *“Nuevas interacciones entre rigidez e hipermovilidad del capital”*. P. 34.

686) BERGER, PETER (2005, 4ª ed.). *“El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión”*. Pp. 184-195. Kairós. Barcelona, Traducido por M. Montserrat y V. Bastos

687) IBID. P. 186.

688) IBID. P. 187.

689) IBID. P. 190.

en su estructura o cúpula de poder tendría incalculables consecuencias. Por otra parte, ya nos encontramos en los aledaños de la cuarta revolución industrial (690). Ha irrumpido con tal fuerza y aceleración, dotada de tales recursos, que a las sociedades del mundo sólo les cabe movilizar en acuerdos sus respectivos depósitos de sentido y concreciones éticas que puedan dar sentido y finalidad a los pueblos. En esos depósitos de sentido sin duda están las ciencias humanas que formaron y forman culturas, y, trascendiéndolas, pero como parte de estas últimas, las religiones del mundo. No en balde puede Peter Berger afirmar: “El desarrollo religioso que tiene su origen en la tradición bíblica puede ser considerado como un factor causal en la formación del mundo moderno secularizado” (691). Es esta una afirmación que desarrolla en *“Para una Teoría Sociológica de la Religión”* en la que nos detendremos para analizarla, comparándola con el trabajo de Manuel Fernández del Riesgo *“Las raíces bíblicas de la secularización”* incluido en su libro *“Secularización y postmodernidad”* (692).

Sin embargo, si consideramos a José V. Casanova (693), la secularización tiene distintas genealogías, término que encierra distintos significados. La primera, su carácter de teoría, pone en tela de juicio “los orígenes y la finalidad de la religión como fenómeno sociohistórico”. En tal caso se alzaría críticamente contra su origen venido a menos por vejez. Sin embargo, desde la nueva perspectiva antropológica y de las ciencias de las religiones, las religiones son vistas como categorías analíticas singulares y abstractas y generales que “denotan lo otro en lo singular”, y como tales, además de ser un fenómeno antiguo como el hombre, son un producto de la propia modernidad. La segunda genealogía de la secularidad correspondería a la función normativa de sus supuestos ideológicos, secularistas y laicistas, ejercidos como didáctica social forjadora de una forma de cultura y de una filosofía social y política.

690) CF. SCHWAB, KLAUS. *“La cuarta revolución industrial”*. Debate. Prologado por Ana Botín. World Economic Forum Committed to Improving State of the World. 40.30.207.114/documentosV2/La%20cuarta%20revolución%20industrial-KlausSchwab(1). Fecha de consulta 28 de diciembre de 2019. Para su impacto en España, donde se denuncia el incremento de la desigualdad que habrá de producir Cf. BARREIRO, BELÉN (2017). *“La sociedad que seremos. Digitales, analógicos, acomodados y empobrecidos”*. Planeta. Barcelona.

691) BERGER, PETER. *Ibid.* P. 185.

692) Cf. *Infra.* Pp.

693) CASANOVA, JOSÉ V. (2012). *“Genealogías de la secularización”*. Pp. 5-7. Anthropos. Barcelona.

Por lo tanto, su ascendencia sería voluntarista. El tercero correspondería a una construcción ideológica, descriptiva del proceso emancipatorio llevado a cabo en las sociedades europeas, y en paralelo suyo “el declive general de las creencias y prácticas religiosas” como hecho social, lo que en tal caso le daría naturaleza de contrargumento, de falsación popperiana, con la peculiaridad de que sólo toma contexto en Europa y como ideología no soporta el análisis sociológico de más amplio espectro. Como el propio Casanova señala: “[...] una perspectiva comparada global muestra que en muchas partes del mundo procesos de modernización no van acompañados de procesos de secularización, sino al contrario, suelen ir acompañados de procesos de vitalización religiosa” (694). Como construcción eurocéntrica, el fenómeno secularista con carácter de falsación sería ignorante de su propia filogenia; su desarrollo evolutivo se habría emancipado de su origen al igual que algunas otras formas de religión. Es indudable que ambas categorías, lo secular y lo religioso, deben someterse a crítica a fin de la mutua depuración, con la salvedad de que la mencionada función crítica debe tener un carácter de permanencia, sin desembarazarse de su función hermenéutica de la realidad ni de la función proléptica de los fines que representa. Vivir en la experiencia religiosa es hacerlo en dialéctica permanente, estremecidos ante la presencia de la otredad y bajo impulso de trascendencia que transforma, en actitud “religante” con lo divino y con lo humano, en disposición de conciencia “relegente”, que lee e interpreta detenidamente los datos que su impulso le va proporcionando, antes de incorporarlos a su estructura vital, ratificándose en su núcleo ontológico como receptáculo acontecido de futuro alternativo. Acaso aletargada en sus ritos e instituciones, la religión ha echado en olvido su capacidad transformadora y mesiánica, en tanto que, en situaciones críticas y desde la reconstrucción del ser, como dice Casanova “se convierte en la última esperanza de la trascendencia, la última fuente de negatividad, la única protección frente a la banalidad secular” (695). Reúne condiciones para negar lo que se impone como un mundo, para sostener esperanzas vivas en su experiencia trascendente, para proteger del círculo de banalidad que succiona, si ella misma no pierde plausibilidad al banalizarse por atender más a su propia pervivencia mediante el fortalecimiento de sus estructuras dogmáticas y organizativas, que a su propia naturaleza. Tiene

694) IBID, P. 7.

695) IBID. P. 225.

capacidad emancipadora porque, contra Casanova, es "*physis*" que origina realidad vital y es fuente formal de "*genus*" y de inmaterial producción simbólica. Ni la relegación a lo privado en su dimensión personal, ni los procesos públicos de diferenciación, tienen por qué afectarla negativamente porque ello le reporta que pueda recuperar su identidad propia y ofrecerla diferenciada. Si persiste en el empeño de ser ámbito de dominio en la topología social, o si se retracta a una dimensión sectaria (696) como casa de refugio, donante de protección y de resistencia a espaldas de la realidad, perderá por insignificancia su capacidad mesiánica que sólo revertirá en ella misma como tabla de salvación, refugio familiar endogámico, automarginado y privado, caído en la multiculturalidad más que interaccionando en la interculturalidad.

Como recoge Casanova, estas organizaciones sectarias pueden ejercer como entidades de mediación, y no de suicidio aplicado a las estructuras sectarias, si en afirmación de Durkheim ellas mismas se convierten "en órgano definido y reconocido de la vida pública, en vez de seguir siendo un grupo privado permitido legalmente pero políticamente ignorado" (697), y si en ellas la persona recibe sustentación e impulso de autorrealización y no merma, y con ellos interactúa en su rol social. Esa conexión entre fe y sociedad ha hecho de los EE.UU. un caso singular donde el país más tecnificado y la economía más desarrollada conviven con la multiplicidad pujante de religiones y sectas. La religión allí ha sobrevivido interactuando con la cultura capitalista y secular. Allí, los peregrinos que llegaron huyendo de las guerras de religión en Europa, llevaban consigo el ascetismo que consideraba el trabajo como un medio para realizar responsablemente el reino de Dios en la tierra, un "*ethos*" moral vinculado a la construcción de la dignidad humana y a su dimensión social. Su evolución positivo-capitalista no ha producido la anunciada desaparición del fenómeno religioso, pero sí una extraña mixtura convivencial, que, si bien impregna una ética del "éxito" personal, una ética secularizada de los negocios, y hasta un "evangelio de la prosperidad" nacido en el pentecostalismo norteamericano que vincula su fe al disfrute

696) CF. WILSON, BRYAN (1970). "*Sociología de las sectas religiosas*". Ed. Guadarrama. Traducido por Carlos Pascual. Cf. también Cantón, Manuela; Prat, Joan; Vallverdú, Jaume (Coords.). "*Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas*". Federación de Asociaciones de Antropología.
697) DURKHEIM, EMILE (1979). "*El suicidio*". P. 379. Arkal. Madrid. *Apud*. CASANOVA, JOSÉ V. *Ibid*. P. 230.

de salud física y mental y a la prosperidad económica (698), proporciona la posibilidad de que se extravíe el ascetismo productivo fundacional, y que la mentalidad competitiva y mercantilista del mundo de los negocios, y sus formas de organización, desequen las fuentes vitales de la religión y las sustituyan por emocionalismos exacerbados, más atentos al instante que al sentido.

Entre la interpretación explicativa del declive religioso como consecuencia inevitable del presente estado de la modernidad, la resistencia a esa decadencia mediante la eficiencia organizativa, y racionalización burocrática y la “sectarización”, la funcionalidad contempla la necesidad de que la vivencia religiosa siga siendo significativa en la sociedad mediante la capacidad de satisfacer unas necesidades vitales, de carácter espiritual, que la secularidad no cubre. Se trata de un ofrecimiento que atiende a la reconstrucción integral de la persona humana y a su naturaleza relacional. Los pobres de la tierra no serían aquí sólo los alienados por el sistema, sino los pobres en espíritu, necesitados de la “buena palabra de Dios” y nutridos por “carismas”, “poderes del siglo venidero” (Hebreos 6:5), no tanto como producción de hechos portentosos, cuanto como nutrientes de vida interior que como tal actúa en el presente sucesivo. Es la persona humana, el individuo y su disposición relacional, la que está sufriendo las consecuencias del proceso de desencantamiento y atomización que la secularización ha desencadenado; el de la diferenciación y especialización de las estructuras sociales acompañado de la multiplicación de las instituciones y el crecimiento burocrático, y es en la atención multifuncional a la persona donde las religiones tienen su principal tarea.

Si los procesos de individuación, producidos por la modernidad, condujeron a los mencionados procesos sociales de especialización y diferenciación de roles y de estructuras sociales, y el consiguiente crecimiento de la burocracia, esos sistemas, agigantados, amenazan y fragilizan al individuo, que, como señala el propio Casanova, “[...] depende de sí mismo en sus esfuerzos privados para juntar los pedazos de un mundo destrozado y construir un todo subjetivamente significativo.

Esto es lo que determina la búsqueda moderna de la salvación. En vez de concentrar-

698) De entre el torrencial de literatura vertida a favor y en contra del tema cf. OCAÑA FLORES, MARTÍN (2014). *“Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad”*. Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)-Ediciones Puma. Lima. Perú.

se en la influencia que la Reforma protestante tuvo en el concepto burgués de libertad o en el concepto del yo, Luckmann analiza la manera en que la expresión del yo y la realización del yo se han convertido en la religión invisible de la humanidad (699). Se trata a nuestro juicio de un repliegue defensivo en la interiorización que busca su autorrealización en el ámbito de lo privado cuando el sistema mundo se vuelve abductor, enajenante y conflictivo, y cuando las estructuras eclesiales, caídas en la burocratización mercantilista y rutinaria, dejan de ofrecer salvación experiencial. No parece extraño que, en tal situación, entre la regresión fundamentalista que busca en ello garantías de protección, el sectarismo iluminista que busca en un emocionalismo exacerbado la vivencia de sentirse vivo, y la rutina simbólica de religiones de amplio espectro, se produzcan religiones a la carta que elaboran marcos referenciales privados, cambios de adscripción confesional, o desafecciones religiosas. Otra cosa es si ese repliegue a lo privado como religión invisible, y proceso simbólico autorreflexivo, será capaz de crear comunidad y cultura religiosa como clima de convivencia en un campo mecanicista de significaciones. Casanova no parece dudarlo al mencionar el “misticismo individual” de Troeltsch, la expresión de Payne “Mi mente es mi iglesia” o la de Jefferson “Yo soy una secta para mí mismo”, y añadir: “aunque los símbolos tradicionales pueden persistir, cada hombre es responsable en última instancia de la elección de su simbolismo o de la apropiación personal de los símbolos tradicionales” (700). Sin embargo, deberíamos considerar el viejo aserto de “de nada demasiado”. El ser humano se adentra en territorios impropios, tanto si se deja ir por sistemas seculares o religiosos desmovilizadores de su identidad vital, como si decae en un narcisismo sin puertas ni ventanas. La crisis de identidad como no coincidencia entre esencia y existencia, la crisis de sentido como desarraigo y desubicación en los cambios están aquí relacionadas, y con ello en la crisis de la ética y en la multiplicidad de los valores circunstanciales (701), están servidas.

Si el Renacimiento, la Reforma protestante, y la Ilustración, como primera fase de la

699) Cf. LUCKMANN, THOMAS (1967). *“The invisible religion: The problem of religion in modern society”*. MacMilan.

700) CASANOVA, JOSÉ V. *Op. Cit.* Pp. 237-238.

701) Para la crisis de sentido, originada en el pluralismo producido por la propia Modernidad, Cf. BERGER, PETER L. y LUCKMANN, THOMAS ((1997). *“Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno”*. Paidós. Prólogo de Joan Estruch. Traducción del Centro de Estudios Públicos. de Humanidades.com/sites/default/files/apuntes/Berger/Luckmann%Modern. Fecha de consulta 31/12/2019.

Modernidad, fueron posibles por la toma de conciencia de las posibilidades inherentes al ser humano, encantado luego por su progresivo hallazgo y por las que encontraba en el mundo que tomaba bajo su responsabilidad, se produjo el avance del desencanto, que en el decir de Taylor “ha socavado tantas marcas referenciales tradicionales [...] ha borrado nuestros antiguos horizontes y contribuido a que todas las marcas referenciales parezcan problemáticas [con lo que] se nos plantea el problema del significado” (702), y añade: “Las marcas referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales” (703). Nos resulta significativo el uso del posesivo plural “nuestros”, por el vínculo que se establece entre la tarea personal de elaborar los propios marcos referenciales, que tejiendo el machadiano “hilo que nos dan” no puede llevarse a cabo sin la colectivización de la conciencia personal. Sin duda que cae bajo su responsabilidad el amojonamiento del campo de su con-saber, ensanchándolo o achicándolo, y en ello existe coincidencia entre el campo del conocimiento y el campo de la conciencia moral. A mayor ilustración de la conciencia, y a más amplio espectro relacional, mayor capacidad interactiva tendrán en ello los juicios morales, sus implicaciones y compromisos sociales, y sus intuiciones de otredad.

El posesivo plural no empaña el saber singular y su acción moral: “Saber quién soy o cómo conocer dónde me encuentro”, y qué puedo hacer y esperar en el espacio y el tiempo donde me ubico. “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco, un horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso por caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que aprueba o a lo que me opongo”. Si ese quehacer de conciencia se pierde, “se queda a la deriva”; se produce una “crisis de identidad, una forma aguda de desorientación”, una “desconcertante incertidumbre”; una “carencia del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como

702) TAYLOR, CHARLES (2006). *“Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna”*. P. 51. Paidós-Surcos. Traducido por Ana Lizón.

703) IBID. P. 50. Debemos hacer notar que ambas referencias se encuentran insertas en el capítulo donde aborda el tema de *“El yo en el espacio moral”* (pp. 49-87), y por tanto no expresamente psicológico en el que se construye por identificación o por diferenciación, y por tanto por iniciativa ante lo establecido o por dejación.

buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas y triviales”. Y Taylor concluye: “El significado de estas posibilidades no es fijo, es inestable o indeterminado” (704).

La hermenéutica simbólica es una tarea interminable para la conciencia humana, tanto en lo que tiene que ver con la apropiación de significados de los símbolos del pasado todavía con carga explicativa, cuanto del trabajo analítico, sintético, relacional y abstracto de la mente que ensanche el propio campo de la conciencia, uniendo el “*dragma*” fragmentado que como tal le llega. Esa es la tarea que Taylor adjudica a la novela moderna, relatos que en su vertiente social supieron descender a los personajes anodinos y alzarlos como paradigmas encarnados de la sufriente condición humana.

Ante la muerte de los arquetipos teóricos, el Logos habla desde esa condición óptica de seres que mal viven su humanidad desgarrada. No se ha roto con ello el relato. La razón no se había desconectado todavía del Logos que cuenta el relato no interrumpido de “los miserables”, voz de los sin voz. Luego, la “razón, desvinculada” del Logos óptico, producirá la fragmentación de los relatos, la discontinuidad, el desarraigo, la desubicación, la desvinculación con lo otro, y hasta el olvido del querer ser a manos de unas formas de existencia que lo enajenan y arrojan a “un tiempo vacío y homogéneo” (705). Las nuevas génesis ya no se producen en la conciencia humana, y en lo que desde ella se ocasiona, sino desde un marco referencial, externamente producido, productor de arquetipos artificiales. Progreso tecnológico y decadencia humana son concomitantes. La generación de marcos interpretativos, de modelos y paradigmas artificiales, no descriptivos de la realidad, la inmediata y la radical, hace hablar a Baudrillard de “*Cultura y simulacro*” (706). El cultivo del ser humano, llevado a cabo por este con una dedicación cültica, sagrada, y el clima social así producido por multiplicación, parece reemplazado por un clima artificialmente producido. La decadencia de la Modernidad, devenida en Postmodernidad, anuncia su fin, como cuando Plutarco anuncia que “el gran Pan ha

704) IBID. P. 52.

705) IBID. Pp. 396 ss.

706) BAUDRILLARD, JEAN (2005). “*Cultura y simulacro*”. Kairós, 7ª ed, Traducido por Antoni Vicens y Pedro Rovira.

Muerto" (707), o aquel del loco de Nietzsche, al estrellar su farol en la plaza pública, anunciaba la muerte de Dios y el imperio del relativismo (708). Dos caminos parecen abrirse para el hombre: El que declara muerta la modernidad y es preciso abrir sendas en territorios desconocidos, sin saber hacia dónde, que patrocinan los filósofos de la postmodernidad como Vattimo, y los que anuncian la ultramodernidad como José Antonio Marina.

La postmodernidad supone para Vattimo que "la modernidad ha concluido", fenómeno que él asocia a la sociedad de la comunicación generalizada. En ella "desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria" entendida como progreso, productora de un "ideal de hombre", donde el pluralismo emergente se alza contra todo totalitarismo, las minorías hacen oír su voz, y se produce una eclosión de la emancipación que tiene en su base "la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo principio de realidad". Ello supone el fin de toda metafísica entendida como intento de explicar una realidad ordenada racionalmente, y la asunción de la emancipación entendida como desarraigo. Vattimo concluye su aportación a esta obra colectiva diciendo: "Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento. Se trata de una libertad problemática porque la que facilitan los medios puede ser fabricada por la voz del <Gran Hermano>, o de la banalidad estereotipada, del vacío de significado; [...] el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene más bien algo que ver con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación [...] esta experiencia de oscilación del mundo postmoderno como oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás, por fin) humanos" (709).

Modernidad, postmodernidad y

707) BAROJA, PÍO (1963). *"El laberinto de las sirenas"*. Pp. 175-176. Espasa Calpe, col. Austral. 3ª ed. Madrid. Cf. PLUTARCO. (1995). *"La desaparición de los oráculos"*. En Obras morales y de costumbres (Moralia) VI. Gredos. Traducido por J.A. Fernández y Francisca Rodríguez.

708) NIETZSCHE, FRIEDRICH (1977). *"La gaya ciencia"*. Pp.136-138. Ed. Alba. Madrid.

709) VATTIMO, G Y OTROS(2003). *"En torno a la postmodernidad"*. Pp. 9-19. Cf. también VATTIMO, GIANNI (2007). *"El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna"*. Gedisa. Barcelona, 5ª reimpresión. Cf. HABERMAS, J., BAUDRILLARD, J., SAID, E., JAMERSON, F. Y OTROS (2006). *"La postmodernidad"*. Kairós, 6ª ed. Traducido por Jordi Fibla. BAUMAN, ZYGMUNT (1996). *"Teoría sociológica de la posmodernidad"*. Espiral, vol. II, nº 5, enero-abril. Universidad de Guadalajara. México. espiral@fuentes.csh.udg.mx

ultramodernidad suponen tres fases de oscilación histórica: José Antonio Marina apunta hacia una “nueva idea de inteligencia que intenta alumbrar un mundo estético, científico y ético” (710). Para ello, allí donde Vattimo ve una oportunidad en la desorganización de la realidad, la emergencia de un mundo múltiple, y el fracaso de explicarlos metafísicamente, allí Marina acusa el impacto del embrollo, y la perplejidad generalizada que produce la multiplicidad de la información a nivel global. Para salvarse de ello hay que separar racionalmente “la infobasura de la información relevante, para averiguar lo que está pasando y lo que debería pasar” (711). Por lo tanto, para llevarlo a cabo se precisa, sí, de un cierto desasimiento de lo suministrado, y una distancia crítica donde ejerza un pensamiento fuerte y un talante ético capaz de definir lo que “debería pasar”. Las paradojas que Marina encuentra son: a) “El mundo se globaliza y se nacionaliza al mismo tiempo”; b) “Aumenta la producción de bienes, pero disminuye el trabajo”; c) “Vivimos en una sociedad tecnológica, pero desconfiamos de la tecnología”; d) “Confiamos parte de nuestra libertad a los políticos, pero desconfiamos de ellos”; e) “No sabemos si estamos progresando o retrocediendo”; g) “Creemos que el conocimiento es importante, pero son los sentimientos los que nos hacen felices o desgraciados” (712). De ser así, el ser humano está sacrificando la felicidad en el altar de una razón séptica; impera la desorientación, lo cual evidencia la pérdida de funcionalidad de la razón; la dependencia respecto a la cultura tecnológica determina el modo de vivir; los políticos, que deben abrir alternativas para ello, producen desconfianzas; la orientación al tener, a la que se supedita el ser, incrementa la producción en masa pero reduce la calidad de producto y de trabajo. Se multiplican los conceptos cazadores de perceptos, pero decrecen o se venden las ideas. Las vigencias sociales se imponen como modas donde la interioridad del ser humano se falsifica al revestirse de lo ajeno. Se debilita la creencia como formulación lógica de la intimidad de una fe viva. Dice Marina: “Las conductas íntimas se basan en creencias que desbordan la intimidad, que dirigen la evaluación de las costumbres, de las modas, el consumo, la aceptación o el rechazo, la excusa o el ataque” (713).

710) MARINA, JOSÉ ANTONIO (2004). *“Crónicas de la ultramodernidad”*. P. 11. Anagrama. Barcelona.

711) IBID. P. 23

712) IBID. PP. 24-27.

713) IBID. P. 39.

Sin que se movilice una interioridad activa y “*recreante*”, y se formule como conciencia crítica, comunicada o no a tenor del receptor, la identidad entra en crisis en una realidad extensa, compleja y cambiante. En expresión de Marina, en la “cultura del <flash>” se multiplican los <*fast thinkers*>, los “pensadores instantáneos” (714) que tratan de sacarle partido a la fugacidad y, por lo tanto, no alumbran sentido.

La diferencia que Marina encuentra entre modernidad y postmodernidad estriba en que la primera, producto de la Ilustración, se caracteriza por “el culto a la razón y a la ciencia, la confianza en la técnica para resolver problemas”, pero no desecha la existencia de “una verdad común, una ética universal, una historia compartida por toda la humanidad, que se desarrolla por sendas de progreso”, en tanto que el postmodernismo “cree que la razón se ha desmelenado por un afán de poder técnico y nos ha metido en un callejón sin salida. Su eficacia ciega ha esquilado el planeta. Su confianza en la verdad ha llevado al dogmatismo, al fanatismo, al etnocentrismo, al colonialismo y a otras injusticias semejantes. Los postmodernos piensan que hay que devolver a cada cultura su autonomía, cosa que parece justa, pero añaden que todas ellas son equivalentes, lo que parece excesivo” en opinión de Marina (715). No le falta razón a nuestro juicio a la postmodernidad cuando señala los efectos negativos de la modernidad. Ciertamente que cada cultura debe ser atendida en su peculiaridad, pero no es menos cierto que cada una tiene su propio peso específico en el concierto global, debido a los recursos económicos, científicos, técnicos y de influencia política que la caracteriza. Si estos segundos actúan como determinantes de los primeros, y con alcance global, la supervivencia del sujeto creador ético de cultura se vuelve problemática. Por eso quizás define Marina la “ultramodernidad” como “una teoría de la inteligencia”. En tanto que la modernidad identificaba la inteligencia con la razón, y la postmodernidad lo hace con la creación estética, “aquella se movía bien en lo universal, pero olvidaba lo concreto y no sabía qué hacer con los sentimientos. Esta se despepita por la diferencia, pero no sabe llegar a lo universal. Los ultramodernos creemos -sostiene Marina- que el trabajo de la inteligencia es a la vez el más humilde y más trascendental. Su función es dirigir el comportamiento para salir bien parados de la situación en que estamos”, sin dejar atrás la sensibilidad (716).

714) *Ibid.* P. 57

715) *Ibid.* Pp. 57-58.

716) *Ibid.* Pp. 60-61

y su capacidad amatoria. Dicho de otro modo: la dimensión cognoscitiva y afectiva de la subjetividad, razón, inteligencia y emotividad, participan en la orientación de la conducta ética. No sólo la razón ilustrada como conocimiento y no sólo la inteligencia como capacidad de interpretar lo que sucede. Dice Marina: “Frente al paradigma moderno de la inteligencia como razón, y al paradigma postmoderno de la inteligencia como creatividad, los ultramodernos defendemos un paradigma ético de la inteligencia” (717). Por nuestra parte no podemos asumir la existencia de esos frentes, y sí la necesidad de mantenerlos en una dialéctica que aporte realización de lo humano como naturaleza futuriza en un mundo humanizado, porque la inteligencia suministra datos, información, conocimiento y sabiduría a la creatividad como producción de novedad, como hallazgo relacional, y como relativización de lo establecido, y luces para la decisión ética en tiempo oportuno, constructora del bien propio en el bien común. Ciertamente que todo avance significativo en la historia de la humanidad ha sido producido por seres singulares que han sentido una responsabilidad colectiva. Desde la Era Axial, el Renacimiento, La Reforma protestante o la Ilustración, la subjetividad consciente y responsable ha sido la gran constructora de los cambios “epocales”, sin poder prescindir de la ética y la moral. Marina no puede desatender esa dimensión colectiva cuando distingue entre moral y ética: “La moral es un conjunto de soluciones a los conflictos que plantean la vida personal y la convivencia humana”. Por lo tanto, moral y política están entrañablemente vinculados para alcanzar soluciones a los conflictos. La ética, a juicio de Marina, “pretende ser una moral transcultural, universal, lo que exige la puesta a punto de una metodología adecuada, que tiene que incluir: A) El análisis de los problemas morales universales. B) El estudio de las diversas soluciones dadas a lo largo de la historia. C) El criterio para evaluarlas (718). Pero la ética es conducta del bien ontológicamente originada, que no busca sólo el bien propio, sino que tiene por finalidad el bien común. Ontología y conducta, desde la vertiente de la fe, se nutren del Sumo Bien que las trasciende y comparece y actúa en su inmanencia. No puede la fe, desde sus distintas formulaciones, desatender los problemas morales universales, ni desligarse del curso de la historia, sus aportes positivos y sus producciones de negatividad, ni las sociedades seculares deben prescindir de sus

717) *Ibid.* P. 61.

718) *Ibid.* Pp. 229-231.

criterios evaluativos. Tal y como venimos señalando, ya desde el capítulo II, es en los Derechos Humanos donde lo secular y lo religioso tienen el lugar común de trabajo de la que Marina llama “moral transcultural”. Para su ejercicio, hace mención de los derechos, inseparablemente unidos a los “deberes creadores” que los nutren (719), aunque bajo un régimen secular vivamos un déficit de cumplimiento de ambos. Es tarea que tenemos por delante. Tal parece que los tiempos aconsejan una reconsideración del “Servo arbitrio” (720), o de una libertad que como tal asume servir.

La postsecularidad abre un camino medio, una dialéctica entre el relativismo extensivo y no ponderado de la postmodernidad, que crea fulguraciones con intuiciones y con fragmentos rotos de la modernidad, y el reduccionismo de la inteligencia a la dimensión ética y moral de José Antonio Marina.

Ye quedaron recogidas dos definiciones de postsecularidad como advenimiento de un tiempo de persistencia del fenómeno religioso en el mundo, pese a su pretendida desaparición; un tiempo de aceptación del aporte positivo de las religiones por su capacidad de producir sentimientos cohesivos de comunidad en el seno de las sociedades, y su aporte de depósito de sentido para la producción de normatividad moral; un tiempo de mutua comprensión no excluyente y de consenso tras la mutua depuración. Lo religioso y lo secular se complementan en mutuo aprendizaje, según la propuesta de Habermas, en un tiempo de reconocimiento de su potencialidad y en una nueva secularidad no extinguida como proyecto colectivo, en el cual, lo religioso “se reactiva y reconfigura” a la luz de su naturaleza “originante” e imperecedera. Más allá de la secularidad, la sociedad postsecular asume “el reconocimiento de la metafísica”, su dimensión ontológica y su intento sistemático de explicar la totalidad más allá de toda aducción de la inmediatez; el “reencantamiento de la existencia” o de la vida y sus soportes físicos como valor irremplazable, más allá de todo desencanto; la presencia inagotable de lo religioso; la vinculación humana de mentalidades laicas y mentalidades trascendentes, y una común búsqueda de significación y de sentido (721).

719) IBID. Pp. 232-255

720) CF. semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero. Pdf.

721) CF. SUPRA Pp. 228-229. Notas 555 y 560.

Conocida es la posición de Habermas contraria a Vattimo cuando este afirma: “la modernidad no ha terminado” (722). Habermas señala con su acostumbrada contundencia que “[...] en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad” (723). Nadie puede negar la modernidad porque es un hecho histórico. Lo que niegan los filósofos de la postmodernidad es su vigencia como proyecto, asunto que nos parece ampliamente dudoso si la contemplamos como método para el desarrollo de un pensamiento ilustrado, éticamente operativo, socialmente comprometido, y ocupado en dar practicidad científica y técnica a la emancipación humana.

La postsecularidad es abordada desde una perspectiva sociológica en profundidad, más allá de la capa superficial de la secularidad, por los trece sociólogos que componen el libro *“Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización”* (724) y, desde su perspectiva neokantiana, Jürgen Habermas en su trabajo *“¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa”* (725).

Si desde la perspectiva macrosociológica aparece como tarea necesaria y urgente la gestión inteligente de la pluralidad dentro del espacio público tal y como se configura, no parece de menor envergadura la comprensión filosófica de un fenómeno complejo que entraña procesos de modernización, secularización, postmodernidad y postsecularidad con distintos niveles de desarrollo y a escala global. La diversidad,

722) CF., vg, *“La modernidad, un proyecto incompleto”* en *“La postmodernidad”*. VV.AA. Op. Cit. Pp. 19-36. Cf. supra. P. 284. Nota 709. Selección y prólogo de Hal Foster. Este artículo, segundo del texto mencionado, tiene origen en su charla en Frankfurt en septiembre de 1980 al ser galardonado con el premio Theodor W. Adorno, y conferencia en la Universidad de Nueva York, en marzo de 1981, luego publicada con el título de *“Modernidad contra postmodernidad”*. Cf. también Habermas, Jürgen (1993). *“El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)”*. Taurus Humanidades-Santillana, 3ª reimpresión. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Pp. 9-10 donde al firmar el Prefacio en Frankfurt, en diciembre de 1984. Habermas reitera esos antecedentes.

723) IBID. P. 32.

724) OP CIT. (2012). Anthropos. Grupo editorial Siglo XXI. IGNACIO SÁNCHEZ DE LA YNCERA, MARTA RODRÍGUEZ FOUZ (EDS.)

725) HABERMAS, JÜRGEN (2009). *“¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa”* en *“¡Ay, Europa II. Pequeños escritos políticos”*. Pp. 64-80. Trotta. Madrid. Traducido en esta sección por Pedro Madrigal.

desencadenada por la modernidad, llega a un alto grado de expresión en un mundo donde conviven esos diferentes niveles de desarrollo y comprensión: la diferenciación atomizada en sociedades avanzadas junto a otras premodernas, el desarrollo de un laicismo militante, excluyente o inclusivo, y la multiplicidad de formas religiosas, sectas y movimientos espirituales que no sólo tienen vida relacional propia, sino que afectan a la conciencia pública. Señalemos que la mencionada descripción se hace claramente visible desde una perspectiva global, pero puede no serlo desde otra más local, producida por reacciones nacionalistas, populistas o fanáticas, en tanto que parece imperativa la interpretación de significantes y la producción de sentido. Por otro lado, esta dialéctica de la postsecularidad opera como proyecto de origen occicéntrico y europeo que puede naufragar. Para evitarlo, y de todo modo, es precisa la formación de gentes capaces de tender puentes de entendimiento y participación en este tiempo crítico.

Esa parece ser la razón que conduce a Habermas a plantearse “¿cómo debemos entendernos en nuestra condición de ser miembros de una sociedad postsecular y qué tenemos que esperar unos de otros, para que en nuestros estados-naciones, históricamente bien estructurados, se siga observando una civilidad en el trato de los ciudadanos entre sí incluso bajo circunstancias donde dominan una cultura y una cosmovisión plurales?” (726). Evidentemente, Habermas habla en el contexto occicéntrico, perspectiva superada por la mundialización de la secularización. Sería inoperante, a menos que se pretenda que occidente vuelva a ser pedagogo del mundo, respetando su variedad. Habermas disecciona en este trabajo el mundo, occicéntrico a nuestro juicio, en dos categorías: De un lado, los multiculturalistas que pretenden una adaptación de los sistemas jurídicos capaces de recoger las peculiaridades de las minorías, donde el Estado no fuerce incorporaciones “ni arranque a los individuos de los contextos particulares donde crean su identidad” (727). Del otro, los secularistas pretenden una inmersión cultural de las diferencias sin hacer distinción de las particularidades, advierten de los riesgos que existen a su juicio al abrir en exceso el abanico permisivo de la variabilidad, y hacen de la religión algo

726) IBID. Pp. 69 ss.

727) IBID. P. 74

exclusivamente privado (728). En nuestra modesta opinión, el marco conceptual elegido por Habermas se corresponde a Occidente, EE.UU y Europa. Al primero le correspondería el multiculturalismo, protegido por la Primera Enmienda, y al segundo, su pluralismo innato estaría afectado por una cultura secularista común. Sin embargo, si abrimos ese marco conceptual hasta sus dimensiones globales, debemos considerar la interculturalidad y la transculturalidad, no sólo por la vastedad de sus culturas y etnicidades, sino por los movimientos migratorios y el fenómeno turístico que las caracteriza. Basada en los valores de la ilustración y en los Derechos Humanos, la modernidad produjo el concepto de ciudadanía como conjunto de individuos autónomos, iguales en derechos y en responsabilidades, pero una globalización positiva exige la extensión del concepto a la diversidad del sistema mundo sobre la base moral del reconocimiento complementario de la diferencia, el pluralismo, y la tolerancia activa.

Hagamos mención a este respecto de la “Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural”, quien, tras reafirmar su adhesión “a la plena realización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales proclamadas en la Declaración Universal de Derechos Humanos [...], civiles y políticos [y los derechos económicos, sociales y culturales”, recoge en sus Artículos 1 y 2 que:

“La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común en la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la integración y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública” (729).

728) *IBID.* Pp. 274-314.

729) “*Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO. París, 2 de noviembre de 2001*”. congreso.es/docu/docum/d.docum/dosieres/sleg/legislatura_10/spl_70/pdfs/30.pdf. Fecha de consulta 5 de enero de 2020.

Estamos, pues, ante el reto de construir un mundo donde las culturas sean la vivencia operativa de los derechos y deberes, constructoras de sociedad y de política, donde la ciudadanía interactúe creativamente con la alteridad, los marcos referenciales se abran en interacción con las diferencias, y los espacios psicológicos subjetivos hagan lo propio en una relación espontánea de mutua porosidad, sin ignorar los espacios mediáticos de conexión positiva, y en dialéctica constructiva con la negatividad.

¿Qué papel ocupan las religiones en todo ello? Desde una posición secularista, las iglesias y las comunidades de creyentes perdieron influencia en el proceso diferenciador de la funcionalidad de los sistemas organizativos de las sociedades secularizadas, en los campos del derecho, la educación, y la política, y por ello quedaron relegadas como insignificantes antiguallas. Desde una perspectiva religiosa, consciente de la situación, la retracción hacia lo privado y personal puede haber producido la ocupación en aquello que les es propio: la salvación ontológica y ecológica, y la denuncia pública de todo aquello que atente contra los bienes esenciales de la humanidad. Contra su tarea esencial opera el fundamentalismo irracional, carente de ilustración y en nada dado a la tolerancia activa, que si bien puede darse en el ámbito religioso, también puede hallarse en el secular, con la salvedad de que nadie puede ser más tolerante que aquel que se mantiene firme en sus fundamentos y en las raíces que le confieren identidad, puesto que en su fortaleza nutriente estriba su carencia de temor al intercambio, y de ella extrae su fuerza para el compromiso desprendido. Un segundo elemento que actúa contra el trabajo esencial de toda religión es la apelación a su núcleo de significado para movilizar la agresión. Secularismo y fundamentalismo, ambos excluyentes, se constituyen así en reaccionarios contra el progreso humano. Pese a ello, sí es dado hablar de un cierto fundamentalismo de la Ilustración, extendida de forma universalista sobre la base de su metodología inacabada y de los valores que alumbró, porque pese a sus desviaciones reductoras posteriores pone los fundamentos principales a la autonomía responsable del individuo y de la especie humana sin despreciar la capacidad cohesiva ni el sentido de la religiosidad, base de la capacidad de trascendencia del animal simbólico siempre en viaje hacia sí mismo que es el hombre. Resulta cierto que la creación de cultura ya no se realiza bajo la égida de la religión, pero no es menos cierto que la religión es un elemento singular para la creación de cultura por

los procesos de individuación que produce, por su aporte social cohesivo, y por el impulso de ir más allá de lo dado que le es propio. No lo es la fijación. Quizás le falta por aprender el desasimiento respecto a formas de dominio mantenidas como sagradas, la naturaleza de los espacios verdaderamente sagrados, y no dejar en la estacada lo dado a su responsabilidad. Como señala Habermas: La religión gana importancia en su papel de intérprete en la configuración de la opinión pública sobre temas pertinentes. Nuestras sociedades, con una visión pluralista del sentido, son cajas de resonancia sensible a las interpretaciones de significación y de sentido y a la vitalidad de las comunidades religiosas (730), y añade:

“Creyentes y no creyentes se conceden mutuamente el derecho a tener convicciones, prácticas y formas de vida que ellos mismos rechazan. [...] La base del reconocimiento no es la valoración de esta o aquella particularidad o aportación, sino la conciencia de formar parte de una comunidad inclusiva de ciudadanos con derechos iguales, en donde cada uno debe rendir cuentas al otro por sus manifestaciones y acciones políticas” (731).

Por lo tanto, la ética personal actúa aquí no sólo como creadora de la propia identidad diferenciada, y así sea intérprete de los temas pertinentes y como tal se haga oír, sino como contribución a una moral colectiva que más que concesionaria contribuya a la consolidación de los derechos del otro como parte de una sociedad inclusiva donde cada parte contribuye al todo, y es capaz de con-prender los contenidos semánticos de la otra, dejándose “conducir por una interpretación de la relación entre la fe y el saber que facilite una coexistencia autorreflexiva y clarificada de los dos” (732). Allí el otro, desde la fe que no tiene por qué ser ignara, y desde el conocimiento positivo, facilita la interpretación de la propia zona ciega. Puede que los contenidos normativos sean solo el pedagogo en esta situación, y que a ella se llegue fundamentalmente a través de una reconversión al otro desde una internalización de sus presupuestos cognitivos. Como el propio Habermas señala, vinculando ambos extremos:

“[...] esta expectativa resulta directamente de la exigencia normativa del reconocimiento mutuo de los ciudadanos con iguales derechos que poseen el estatus de legisladores. No obstante, se trata solamente, por buenos motivos, de un elemento del <ethos> del ciudadano pretendido, pero no coercible jurídicamente. Los presupuestos cognitivos para el cumplimiento de este <ethos> exigente sólo pueden esperarse en ambas partes como resultado de un proceso de aprendizaje complementario, pero no pueden ser prescritas por cualquier teoría política” (733).

730) HABERMAS, JÜRGEN. *Loc. Cit.* Pp. 64-69.

731) IBID. Pp. 72-73.

732) IBID. P. 80.

733) HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Mundo de la vida, Política y religión”*. P. 137. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca

Esa disposición a la mutua comprensión y aprendizaje, necesaria para la construcción de una globalidad donde las diferencias colaboren y se impliquen, choca con una mentalidad y unas prácticas generadas por la propia modernidad en sus procesos de diversificación atomizada aún sin armonía, la multiplicidad eclosionada y el “yoísmo” exacerbado. La desconexión con lo divino y con lo sagrado, sobre todo en Europa como excepción, ha producido por extensión la desconexión con lo humano y con la naturaleza sometida al ego. Freud pudo escribir en 1930 *“El malestar de la cultura”*, entendida esta por él como conjunto de normas instructivas, un “superyo” externo condicionante que impide lo que llamaba “sentimiento oceánico”. En 1988, el Catedrático de metafísica de la UAM, y antes en la de Navarra, Alejandro Llano Cifuentes, publicaba *“La nueva sensibilidad”* (734): En el contexto de la perplejidad, una nueva sensibilidad nacía en vísperas del derrumbamiento del muro de Berlín. Pero esa sensibilidad no era nueva. Se correspondía con la naturaleza solidaria del ser humano. Venidos a la vida, creados para la solidaridad, la época de la desconexión parecía llegar a su fin. Cuando en enero de este mismo año 2020, el Dr. José Antonio Lozano Díez, Rector de la Universidad Panamericana-IPADE escribe su artículo *“El malestar de la sociedad actual (II)”*, al citar el libro del Dr. Llano Cifuentes lo hace con la siguiente frase:

“[...] la consabida crisis del Estado del Bienestar no es sólo ni fundamentalmente un atasco funcional, sino que emite a una complejidad cada vez menos abarcable con nuestros recursos intelectuales y operativos, a una ausencia de panorama para articular sobre él visiones comprensivas y proyectos viables. La falta de panorama, de capacidad de percibir totalidades con sentido, está conduciendo a una generalizada perplejidad [...]” (735).

El freudiano malestar de la cultura, por la presión de conformidad, se ha vuelto extensivo a la sociedad, y no ya sólo por el “atasco funcional” que produce la multiplicidad en que se extiende la pretendida universalización de lo secular y sus dinámicas de un mecanicismo organizativo excluyente de lo sagrado, sino porque su complejidad reclama especializaciones que actúan sin intercomunicación, dado lo complicado de su campo de actuación y la profundidad que supone, y resulta inabarcable para los recursos, no sólo operativos y técnicos cada vez más desarrolla-

734) LLANO CIFUENTES, ALEJANDRO (1988). *“La nueva sensibilidad en la era de la desconexión”*. Espasa Calpe. Colección Universidad. Madrid.

735) IBID, P. 19. Comienza con esa cita y concluye reclamando la autorreferencialidad, la percepción del objeto como seleccionado por relevante y la empatía completa (Pp. 231-232). Cf APUD. Op. Cit. P. 1. eluniversal.com.mx/opinion/jose-antonio-lozano-diez/el-malestar-en-la-sociedad-actual-ii. El nº i aparece publicado en el mismo medio con fecha 7/12/2019.

dos, sino para la comprensión sintética productora de sentido. Paradójicamente, la extensión y complejidad de los panoramas produce una falta de panorámica, de capacidad de “percibir totalidades con sentido”. La multiplicación de alternativas ocasiona una multiplicidad de perplejidades. Parece necesaria la escucha de colectivos humanos, religiosos y filosóficos, que aporten propuestas de significación y de sentido. Habría que retomar la experiencia de lo sagrado, en su significación religiosa y profana como aquí se apunta, para recuperar la capacidad hermenéutica de la significación y el sentido. Como el propio Peter Berger argumenta: “Los seres humanos tienen derecho a vivir en un mundo que tenga sentido para ellos. El respeto a este derecho es un imperativo moral para toda política” (736). La política, por tanto, es gestión del imperativo moral como derecho de los ciudadanos practicantes de justicia; labora para la creación de sentido en la complejidad. Es su tarea la de introducir actuaciones que beneficien a las mayorías y abran sentido a lo existente: el qué del para qué sin aturdirse en presentismos. Por otra parte, las religiones del mundo contienen propuestas éticas, creadoras de sociabilidad, y una correspondiente reserva de sentido. Es cuestión que no es despreciable, y conviene explorarla para determinar la importancia de su lugar social. Si la deriva monetaria de la Modernidad, y su concentración en el instante lucrativo, ha supuesto esa pérdida de panorama interpretativo, e introducido discapacidad hermenéutica de la significación y el sentido, quizás haya que reintegrar en esta Modernidad inacabada el componente religioso que tuvo.

A ese respecto, y como cierre de este capítulo tres, conviene traer a referencia los sendos trabajos del propio Peter L. Berger y de Manuel Fernández del Riesgo, antes de adentrarnos, en el capítulo cuatro, en la crisis de la ética, y en el quinto con aportaciones que puede hacer el pensamiento teológico, católico y protestante, y su comprensión de la ética y de la moral.

Si recurrimos a las aportaciones hechas por Peter L. Berger, tenemos que sostener una versión contraria a la que atribuye al cristianismo el ser el “principal factor patógeno responsable del estado lamentable del mundo moderno” (737), y concreta-

736) BERGER, PETER L. (1979). *“Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social”*. P. 193. Sal Terrae. Punto límite. Traducido por Jesús García-Abril.

737) BERGER, PETER L. (1981). *“Para una teoría Sociológica de la Religión”*. P. 160. Kairós, 2ª ed. Barcelona. Traducido por M. Montserrat y V. Bastos.

mente al protestantismo, de haber reducido a "mínimos esenciales a expensas de una vasta riqueza de contenidos religiosos" (738). Sin entrar en calificaciones de esa que llama "vasta riqueza de contenidos religiosos", el protestantismo se movió entre una religión revelada, que tenía en la Biblia la Palabra de Dios, de naturaleza inspiracional, y una religión positiva que tempranamente aplicó la exégesis crítica a la hermenéutica y la exégesis bíblica. Siguiendo a la fe y la experiencia personal de regeneración, y de que esa fe no dejara de ser ilustrada y comunitaria al mismo tiempo, el protestantismo, sin entrar en peculiaridades, no dejó de lado el simbolismo en pro de la singularidad esencial del lenguaje porque, como queda dicho, el lenguaje es simbólico también en el Antiguo y el Nuevo Testamento. El protestantismo, en su énfasis en el individuo, sitúa al hombre, animal simbólico portador de la palabra, ante la Palabra, para que se produzca un diálogo regenerador "de profundidad a profundidad" y con ello el proceso de simbolizarse a sí mismo. Lo sencillo y esencial deja a un lado el simbolismo artificial y pone ante sí el simbolismo revelador que se va configurando en la persona. No se trata de religión, entendida esta como sistema elaborado por el hombre, sino de revelación del Dios vivo en la existencia de Cristo, y del hombre escondido que comparece y va mostrando semejanzas con Cristo. Aquí, la "revelación progresiva" de Dios en la historia es también progresiva ontológicamente en el símbolo que existencialmente se va configurando con los fragmentos de afinidad. La escatología consecuente con la realizada en Cristo una vez y para siempre, se hace fuerza motivacional para la construcción del "nuevo ser" de que habla Paul Tillich (739) basándose en Pablo de Tarso (Gal. 3:28; 5:6; 6:15), una forma de vida que es "coraje de existir" como valor participativo abierto a la trascendencia (740). Aquí la letra se hace vida como relato, escrito con el Espíritu del Dios Vivo en las tablas de la profundidad del ser, tiempo eternizado y "viviscente" engarzado en el tiempo sucesivo, aportando referentes vivos, y movilizándolo su propia responsabilidad. En palabras de Pablo:

"[...] siendo manifiesto que sois carta de Cristo expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne del corazón" (741)

738) IBID.

739) TILICH, PAUL (1973). *"El nuevo ser"*. Ariel-Nopal. Esplugas de Llobregat. Barcelona. Traducido por Damién Sánchez-Bustamante Páez.

740) TILICH, PAUL (1973). *"El coraje de existir"*. Laia bolsillo, 3ª ed. Traducido por José Luis Lana

741) 2ª Cor. 3:3. Versión Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Revisión de 1960.

Si el “Lógos” se hizo “sarx”, lo efímero de la carne se puede hacer palabra. En ambos extremos hallamos un proceso de simbolización ontológica. “Kenosis”, donación, “pleroma” y exaltación incoan el camino. Sólo que semejante planteamiento condujo al pietismo de aquellos que desprecian lo efímero de la materialidad corporal, dejando con ello el mundo en la estacada, ocupándose más de la exaltación que de la donación. Pero ambos términos son inseparables y actúan dialécticamente si es que se quiere tener algo ex–altado que aportar, por encima de los condicionantes y a la altura del altar de lo sagrado.

No le falta razón a Peter L. Berger cuando señala que “[...] el mundo moderno pudo ser interpretado como la más alta realización del espíritu cristiano [...] El criterio de que el protestantismo había desempeñado un papel peculiar en la creación del mundo moderno” (742). No es de extrañar si se considera el énfasis en el individuo, que en su versión ascética interpreta el trabajo no como castigo divino sino como un medio que produce dignidad humana, progreso, cultura para la mayor gloria de Dios. Quizá una prueba sea aquel primer capitalismo renano que distribuía beneficios y los reinvertía en capital, trabajo y técnica, amén de contribuir a la creación y mantenimiento de universidades. El ser humano, dotado de autotranscendencia, está en disposición de hacer trascender lo que existe a mayor gloria de Dios, absoluta distancia cualitativa que ama, transfiere transcendencia, y dialoga en su Palabra con lo efímero desde su propia dimensión.

Esa presencia operativa de lo santo, que responsablemente abre espacios de sagrado

742) BERGER, PETER L.. *Loc. Cit.* P. 160. En nota 16 apoya la interpretación aducida con los nombres de Max Weber, Ernst Troeltsch, y Karl Holl. Respecto a Weber recordemos a modo de ejemplo la afirmación que abre la Primera Parte de su libro *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*. Al tratar *“Confesión y estructura social”* dice: *“Cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de aquellos países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse en evidencia [...] el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial [...]”* O. CIT. (1984) Pp. 39-40. SARPE. R.B.A. Proyectos Editoriales S.A. Madrid. Traducido por Luis Legaz Lacambra. Con respecto a ERNST TROELTSCH cf. vg. *“El protestantismo y el mundo moderno”* (1979). F.C.E. Breviarios, 3ª reimpresión. Traducido por Eugenio Imaz. En relación con KARL HOLL cf. *“The cultural significance of the Reformation”* (1959). World Publishing Co. Introduction by Wilhelm Pauck. Ya en la página 24 señala: “[...] at the dawn of history there was evidence of powerful religious. But, as every one knows since Comte, true progress in civilization takes place through emancipation”. Indudablemente que el poder de la religión queda atestiguado desde los albores de la historia, pero no siempre ha creado civilización, no siempre la civilización ha creado cultura ni tampoco ha producido emancipación.

inviolable en el mundo profano, porque no todo puede ser vulnerado, es propio del carácter ascético del protestantismo y es plausible a ojos de Berger. La experiencia personal del Dios Vivo, fecunda una fe viva que asume la responsabilidad de cuidar y hacer producir lo creado. Lo asume como una encomienda que habrá que dejar en su momento en otras manos. Es un “cordón de tres dobleces que no se rompe pronto” (Ecles. 4:12 b). Si se rompe, como es el caso, si no es la fe viva la que suministra motivación y sentido moral, si prevalece el interés apropiativo de la inmediatez, el cordón trenzado por la comunión con Dios, la conciencia comulgante consecuente, y el hermanamiento con el hombre y con la naturaleza, queda roto. Como dice Berger: “Mientras la plausibilidad de esta concepción pudo mantenerse, la secularización por supuesto fue efectivamente detenida, aunque todos sus elementos se hallaban ya presentes en el universo protestante. Bastaba, pues, sólo cortar ese estrecho canal de mediación que les quedaba a los protestantes para abrir las puertas de la inundación secularizadora” (743)

Tratando de ubicar el origen de la secularización Berger se remonta más allá de las confesiones cristianas cuando dice:

“Si esta interpretación del nexo histórico entre protestantismo y secularización es aceptada (y creo que hoy en día lo es por la mayoría de los estudiosos), surge una cuestión inevitable sobre si la capacidad potencial secularizadora del protestantismo procedía *ex novum* de él mismo, o tenía más bien sus raíces en anteriores elementos de la tradición bíblica. Nosotros defenderíamos como correcta la segunda postura, es decir, que las raíces de la secularización hay que buscarlas en las más antiguas fuentes que hoy en día conocemos de la religión del antiguo Israel. O sea, que sostendríamos que el *`desencantamiento del mundo´* comienza ya en el Antiguo Testamento” (744).

No parece empresa fácil identificar las raíces de la secularización con la historia antigua del pueblo hebreo. Es cierto que como tal convive con culturas vinculadas a los ciclos de la naturaleza como parte de un orden cósmico a imitar cultural y socialmente, en tanto que, como pueblo nacido de dos emigraciones desde Mesopotamia y Egipto, hace historia, pero bajo la guía de YHWH, el Dios trascendente, absolutamente otro, que comparece en teofanías para incoar historia y construir ese pueblo, en sueños y visiones, en Palabra acontecida en las entrañas del profeta, en el consejo del juez en tiempos de construcción, o en el del sabio en tiempos

743) IBID. P. 162.

744) IBID. P. 163.

de perplejidad. Es un Dios creador de la naturaleza, de la historia, y de la identidad de un pueblo que se organiza con arreglo a sus leyes. Se trata de un régimen teocrático, tanto en su fase patriarcal, en la anfictionía, en la monarquía contaminada, en los retornados del exilio. Bajo el tabernáculo, con el Arca de la Alianza como expresión de comunión en la movilidad por la historia, unidos por el Pacto, un pueblo se dota de instituciones propias con arreglo a su naturaleza (745); un pueblo celebra sus ritos y celebraciones en conexión con las intervenciones de YHWH en su historia (746), que es quien produce la fiesta en la historia y da la Ley moral como libertador de una multitud de esclavos para que con ella sean pueblo. Las leyes que en otras culturas eran dadas para salvaguardar el orden cósmico, aquí son dadas para mantener el pacto con quien es garante de prosperidad en la historia.

Sí hay en él un indicio de lo que en el correr del tiempo aparecería en el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración: la racionalidad. No podría darse de otro modo si se trata de interpretar de consuno el Tanaj y la historia: la palabra profética y la “*Memra*” vuelven inmanente la trascendencia como razón. No le falta razón a Berger cuando señala que: “[...] la religión israelita puede ser analizada en términos de tres temas siempre presentes: trascendentalización, historización y racionalización de la moral” (747). La trascendencia acontece en la historia y la historia que los hombres hacen se trascendentaliza, incoa sentido a través de una conducta moral, pública y privada, racionalizada a lo divino. El Dios que es causa de sí, el “Yo soy el que soy”, el que tiene vida en sí mismo, es el que irás viendo comparecido en tu camino. Dios está también en éxodo hacia el hombre, “*Deus Viator*” para el “*homo Viator*”, “inmune a las manipulaciones mágicas” (748). De esa manera, sí se abrió una brecha para la historia enajenada del ser de Dios, ley de la historia y del universo, y fue caída en la autonomía desencantada y en el desencantamiento del mundo. En búsqueda de lo extraviado, a partir de la persona para recrear pueblo de los fines aquí y ahora, desembocamos en la confesión cristiana de la Encarnación que escandalizaba a judíos y gnósticos. Pero el hecho es que, a partir de los “pobres de la tierra”, reflejados en el pueblo de las

745) DE VAUX, R. (1976). “*Instituciones del Antiguo Testamento*”. Herder 2ª ed. Barcelona. Versión castellana de Alejandro Ros.

746) MERTENS, THIERRY (1964). “*Fiesta en honor a Yavé*”. Cristiandad. Madrid. Traducido por Alfonso de la Fuente.

747) OP. CIT. P. 167.

748) IBID. P. 169.

Bienaventuranzas, se produce una inversión de los valores, se reencanta el ser y el mundo, y todo ya es hecho posible a pesar de: “[...] Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo” (2ª Cor. 5:19 a), un desvarío de Dios para con los cuerdos, pero una razón de amor que moviliza las raíces del ser.

Cuando el Dr. Fernández del Riesgo aborda el tema de “Secularización y postmodernidad”, dedica un capítulo a analizar también “Las raíces bíblicas de la secularización” (749). Nos resulta de extrema importancia, antes de abordar las nuevas temáticas éticas anunciadas, cuando la ética civil, nacida de la Ilustración, sigue vigente a través de la supervivencia teórica de los derechos y deberes humanos, y se abre espacio de coparticipación a las religiones del mundo. Lo es porque, como es sabido, la teología protestante, en sus distintas especialidades, se realiza siempre desde la base hermenéutica y exegética de los textos bíblicos que la sustentan.

Antes de desembocar en esas raíces, el Profesor Fernández del Riesgo se plantea, al igual que Berger, la distancia epistémica que se produce al acentuar la trascendencia de Dios y el espacio histórico abierto a la iniciativa humana. Ya hemos argumentado que, al mismo tiempo que se acentúa la inmunidad de Dios frente a las proyecciones humanas, el protestantismo pone de relieve la doctrina de la encarnación de “un solo mediador entre Dios y los hombres” (1ª Tim. 2:5) con ese grado de cualificación, cuyo espíritu, palabra y manera de pensar y de ser se va configurando en aquellos que le siguen, reencantando la realidad del mundo. De ser así, no sería cierto que “el cristianismo se cavó su propia fosa”, porque el espíritu mesiánico y profético de Cristo se encarna en cada uno que le sigue. Sí tenemos que coincidir con el Profesor Fernández del Riesgo cuando afirma que “el protestantismo lo que hizo fue actualizar la potencialidad secularizadora del cristianismo, que el catolicismo había atemperado” (750). Es obvio que la “*kenosis*” ante las potencias políticas y religiosas, el desarme voluntario ante todo poder, para dotar de “poder de Dios para salvación a todo aquel que cree” (Rom. 1:16) crea en cada creyente una

749) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (1990). “*Secularización y postmodernidad. Secularidad vs. Secularismo, y la crisis de la ética civil. Las raíces bíblicas de la secularización*”. Pp. 541-548. agustinosvalladolid.es/estudio/investigación/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1990/estudio_1990_3_03.pdf.

750) IBID. P. 541.

singularidad operativa. Acaso la consecuencia de la Modernidad, heredera del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración, al haber extendido el principio individuación autónoma, y desatado la libertad de actuación más vinculada al derecho que al deber, ha vuelto insignificante la evidencia de que “no es de todos la fe” (2ª Tes. 3:2 b). La Reforma Protestante supuso un paso más hacia la emancipación del sujeto, agente de libertad y de responsabilidad.

Se pregunta el Profesor Fernández del Riesgo si responderá el ateísmo práctico a la estructura profunda del hombre actual, y hace suya la conclusión que “Dios no es necesario para ciertos logros y para cierta eficacia funcional” (751). “El resultado es la situación del hombre en la exterioridad y su posición en la periferia con la pérdida creciente de la interioridad y de la capacidad de reflexión personalizadora” (752). Mucho nos tememos que, al exceso de ideología sacralizada del periodo pre-ilustrado, le ha sucedido otro exceso de ideología pragmática, apropiativa y desacralizada, que hace caso omiso a la trascendencia que tienen los actos del hombre, que es causa y efecto de sí. Si el hombre supedita a la técnica, prolongación instrumental de sus posibilidades, el conjunto de todas ellas, se está reduciendo a sí mismo. “Si Dios no existe, todo es posible” a menos que no desdeñe la moral autónoma que, aún sin referencia a Dios, ejerza el control de las acciones. No obstante, sin esa referencia última que en él y desde él actúa, sólo le queda esa posición moral que vive de tal manera que hace que la propia nadificación sea una injusticia; “el mito de Sísifo” y el “hombre rebelde” de Albert Camus, trabajan para su “extranjero” que vive alienado de sí e instalado en la futilidad: “¡Consciencia y rebeldía!” ¡Náusea que se traga el absurdo! ¡Sinsentido cósmico e imposibilidad personal para dárselo! Esas no son posiciones cristianas, creadoras de significación y de sentido en el absurdo.

Si el cristianismo aportó un potencial secularizador, identitario y comunitario, y el protestantismo la actualizó como propone el Profesor Fernández del Riesgo, no es de extrañar que existan teólogos protestantes que no le hagan ascos a la secularización y traten de aportar a ella la matriz cristiana que la produjo. El profesor Fernández del

751) RIEZU, J. (1989). “*Religión y sociedad (ensayos)*”. P. 48. San Esteban. Salamanca. *Apud.* Ibid. P. 525.

752) IBID. P. 180. *Apud.* Ibid. P. 526

Riesgo menciona reiteradamente a Harvey Cox y su libro “La ciudad secular”, a quien declara seguir especialmente en su trabajo (753). Al abrir este libro el lector se topa con dos mojones que acotan nuestra era: La urbanización y los movimientos masivos de población, consecuencia de los procesos de industrialización fruto de los avances científicos y tecnológicos y el consecuente abandono del campo, y la secularización como vuelta del hombre sobre sí mismo, su mundo y su tiempo. “En nuestra época, la metrópoli secular se alza como el patrón de nuestra vida en común y el símbolo de nuestra concepción del mundo. [...] Es un campo de explotación y esfuerzo humanos del que han huido los dioses. El mundo se ha convertido en la tarea y responsabilidad del hombre [...] convertido en cosmopolita” (754). Fue toda una reedición del Éxodo provocado, no por una teofanía, sino por lo que Bonhoeffer llamó “mayoría de edad del hombre”. Una versión secular del Éxodo que si recordamos las “psicopatologías de la vida urbana” del profesor José Luis Pinillos (755) tiene su paralelo en la separación de Abraham y la marcha de Lot hacia “la llanura del Jordán, que toda ella era de riego, como el huerto de Jehová” (Gen 13:10), donde se alzaba la Pentápolis.

El pueblo de la fe es un pueblo en éxodo. Se vuelca responsablemente en la construcción de las formas sociales como lugares de refugio, pero nunca se instala definitivamente en ellas porque está animado de un impulso de trascendencia. Para Cox, el éxodo es un acto de insurrección, renuente en algunos, contra las formas de dominio establecidas con aspiración de permanencia, conforme a la naturaleza revelada del nombre de YHWH. Los poderes sociológicos, políticos y religiosos del mundo, y los valores imperantes, quedan desacralizados. Nuevos espacios memoriales de experiencia en el tránsito los reemplazan. El nuevo pueblo de Dios, en tránsito, la iglesia, es para Cox “la vanguardia de Dios” que tiene, como “función *kerygmática* pregonar la toma de poder”, la desfatalización del mundo “[...sobre todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra” (Ef. 1:21)]; como “función *diakónica*”, “curar las fracturas urbanas”; como “función *koinoníaca*”, hacer visible la ciudad del hombre” (756). Hay ya un poder que opera en

753) OP. CIT. Cf. Pp. 541, 542, 543, 544, 546, 547

754) COX, HARVEY (1968). “*La ciudad secular*”. P. 23. Edicions 62. Barcelona, 3ª ed. Traducido por José Luis Lana.

755) OP. CIT. (1977). Espasa Calpe. Colección Boreal.

756) IBID. Pp. 147-170.

el hombre y lo capacita para la donación, el desprendimiento y la insurrección cuando es precisa. No es suyo el acomodo. Encarnación y escatología mesiánica, como conducta performativa y proléptica, son sus componentes. Las iglesias no pueden habitar en exceso ni en el tiempo ni en la eternidad. La presencia operativa de los fines, incoando significación y sentido como encarnación espacio temporal, vienen a ser “*festum*”, celebración reconstructiva, sobre el “*post-festum*” humano.

Bajo la égida de la secularización, “[...] nuestra distorsionada actitud occidental hacia la historia y hacia nuestro protagonismo histórico [...] la gente no experimenta o encuentra a Dios. El lenguaje religioso, incluida la palabra Dios, sólo volverá a tener sentido cuando las perdidas experiencias [...] lleguen a ser sentidas como parte de la realidad humana [...]. Historia es el nombre que, como seres humanos, damos al horizonte de conciencia dentro del cual vivimos. Este horizonte histórico está, sin embargo, rodeado por un entorno más amplio [...]. Nuestros símbolos religiosos nos ayudan a unir a ambos. La historia se define por el tiempo. El círculo cósmico sugiere la eternidad. Para ser plenamente humanos necesitamos estar en contacto con uno y otro [...] Nuestra actual crisis religiosa, especialmente en el mundo occidental, brota de la pérdida del crítico ‘punto de intersección’” (757)

La actitud occidental que asume protagonismo histórico, al pretender desfatalizar la historia, ha adquirido tal grado de intervencionismo que ha prescindido de la historia; entregado al presentismo la creación de novedad técnico-científica, y a la generación de plusvalías económicas, ha roto y redimensionado los relatos con significación de oportunidad.

Por el otro lado, las iglesias decaerán en su significación, se volverán insignificantes y superfluas si dejan de expresar el flujo comunicativo entre ambos círculos, si, encarnadas en el mundo dejan de tocarlo tangencialmente, como desde fuera, y nuclearmente en la significación, con el valor de lo permanentemente humano realimentado en lo divino, configurado en lo sagrado y en lo santo. Si lo profano, contra su intención inicial, puede producir una reducción antropológica al desconectarse de lo trascendente -véase la divinización del mercado en el propio Cox (758)-, no menos puede producir la que el mismo Cox llama “Seducción del Espíritu” (759) como un producir celo, pero no de Dios, un abuso de la religión explotando las necesidades in-

757) COX, HARVEY (1972). “*Las fiestas de locos (para una teología feliz)*”. Pp. 45-46. Taurus. Madrid. Traducido por Rafael Durbán Sánchez.

758) COX, HARVEY (2016). “*The market as God*”. Harvard University Press.

759) Cox, Harvey (1979). “*La seducción del espíritu, uso y abuso de la religión del pueblo*”. Sal Terrae. Traducido por Fermín Trueba.

teriores del ser humano, avivando el romanticismo y la emocionalidad como instrumentos de dominación. Acaso el futuro de la fe (760) pase por aquella demanda suya de “no lo dejéis a la serpiente” (761), por aquella recuperación mesiánico-escatológica de “El cristiano como rebelde” (762), donde a una primera etapa de fe como experiencia, le sucedió una segunda de fe como creencia, y a esta una tercera, de reciente cuño, de fe postmoderna como espiritualidad sin fronteras. Sin embargo, y a nuestro juicio, estamos situados ante una situación en la que las tres etapas deben interactuar: una fe experiencial del Dios vivo, que no es capaz de formularse con capacidad lógica de comunicación, puede ver mermadas sus posibilidades de significación; una sistematización lógica, sin contenidos experienciales, también; una espiritualidad sin fronteras puede y debe actuar como zona vestibular de recepción, escucha, diálogo, entendimiento y cooperación con el otro, pero puede incurrir en licuación, insignificancia y superfluidad. Sólo la formalización lógica y lingüística de la experiencia vital proporciona esa disposición a la espiritualidad como lugar común de entendimiento de la multiplicidad religiosa. Con una salvedad: Las diferentes interpretaciones de la propia experiencia, o de las distintas cuestiones teológicas, todas ellas argumentativas, pueden resultar de más difícil solución que la búsqueda de acuerdos sobre la común tarea ocupacional en cuestiones que afectan, no a la tradición de cada cual, sino a problemas que afectan al ser humano y a la vida sobre el planeta. Se trata, en definitiva, de que las religiones del mundo, en tanto que practican una revisión crítica de sí mismas, de manera que vuelva a tomar significación la potencia que las hizo nacer, se ocupen en buscar acuerdos para que cada una de esas potencias pueda movilizarse creativamente al servicio de todo hombre y en defensa de la vida. La fe de cada cual nutrirá la decisión responsable. Por parte de la doctrina protestante, el hombre se salva aceptando la gracia que Dios le ofrece, por medio de la fe en Jesucristo, no porque sus obras le hagan meritorio ante la infinita distancia cualitativa de Dios en cuyo medio habrá de vivir si salvado. En ese caso, y a partir de la decisión, las obras del hombre sirven a la obra de Dios, “preparadas por él

760) COX, HARVEY (2011). *“El futuro de la fe”*. Océano. México.

761) COX, HARVEY (1969). *“No lo dejéis a la serpiente”*. Península. Barcelona.

762) COX, HARVEY ((1969) *“El cristiano como rebelde”*. Marova, 1968. Traducido por Ignacio Aizpurua. Para la significación teológica de Harvey Cox. Cf. LEBEAU, PAUL (1991). *“Vers une théologie <postmoderne> Un Point de vue nord-américain”*. Nouvelle Revue Théologique 113. Pp. 386-399, Resumen en *“¿Hacia una teología postmoderna?”* (1993) en “SELECCIONES DE TEOLOGÍA”. Vol. 32. Pp. 279-285. Traducido y extractado por Mario Sala.

para que anduviésemos en ellas” (Ef. 2:8-10). No se trata de renunciar a doctrinas esenciales que expresan estados humanos recogidas en las Escrituras, como es el caso de la existencia del pecado. Dice Cox: “[...] para clarificar la relación entre la fe y la decisión necesitamos [...] una doctrina del pecado que no fomente el servilismo y la dependencia. Necesitamos una versión verdaderamente contemporánea de lo que significan la virtud y la santidad. Necesitamos una visión del hombre que celebre su papel único en el cosmos y su inevitable responsabilidad por el futuro” (763). Sólo que el pecado, el extravío de sí, puede darse tanto en el servilismo que denunciaba Kant como en la rebeldía del “*non serviam*”. Según el propio Cox, “la ñoñería y la pasividad ya no proporcionan la santidad” (764). Lo santo es lo diferenciado, pero no pasivo; lo que marca diferencias atractivas y no deja en la estacada la realidad que a mano tiene, sino que la contagia. Lo insustancial, venido a poco y caducado, refugiado en su ñoñez, no tiene nada que aportar. La virtud es fortaleza contagiosa, pero jamás apropiativa. El Evangelio, que es “poder de Dios para salvación” (Rom. 1:16), al tener ese objeto, es una transferencia de poder a quien sale a su encuentro desvalido, en actitud de “*metanoia*”, reproduciendo luego la compasión recibida (765). No es sólo ejercicio de “la voluntad de poder”, sino que se ejerce como servicio aprendido en aquel que vino a servir e implica capacidad de invención en los ámbitos personal, social, y cultural. Según Cox: despierta en el ser humano una vocación a “una administración adulta, a la originalidad, a la inventiva y al gobierno del mundo” (766). No está sólo Harvey Cox. A él se unen como movimiento, nombres como Paul M. van Buren (767); William Hamilton (768); Thomas Hamilton; Marie Dominique Chenu; Charles Moeller (769), o John A. T. Robinson (770).

763) COX, HARVEY (1969). “*No lo dejéis a la serpiente*”. Op. Cit. P. 8

764) Ibid. P. 11.

765) Cf. Miqueas 6:8; Mt. 5:7; 9:13 par. Cf. SCHELER, MAX (2007). “*Arrepentimiento y nuevo nacimiento*”. Encuentro. Madrid. Traducido por Sergio Sánchez-Migallón.

766) IBID. P. 17.

767) VAN BUREN, PAUL M. (1968). “*El significado secular del Evangelio*”. Península, Barcelona. Traducido por José Luis Lana y Damián Sánchez Bustamante.

768) HAMILTON, WILLIAM (1969). “*La nueva esencia del cristianismo*”. Sígueme. Salamanca. Traducido por Luis Martín Salamanca

769) Vv.AA. (1968). “*La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad actual*”. Cuadernos para el diálogo-EDICUSA nº 3. Colección Nuevos Documentos.

770) ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS (2009). “*Honest to God*”. SCM Press; “*Exploración en el interior de Dios*” (1969). Ariel-Nopal. Traducido por Victoria Camps; “*La diferencia que implica ser cristiano hoy*” (1973). Ariel-Nopal. Traductores E.G. Forsyth & E. Jiménez; “*¿La nueva reforma?*” (1973). Ariel-Nopal. Traductora Victoria Camps.

Como movimiento teológico, fueron llamados “teólogos de la muerte de Dios” porque tomaban punto de apoyo en la situación que anunciaba Federico Nietzsche (771), y en el cuestionamiento que hiciera Dietrich Bonhoeffer de cómo seguir siendo cristiano en un tiempo cuando Dios ya no era tomado en consideración (772). Evidentemente “la muerte de Dios” supone una contradicción entre los términos, porque si Dios no existe no puede morir, y si existe tampoco. Esa expresión pretendía señalar hacia un tiempo cuando los hombres vivían como si Dios no existiera. Por esa razón, antes que definir esa corriente teológica como de “la muerte de Dios”, nosotros optamos por calificarlos como teólogos de la secularización porque buscaban definir un lugar significativo para la teología en ese tiempo (773). Sin embargo, dada la situación de las religiones en el mundo, donde Europa supone la excepción, no parece que Dios haya muerto (774). Pueden haber caído en la insignificancia formulaciones dogmáticas ideologizadas, sin poder explicativo del ser o de la circunstancia, viejas pretensiones de totalidad o de dominancia. No una fe viva, capaz de traducirse en distintos requerimientos, y valor añadido desde su esencialidad. Ciertamente que conforme a su naturaleza ella misma supone un estado de tensión entre lo que ya es,

771) NIETZSCHE, FRIEDRICH (1996). “*La gaya ciencia*”. Pp. 136-138. Ed, Alba. Cf. “*Así habló Zaratustra*” (1970). Círculo de Lectores. Barcelona. Al descender de la montaña, al cruzarse con el anciano que deja su cabaña para buscar raíces en la selva, el primero, harto de soledad va buscando el amor de los hombres. El segundo busca soledades donde componer canciones a su Dios. Al separarse, Zaratustra exclama: “¡Este viejo santo no se ha enterado todavía en su bosque que Dios ha muerto!”. Pp. 25-27.

772) CF. MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. “*Como seguir siendo cristiano en un tiempo postsecular. Una respuesta a Bonhoeffer*”. Panel “Religiones en la era secular: olvido, memoria y razón simbólica en Europa. Jornadas Anuales de la Asociación de Estudios sobre Memoria.U.C.M., 26 de junio de 2019. Panel 71

773) Acerca de las tendencias recientes del rechazo a lo sobrenatural cf. BERGER, PETER L. “*Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends*”. Rutgers University. cdn.theologicalstudies.net/38/38.1/38.1.2.pdf. Fecha de consulta 28/1/2020.

774) KÜNG, HANS (1979). “*¿Existe Dios?*”. Cristiandad. Madrid. Traducido por J.Mª Bravo Navalpotro. MARDONES, JOSÉ Mª (1999). “*Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*”. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria). Allí donde la teología de Küng, y la filosofía de Mardones, interesado en el discurso de Habermas y de la religión en el contexto de la modernidad, indagan en la misma dirección, allí, HANS JONAS, interesado en la ética que trabaja en el presente para el futuro levanta su “*Pensar sobre Dios y otros ensayos*”, sobre todo en la tercera parte de su libro. Cf. JONAS, HANS (1998). *Op. Cit.* Herder. Barcelona. Traducido por Ángela Ackermann. Después de Auschwitz y el Gulag, el poder del hombre debe asumir su responsabilidad y Dios es la referencia ontológica indemostrable de la ética; la confianza en la indeterminación; la permanencia de intertiempos en lo mudable; lo infinito en la finitud; la presencia universal en lo personal; la simultaneidad de los tiempos; la presencia del pasado y del futuro en lo efímero y en la operatividad del presente; el sujeto eterno como espíritu paterno filial universal; la totalidad trascendente; la verdad abarcadora; la omniabarcabilidad del tiempo; el “telos” del “arkê” en el “kairós”; la presencia trascendental... Los hombres pueden vivir como si Dios no existiera, declarándole muerto, pero Cristo sigue siendo la cifra lo humano, del tiempo y de la eternidad.

y se experimenta, y lo que espera y configura performativa y prolépticamente. Es un estado de tensión, como señala Max Weber, entre la religiosidad de redención y las realidades del mundo. En él, la ética de la convicción es de naturaleza nuclear y motor que dinamiza en las situaciones cambiantes la ética de la responsabilidad. La religión legalista o ritual, que pretenda regular externamente la conducta de seres sumisos a sus dictados, o celebren mecánicamente la memoria de hechos que no les dinamizan la tensión liberalizadora, caerán en la insignificancia hermenéutica, y dejarán de ser sentidas como necesarias para el ser humano, aunque resista en sus reductos o se mantenga zonas de influencia.

Resulta significativo el concepto de “profecía ética” que maneja el anteriormente mencionado Max Weber (775), y nos hace recordar el silencio de los actos simbólicos del profeta Jeremías. Esa conducta ética, que expresa en el silencio la religiosidad que la motiva, es ética de la convicción como ética de confrontación que señala alternativas a lo condicionante y “hace estallar la fijación de las normas concretas en favor de la relación global con ‘sentido’ entre modo de vida y el objetivo de la salvación religiosa. No conoce un derecho sagrado, sino una convicción sagrada. Es, por tanto, una ética elástica y capaz de adaptación. En lugar de actuar de forma estereotipada, puede influir desde la interioridad sobre el exterior de forma revolucionaria, según la orientación del modo de vida que cree” (776). Se trata de la “vida eterna” que recibe y nutre su temporalidad, que le hace significativo el instante, fiel su compromiso con la vida, y resuelta la confrontación con todo aquello que la desvirtúa. La “actitud básica respecto al mundo” es de impulso y compromiso para que sea “cosmos” y “de grados de penetración muy diferentes en la esfera del orden social” (777). Dada la intensidad de vida que va recibiendo, y construyendo una identidad como valor añadido, su carácter proteico le viene dado por su esencialidad de manera que lo uno se expresa en lo múltiple de los interlocutores, ambientes y circunstancias, siempre como valor añadido que construye valor con su manera de vivir, siempre dispuesto a la explicación de sus motivos, de sus motivaciones, si fuera requerido para ello.

775) WEBER, MAX (1997). *“Sociología de la religión”*. Cf. especialmente su capítulo XI: *“Ética religiosa y mundo”*. Pp. 252 ss. ISTMO, S.A. Edición de Enrique Gavilán.

776) IBID. P. 253.

777) IBID. P. 254

Hijos de su tiempo son también hijos de trascendencia, manera de vivir de un ser historizado que aporta un relato vital, una biografía, un valor añadido como creador de valores, que mantiene con sentido su identidad en medio de los cambios. Cuando Rafael Díaz-Salazar considera “que si aceptamos la relevancia sociológica de las identidades, podremos comprender mejor los roles de las religiones en el sistema-mundo y la compatibilidad o incompatibilidad de éstas con la modernización, la laicidad y la democracia [...]” (778), hallamos un apoyo en Manuel Castells: “[...] la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente [...] proceso de construcción del sentido atendiendo a su atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (779), y señala que “las religiones fueron constituidas para dotar a las sociedades de cosmos y nomos compartidos con la fuerza de lo sagrado” (780). Desde la perspectiva externa del análisis sociológico, o desde la interna del proceso de individualización experiencial, las religiones suponen un aporte de identidad diferenciada, y como tal, un referente de identificación, de sentido y experiencia, un atributo cultural con el que se cultiva el individuo; un “capital simbólico”. La cuestión a dilucidar es hasta qué punto ese capital simbólico es externamente ofrecido a la persona para la identificación y la pertenencia a una cultura matricial, o es el propio sujeto el que, en una fase autónoma de su vida, analiza lo recibido, elige identificarse o diferenciarse, construye identidad, y acomete la tarea de su propia simbolización a partir de la sistematización de los fragmentos significativos que recoja, hechos experiencia personal, *cosmos*, *logos*, *nomos*, *pathos* y *êthos*. En ambos casos, la religión aportará su capital simbólico como valor añadido, patrimonio y reserva; pero sólo en el segundo podrá serlo como creador de valores orientativos en los cambios. Eso, a nuestro modesto entender, nos acerca a la contribución protestante que supone la conversión personal, la experiencia del nuevo nacimiento, la reconstrucción permanente del sujeto, la ética de la convicción y de la responsabilidad, inseparablemente unidas, como ética ontológica nacida de la reconstrucción del sujeto ético, la disposición a la trascendencia como vulnerabilidad

778) DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2015). “Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo”. Sistema, 239, julio de 2015. P. 66.

779) CASTELLS, MANUEL (2003). “La era de la información. Vol. 2. “El poder de la identidad”. P. 34. Alianza. APUD. Ibid. P. 67.

780) PRADES, JOSÉ (2006). “La religión y el centro sagrado de la sociedad” en Díaz-Salazar, Rafael; Gineer, Salvador y Velasco, Fernando (eds.). “Formas modernas de religión.”. Pp. 117-128. Alianza. Madrid. Apud. Ibid.

de sí, ofrecida a la otredad que complementa, y experiencia comunitaria de los que son diferentes, donde se vive a la luz de los fines.

Ha dejado fuerte impronta la tesis “Los múltiples rostros de la secularización: el caso español” del ya doctor Rafael Ruiz Andrés (781) a cuya lectura tuve el honor de asistir. Hombre dotado de lúcida inteligencia bien formada, alumbrada de juventud a la que auguro una brillante carrera, nos ofrece un marco conceptual inseparable a mi juicio del tránsito histórico más acusado en el caso español. Gana atractivo para mí (permítaseme esta alusión personal, acaso indebida por estar cargada de subjetividad, sin embargo movida por la que hace Ruiz de Andrés cuando señala el cambio que observa entre los hábitos religiosos de sus abuelos y el ahora) por haber vivido el proceso desde mi lejana juventud y madurez como creyente y pastor evangélico bautista.

Considero una coincidencia si pensamos, con los augures que pronostican la desaparición de la religión a medida que la secularidad excluyente progresa, “una sociedad modernizada es en cierta medida menos religiosa”. Así pudiera ser si consideramos a la religión como retardataria del progreso emancipador del hombre, pero no tanto si entendemos que semejante proceso, producto en parte de una toma de conciencia de la fe religiosa en favor misional del hombre y de la vida, llevó a la fe hacia una interiorización depurativa, donde halló su razón de estar en el mundo.

Cierto que el proceso secularizador ofrece “múltiples rostros”, contradicciones y ambigüedades propias de la diversificación de opciones “sin teleología”. Si esta dinámica comienza con el hombre que asume ser creador de sus fines en la tierra, sin un poder externo que lo dirija, la multiplicidad generada supone a la vez un conflicto en una situación planetaria, y una necesidad para encontrar puntos de diálogo y colaboración en aquello que es común: el hombre y la vida en el planeta. Está cargado de razón Ruiz de Andrés cuando habla de la necesidad de hallar una aproximación crítica y plural, siempre y cuando la crítica no sea sólo de las circunstancias producidas por la secularización, sino de los propios contenidos de creencia y de las organizaciones eclesiales, y el pluralismo sea reconocido y respondido con actitudes

781) RUIZ ANDRÉS, RAFAEL (2019) *“Los múltiples rostros de la secularización. El caso español (1960-2019)”*. Tesis Doctoral U.C.M. Cf. CAMPOS MARISCAL, CRUZ (2007). *“Ética y religión en la España reciente. Problemas y perspectivas para el siglo XXI”*. Tesis. UCLM.

de respeto y tolerancia activa con aquellos que tengan similar motivación.

Si, como señala Ortega, “hemos perdido el pasado”, pero no sólo porque la aceleración del cambio lo ha dejado obsoleto, sino porque algunas formulaciones de sentido tuyas carecen ya de sentido que aportar; o si como reinterpreta Julián Marías a su maestro, el presente es un niño que va a hombros del gigante del pasado, pero se arroja al suelo para darle de patadas y vivir sus juegos imaginarios, acaso la responsabilidad sea compartida, y ese niño haya querido poder ser mayor de edad, y se haya sentido atenazado por gigantes de cartón piedra que olvidaron su verdadera gigantez.

El futuro que nos espera puede ser la de una humanidad adulta que recupere la virtualidad de su propio pasado, con todo su valor, o puede ser la de un crío caprichoso enfermo de “progenia” sin saberlo. Que ese futuro sea, como señala Ruiz Andrés, el de “una mayor erosión de los dioses”, depende de la futilidad de esos “dioses”, dependencias creadas por el hombre para darse seguridad. Sólo afectará a los “dioses” creados como instrumentos de dominio para seres acomplejados, afectados de cómoda dejación, sordos a la llamada ilustrada. No para quienes vivan en Éxodo, en continua experiencia de liberación e integración de sí en su fundamento, un Dios que les hace y no es hecho por su mente, por sus manos, del que no pueden hacer representación alguna, ni siquiera mental, y sí sentirse progresivamente transformados, reconstruidos a imagen y semejanza suya, creados creadores, cuidadores del hombre y de la tierra, haciéndola producir como ciudad habitable, conforme al término genesíaco “*bará*”: “hacer aparecer lo que no se espera”, aportar verdadera novedad que sirva de estancia. Semejante experiencia religiosa, donde el pasado está vivo y es presencia de futuros alternativos, siempre en camino, sin poder nunca guarecerse en lo estable, es en ella una permanente experiencia de renovación, contemporánea a cada época, una imagen visible, permanentemente construida y transparentemente expresada del Dios invisible. No viven éstos como enquistados en pasados perdidos, sino como restauradores de arcanos cercenados cuando aún están cargados de virtualidad, presentes significativos que expresan alternativas de futuro. “Inocencia sin ingenuidad”, sí, que revitaliza una moral cívica a través de la reconstrucción ética del sujeto.

RESUMEN DEL CAPÍTULO III:

Aquellas semillas del Renacimiento, La Reforma y la Ilustración, germinaron en la Modernidad. La emancipación del pensamiento haría posible la equidad en las sociedades y el progreso técnico y científico. Sin embargo, aquel énfasis puesto en la singularidad, como reacción al totalitarismo, produjo, en el terreno político, la “diferenciación funcional de los diferentes ámbitos institucionales”, y en el ámbito industrial los procesos de diversificación del trabajo. Con ellos, la extensión del relativismo, factor positivo si se considera la liberalización de las potencialidades inherentes al individuo y al sistema, y las posibilidades de creación analógica que ofrece la comparación entre distintos elementos.

Eso hubiera sido así si se hubiera mantenido la segunda con carácter extensivo y solidario, y no se hubiera ejercido desde minorías de poder dominante como un nuevo feudalismo, un retorno a la totalidad, tanto más cuando las mayorías silenciosas se ven afectadas por un pensamiento débil, mermado en su capacidad crítica.

Es consecuencia: a) un debilitamiento de las ideologías, interpretadas como interpretación crítica de una circunstancia cambiante, desde un determinado lugar social, y una propuesta de alternativas; b) un debilitamiento reductor de la razón y una atrofia del lenguaje; c) una inmersión en el hedonismo consumista que confunde la felicidad con el placer y es nutrido por la cultura del espectáculo. Es entonces cuando las sociedades y las culturas determinantes se adentran en las que Reyes Mate llama “sendas perdidas de la razón”: desde la secularidad, y las sinergias de diferenciación, la postmodernidad y el relativismo como oportunidad, la postverdad como relativismo como imperio de los intereses, y las “fake news”, como realidad paralela de diseño, maquinaciones de quienes construyen fecundas falsedades.

La secularización fue llegando en oleadas sucesivas que fueron neutralizando el impulso inicial de la modernidad: Las dos primeras, la francesa y la norteamericana. La primera más afirmada en valores sociales de libertad, igualdad y fraternidad. La segunda, más apoyada en la independencia, la libertad y la propiedad. La tercera, a la que Hans Joas pone origen en el Mayo del 68 y su búsqueda de una nueva utopía,

cayó derrotada por el imperio de la realidad totalizante, y entramos en la “era secular” sin alternativas, en el hombre sin atributos, perdido en su propia laminación y en la multiplicidad de alternativas, todas ellas enajenantes.

Sin embargo, como reacción, retorna la vida en comunidad como incentivo para el ser humano. Manuela Cantón nos recupera aquella perspectiva licuada por la sociedad de diseño, la que consintió en que le hechizaran la razón. Esa razón no se resigna a morir. Quizá por ello, un nuevo reencantamiento, un renacimiento se produce en comunidades religiosas, desde esa perspectiva, y en el tejido asociativo en el terreno secular, donde la persona encuentra pertenencia, participación y estímulo para su desarrollo personal. Es en ese terreno, donde comparativamente traemos a colación, desde la antropología, a la propia Manuela Cantón; desde la sociología a Peter Berger y a José V. Casanova. Hemos dejado nota de la existencia de las “religiones a la carta” y de “la religión invisible” según Thomas Lucman; y tomamos en consideración a Charles Taylor y “Las fuentes del yo”, que pueden nutrirlo de experiencia de nadificación, nulidad y desencanto, o actuar como marcas referenciales para el campo de su conciencia psíquica y moral.

Entre la propuesta de Vattimo, que “la modernidad ha concluido”, y la de Habermas que la modernidad es “un proyecto inacabado”, optamos por la segunda, porque entendemos la Modernidad como método que pone en marcha continua y sucesiva las tres revoluciones: La de la razón ilustrada, la de su aplicación a las reformas sociales justas, y la de la transformación del mundo, pero sin dejar atrás la ética, sea esta de naturaleza religiosa, o sea de condición secular. Por esa razón hemos traído a colación a José Antonio Marina cuando otea más allá de la modernidad, en su sinergia de buen sentido, donde convergen el paradigma ético de la inteligencia y de la moral transcultural. Entendemos que la inteligencia y la ética tienen que constituir un solo impulso, y la moral colectiva tiene que alcanzar categoría transcultural. Es ahí, cuando hablamos de cultura del ser singular, y de esa misma cultura como instrumento de convivencia creativa, donde hemos desembocado en la “Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural”.

A nuestro parecer, las religiones del mundo son parte nuclear de la cultura, se interpre-

te esta como cultivo que el hombre hace de sí mismo, con una actitud de respeto “cúltico” como oficiante de sí mismo, o se entienda como recursos espirituales de una determinada sociedad. Por esa razón, desde la perspectiva filosófica de Habermas y la sociológica de Peter L. Berger, hemos planteado la relación que pudiera darse entre religión y modernidad. A su lado, las raíces bíblicas de la Modernidad, según argumentan el propio Berger y Manuel Fernández del Riesgo. Nos interesa su perspectiva porque cuando abordemos el quinto capítulo sobre las posibles aportaciones del pensamiento teológico y de la ética protestantes a esta dialéctica de la postsecularidad, tendremos que tener presente que toda teología protestante, como formulación lógica de la fe, tiene que estar sustentada sobre la hermenéutica y la exégesis bíblicas. Por eso nos hemos interesado en los llamados “Teólogos de la muerte de Dios”, a los que preferimos calificar como teólogos de la secularización, porque pretenden hacer sitio a la fe bíblica, a sus formulaciones, y al pensamiento teológico ejercido sobre ella, en un tiempo secular. Nos hemos querido remontar hasta Weber y su propuesta de permanente estado de tensión entre mundo y religión y su propuesta de ética profética. Finalmente, dado que el hombre secular padece una crisis de identidad, de extraversión, de ubicación, de sentido y de realización de sí, nos hemos interesado por la relevancia sociológica de la identidad diferenciada, la construcción de sentido y, para ello, los papeles significativos de las religiones según argumenta el propio Rafael Díaz-Salazar.

En un tiempo postsecular de carácter dialéctico (782), propuesta de origen occicéntrico en un mundo de presecularidades, secularidades, postmodernidades y postsecularidades múltiples, tal como recogemos de Habermas al comienzo del capítulo (783), y entre derivas de relativismo extensivo y neoabsolutismo de fuerzas dominantes del capital especulativo; entre reacciones sectarias o escépticas; entre una sinergia de atomización y otra de concentración; contra la deconstrucción del sujeto ético, es imperativa su reconstrucción donde cooperen la ética autónoma de naturaleza secular y la ética religiosa, y cooperen para la construcción de un tiempo de concordancia e integración de lo diverso, de comunicación, comprensión y colabo-

782) Cf. Notas 724 y 725.

783) Cf. Nota 557.

ración en lo esencial; de aportación de los recursos propios, sin renuncia de lo distintivo. Hay que volver a poner en marcha las tres revoluciones básicas de la Modernidad, al servicio de la humanidad y de la Vida, pero ahora de alcance global, porque la mundialización está en marcha y a su escala son los problemas que plantea en ambos sentidos. Se vuelve imperativa la creación de capacidades donde sujeto y sociedad se involucren, material e inmaterialmente, para la producción de inteligencias sentientes que reconstruyan al sujeto ético y construyan redes de relación, “contrageografías” de aquellas otras que deshumanizan, y sean constructoras de doseles sagrados, espacios éticos de inviolabilidad. Unas, serán de naturaleza autónoma y desconexionada de lo divino, sostenidas en el voluntarismo. Otras, nutridas de trascendencia religiosa, por ella soportadas. Ambas prácticamente orientadas hacia lo recomendado por el neokantismo habermasiano:

Hay que progresar de Hobbes a Kant y desarrollar un concepto de razón práctica que asegure en cierto modo el contenido cognitivo de los enunciados morales, o bien recurrimos de nuevo a las tradiciones ‘fuertes’ y las ‘doctrinas comprensivas’ que garantizan la verdad de las concepciones morales incrustadas en ellas” (784).

Aun cuando la reserva trascendente de la religión se encarne en la conducta ética del creyente, no es reducible a la ética como en determinados círculos se identifica al protestantismo. No existe, por tanto, a nuestro juicio, contradicción alguna entre “el contenido cognitivo de los enunciados morales” y “las tradiciones fuertes y las doctrinas comprensivas”. Los contenidos cognitivos de los enunciados morales cambian sus propuestas en tanto lo hace la realidad variable que debe ser conocida. También lo hacen las formulaciones de doctrinas comprensivas que aúnan tradiciones fuertes de naturaleza invariable e incrustan referentes interpretativos a su comprensión de la moral. Ambas fuentes, la que toma origen en el voluntarismo de una moral autónoma, porque “si Dios no existe no todo debe ser posible”, y la que se nutre para sus reformulaciones de la misma esencialidad del acontecimiento ontológico de la trascendencia en sus vidas. Ambas pueden coincidir en un foco de cognición, de las respectivas fuentes que les nutren, pero sobre todo de la común situación y de la tarea a realizar.

784) Cf. Nota 52.

CAPÍTULO IV: CRISIS DE LA ÉTICA Y ÉTICA DEL FUTURO

I. SITUACIÓN ÉTICA:

Ya mencionamos, en un principio, el criterio de Carlos París al tratar la “Ética radical”, que en la determinación de sus raíces halló “los abismos de la actual civilización” que califica de “corrupta” (785). Ahora vemos lo que él interpreta como abismo y corrupción al señalar las limitaciones de la ética tradicional, que no vienen dadas por el inmovilismo sino por la “desatención a la técnica” y por “la visión idealista del ser humano” que “olvida su corporeidad” (786). Ambos diagnósticos no carecen de base lógica, puesto que el desarrollo tecnocientífico, económico y político acelerado ha producido un abismo separador entre su propia dinámica y la ciencia de los fines.

En su línea argumental, Hans Zbinden, que fue profesor de Sociología de la Cultura y Problemas Culturales del Presente en la Universidad de Berna, habla de “letargia”, “relajación de costumbres”, “vacío cada vez más bostezante, una especie de tierra de nadie en la que no hay eco alguno y en la que la voz de la conciencia se extingue sin consecuencias” (787). Al hablar de “pesimismo moral” señala el “clima de general conformismo y blanda condescendencia, por no decir cobardía [...] La falta de compromisión (sic.) y el relajamiento parecen haberse convertido en norma general” (788).

Podríamos pensar que su valoración se corresponde con los años aciagos de la guerra, y el hundimiento moral que produjo, hoy felizmente superado. Sin embargo, ubica su diagnóstico en el contexto del desarrollo posterior:

“Vivimos una época de impulso sin precedentes de las fuerzas materiales, movidos por la hegemonía de la actividad intelectual y racional que todo lo abarca. Ciencia, técnica, economía y comercio, con su marcha acelerada, han aumentado el poder material de los pueblos occidentales desde hace siglo y medio de modo jamás conocido en amplitud e intensidad por ninguna cultura anterior.

785) OP. CIT. P. 23-25. Cf. *Supra*, P. 5. Nota 5

786) IBID. P.33, 34.

787) ZBINDEN, HANS (1961). “*La conciencia moral en nuestro tiempo*”. Pp. 17, 18, 19. En “*La conciencia moral*”. VV.AA. Tribuna de la Revista Occidente. Madrid. Traducido del original alemán de 1958 por Lucio García Ortega. Zbinden es autor en lengua alemana, entre otras, de “*La crisis moral de occidente*” (1940); “*La automatización como problema humano*” (1957); “*El hombre amenazado*” (1959). Fallecido el 9/5/1971.

788) Ibid. P. 21.

¿Ha evolucionado al mismo ritmo el desarrollo moral? [...] ¿Corresponden el orden y las fuerzas morales de nuestro mundo a los medios de que disponen los fines políticos, técnicos, económicos y militares? ¿Está nuestra conciencia moral a la altura de la energía atómica, de sus posibilidades, de sus peligros [...] ¿Cómo es que el desarrollo de los impulsos de la conciencia se ha quedado tan por detrás de la elevación de los de la razón? ¿Es realmente el *cogito, ergo sum* la clave del ser humano" (789)

La pregunta sobre la fórmula cartesiana es la clave de interpretación del hombre, siempre y cuando el "*cogito*" no haya producido una reducción del "*sum*"; si el ser, externamente vertido en un conocer instrumental no se haya olvidado de sí mismo como tarea a realizar; de construirse una conciencia moral. La reducción práctica, utilitaria e instrumental del conocer, puede entrañar una reducción paralela del campo de la conciencia y de la función cognoscitiva. A la conciencia moral le corresponde el "*agapao te*", "*el amo, ergo sum*" (790) que entraña autotranscendencia en su "gravitar hacia lo amado", creándole mundos habitables a su "*genuidad*", y por ello posibilita la renovación del entendimiento experiencial. En ello, la función cognoscitiva supone la movilización de todas las funciones de la psique y la priorización de la más adecuada que, nutrida por las demás, cobra mayor eficacia desde la síntesis operativa y desde la profundidad motivacional. Lo afectivo y lo racional actúan de consuno. Tienen al sujeto como fuente y como destinatario; crean singularidad y relación.

Señala Zbinden:

"La conciencia moral es, pues, algo colectivo e individual a la vez; lleva en sí huellas de una evolución antiquísima y de primitivos conflictos, que se han depositado en ella; [...] La conciencia moral atesora arquetipos. A la vez muestra en cada hombre caracteres propios y únicos; la conciencia de un hombre no se parece, en su conducta, a la de ningún otro, aunque sus contenidos sean unitarios. Se manifiesta como una voz interior, con el aspecto de una figura religiosa [...]; habla con sus palabras como admonitor, como guía" (791)

En la era de la desconexión vital y la "multiconexión" virtual, ésta pretende reemplazar a la anterior: Junta a los seres sin unirlos. La desconexión con lo divino, lo es también de lo sagrado y de lo humano. Si Dios no existe, todo es posible, y las relaciones profundas se hacen superficiales, funcionales y recambiables; se generaliza la desconexión en paralelo con la ortopedia social de diseño, y con aquella otra que ofre-

789) IBID. Pp. 26, 29

790) IBID. P. 30

791) IBID. P. 31,

ce el pasado como herencia de sentido. Cada singularidad trabajada, propia del sujeto ético, se vuelve trabajosa, víctima de su propio apocamiento, conciencia de fracaso que ensaya conductas inhibidas de evasión, o Narciso ebrio de sí, incapaz de relaciones desprendidas, caído en hedonismo sustitutorio. Como señala Zbinden: “[...] el individuo se inclina cada vez más a subordinarse a un pensamiento de masas y a renunciar a la autarquía de su conciencia moral. La tendencia al conformismo se ha hecho general, bien porque muchos hombres eluden su conciencia, bien porque su voz se ha hecho más indeterminada, más insegura, más débil” (792).

Parece que asistimos a una reducción antropológica. Si las derivas de la modernidad abatieron la idea del hombre como imagen de Dios, siempre en construcción y cuidador de lo creado, Darwin hizo del hombre una consecuencia del proceso evolutivo; Freud, una consecuencia de experiencias de su pasado; Marx, una consecuencia de las condiciones materiales. El hombre viene a ser un accidente biológico surgido en el devenir de los tiempos, condicionado por su experiencia vital y por su entorno social. Desde esa perspectiva, el hombre es biología, sólo parte de un proceso único, una antropogénesis accidental, “inquiriente”, que bracea en el absurdo con conciencia de “nadificación” y nulidad, sin otro agarre que en sí mismo, como aquel barón de Münchhausen que presumía de haberse sacado del pantano, a sí mismo y a su caballo, tirando de sus pelos (793). El hombre es biología, y no estaría de más que tomara conciencia de pertenencia y cuidado de todo aquello que con él forma unidad. Pero es también cultura, “fruto de un doble proceso de hominización y de humanización”, “un proceso de progresiva influencia imbricatoria” donde la vida desemboca en la conciencia. Manuel Fernández del Riesgo entiende la hominización como “un proceso evolutivo a partir de otras especies vivas”, y la humanización como “el conjunto de las transformaciones comportamentales, conductuales y culturales que nos han configurado como animales racionales y culturales, única especie en su género” (794). Como ser biológico, dotado de razón y de palabra, trae culturalmente causa

792) IBID. P. 35

793) MARINA. JOSÉ ANTONIO (2008). *“Ética para náufragos”*. P. 15. Anagrama. Barcelona. Münchhausen es aquí un personaje literario creado por el escritor alemán Rudolf Erich Raspe en 1785 basado en la fanfarronería de Karl Friedrich Hieronymus (1720-1797), que presumía de sus hazañas.

794) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (2016). *“Ética y religión. La insuficiencia de la experiencia moral”*. P. 38. Escolar y Mayo ed.

de sí, y debe atender, con aquello que le dota, a cuanto es vida en su entorno. De la vida forma parte. Causado por ella, ésta viene a ser consecuencia suya. El desarrollo evolutivo de sus posibilidades no puede realizarlo en contra de aquello que le sustenta, quebrantando la “co-pertenencia”. Los fines del hombre son los fines de la vida, a menos que se sostenga que la vida carece de fines, que es un suceso accidental como el mismo hombre, y no tiene otros que aquellos que el hombre le dé.

Esta postura incrementa la responsabilidad ética del hombre, cuanto mayor sea su grado de humanización en el desarrollo de sus potencialidades y a tenor del impulso evolutivo que le proporcione el despliegue de su autorrealización. Su autonomía con relación a su pertenencia zoológica y biológica, le permite un descentramiento, un distanciamiento responsable, una dialéctica permanente entre retiro y retorno donde se realimentan la trascendencia y la inmanencia.

Yerra si se instala en uno de los dos extremos ignorando el otro. La materia es “*mater*” si es inseminada de otredad. La trascendencia es estéril si no fecunda la biología desde su potencialidad anímica y espiritual. Con ello, se abren cuatro posibilidades para la ética: La de aquellos que asumen un mundo sin Dios; la de un Dios incognoscible por lejano; la de quienes no pueden renunciar a traducir en conducta su religiosidad; la que aquellos que viven colgados de su nube religiosa no cuenta. Señalemos que, de ante mano, todas las conductas éticas están llamadas a colaborar inteligente y desprendidamente en la implicación responsable en defensa de la Vida y contra las amenazas a la humanización.

II. ÉTICA AUTÓNOMA: AGNOSTICISMO Y ATEÍSMO ÉTICOS.

De la ética agnóstica, a modo de ejemplo, mencionemos a D. Enrique Tierno Galván y a José Saramago. Del ateísmo hagamos lo propio con Richard Dawkins y Yubal Noah Harari:

II.A. Enrique Tierno Galván: “Yo no soy ateo” (795) y una referencia e Eugenio Trías.

795) TIERNO GALVÁN, ENRIQUE (2007). “*Yo no soy ateo (Sinceros a la izquierda)*”. Ed. Sepha. Málaga. Cf. la entrevista realizada por CARLOS F. BARBERÁ para *Alandar* con el mismo titular en www.alandar revista de información social y religiosa/año XXXIV/número 348/mayo 2018, publicada también por LALA FRANCO, docplayer.es/96194570-348-editorial-dignas-no-heroicas.html, y en biblioteca.ucm.es>BUCM>biblio-polis. 26/1/2011

Al declararse agnóstico, y no ateo, D. Enrique hace propia una “conciencia inquieta que tiene tendencia a conectarse con el fundamento, no comprende la escatología eclesiástica de cualquier iglesia, y no entiende cómo puede haber un Dios personal y trascendente” (796). De ello se deduce la aceptación de la trascendencia que la vuelve incognoscible e indecible pero no la personalización, y es esa misma trascendencia la que vuelve relativas las formulaciones teológicas de cualquier iglesia si no se diera la revelación. “El agnóstico está firmemente convencido de que la religión es necesaria y el agnóstico tiene sus compromisos con el Fundamento [...] siente un enorme respeto hacia la fe [...] estrechamente vinculada a la noción de misterio [...] Pero para la inteligencia, aceptar el misterio como una solución es sobradamente difícil” (797). Con el mismo respeto que D. Enrique dice profesar a las personas de fe, habría que distinguir entre una forma de fe que se detiene en el dogma como límite, y se niega a repensar y reformular sus creencias, adjudicando al misterio su dejación, y aquella otra que piensa el misterio como interpelación de un territorio no conocido todavía y explorable desde la fe.

¿Cuál es el “compromiso con el Fundamento” que D. Enrique decía tener? No en un “Dios trascendente”, sino el “que está dado en la vida, en la vida en términos muy generales, incluso en la vida cósmica y en la vida teológica” (798). Por lo tanto, en las leyes naturales como en el pensamiento, teológico en este caso, una oferta de compromiso se le da al hombre, al que se ofrece en la vida como posibilidad. También puede actuar en contra de la oferta de naturaleza y pensamiento. Quizás por ello D. Enrique Tierno “ve siempre la moral por encima del rito, la verdad por encima del rito, la crítica intelectual por encima del rito” (799).

El rito, como gesto de celebración y convocatoria de un suceso pasado que perdió virtualidad, pero actúa como placebo y espacio de refugio de la conciencia “inquirente” y moral, no es criterio compartido por quienes albergan una fe viva, que actúa en ellos performativa y prolépticamente, abriendo y creando sentido anticipatorio en las circunstancias por su manera de vivirlas. Quizás por ello, cuando D. Enrique expresa

796) IBID. P. 1..

797) IBID.

798) IBID

799) IBID. P. 2.

“una reflexión por parte de muchos gnósticos sobre el sentido del mundo y que es el fundamento [...] preguntándonos qué sentido tiene que el mundo no tenga sentido nada más que en sí mismo [y] nos encontramos también con la nada [que] adquiere cierta sustantividad [que] no nos satisface tenerla como telón de fondo y habría que preguntarse qué es esa nada [...]” (800).

Ante la nada sustantivada no cabe el rito. Habría que aportar la reflexión desde el fundamento de la trascendencia, que la fe viva descubre operativa en el ser como acontecimiento vital en una realidad cambiante. Es fenómeno experimentable donde se presentiza e incoa el sentido creado desde la vida misma, nutrido por la trascendencia del Fundamento, donde la experiencia de la nada se vuelve acicate y estímulo que no mengua la experiencia. La sustantividad de la nada es aquí soportada y superada por otra sustantividad que la trasciende.

En los términos empleados por D. Enrique, hay un “por encima” de ritos, creencias, marcos interpretativos, pertenencias y mitos, donde creyentes, agnósticos y no creyentes pueden coincidir, y es en la moral que interpreta la circunstancia y, desde la subjetividad, se implica como conducta. Entonces, ese “por encima” se hace también “por debajo”, pura sustantividad donde coinciden los diferentes. La tarea previa, pues, es identificar los problemas comunes que exigen actitudes comunes. No pueden las iglesias desnaturalizarse, dejando de lado su condición de orientadoras y transmisoras de espiritualidad y de instituciones morales, a cambio de un posicionamiento de mayor influencia y poder. La autoridad de las iglesias reside en ser reconocidas como fuentes de autoridad moral y poder espiritual que sean operativos y esclarecedores de circunstancias como propuestas de sentido.

Sin embargo, es la previa dotación de poder espiritual lo que produce entereza moral como propuesta no impositiva al conjunto de la sociedad, y no otras fuentes de poder. Se trata de un poder recibido, la fuerza que otorga el conocimiento a través de la experiencia personal de la Palabra en el Espíritu que la inspiró. En ese sentido, hace mención expresa D. Enrique al cristianismo evangélico cuando dice:

“Es una pena que haya tan pocas instituciones que potencien el espíritu [...] como las evangelistas, que, en su ámbito, contribuyen poderosamente a la realización de los bienes del espíritu.

Yo creo que en el ámbito de los grupos humanos la subjetividad se trasciende a sí misma y se constituye en objetividad, a su vez, puede influir en la subjetividad en una relación dialéctica y esa influencia es positiva en algunos casos y negativa en otros. Lo que tiene de positiva es ahondar en la dimensión espiritual y el aumentar la dimensión espiritual del mundo que, en cierto modo, se traduce en valores como la paz, el bienestar, la reflexión científica, la investigación... que son consecuencia de la presión del espíritu objetivo creado por el espíritu subjetivo” (801)

La subjetividad, nutrida por el dinamismo de la otredad, es dotada de perspectiva, de capacidad de invención, de dinámica artística de totalidad, de conciencia de restauración de lo que falta para ello, de sensibilidad para con lo que sufre, de motivación y compromiso. El abandono de Dios, como clave explicativa del dolor, no es tal si se toma, a la manera en que lo hace D. Enrique, “como algo estrictamente natural. Es decir, pasado cierto nivel de organización, el proceso de desorganización o la falta de coordinación biológica con el psiquismo y entonces el dolor tiene un aspecto puramente mundanal” (802). La conciencia de vivir bajo la comunión con Dios produce la fortaleza para vivir esa coordinación bajo cualquier circunstancia en la desorganización del mundo. Esa carencia tiene como consecuencia vivir las posibilidades de la existencia sólo a partir de los propios recursos, que si vencidos arrojan en el escepticismo y en la desesperanza. Ciertamente que ambas actitudes pueden ser vividas con una actitud de entrega y solidaridad, cada una desde su fuente: La moral autónoma, que no encuentra su motivación en Dios, y tiene su otredad en el hombre y el mundo a construir, y la moral como consecuencia de la fe, que toma hombre y mundo como su responsabilidad ante Dios, pueden ir de consuno en la tarea de poner coto al dolor y la injusticia, defender los derechos humanos, concienciar los deberes y construir la paz. El hombre que se siente tenido por Dios, y el que sólo cree tenerse a sí mismo, dentro de los límites de su conocimiento, tienen en el hombre su común tarea. Dos trascendencias, la del hombre en el hombre y la de Dios en el hombre para el hombre, confluyen.

Dado el énfasis que D. Enrique Tierno Galván pone en el espíritu, y a su juicio en el déficit que observa, dentro del carácter dialéctico que en esta tesis trabaja, parece

801) IBID. PP. 3-4

802).IBID.

oportuna una referencia a Eugenio Trías y a su trabajo *“La edad del espíritu”*. No es nuestra intención detenernos analíticamente en las propuestas de este libro, tarea esta que prolongaría en exceso nuestro trabajo, pero sin mostrar las señales que a nuestro juicio deja en el camino de la dialéctica entre fusión y difusión, entre lógico y dialógico, entre la diversidad producida por la secularización, y la universalidad reconstructiva que propone la postsecularidad como tarea.

En esta obra de hace un cuarto de siglo, ofrece Trías su criterio acerca de la dialéctica existente entre la dinámica del *“symbolleim”* que impulsa la fusión de significantes y el ordenamiento armónico, y lo *“dia-bálico”* que promueve la escisión y el caos donde se pierde la fusión sintética salvadora (803)

A esta segunda pertenece lo que nosotros calificamos como “deriva deconstructiva” sin proyecto de reordenación. A la primera lo que también nosotros calificamos como consumación de la tarea del espíritu consistente en la fusión creativa de lo dispar en un ordenamiento simbólico expresivo; una fusión entre *“psyque”*, *“noús”* y *“pneuma”* que se inserta en el hombre como misterio, fuerza e invención en la dinámica del Espíritu que se encamina hacia sí mismo, reconciliado con la Naturaleza, autorrealizado como síntesis del espíritu subjetivo donde, desde la naturaleza emerge la conciencia, la ética y el conocimiento, se formaliza en la historia, la sociedad y la moral, hasta desembocar en el “espíritu absoluto” de Hegel, que lleva a su plenitud la religión, el arte y la filosofía (804).

803) TRIÁS, EUGENIO (2001). *“La edad del espíritu”*. Círculo de Lectores. Barcelona. Cf. pp. 91-92: “A la categoría simbólica se contrapone, en cada categoría, una categoría negativa, correlato umbrío de la misma, que evidencia la potencia sagrada (en el sentido de lo maldito, impuso y execrable) de la cesura, o de la limitación inherente del ser del límite [...] Podría llamarsele categoría dia-bálica (diabólica), ya que evidencia el desgarró y el hiato que el acontecer simbólico debe ‘salvar’ con vistas a su consumación [...]. El acontecimiento dia-bálico, o diabólico, se presenta, en este eón, como el cataclismo que devuelve la ordenación cósmica al caos: un desprendimiento catastrófico de las aguas que el firmamento contiene, y que el Dios creador retiene, en forma de diluvio que transgrede el orden y la justicia cósmica [...]”. A esta categoría adscribe “[...] la inclinación espontánea de toda la experiencia del pensamiento y del ‘êthos’ contemporáneo hacia las ‘formas malditas’ que, en términos categoriales, dan rregistro a la cesura día-bálica”. (P. 519). Si se trata de “la sombra negativa”, lo indecible del símbolo que siempre lo acompaña, un paralelo del concepto de sombra júngiana, o de una suplantación que pretende la demolición y derribo (o de ‘des-construcción’ del edificio del lógos y del Espíritu; una regresión desde lo escéptico a lo cínico [...], de carácter realista y ‘positivista’ que nada quiere saber de referencias utópicas ni de tareas de futuro [donde] tal conciencia quiere limitar el ‘êthos’ hacia el presente y la presencia [...]” (P. 520), es cuestión a dilucidar.

804) CF. FERRATER MORA, JOSÉ. *“Diccionario de Filosofía”*. Op. Cit. Tomo II. Pp. 1014-1-1018. Cf. HEGEL, G.W.F. (1985). *“Fenomenología del Espíritu”*. F.C.E. Traducido por Wenceslao Roces.

Desde la perspectiva utópica, que debe ser trabajada en el presente sucesivo, Trías, en línea con la revelación simbólica-mitológica de Schelling, y con la razón como fundamento del Espíritu de Hegel, propone un “horizonte genuino de síntesis de todos los componentes de la vida espiritual: Simbolismo y razón, revelación simbólica y autorrevelación racional que no parecen hallar el modo de articularse”. No aparecen datos en nuestro mundo secular y postsecular que muestren una reconciliación (“cópula espiritual” la llama) entre el sustrato inconsciente del hombre y el lado manifiesto del Espíritu, La razón, donde se hallarían las claves del sentido. Ello exigiría “la reaparición, convenientemente redefinida, o espiritualizada, de la exposición simbólica” (805). La reaparición de lo emergente en el ser debe ser redefinida y desformalizada como dinámica vital que excede a la forma y la construye. Sin embargo, el relato sigue por reactivación del espíritu que sintetiza los fragmentos en símbolo. Lo simbólico y lo “diabólico” son a nuestro juicio sístole y diástole de la construcción simbólica del ser humano, que no sólo deconstruye al sujeto, sino que lo construye a través de una reconfiguración de sí y de sus significantes. Es en el sujeto ético, capaz de esclarecer su lado sombrío y de simbolizarse a sí mismo, donde reside la tarea de desprendimiento y reconstrucción.

II.B. José Saramago: Un agnóstico ética y políticamente comprometido.

Permítasenos una breve referencia personal: Asistíamos a la presentación del “Nuevo Diccionario de Teología” de Juan José Tamayo en el Salón de Actos del Ateneo de Madrid. Fue el catorce de marzo de 2006. Allí, como parte de la mesa, estaba José Saramago sin hacerle ascos a la teología. En el mencionado acto dejó una perla de justificación racional de su agnosticismo al apoyarse en la inmensidad del universo en comparación con la limitación humana. No le “aterraba” su silencio como a Pascal; no escuchaba los cielos que cuentan la gloria de Dios y el firmamento que anuncia “la obra de sus manos”, la transmisión de la palabra que hace un día al otro día, ni la declaración de sabiduría de “una noche a otra noche”. Donde “no hay lenguaje, ni palabras,/ ni es oída su voz./ Por toda la tierra Salió su voz,/ y hasta el extremo del mundo sus palabras” (806). Desde la fe, ante semejante espectáculo, el hombre se

805) TRÍAS, EUGENIO. *Op. Cit.* Pp. 517-518.

806) SALMO 19:1-4. *La Biblia de Estudio Mundo Hispano. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1559) revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1852, 1909, 1960.*

pregunta ¿quién soy yo? (807). Saramago opta por la imposibilidad de conocer dada la infinita distancia cualitativa. En todo caso, conocer la condición humana y su realidad poblada de desajustes es lo que está en la mano del hombre para corregirlos o acrecentarlos. A nuestro modesto entender, no le es dado al hombre caer bajo el reducido tapial de su limitación, aunque sí cuidar su territorio. Lo ínfimo y lo inmenso están dejados a su iniciativa. Si un día hallara la piedra filosofal de la Gran Unificación, vería hecha realidad lo que hoy es teoría M, la que Hawking y Mlodinow llaman “Maestra, Milagro o Misterio”, y el Gran Diseño habrá sido despejado:

“La teoría M es la teoría unificada que Einstein esperaba hallar. El hecho de que nosotros, los humanos -que somos, a nuestra vez, meros conjuntos de partículas fundamentales de la naturaleza-, hayamos sido capaces de aproximarnos tanto a una comprensión de las leyes que nos rigen a nosotros y al universo es un gran triunfo. Pero quizá el verdadero milagro es que consideraciones lógicas abstractas conduzcan a una teoría única que redice y describe un vasto universo lleno de la sorprendente variedad que observamos. Si la teoría es confirmada por la observación, será la culminación de una búsqueda que se remonta a más de tres mil años. Habremos hallado el Gran Diseño” (808).

Podremos llegar a través del diálogo interdisciplinar de las ciencias positivas, pero no lograremos a la dialéctica de su acompañamiento por las ciencias del sentido si somos víctimas de la ceguera moral. Encontramos una voz de denuncia en el compromiso vital del agnóstico Saramago en su “Ensayo sobre la ceguera” (809): La ceguera se expande como pandemia, y en la ciudad de los ciegos, donde nadie cree ser visto, cunde la ley de la supervivencia. Los nombres se han borrado. Queda una esperanza ciega en el médico que aún espera que todo vuelva a la normalidad, y en recuperar a sus pacientes. Sólo su mujer no ha perdido la visión, y, ya sin esperanza tiene que ser testigo de la barbarie que sucede ante sus ojos. He aquí el relato:

“[...] no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que viendo no ven. La mujer del médico se levantó, se acercó a la ventana. Miró hacia abajo, a la calle cubierta de basura, a las personas que gritaban y cantaban. Luego alzó la cabeza al cielo y lo vio todo blanco, Ahora me toca a mí, pensó. El miedo súbito le hizo bajar los ojos. La ciudad aún estaba allí” (810)

807) IBID. *Salmo 8:3-4*

808) HAWKING, STEPHEN Y MLODINOW, LEONARD ((2010). *“El gran diseño”*. Pp. 134, 204. Crítica. Barcelona. Traducido por David Jou i Mirabent. Cf. también RANDALL, LISA (2013). *“Llamando a las puertas del cielo. Cómo la física y el pensamiento científico iluminan el mundo moderno”*. P. 133 ss, 432 ss. Traducido por Javier García Sanz.

809) SARAMAGO, JOSÉ (2002). *“Ensayo sobre la ceguera”*. Santillana, 10ª ed. Madrid. Traducido por Basilio Losada.

810) Ibid. Pp. 438-439.

La basura está abajo, en la calle. Ciegos a ella, y a su propia ceguera, gritan, cantan y la producen, mientras la gran ceguera blanca está arriba, en el cielo, y se les mete en los ojos. El cielo está ciego, y el hombre ciegamente celebra su condición.

El académico Francisco Proaño Arandi recoge una frase lapidaria de Saramago: “Dios -dice Saramago- es el silencio del universo, y el ser humano, el grito que da sentido a ese silencio” (811). Pero, si el grito no produce sentido por ser sólo expresión de soledad y de abandono, al hombre no le quedará más que el sucedáneo de la fiesta y del hedonismo, usados como placebo, o el grito del cuadro de Edvard Munch, emitido por un ser deforme, aterrado no de sí, ni de la corriente roja y negra que le ronda, sino porque mira a su frente, a lo que tiene ante sí sin providencia alguna, o la progresiva decadencia y rendición a un estado que, ante lo inevitable, perdió la conciencia moral y la rebeldía, la disposición a la compasión y la misericordia por lo próximo y el impulso de trascendencia hacia lo otro, sólo arrastrado por la tumultuosa corriente del progreso, ante un Dios impasible. “Balsa de piedra” de Saramago que desgajada de su continente se interna en aguas tumultuosas, ignorante de ser piedra. Desubicado como aquel artesano alfarero de “La Caverna” (812), que ya no encuentra sitio en un mundo dominado por El Centro, nuevo paradigma sacralizado donde el pragmatismo y la rentabilidad son ley (“quien no se ajusta no sirve”, dice Marcial, tras quedar libre por haber renunciado a su puesto de guarda en El Centro); donde ya sus figurillas de barro no tienen demanda. Sólo Cipriano Algor y su familia logran librarse de ese mundo de sombras lucientes y de cadenas, como en La Caverna de Platón, de un mundo absorbente, capaz de mutaciones insólitas. En su marcha, en la fachada del Centro se exhibe un gran cartel publicitario, noticia que cierra la obra: “En breve, apertura al público de la caverna de Platón, atracción exclusiva, única en el mundo, compre ya su entrada”. El propio hundimiento convertido en negocio.

811) PROAÑO ARANDI, FRANCISCO (2011). “*Los renacimientos de José Saramago y sus dimensiones ética, estética y política*”. *ecuadoruniversitario.com*. 9/9/2011. Francisco Proaño, tesorero de la Academia Ecuatoriana de la Lengua, tomó posesión de su cargo el 17/10/2012 con el tema “*Saramago como referente ético*”. *Asale.org/academicos/francisco-proaño-arandi*. Fecha de consulta 27/2/2020. Aunque el profesor Proaño Arandi ubique a Saramago en el ateísmo, por nuestra parte lo adscribimos al agnosticismo porque, aunque consideramos su mirada herida de cercanías, no la vemos del todo pegada a ellas. Su posición ética y política es mirada y respuesta, tiene un regusto holístico de sentido y “*completud*”, una tendencia a contemplar el lado oscuro de las cosas sin dejar de asomarse al tapial de la otredad

812) SARAMAGO, JOSÉ (2001). “*La caverna*”. Alfaguara. Madrid, 4ª ed. Traducido por Pilar del Río.

¿Escapan de la fulgurante cadena de la concausalidad y de la obsolescencia programada? ¿Escapar? ¿Dónde? Una vez regaladas, dejadas en la intemperie para aquellos a quienes interese, las figurillas modeladas por sus manos, sin contrapartida económica, quedan ofrecidas a la intemperie. Ellos se van sin saber hacia dónde; acaso hacia sí mismos, hacia la propia conciencia, moral consciente, hacia los seres que conforman las propias relaciones primarias. Y para que el impulso de autotranscendencia y autorrealización, ya desprendido, no resulte alicorto, hacia la búsqueda de seres afines con los que poder constituir familia de resistentes. La propia entrega es causa y consecuencia, entregada no tanto al imaginario de una humanidad futura, cuanto a los que tienen a su alcance, y en ello sea semilla de futuro.

De semilla de futuro tenemos que hablar al repensar su novela “El Evangelio según Jesucristo” (813). El Evangelio según José Saramago, decimos nosotros. No es el caso aquí hacer una crítica hermenéutica comparativa entre la interpretación de Saramago y la exégesis que nos transmiten diferentes trabajos (814) que desde la perspectiva crítica sería prolijo enumerar. Mencionemos sólo aquella conversación sobre la barca, en plena niebla, entre Dios, Jesús y el Diablo, al que Saramago llama Pastor; la decisión de Dios de someter a Jesús a la muerte; el interés de éste en conocer sus consecuencias; la declaración de Dios de la fundación de “una iglesia” cuyos cimientos serán “excavados en la carne, y estarán compuestos de un cemento de renunciadas, lágrimas, dolores, torturas... [...]” (815). “Es necesario ser Dios para que le guste tanto la sangre”, dice el Diablo (816), en tanto formula su propuesta a Dios: “[...] acepto y quiero que tu poder se amplíe a todos los extremos de la tierra, sin que tenga que morir tanta gente [...] mi propuesta es que vuelvas a recibirme en tu cielo, perdonado [...]” (817). Una propuesta que Dios rechaza, pues “para que yo sea el

813) SARAMAGO, JOSÉ (2001). *“El Evangelio según Jesucristo”*. Grupo Santillana ediciones. Quinta edición. Madrid. Traducido por Ignacio Ballesteros.

814) Como síntesis cf. *“The international Critical Comentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments”*. Under the editorship of Rev. Samuel Rolles Driver, D.D. Rev. Alfred Plummer. M.A. D.D. & Rev. Charles August Briggs. D.D. D.LIT. T&T Clark. Edimburg. In N.Y. Charles Scribner’s Sons. Tomos Math, Mark; Luke; John...Cf. también GROBEL, K. Artículo “Gospel” in *“The Interpreter’s Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia”*. Vol. 2. Pp. 442 ss. Abingdon. Nashville. Tennessee.

815) IBID. P. 407 ss.

816) IBID. P. 419.

817) IBID, P. 420.

Bien, es necesario que tú sigas siendo el Mal, [...] la muerte de uno será la muerte del otro” (818).

Con ello, en el entendimiento de Saramago, es un Dios maniqueo el que cronifica la existencia del mal y conceptualiza un bien incomprensible porque para realizar su proyecto no rechaza el dolor y el sufrimiento humano. Antes de que la niebla se disipe, el Diablo le arrebató a Jesús, como suya, la “escudilla negra que trajo de Nazaret”, mientras predice que un día volverá a sus manos (819). Más tarde, al concluir su Sermón del Monte y sus Bienaventuranzas, Saramago lo presenta cayendo de rodillas a tierra, pidiendo perdón a todos por haberles mentido con sus promesas de felicidad, al recordar la visión de futuro, de dolor y sufrimientos, que Dios le había mostrado: “Yo soy el pastor que con el mismo cayado llevo al sacrificio a los inocentes y a los culpables, a los salvos y a los perdidos, a los nacidos y a los por nacer, quién me libraré de mi remordimiento [...]” (820).

Y muere Jesús:

“Dijeron los soldados a Jesús que se tumbase, y él se tumbó, le pusieron los brazos abiertos sobre el patíbulo, y cuando el primer clavo, bajo el golpe brutal del martillo, le perforó la muñeca por el intervalo entre los dos huesos, el tiempo huyó hacia atrás en un vértigo instantáneo, y Jesús sintió el dolor como su padre lo sintió, se vio a sí mismo como le había visto a él, crucificado en Séforis, después la otra muñeca, y luego la primera dilaceración de las carnes estiradas cuando el patíbulo empezó a ser izado a sacudidas hacia lo alto de la cruz, todo su peso suspendido de los frágiles huesos, y fue como un alivio cuando le empujaron las piernas hacia arriba y un tercer clavo le atravesó los calcañares, ahora ya no hay nada más que hacer, es sólo esperar la muerte.

Jesús muere, muere, y ya va dejando la vida, cuando de pronto el cielo se abre de par en par por encima de su cabeza, y Dios aparece, vestido como estuvo en la barca, y su voz resuena por toda la tierra diciendo, Tú eres mi Hijo muy amado, en ti pongo toda mi complacencia. Entonces comprendió Jesús que vino traído al engaño como se lleva al cordero al sacrificio, que su vida fue trazada desde el principio de los tiempos para morir así y, trayéndole a la memoria el río de sangre que de su lado nacerá e inundará toda la tierra, clamó al cielo abierto donde Dios sonreía, Hombres, perdonadle, porque él no sabe lo que hizo [...]. Ya no llego a ver, colocado en el suelo, el cuenco negro sobre el que su sangre goteaba” (821).

818) IBID. P. 421.

819) IBID,

820) IBID. P. 433, 434.

821) IBID. PP. 477-478.

En la versión de Saramago, su manera de morir no es luz, sino negritud ante un Dios sonriente, gozador ante el sufrimiento humano, el que producirán o sufrirán aquellos que le sigan y aquellos otros que le rechacen. Jesús aquí es interpretado como cordero llevado al matadero por la mano de Dios, como Abraham a Isaac, sin que haya mano de ángel que detenga la disposición divina. No es muerto, justo a mano de injustos, por intereses religioso-políticos concordados, sino por designios divinos que, en vez de mostrar el hasta dónde puede llegar la barbarie humana y el intento de reconciliación de Dios, es conductor, pastor de seres hacia una falsa esperanza y hacia un fanatismo asesino. Tal parece que la alternativa que aquí se ofrece es la del otro Pastor, en mayúscula según él, que incita a la lúcida rebeldía. Ya no estamos ante el reconocimiento de un mundo de ciegos, físicos y morales, ni ante el rechazo de una civilización consumista en el nombre de un humanismo que decide bastarse a sí mismo. Ha dado el paso hacia un ateísmo militante de la negación, una ética de la desconexión que, como Sísifo y su piedra, o como Prometeo encadenado por enfrentarse a los dioses en favor de los hombres, sabe de su nadificación, asume su nulidad, y pretende hacer que su muerte sea injusta. Paradójicamente, su enfrentamiento con su representación de lo divino, su ateísmo, no pueden prescindir de Dios, y su declaración de la muerte de Dios se vuelve contra sí cuando quiere practicar un bien imposible. Naufragado en el río de la sangre, vertido en el cuenco negro, la oquedad, mientras su Pastor, el que conduce hacia una rebeldía que pretende consciente, no muere.

II.C. Richard Dawkins, o el ateísmo militante del gen egoísta:

“El espejismo de Dios” nos resulta escasamente académico cuando de un plumazo elimina el agnosticismo al tratarlo como “misericordia” sin una debida y seria consideración (822), dejando con ello sólo, como vía alternativa contra la fe, al ateísmo, al calificar esa fe en Dios como “delusión”. Si traducimos esta palabra por “error, engaño, ilusión”, quizás traducirla por espejismo nos hace recordar que la ilusión óptica que este crea, acerca e invierte lo que realmente existe en la distancia. Por lo tanto, Dios sería una

822) DAWKINS, RICHARD (2007). *“El espejismo de Dios”*. Pp. 58 ss. Espasa Calpe. Pozuelo de Alarcón (Madrid). Traducido del inglés por Regina Hernández Weigand

realidad lejana, trascendente, deformada en la pupila humana, y esa no es la pretensión de Dawkins sino negar su existencia. Habíamos leído acerca del “Gen de Dios” (823), como de una predisposición a la espiritualidad y a la trascendencia, a la fe, a la creencia, al sentimiento religioso o metafísico que mantiene agitado el ánimo en un impulso de autotranscendencia en marcha hacia lo otro, porque estamos genética y mentalmente programados para ello. Antes, por fecha de la edición original, como estableciendo una dialéctica, otro genetista, Dawkins, pone a discusión “*El gen egoísta*”: “Somos máquinas de supervivencia, autómatas programados a ciegas con el fin de perpetuar la existencia de los egoístas genes que albergamos en nuestras células” (824). El egoísmo de los genes, de naturaleza centrípeta, bien al servicio del sujeto, bien en beneficio del grupo de pertenencia, resulta centrífugo cuando la protección frente al entorno resulta en dominancia expansiva. Como expansión de la positividad, el sacrificio del sujeto en favor de su grupo familiar o social, como ejercicio de altruismo, es respuesta de “selección individual” en la lucha por la supervivencia. Puede a nuestro juicio ser la del “rebelde egoísta”, capaz de imponerse competitivamente al resto o, cesante del segundo término, corresponder a dicha selección que abre brecha como ejercicio de altruismo trascendente que se yergue críticamente frente a la carencia de alternativas de progreso que afecten negativamente a la totalidad. Aunque produzca efectos negativos para sí, se alza como contra el adoctrinamiento, la inculturación y la presión de conformidad, y resulta en un ego en cierta medida inadaptado, adelantado, que abre alternativas y nuevas posibilidades ante cambios situacionales sobrevenidos. Dawkins, en este trabajo suyo desdeña el altruismo al señalar que con él se ha mantenido adormecida “en los últimos años a la clase trabajadora de Gran Bretaña”: “[...] si solamente los individuos de un grupo tuviesen el don de la previsión podrían apreciar que, a largo plazo, lo que más favorece a sus intereses es la restricción de su codicia egoísta con el fin de impedir la destrucción de todo el grupo” (825). De ese modo, y con ese argumento, la solidaridad que prioriza el bien común, el sometimiento de la codicia al pleno desarrollo de lo co-

823) HAMER, DEAN (2005). “*The God gene, how faith is hardwired into our genes*”. Penguin Random House. Traducción al castellano, “*El gen de Dios*” (2006) La Esfera de los libros. Traducido por Rosa Cifuentes Cifuentes.

824) DAWKINS, RICHARD (1976). “*El gen egoísta*”. Edición digital: Horus. Corrección de erratas: hoshiko. ePub base r1.1, sobre la traducción de Juan Robles Suárez. Fecha de consulta 28/2/2020.

825) IBID. P. 12.

lectivo, resulta en adormecimiento de lotófagos. Siendo cierto que la extinción grupal es más lenta que la individual, y es lentitud causada por los procesos de renovación que le producen las inserciones altruistas solidarias, no lo es menos que “los individuos egoístas prosperan a corto plazo a expensas de los altruistas”, y contrarrestan su efecto positivo si se multiplican como tales.

La rotura de las conexiones con lo divino y lo humano produce la toma de conciencia del hombre arrojado en la circunstancia y el presentismo, y su generalización materialista y competitiva hace recordar a Konrad Lorenz, al que Dawkins descalifica como “argumento tortuoso”. Pero de Lorenz hay que recordar aquello de que “sólo el hombre tiene la facultad de heredar las propiedades adquiridas” (826). No estamos sólo ante un escenario de determinismo genético, sino de apropiación como herencia de las “propiedades adquiridas”, de naturaleza cultural, en el curso de la historia de la humanidad. Genética e instinto se ven afectados por el ritmo del desarrollo civilizatorio y cultural del conocimiento que acomoda los instintos. Amenazados por una violencia extraespecífica, movilizada por el egoísmo desbordado, armado de conocimiento y de poder, dice Lorenz:

“[...] la humanidad se hubiera efectivamente destruido a sí misma con sus primeros grandes inventos a no haber sido por el hecho estupendo de la capacidad de inventar y el de la responsabilidad son consecuencia una y otro de una misma facultad, específicamente humana: la de hacerse preguntas [...]. Si la humanidad ha sobrevivido, nunca ha logrado precaverse contra el peligro de su autodestrucción. La responsabilidad moral y la repugnancia por el acto de matar que de ella se deriva han aumentado ciertamente desde la invención del hacha de piedra, pero por desgracia, también ha aumentado, y en la misma medida, la facilidad de matar, y sobre todo la impunidad emocional” (827)

En oposición a lo aquí argumentado por Lorenz, Dawkins se reafirma: “Continuamos tratando al individuo como a una máquina egoísta, programada para realizar cualquier cosa que sea mejor para sus genes considerados en su conjunto. Este es el lenguaje de la conveniencia” (828). Si esta consideración procediera de una estructura mental, construida por la educación y la cultura, situada por tanto por encima del instinto egoísta como elemento prioritario y ciego, y diera prioridad al gen de la trascendencia,

826) LORENZ, KONRAD (1976). *“Sobre la agresión el pretendido mal”*. P. 273. Siglo XXI de España, 4ª ed, 2º de España

827) IBID. P. 268.

828) DAWKINS, RICHARD. *Op cit.* Pp. 372-373.

con referencia a Dios y a la de los propios actos, en unos casos, y sólo a la segunda en otros, lo conveniente estaría determinado por lo moral. Si se deja en libertad al gen egoísta, la capacidad reflexiva de hacerse preguntas y sopesar la consecuencia de los hechos, buscando respuesta a las posibilidades y repercusiones de su capacidad de inventiva, inseparablemente unida a su moral, lo específicamente humano queda traumatado, la inteligencia sometida al principio del placer, y la incomunicación sentimental se hace consecuencia de la “impunidad emocional”.

Consecuentemente, la desconexión de Dios como referente, sustentador y motivador, vuelve viable la desconexión del hombre consigo mismo, con los demás seres, y con la naturaleza toda. Desde esa perspectiva, se hace problemático el ejercicio del sujeto ético, de la práctica racional de una “inteligencia sentiente” traducida en conducta ética y moral cívica, donde los otros sean considerados parte del sujeto que en ellos se nutre y los sustenta. Ardua tarea para quien tiene en su propio apetito su referente, en sí mismo su sólo soporte, y su motivación en la satisfacción de sus necesidades primarias, que le producen autoestima. Un hombre deconstruido y desestructurado en su reducción egoísta, apropiativa y competitiva, encontrará dificultades para realizar las “metamotivaciones” bajo el impulso de autorrealización orientada al ser, capacitado para una creatividad que desborda la pirámide motivacional, de que habla Maslow (829)

Por ello resulta interesante traer a colación la idea moral que propone Dawkins en *“El espejismo de Dios”*.

“Cómo ser bueno sin religión” (830), manual de instrucciones: “¿Podemos ser buenos sin Dios?” “¿De dónde el Buen Samaritano que todos llevamos dentro”? (831). El altruismo, como ejercicio de protección de los más cercanos, o como actividad recíproca, puede provenir de un objetivo de comprar reputación y éxito, o como intento de dar publicidad a la superioridad y a la dominancia (832).

829) CF. MASLOW, ABRAHAM (1973). *“El hombre autorrealizado”*. Kairós. Barcelona. Traducido por Ramón Ribé. Maslow, Abraham (1983). *“La personalidad creadora”*. Kairós. Especialmente su séptima parte: “La trascendencia y la psicología del ser”. Pp. 319-353, y su octava parte: “Metamotivación”. Pp. 353-407. Traducido por Rosa M^a Rourich

830) DAWKINS, RICHARD. *“El espejismo de Dios”*. P. 243. Op. Cit. nota 821.

831) IBID. PP. 247-248.

832) IBID. PP. 252, 253.

“Si no hay Dios, ¿por qué ser buenos?” (833). ¿Por temor al castigo? ¿Para agradar a Dios? ¿Cómo esperanza de premios futuros?” Aquí concluye su catálogo de respuestas. No es extraño en quien hace depender la diversidad de conductas de un gen, que debemos considerar en paralelo con la unicidad que proclama el biólogo de Harvard Marc Hauser: “Dirigir nuestros juicios morales es una gramática moral universal, una facultad de la mente que evolucionó durante millones de años para incluir un conjunto de principios para construir un rango de posibles sistemas morales. Como con el lenguaje, los principios que generan nuestra gramática moral vuelan fuera del alcance del radar de nuestra consciencia” (834). Según esto, la diversidad de los juicios morales donde interviene la conciencia directiva que elabora una hermenéutica del suceso y de la respuesta conductual, y construye un conjunto de principios, forma parte de una “gramática moral universal” asomada más allá de los umbrales de la propia conciencia. No hay, por lo tanto, un determinismo ciego, ni un autismo interpretativo, en esa extensionalidad que interpreta dentro y fuera de sí para explicarse, y con los materiales observados construye sus principios.

Para llevar a cabo semejante tarea moral, Dawkins declara no necesitar de Dios y se apoya en el Iván Karamazov de Dostoievski, una cita suya que no nos resistimos a mencionar:

“[Ivan] observó de forma solemne que absolutamente no había una ley de la naturaleza que hiciera al hombre amar a la humanidad, y que si el amor existía y había existido en el mundo hasta ahora, no era por virtud de la ley natural, sino porque el hombre creía en su propia inmoralidad [...] que una vez que la fe del hombre en su propia inmoralidad era destruida, no sólo se agotaba su capacidad para amar, sino que también lo hacían las fuerzas vitales que sustentaban la vida en la tierra [...] nada debía ser inmoral, todo estaría permitido, [...] para cada individuo [...] que no creemos ni en Dios ni en la propia inmortalidad, es seguro que la ley natural se convertiría inmediatamente en el completo opuesto de la ley basada en la religión que la precedió, y que el egoísmo, incluso extendiéndolo a la perpetración de un crimen, no solo sería permisible, sino que debería reconocerse como la razón de ser esencial, más racional e incluso más noble de la condición humana” (835)

Sin Dios, como referente vivo en la conciencia humana, sólo la virtud, aún desconexionada y rebelde, en lucha por mantener la lucidez en el apagón moral generalizado o en la relativización extensiva, puede comprometerse positivamente en

833) IBID. P. 262.

834) HAUSER, MARC D. (2008). *“La mente moral, cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal”*. Paidós Ibérica. Traducido por Miguel Candel. Apud Ibid. P. 258.

835) IBID. P. 264.

la construcción del hombre por el hombre y practicar que el hombre sea causa y efecto positivo de sí mismo.

Más allá de la inmoderación fanática que atribuye a los religiosos, no alejada de aquella que en él se observa al atacar la religión y los contenidos de la propia Biblia, la práctica de la propia responsabilidad de construcción humana no es ajena al creyente que depura su fe de todo elemento extraño que la desnaturaliza.

II.D. Yubal Noah Harari, o una ética transhumanista:

En la muerte de Dios hay que consumir el humanismo. El “homo sapiens sapiens” tiene que ser sucedido por el “Homo Deus”. La vinculación entre hombre, imagen visible de un Dios invisible, y Dios su espejo oscuro, ha quedado rota. Es la hora del hombre. Sobre esos supuestos levanta Harari sus trabajos. En la cúspide de lo latente levanta la conciencia:

“Somos como los habitantes de una isla pequeña y aislada cuyos pobladores acaban de inventar la primera barca y están a punto de hacerse a la mar sin tener un mapa ni, siquiera, un destino. En realidad, nosotros estamos en una situación algo peor. Los habitantes de nuestra isla imaginaria saben al menos que ocupan un pequeño espacio en un mar grande y misterioso. Nosotros no conseguimos darnos cuenta de que vivimos en una isla minúscula de conciencia en mitad de un gigantesco océano de estados mentales extraños” (836)

Si la conciencia se alza sobre el inmenso mar de la latencia de los estados mentales propios, preconscientes, subconscientes, inconscientes, y acaso del inconsciente colectivo de que hablara Jüng (837), y es gaviero ante la no menor inmensidad de lo externo, y como recurso orientador de una navegación donde hemos hecho desaparecer la Estrella Polar, tiene también que afrontar el posible estado de sitio al que la someten los “estados mentales extraños”. Hay que tomar en consideración lo que el propio Harari señala una página antes de la citada: “Puesto que la inteligencia se está escindiendo de la conciencia y se está desarrollando a una velocidad de verti-

836) NOAH HARARI, YUBAL (2018). *“Homo Deus. Breve historia del mañana”*. P. 385. Penguin Random House, Grupo Editorial. S.A.U. Barcelona 5ª reimpresión. Traducido por Joandomènec Ros.

837) JUNG, CARL GUSTAV (2002). *“Los arquetipos y lo inconsciente colectivo”*. Trotta. Obra completa. Vol 9/I. Traducido por Carmen Gauger.

go, los humanos deben mejorar activamente su mente si quieren seguir en la partida” (838). La desconexión con lo trascendente lleva también aparejada la desconexión entre inteligencia y conciencia, la priorización de la primera sobre la segunda y, por tanto, la escisión en la propia mente que ya no actúa como totalidad. Puede que su comprensión de la conciencia no esté referida a la conciencia moral, y sí a la consciencia que a la intelección apropiativa de la inteligencia reduce. Ante su correlación entre los animales y los humanos como depositarios ambos de “sustratos neurológicos que generan conciencia”, así como sus escasas referencias a la ética (839), nuestra pretensión es que consciencia ilustrada y conciencia moral actúen de consuno en la función interpretativa y apropiativa de la inteligencia, sin escisión. La exteriorización de los valores como fuente de autoridad, o la subjetivación de los mismos, no tienen por qué ser excluyentes. Tampoco deben ser antagonistas el cerebro, como máquina biológica, y la mente, ambos bajo el principio de la plasticidad. Ciertamente que la mente elabora los principios, y de ella forma parte la capacidad emocional, también asentada en el cerebro, capacidad que produce agitaciones ocasionales del ánimo. Como bien señala Harari: “Las emociones humanas superan a las teorías filosóficas [...]. Esto hace que la historia ética y filosófica del mundo sea (sic.) un relato bastante deprimente de ideas maravillosas y de comportamientos menos que ideales” (840). La unificación entre la ética y la filosofía en una sola historia muestra cómo la capacidad de teorizar del ser humano no es concorde con las conductas prácticas que ambas deben promover. En este hecho, Harari pretende fundamentar el paso del hombre hacia su mejora mediante la ingeniería genética o su transformación en “cíbor” mediante los implantes que sean necesarios, porque “los algoritmos informáticos no han sido conformados por la selección natural, y no tienen emociones ni instintos viscerales. De ahí que, en momentos críticos, puedan seguir directrices éticas mucho mejor que los humanos, siempre que encontremos una manera de codificar la ética en números y estadísticas precisos” (841). De seguir esa forma de obligatoriedad de la ética, externamente inducida, estaríamos ante el retorno a formas de autoridad obligada. Desde la robótica, genética, cibernética serían fábrica

838) OP. CIT. P. 384.

839) IBID. P. 141. Sobre sus escasas referencias a la ética cf. Pp. 251-254, 261.

840) HARARI, YUVAL NOAH (2018). *“21 lecciones para el siglo XXI”*. P. 80. Penguin Random House. Grupo editorial. Barcelona. Traducido por Joandomènec Ros i Aragonés.

841) IBID. P. 81.

del “Homo Deus”. Cuando en el capítulo 13 de esta obra trata el tema de Dios, distingue entre el misterio cósmico y el legislador mundano y atrás deja aquel mimetismo ouránico. Del primero, dice, no sabemos nada. Del segundo, como legislador severo, cuyas leyes aplicaron cruzados, yihadistas e inquisidores, sabemos demasiado. Aquí aplica el razonamiento escuchado en boca de Saramago: “Cuanto más profundos son los misterios del universo, menos probable es que quien quiera sea responsable de ellos le importen un pimiento los códigos de la vestimenta femenina o el comportamiento sexual humano” (842). Harari no da el carpetazo al misterio de la vida, piensa en el misterio de la existencia (843), pero afirma, como los anteriores, que “la fe religiosa no es una condición necesaria para el comportamiento moral [y] la moral de algún tipo es natural”, común a los mamíferos sociales, y “está presente en todas las sociedades” (844). En nuestra opinión, si el comportamiento moral está inscrito como naturaleza en todos los seres sociales, y está presente en todas las formas de sociedad, ahí encontramos disidencia para con la unilateralidad del “gen egoísta”, y ahí hallamos un punto de encuentro colaborativo entre fe religiosa e increencia: la moral natural, y la ética creyente, podrán tener distintas fuentes de motivación, pero están en condiciones de colaborar al servicio del hombre y de la vida, sobre todo si se tiene en cuenta la propia distinción de Harari: “La moral no significa seguir los mandamientos divinos. Significa reducir el sufrimiento [...] los humanos son animales sociales, de modo que su felicidad depende en una medida muy grande de sus relaciones con los demás. Sin amor, amistad y comunidad, ¿quién puede ser feliz? Una vida egocéntrica y solitaria casi siempre es garantía de infelicidad” (845). Sin andar en disquisiciones sobre el merecimiento o la inocencia de quien padece; con capacidad crítica para identificar las causas a fin de modificarlas, la ética de la construcción de los fines en sí mismo se produce como consecuencia de la implicación en la restauración de los seres y de las situaciones que les empobrecen, sea de naturaleza secular o creyente. Para algunos ahí reside el lugar de Dios en el ámbito moral. En el trabajo ético, en pro de eliminar el sufrimiento humano, está el hiato entre creyentes y no creyentes, un hiato que no rechina en el continuo del relato de la historia.

842) IBID. P. 221.

843) IBID. P.222.

844) IBID. P. 223.

845) IBID. P. 224.

II.E. Pensamientos arriesgados para una ética en Fernando Savater:

Así, “pensamientos arriesgados” es como titula Savater una recopilación de fragmentos seleccionados de toda su obra recogidos en capítulos (846). Pensar siempre supone un riesgo como el de aquel volatinero de Nietzsche, sólo que al hacerlo se inventa la cuerda por la que se transita. Es como aquella pequeña arañita de que hablara Unamuno que saca de sus entrañas el hilo que la sostiene al lanzarse al viento. Máxime cuando han sido pensamientos publicados que años después se recogen como cosecha, y vuelven a desfilar ante los propios ojos al verlos de nuevo publicados, bien que, en este caso, se ha procedido a una selección previa.

En la nómina que antecede no podía faltar Fernando Savater. Su ateísmo confeso no es incompatible con su ética civil y su humanismo vitalista sin transcendencia. Ya al comienzo de su obra “La vida eterna” se pregunta:

“¿Cómo puede ser que alguien crea de veras en Dios, en el más allá, en todo el circo de lo sobrenatural? Me refiero naturalmente a personas inteligentes, sinceras, de cuya capacidad y coraje mental no tengo ningún derecho a dudar. Hablo sobre todo de contemporáneos, de quienes comparten conmigo la realidad tecnológica y virtual del siglo XXI” (847)

A nuestro parecer lo aquí expresado muestra parcialidad excluyente nada ecléctica. Nos queda claro que él aborda la cuestión desde su vertiente filosófica radicalmente ajena a toda teodicea: “La religión [dice] promete salvar el alma y resucitar el cuerpo; en cambio la filosofía ni salva ni resucita sino que sólo pretende llevar hasta donde se pueda la aventura del sentido de lo humano, la exploración de los significados” (848). Tenemos que objetar que existen formas vitalistas de religión que reúnen presencia y promesa, gracia y exigencia, y esa exigencia que vivencia una presencia se hace ética productora de sentido. No es sólo promesa. Naturalmente que lo propio de la filosofía es formular preguntas críticas que desde la razón esclarezcan situaciones concretas, pero también la teología, incluso para poder ser mesiánica y apologética, y no sólo justificativa de sí misma, formula preguntas críticas desde su propia “especificidad”.

846) SAVATER, FERNANDO (2002). “*Pensamientos arriesgados*”. La Esfera de los libros. Madrid.

847) SAVATER, FERNANDO (2007). “*La vida eterna*”. P. 10. Ariel.

848) SAVATER, FERNANDO (1999). “*Las preguntas de la vida*”. P. 279. Ariel

Ciertamente que pueden darse, y de hecho se han dado a lo largo de la historia, procesos de desnaturalización ética, política y teológica de las religiones. En tales casos compartimos el criterio de que “la indiferencia es superior a la fe dogmática, la duda mejor que la afirmación absoluta” (849). Si dogma es decreto, imposición, la fe viva y razonada se vuelve distancia crítica, ética irreductible que asume los costes de serlo, tarea heroica sin pretensión de serlo, como en Savater, contra el orden y el desorden (850). La ética heroica acentúa este calificativo en el caso de ateos y agnósticos que pretendan que sin Dios no todo es posible. Por ello nos resulta dudosa la pretensión de Savater de que “si Dios ha muerto, el hombre ha encontrado el paraíso, el mal ha desaparecido” (851). Si desaparece el mal porque haya muerto toda distinción, todo es posible menos la ética. Por esa razón, ante la dedicación a la ética filosófica en la que se ocupa posteriormente Savater, tenemos que comprender el aserto de este su primer libro dedicado a “la fraterna cohorte de los escépticos y los herejes si es que queda alguno” como parto primerizo propio de su tiempo, claro que matizado cuarenta años después en su artículo de 2010 “La vacante de Dios” (852). Si el puesto de Dios estuviera vacante, la ética sería heroica o superflua. En línea sumatoria con lo sostenido por él (853), dos actitudes morales mostrarían resistencia: una dogmática, relacionada con lo insignificante y superfluo, la otra nacida de una fe viva y trascendente, también de naturaleza heroica. La ética autónoma y la configurada por la fe no deben darse la espalda.

El posicionamiento ateo de Savater queda atestiguado expresamente en su libro “Escritos politeístas” cuando al posicionarse en favor del neopaganismo califica el monoteísmo de nefasto (854). Sobre la perspectiva filosófica del pensamiento de Savater es a nuestro juicio digno de mención el trabajo sintético de Miguel Grijalba Uche (855), un pensamiento en el que, a juicio del autor de la tesis, Savater se muestra crédulo más que creyente ante las sorpresas del pasado y lo que depara el porvenir.

852), SAVATER FERNANDO (2010). “*La vacante de Dios*”. El País 10/9/2010.

849) SAVATER, FERNANDO (2007). “*La vida eterna*”. P. 183.

850) SAVATER, FERNANDO (2009). “*La tarea del héroe*”. Ariel. Madrid.

851) SAVATER, FERNANDO (1970). “*Nihilismo y acción*”. P. 25. Taurus. Madrid.

853) SAVATER, FERNANDO (2004). “*Tres actitudes morales*”. El País 18/12/2004.

854) SAVATER, FERNANDO (1975). “*Escritos politeístas*”. Editora nacional

855) GRIJALBA UCHE, MIGUEL (2017). “*El pensamiento religioso de Savater*”. ENDOXA. Series filosóficas, nº 39, 2017. Pp. 347-369. UNED, Madrid.

Se da pues una retracción filosófica en Savater cuando prescinde de toda trascendencia al abordar su ética. Quizás olvida que la ética, que no sea sólo de situación, tiene que evaluar las consecuencias de sus decisiones y por tanto trascender su inmanencia circunstancial. Cabe pues una trascendencia de la propia vida en la otredad de Dios, y otra dimensión de la inmanencia cuando se trasciende a sí misma. Por otra parte, treinta y nueve años después de “Nihilismo y acción”, y de su negación de la existencia del mal, en “La tarea del héroe” constataba que el primer paso ético era asumir la existencia del bien y del mal, a menos que se diluyan en el relativismo,

“[...] y si esto es así, no puede haber otro garante ni otro sostén de la pretensión ética que Dios. Si Dios ha muerto [...] -si no hay un significante privilegiado a partir del cual se organice el orden simbólico- tiene razón el personaje de Dostoievski: todo está permitido. En este sentido, es cierto que no hay ética sin religión y sin Dios [...]. Pero también es cierto desde otra perspectiva, como antes vimos, que la presencia de Dios anula el plano ético” (856)

Así pues, pone en evidencia dos posiciones enfrentadas, aunque una ética bíblica podría señalarle que la vivencia de la presencia de Dios no anula el plano ético porque se hace exigencia de hacer útil una manera de vivir nutrida por ella. Entendemos una concreción a su ética autónoma cuando en 1991 dedica “Ética para Amador” a su propio hijo:

“Entre todos los saberes posibles existe al menos uno imprescindible: el que ciertas cosas nos convienen y otras no [...] y a lo que nos conviene llamamos bueno porque nos sienta bien; otras, en cambio, nos sientan pero que muy mal y a todo eso le llamamos <malo>” (857)

Según esto, la determinación de lo bueno y de lo malo estriba en sus consecuencias. Es una cuestión de conveniencia. Si adoptamos el término según la R.A.E. lo hallamos significado de utilidad y provecho; de ajuste o concierto; de correlación y conformidad con las cosas. Tener pues una conducta ética supone disponer la actitud de forma variable para ser concorde con los requerimientos que nos haga un mundo cosificado, de modo que de ello pueda ser extraída alguna utilidad, algún provecho. Por lo tanto, estamos ante un concepto pragmático y rentable de la conducta dependiente de la

856) Savater, Fernando. Op. cit. Pp. 326-327.

857) Savater, Fernando (1991). “Ética para Amador”. Pp. 20-21. Ariel. Barcelona.

oportunidad y de la circunstancia que tiene por valor aquello de lo que extrae beneficio. Es bueno lo que nos sienta bien. Ajeno a criterios de valor universal, se hace dependiente de valores externos circunstanciales. Pero si tomamos en consideración la etimología que ofrece Corominas, descubrimos el término ligado al verbo venir. Con-vienen en un punto de lucidez ética actitudes de valor e intereses ocasionales, procesos surgidos de la propia estructura anímica y su orden de prioridades, y ocasiones coyunturales donde hay que tomar decisión que repercutirá en aquello que vamos siendo. En la desconexión con lo divino, la ética es dramática, por fuerza creativa, agónica sobre la cuerda floja de hacerse o deshacerse. Conexiónada, en su deshacerse físico produce un continuo hacerse en el darse a la creación, también dramática en la discordancia que encuentra en la estructura de lo real.

En el frontispicio de la segunda parte de su libro “Pensamientos arriesgados”, dedicado a “(casi) toda la ética”, coloca Savater este párrafo definitorio de su ética:

“Llamo ética a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre y situado más allá del ámbito que la pura razón cubre; llamo bien a lo que el hombre realmente quiere, no a lo que simplemente debe o puede hacer, y pienso que lo quiere porque es el camino de la mayor fuerza y del triunfo de la libertad” (858).

Toda decisión ética incoa convicción, pues la refuerza, y transformación del sujeto y de su ambiente. Siempre tiene consecuencias en el sujeto y en su objeto y revela juicios de valor. El a priori de estos juicios en Savater es su posición referencial en la inmanencia de un querer, que según la RAE es verbo que indica desear, apetecer, o amar. Hablaríamos entonces de un querer producido por un sentimiento de carencia incentivado que promueve una forma de conducta que lo satisfaga en el ámbito de la inmanencia, “situado más allá del ámbito que la pura razón cubre”; un ámbito determinante de la inmanencia que sin embargo trasciende el que cubre la pura razón”. Aquello que el hombre siente que le falta constituye su querer deseante, y es elemento motivador que toma origen más allá de la cobertura de la “pura razón”. La razón purificada ya no es condicionante de la razón práctica. Un querer inmanentista conceptualiza como bien aquel logro que la aporta mayor fuerza en libertad. Estamos

858). SAVATER, FERNANDO. Op. cit. P. 83.

ante una inversión de los términos: es el querer quien produce el concepto de lo bueno y de lo malo y no en bien o el mal cualificados por las consecuencias previstas los que ocasionan un querer. La ambigüedad de los términos que Savater maneja debería ser explicada por él: Querer, valer, fuerza, libertad tendrían que recibir un trato más extenso porque todos ellos pueden producir la corrupción de la ética. Con razón había escrito para su hijo: “La ética se ocupa de lo que uno mismo hace con su libertad [...]” (859). El ser humano se mueve en la indeterminación, siempre por hacer y amenazado por la desrealización. Como criatura viva que es, su ética siempre está viva, constructora de realidades y ciencia de los fines sobre la premisa de la ocupación en uno mismo, sujeto y objeto de sí. Como bien señala Savater, en la entrevista que le hace José Sánchez Tortosa, editor del libro (860), esta ocupación primordial no es obstáculo para que esa ocupación sea instrumento de cambio de las situaciones negativas que afectan a otros seres. De ahí que ahora aparezca en esa entrevista una nueva calificación del mal entendido como “incompatibilidad con nuestro propio ser” del que la ignorancia produce “que nos dediquemos a fomentar aquello que se va a terminar por revelar incompatible con nosotros” (861). Claro que semejante dedicación puede producir que lo que es incompatible con lo propiamente humano produzca compatibilidad porque el ser humano es permeable. Su inteligencia puede ser empleada para el mal; el ego puede ahogar el yo en una forma insolidaria de identidad que use de la moral construida, reflexivamente, para construir inmoralidad clonando formas morales, valores de autoestima. Por eso la ética no puede ser sólo un sistema de consumo propio de sofistas o escolásticos, tiene que ser viva como fuente del sujeto en permanente construcción en una realidad cambiante. Tampoco puede ser actividad de un sujeto enclaustrado en su diferencia. La ética, sea religiosa o autónoma, tiene implicaciones en la ética social donde, digámoslo una vez más, hallamos un lugar común de ocupación.

Hallamos en Savater un posicionamiento con el que coincidimos plenamente al reflexionar sobre su conferencia “Ética y Ciudadanía”, relación positiva de la que depende el ordenamiento de una sociedad global todavía en construcción.

859) SAVATER, FERNANDO (1991). *“Ética para Amador”*. Op. cit. P. 169

860) SAVATER, FERNANDO (2002). *“Ética viva”* en “Pensamientos arriesgados”. Op. cit. Pp. 131-136.

861) Ibid. P. 132.

Savater distingue los dos conceptos, ciudadanía y ética, antes de relacionarlos: “lo propio del ciudadano no es reivindicar lo propio en el sentido de lo único, de lo que uno tiene y nadie más tiene, sino al contrario, buscar lo común [...] La ciudadanía es lo que busca aquello en lo que todos podemos estar más o menos en público, lo que podemos intercambiar; no razones cerradas sobre sí mismas [...] Lo propio de la ciudadanía es permitir albergar dentro de unas pautas, de unas normas comunes con otros, la mayor cantidad posible de hábitat de significado” (862).

Por otra parte, “la ética es una reflexión individual que cada uno de nosotros lleva a cabo sobre su propia libertad” (863). Sin embargo, a nuestro modesto entender, no es sólo una reflexión sobre la extensión de la propia libertad, sino sobre sus repercusiones en los demás y en la naturaleza.

De esta forma trata Savater el individualismo:

“[...] los individuos no son individuos a sociales, no son individuos en contra de la sociedad. El individualismo no es una forma o no debe ser una forma de escapar a las obligaciones de la sociedad, sino precisamente una forma de afrontar nuestra vida en común con los otros y lo que quiere decir el individualista o la actitud o el punto de vista de la perspectiva individualista es que cada persona tiene que ser consciente de su capacidad de acción, de su capacidad de intervención, de su responsabilidad en el conjunto de los demás, que no puede ser simplemente un engranaje, que no es simplemente una parte de un organismo general [...], sino que el individualismo es una posibilidad de intervención social a partir de la responsabilidad de la persona, pero no una posibilidad de desligarse totalmente y de abandonar la sociedad, entre otras cosas porque somos seres irremediabilmente sociales” (864).

La vida buena, desemejante de la buena vida, entiende la construcción ética de una buena manera de vivir, constructora de la propia subjetividad, con la necesaria trascendencia de sí mismo responsable del quehacer colectivo. Por esos planteamientos llega Savater a la “ética universal”, a lo que nosotros denominamos singularidad colectivizada donde las diferencias individuales actúan como complementarias (865)

862) SAVATER, FERNANDO (1999) “*Ética y ciudadanía*”. Conferencia pronunciada el día 3/5/1999 en el Centro Cultural del Tecnológico de Monterrey. P. 2-3
redalyc.org/pdf/384/38400809.pdf.

863) IBID.

864) IBID. P. 5.

865) SAVATER, FERNANDO (1999). “Despierta y lee”. Pp. 40-42. Círculo de Lectores. Barcelona.

III. ÉTICA SECULAR Y ÉTICA RELIGIOSA: RICHARD RORTY, MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Y JÜRGEN HABERMAS, TRES POSICIONES COMPLEMENTARIAS.

Ya hemos planteado cuatro ejemplos que postulan la ética autónoma desde la perspectiva agnóstica y atea. Antes de adentrarnos en las aportaciones del pensamiento teológico y ético, y su soporte bíblico, simplificando el fenómeno de atomización, social, político, ideológico y religioso al que estamos asistiendo, señalaríamos, siguiendo el método dialéctico, analítico, comparativo y sintético, la existencia de una ética secular y una ética religiosa. Al primero adscribimos, a modo de ejemplo, a Richard Rorty, en su trabajo *“Una ética para laicos”* (866). La consideración de la relación existente entre ética y religión, la tomamos de Manuel Fernández del Riesgo en su trabajo *“Ética y religión. La insuficiencia de la experiencia moral”* (867).

III.A. Richard Rorty: *“Una ética para laicos”*:

Comienza Rorty su trabajo estableciendo una dicotomía: “El tema del que hablaré es espiritualidad y secularismo” (868). Ambos términos entrañan controversia porque, según él, cada vez resulta más difícil para la iglesia decir en qué cree. Siguiendo, pues, su binomio, y ante la evaporación de las formas confesionales de fe, sólo quedaría una evanescente espiritualidad difícil de concretar en conducta ética, si no fuera por el vitalismo que aporta desde las raíces y la trascendencia del ser. Rorty mantiene que “la actitud de la iglesia redujo significativamente la felicidad humana”, y pregunta: ¿“tiene razón la iglesia cuando afirma que existe una suerte de estructura de la existencia humana que puede funcionar como referencia moral, o bien nosotros, en cuanto seres humanos, no tenemos otras obligaciones morales que las de ir alternativamente ayudándonos a cumplir nuestros deseos, alcanzando con ello la máxima felicidad posible? Concuero con Stuart Mill, el gran filósofo utilitarista, en que es esta la única obligación moral que tenemos” (869). Nos resulta evidente que Rorty,

866) RORTY, RICHARD (2009). *“Una ética para laicos. Presentación de Gianni Vattimo”*. Katz editores. Traducido por: Luciano Papilla López

867) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (2016). *“Ética y religión. La insuficiencia de la experiencia moral”*. Escolar y mayo editores. Madrid.

868) RORTY, RICHARD. Op. Cit. P. 13.

869) IBID. P. 14.

llevado por su pragmatismo utilitarista, confunde la felicidad con el deseo, que no es otra cosa, como hemos dicho, que una necesidad, una carencia incentivada natural o artificialmente, una carencia que es relativa a lo que el sujeto siente que le falta, y para conseguirlo moviliza la conducta, ciega o racionalmente. Existen pues sentimientos de carencia que un ser experimenta en el camino de la realización de sí, y emociones que movilizan la vida como sucedáneos. No siempre el deseo produce la felicidad del ánimo ni conduce a la realización moral, aunque puede ser artificialmente incentivado en una civilización consumista y hedonista. Si el utilitarismo es reductor en su practicidad, y el deseo lo estimula, en un entendimiento propositivo Rorty encuentra en ellos un nexo moral: “El utilitarismo nos exalta, ofreciéndonos un ideal moral estimulante. El utilitarismo lleva a esfuerzos heroicos y altruistas en pro de la justicia social”. Lo hace aun manteniendo “que no hay estructura alguna de la existencia humana” (870). Sin estructura, el deseo actúa en cada cual y la pretendida concordia supone la confrontación entre deseos que deben ser categorizados. Acaso el tránsito desde el concepto de verdad al de concordia suponga para todo relativismo postmoderno que no existe un diseño que incoa la naturaleza humana, y, por causa de la fluencia de novedad, ninguna estructura del pasado integra y sostiene. Todo está dejado a la iniciativa humana que sí tiene por constante su deseo, y en la multiplicidad una necesidad de concordancia con los demás. Sin embargo, mal puede construir concordancia quien haya perdido su propia coherencia, su transparencia, en primer lugar para sí mismo, y su empatía. Sin la reconstrucción del sujeto ético en esos términos, resulta problemática una moral cívica y política. Cuando Rorty dice que “los hombres necesitan que se los haga más felices, no que se los redima” (871), poniendo con ello en el punto de mira a las religiones de redención, olvida que redimir es liberar; que ser libre de algo no entraña la subsiguiente ser libre para algo, y que en esos dos tramos de experiencia, como realización, el hombre encuentra felicidad; que su diferenciación entre lo superior, como espiritual e inmortal, y lo inferior como temporal y material, olvida la posibilidad de quien ha llegado a ser libre de y opta por ser libre para dedicarse a extender su experiencia de libertad, donada y donadora, contra toda injusticia. La encarnación toma aquí todo su sentido. La espiritualidad no es sólo “una aspiración a lo infinito”. Es, sí, la dotación comprometida en la creación “de nuevas

870) IBID.

871) IBID. P. 22.

posibilidades que se abren a los seres finitos”, una lucha contra las condiciones a que les somete, no su finitud, sino su nulidad.

Cuando Rorty concluye su exposición, lo hace con las siguientes palabras:

“Desde la perspectiva relativista nunca hubo ni habrá una verdad más grande que nosotros. [...] En opinión de los relativistas como yo, la lucha entre el relativismo y el fundamentalismo es la que se da entre dos grandes productos de la imaginación humana. Es la competencia, no entre una visión que se corresponde con la realidad y otra que no, sino entre dos poemas visionarios: uno ofrece una visión de ascenso vertical hacia algo más grande que lo meramente humano, el otro una visión de progreso horizontal hacia un amor cooperativo a escala planetaria” (872).

La pregunta que surge es: ¿no pueden complementarse ambas visiones? La elevación permite la abstracción de las condiciones dadas, su contemplación en perspectiva, la comparación y la inducción de significados y de sentido que aporten alternativas de progreso. La radicalidad y el fundamentalismo no tienen por qué significar otra cosa que la indagación y la puesta en evidencia de aquello que se considera sustantivo y esencial. La verdad no tiene por qué coincidir con la realidad que se impone como condición. La dialéctica, no la competencia, se produce con lo relativo cuando desde la propia elevación, conexcionada con lo que existe, muestra esa dimensión en aquello que se pretende establecido y actúa como creatividad deconstructiva. En ese caso, lo trascendente milita creativa y comprometidamente en la contingencia. La naturaleza puede servir de espejo (873) si no padece la catarata interpuesta de la artificiosidad donde se enceguece “el ojo de la mente”, y en sus representaciones difícilmente extrae el “saber del Bien” como contemplación de las ideas universales. El “ojo de la mente” puede no cesar nunca de mirar, y el espejo de la naturaleza, original o artificial, no cesa de girar como un caleidoscopio. Rorty deja constancia de la relación que se establece entre el espacio, la conciencia, la razón y la personalidad donde reside a su juicio las atribuciones de libertad y responsabilidad moral. Aunque, para él, el problema de la conciencia reside en el cerebro, y para nosotros en la “*psique*”, por cuanto él llama conciencia a la percepción de sensaciones a la que nosotros transformamos en vivencias cuando las asume la mente; a la razón

872) IBID. P. 29.

873) Cf. RORTY, RICHARD (2013). “*La filosofía y el espejo de la naturaleza*”. lenguajeyconocimiento.files.wordpress.com/2013/10/la-filosofia-y-el-espejo-de-la-naturaleza.pdf. Fecha de consulta 8/8/2020.

pertenecen los temas del conocimiento, el lenguaje y la inteligencia, aunque para nosotros la función primera sea la intelección, seguida del conocimiento y del lenguaje que expresa la experiencia. En la personalidad se centran para él, las atribuciones de libertad y responsabilidad moral; para nosotros, en la personalidad el ser se enmascara, se falsifica a conveniencia al comparecer en la circunstancia, o da la cara ante las circunstancias externas, como conciencia moral y como razón.

Rorty recopila algunas aportaciones de filósofos como marcas de lo mental:

“Capacidad de conocerse a sí mismo incorregiblemente (acceso privilegiado);
capacidad de existir independientemente del cuerpo;
no-espacialidad (tener una parte o elemento no espacial);
capacidad de captar los universales;
capacidad de mantener relaciones con lo inexistente (intencionalidad);
capacidad de usar el lenguaje;
capacidad de actuar libremente;
capacidad de formar parte de un grupo social;
incapacidad de ser identificado con cualquier objeto del mundo” (874)

Resulta evidente para nosotros que, en la actual crisis de identidad, de realización de sí, y de sentido, las capacidades esenciales aquí mencionadas se han visto mermadas, en tanto se percibe como incrementada la cosificación del ser, transformado en espejo deformante o en cuadro de Dorian Gray. Si la personalidad es un constructo donde participan la herencia genética, que marca tendencia vital, el carácter, y la educación como fábrica de destrezas, la insuficiencia determina un déficit moral y una incapacidad para vivir una forma de existencia al tiempo comprometida y separada; un existir circunstancial en un espacio artificial, o en “estados interiores sin acompañamientos conductuales” (875), refugios del ojo que se quedó ciego como Narciso, estando llamado a recorrer un territorio propio que siempre está esperando como reservorio de conversación, consigo, con la circunstancia, con la historia, y con la humanidad (876).

Sin embargo, una forma de vida ubicada en lo contingente, extrovertida en ello, más interesada en lo que esta fuera que en lo que espera dentro, parece más inclinada a los intereses que a las actitudes, a la circunstancia que a la coherencia, a la conveni-

874) IBID. P. 25.

875) IBID. P. 75.

876) IBID. PP. 266 SS.

encia y el lucro que a la generosidad y la entrega. No casa bien la instalación en lo contingente (877) con el entendimiento de “la justicia como lealtad ampliada” (878), si no es porque media la solidaridad (879), una solidaridad propia de aquellos que se dan calor, juntos en la misma balsa como dice Sloterdij, sin esperar otra cosa que mantenerse a flote en tanto llega el naufragio final. Si esa ética desconexionada de lo divino que no resida en el hombre, falla al ver mermado el principio del placer y crecido el principio de realidad amenazante, al faltarle el alimento al que se cree con derecho practicará la apropiación, y al faltar espacio para su comodidad tirará de ganarlo a empujones a los más débiles. Bajo el imperio de un ego desnortado, solo la razón del más fuerte queda como principio de conducta. Habrá concluido la marcha de la humanidad por el tiempo bajo el principio de la donación. Las marcas de lo mental, que desde lo singular han dejado huella, signo, indicio en el camino por el espacio-tiempo, quedarán borradas. El hombre habrá dado la vuelta al “*stilo*”. Su nihilismo habrá acabado consigo mismo. Su tablilla encerada será testigo de una nadificación producida por la propia mano y de una conciencia consciente apagada como nulidad. Puesta como lámpara por encima de la Vida al servicio de la Vida, la colocó a su espalda y le comieron sus sombras.

III.B. Manuel Fernández del Riesgo y Jürgen Habermas o la relación entre ética y religión:

B.1. Manuel Fernández del Riesgo: Función orientadora, mantenedora, orientadora y legitimadora de la religión.

Se ha pretendido tirar a la religión por la ventana, pero vuelve a entrar por la puerta. Se ha llevado a cabo la primera tomando en consideración el lado negativo de su disfuncionalidad y su ambivalencia, pero, no ya desde la teología, sino desde las ciencias humanas. Como bien señala el profesor emérito, la religión ha jugado un

877) RORTY, RICHARD (2003). “*Contingencia, ironía y solidaridad*”.

http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/lógica/rorty_ironía.htm (1 of 29) (12/04/2003:54:04).

878) RORTY, RICHARD (1995). “*La justicia como lealtad ampliada*”. Paidós. Barcelona. Traducido por Rafael del Águila.,

879) CF. VAN DER HOOG, ANNEKE (2008). “*Rorty and theology in dialogue. A research on the relevance of Rortyan philosophy in modern theology*”. Research Master Theology. Utrech University 28/10/2008. First Reader: Prof. Dr. D.M. Grube. Second Reader: Dr. E.P. Schaafsma, Aquí, el concepto de solidaridad se entronca con la objetividad, la contingencia del lenguaje, la contingencia en la mismidad, y en la comunidad.

papel importante como “orientadora de la personalidad, mantenedora de la cultura y como reguladora y legitimadora del orden social” (880). Le adscribe tres funciones: una de consuelo y de apoyo en el sufrimiento, y de reconciliación en el desencuentro y el conflicto, la simbolización que se produce en el lenguaje, el pensamiento, el arte, la moral y el derecho, y la cohesión social y el orden institucional. No es menos cierto que, como lo sucedido a la Modernidad, también en el terreno de lo religioso se han producido psicopatologías, “sacralización de ideas, conceptos y valoraciones” y sobre todo del poder; intolerancias y fanatismos; alianzas con poderes que la han desnaturalizado; todas ellas obstáculos al desarrollo humano. Pese a ello, y como todo aquello que es obra del hombre, su verdadera naturaleza se mantiene y emerge de sus propias deformaciones y de la marginalidad a la que se la pretende relegar. La cita de Martín Velasco que Fernández del Riesgo aporta, sin referenciarla, tiene para nosotros un notable valor: “Es evidente que *la religión ha tenido y continúa teniendo que ver con la moral*, porque, como nos recuerda Martin Velasco, lo sagrado está éticamente cualificado” (881). Cuando lo sagrado es percibido y tratado como tal por la conciencia humana, resulta en incoar ética que cualifica la existencia y la vida. Pero cuando lo sagrado es una construcción ideológica y artificial, deja de tener carácter “nouménico” y “epifánico”, y se transforma en religión que determina una moral legitimadora del poder que la engendra y mantiene. Frente a esa contención del desarrollo humano, surgió “una ética autónoma, secularizada, que no dependería ya de discutibles creencias religiosas” (882) que, a nuestro juicio, y por el camino de la diversificación, después de la reducción de la religión a ética que iniciara Kant, perdió la unicidad de ser razón emancipada al servicio de lo humano, y la pretendida autonomía moral desembocó en libre voluntarismo. El aserto del Profesor Fernández del Riesgo de que esta sustitución de lo religioso por lo moral supone, frente a Dostoievski, “que aunque Dios no exista, no todo está permitido” (883), es revocado por la práctica de unos intereses hegemónicos que promueven una cohesión social mediante sistemas legales y poder efectivo, al tiempo que se muestran impotentes y desinteresados en paliar el sufrimiento que produce una practicidad sin compasión ni

880) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (2016). *“Ética y religión. La insuficiencia de la experiencia moral”*. P. 9. Escolar y Mayo editores. Madrid.

881) IBID. P. 10.

882) IBID. P. 11.

883) IBID. P. 14.

misericordia, y la simbolización de masas, artificialmente inducida, vuelve problemática la simbolización del sujeto, y la negociación de intereses comunes se produce sin reconciliación.

Esta artificiosidad inseminada opera en contra del ser humano entendido como “unidad estructural bio-cultural”, resultado de un proceso de integración de “hominización y de humanización que se implican mutuamente” (884). La primera es consecuencia de la evolución biológica, la segunda lo es de la evolución mental. Ser hombre supone el tránsito de algo a ser alguien, solidariamente comprometido con lo inanimado y con lo que tiene vida, haciéndolo producir su potencialidad. No un alguien artificial reproduciendo artificiosidad que lo desborda. Un camino medio entre el tecnicismo reduccionista, llevado por la utilidad de la propia ciencia, y “el culturalismo extremo” mutado en mónada hinchada e inútil o en ideología sectaria. Ser hombre significa estar dotado para la apertura, la trascendencia. Es el paso de ser algo sin conciencia de ser, a ser alguien, pero este alguien puede desandar su camino, tomando forma identitaria alzada contra la Vida que le dio el ser. En esa dotación que le puso por encima y al servicio de la vida, lleva su capacidad reflexiva y crítica que le permite rectificar su conducta y producir alternativas a lo existente. Como señala Fernández del Riesgo: “[...] el ser humano es el único ser vivo que se hace problema de sí mismo, que ha tomado conciencia de su condición existencial y se muestra crítico consigo mismo y con el resto que existe. Esa ‘capacidad inquiriente’ marca el salto de lo prehumano a lo humano. Es el salto de la naturaleza a la cultura, del determinismo biológico a la indeterminación de lo cultural” (885). Es en esta capacidad crítica adquirida, capaz de emitir juicios y producir rectificaciones y alternativas, donde reside la posibilidad de corregir la que hemos dado en llamar “desviaciones de la Modernidad” y sus frutos postmodernos de relativismo, pesimismo, nihilismo, hedonismo y oportunismo, en cuya inundación naufraga la posibilidad creativa a partir de los fragmentos recibidos, y sólo queda, perdida la fe entre esperanzas vanas y encallecido el amor y la compasión, navegar en la incertidumbre. La ética autónoma, reducida en su apoyo a una razón pragmática, parece insuficiente en la hora de pro-

884) IBID. P. 38.

885) BEORLEGUI, C. (2011). *“La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización”*. Universidad de Deusto. APUD. *Ibid*.

ducir sentido. De ahí que, en el capítulo primero de su obra, el profesor Fernández del Riesgo plantee “la impotencia de la ética y la ayuda de la religión” (886), y no ya por el debilitamiento ético y moral de la presente civilización, donde el artificio y la practicidad condicionan el clima moral, sino por el acontecer natural de la vida, donde el ser humano se ve confrontado con circunstancias, exigencias y paradojas, que exceden su capacidad de respuesta, y “nos pueden sumergir, si no en el absurdo, al menos en la perplejidad y en una cierta frustración”. Estas experiencias, desde una fortaleza ética pueden ser interpretadas como “cifras de trascendencia [...], experiencias y situaciones que orientan nuestro pensamiento y reflexión hacia la trascendencia” (887). Sólo desde una orientación a la trascendencia, el ser humano puede interpretar los sucesos de negación como cifras revelatorias de la misma, sin perder el sentido de orientación, y hacer de la experiencia de negatividad un elemento trascendido, integrándolo en el aprendizaje de la frustración y de la propia nadificación que no merma el impulso. Sin esta posibilidad, la experiencia moral autónoma, dejada a las propias posibilidades, resulta insuficiente. El profesor Fernández del Riesgo pone cifra en el amor “como elemento constituyente de la vida humana, [...] energía esencial humanizadora que ayuda a la maduración de la personalidad, a desencadenar, como sostuvo Max Scheler la actividad cognitiva y volitiva de la persona” (888). Se trata de amor que como “ágape”, “amor fundante y originante”; “centrífugo, desinteresado y altruista, que lleva al amante a donarse a sí mismo, buscando el bien del otro, al que descubre como autoconciencia autoposeedora en libertad. Ello implica una “heterocentricidad” en virtud de la cual encuentra al otro como persona, centro igualmente válido al que puede amar por él mismo” (pag. 22). Esa “heterocentricidad” le permite al amor ser expansivo o comprensivo y convertirse en amistad cuando lo amado precisa de soledad y distancia relacional; y ser benevolente, poniendo voluntad en que lo amado sea como es, creándole ocasiones propicias; y tener conciencia de gratitud por lo que de gracia inmerecida se ha recibido por amor; y asumir libremente el compromiso (con-promesa) y el deber; y ser eros gozador que gusta de hacer gozar a lo amado, poniendo en ello la totalidad de su ser. Nunca será el eros posesivo y cosificador, que hace del otro ser un objeto destinado al propio placer, ni tiene cortapisas a la hora de apropiarse de lo que quiere. Buscando liberarse de Dios como

886) IBID. PP. 17-36

887) IBID. P. 17.

888) IBID. P. 26. CF. PP. 22-31,

condicionante, en búsqueda de lo incondicionado, cae bajo el condicionamiento. El Dr. Fernández del Riesgo toma cita en Habermas (889), quien a su vez lo hace de Horkheimer y Adorno en su *“Dialéctica de la Ilustración”*, cuando éstos señalan que “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”. Si trascendiendo todo condicionamiento, Dios es donador de sentido, esa “trascendencia desde dentro y hacia el más acá” (890) opera en la moral, que es el contenido esencial de la religión (891).

Señala Habermas que “el pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios”. Señalémosle que sin trascender las circunstancias se puede explicar su significado, pero no se puede alumbrar su sentido. En sus propias palabras:

“En una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto [...] Pero otra cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales” (892).

Si las ciencias positivas pueden explicar y dominar la naturaleza, llevándola hasta el artificio, y si las ciencias del sentido, y específicamente la filosofía, pueden penetrar analíticamente en las entrañas de las cosas, los procesos, y aún en las conductas humanas, no están dotadas como la religión para dar al hombre con-suelo y fortaleza interior, ni para crear desde su interioridad lazos de comunidad, de solidaridad y de compromiso, ni para motivar ontológicamente su conducta moral. Es en lo sagrado, ámbito concreto de la trascendencia, donde encuentra su raíz la dignidad humana (893). No es la religión sólo una “especie de placebo, cuyo origen y naturaleza reside en lo neuronal”, y que ha sobrevivido, quizás por ello, en el correr de los siglos, a pesar de sus propias perversiones.

889) IBID. P. 31. CF. HABERMAS, JÜRGEN (1996). *“Textos y contextos”*. Pp. 133 ss. Ariel. Barcelona.

Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

890) HABERMAS, JÜRGEN. *Op. Cit.* Pp. 149 ss.

891) IBID. 134.

892) IBID. P. 147.

893) IBID. P. 31.

Plantea el profesor Fernández del Riesgo el papel de la religión “como recurso moral y como inspiradora de sentido” (894). Si el sentido puede ser inspirado por el sujeto, puede ser expresado también como conducta moral que inspira, y la experiencia religiosa que lo motiva es recurso que no debe ser despreciado. La sustantivación de la religión como religiosidad, soporte inspiracional de la vida, es aquella que nuestro autor toma del profesor Francisco Mora que la entiende como “experiencia emocional y estética (<sentimiento oceánico>, y conciencia de que <algo> se nos escapa en el silencio del universo, enigmático ante nuestras preguntas [...])” (895). Si hablamos de sentimiento oceánico, estamos hablando de una experiencia emocional persistente, que agita permanentemente el ánimo, e impulsa un movimiento holístico, una finalidad de “*completud*” armoniosa para una existencia en marcha, donde los enigmas jamás se despejan del todo, y los silencios interpelan; un sentimiento estremecido de elevación y de piedad a un tiempo para todo cuanto existe; un impulso de autotranscendencia que busca comunión con lo trascendente, en línea continua de comunión nutriente que, en el tránsito deja marcas orientativas, experiencias de inserción, experiencias cumbre en cordilleras sucesivamente elevadas, experiencias recopilatorias de experiencia, donde el yo ideal que se va mostrando y se va configurando también como real, y evidenciando la potencialidad que le aguarda y levanta a pesar de las experiencias de negatividad o las caídas ocasionales en los estados negativos del ser. Resulta quizás contradictorio que la misma fuente mencionada, Francisco Mora Teruel, Doctor en medicina y en neurociencia, señale que “Dios es sólo una idea creada por el cerebro” (896), lo que nos sitúa ante dos posibilidades: que sea sólo la construcción imaginaria del cerebro debida a una necesidad, o que, como idea construida por el cerebro, exprese una “connaturalidad” de transcendencia insertada en la genética humana, que puede erróneamente, en lugar de movilizarse siguiendo un impulso connatural, formularlo como idea de una representación de totalidad. YHWH, el Dios del Éxodo, el que soy y seré e irás viendo en tu camino a través de teofanías que generan liberaciones, no puede ser contenido en una representación mental o en su conceptualización formal, sino sucesivamente experimentado como experiencia fenomenológica de lo trascendente que a trascen-

894) IBID. PP.282-288.

895) IBID. P. 59

896) CF. MORA TERUEL, FRANCISCO (2012). “El Dios de cada uno”. Alianza editorial. Madrid.

dencia liberadora en fe llama. El Dr. Fernández del Riesgo analiza la contribución de Freud en “Totem y tabú” (897), con referencia también a Kolakowski (898), donde el primero interpreta que el tabú sería “la forma más primitiva de la conciencia moral” (899), una “fuerza mágica inherente” (p. 32), sancionadora, limitante y protectora, que a un tiempo infunde temor, en cuya transgresión consistiría el mal que implicaría la culpa y el castigo, y el bien residiría en el sometimiento y la obediencia. Allí estaría simbólicamente representada la autoridad paterna que, para ser libre habría que eliminar como en Nietzsche y su “muerte de Dios”. En ese caso, lo moral estaría en la rebelión contra toda limitación, fundamentalmente divina, y la neurosis descansaría en el sometimiento voluntario a la religión. Nosotros pensamos que es en el tótem, y no en el tabú, donde reside la fuerza moral necesaria como práctica del bien, la belleza y la verdad que trabajan por la estética.

No resulta extraño que, si Dios no existe para la conciencia, el hombre vea mermadas sus alternativas y experimente la no coincidencia entre esencia y existencia (900), no ya entre metafísica, atrás dejada, y ontología, sino entre ésta y su acontecimiento fenoménico propositivo en la sucesión de los sin sentidos. Si “la existencia no tiene ningún sentido” (901), y sólo el hombre, ya sin Dios, puede dárselo, y si la religión es un “insaciable parásito de los espíritus [que] crea la apariencia de una vida llena de sentido [...] (902)”, mal puede esta conducta humana crear sentido si el hombre va escindido en sí mismo. Ha reproducido en sí mismo la escisión que ha ocasionado.

897) FREUD, SIGMUND (1969). *Op. Cit.* Alianza Editorial, 3ª ed. Madrid. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres.

898) KOLAKOWSKI, LESZEC (2009). *“Si Dios no existe... Sobre Dios, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión”*. Tecnos, 6ª ed. Madrid. Traducido por Marta Sansigre Vidal.

899) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL. *Op. Cit.* P. 286.

900) KOLAKOWSKI, LESZEK (1970). *“El hombre sin alternativa”*, especialmente, en el capítulo 7, “Sobre el concepto del sentido de la vida”. Pp. 211-234: “[...] cuando la vida no proporciona un sentimiento suficiente de ser vivida con sentido, cuando surge el deseo de lograr un sucedáneo intelectual de ciertos valores perdidos; es decir, cuando el destino desgarrar la vinculación entre la vivencia activa del mundo y su afirmación moral, cuando en la vida misma se turba la evidencia de todas las razones que hablan en favor de aquélla, cuando la vida no se deja asimilar ya inmediatamente y un germen de disolución se hace perceptible en la existencia cotidiana. El sentido de la vida se convierte en problema cuando es preciso restablecer la armonía entre esencia y existencia, entre el hombre como <cosa en sí> y el hombre como fenómeno, entre la conciencia ética y el destino externo, entre la totalidad de los valores reconocidos y el discurrir de la vida social, entre la conciencia moral y la actividad social” (P. 212).

901) *IBID.* P. 214.

902) *IBID.* P. 218.

Puede volcarse en la inmediatez, pero rotos los vínculos con un pasado, considerado como insignificante, y desinteresado de las consecuencias de futuro. Inmerso en la civilización del espectáculo, que actúa a modo de placebo, “la religión puede ser un catalizador para luchar contra el derrotismo y la desmoralización” (903), utilizando aquí nosotros este término, no tanto como afín al derrotismo, cuanto como calificación de la decadencia moral al modo de Aranguren.

B.2. Jürgen Habermas, las reflexiones inclusivas de un agnóstico.

Sus aportaciones para reconocer el sitio que tienen las religiones en esta época postsecular, desde la perspectiva de su agnosticismo, tienen por ello significativa importancia. Por ello también lo trata Fernández del Riesgo a la hora de atribuir a la religión el ser un “recurso moral” e “inspiradora del sentido”.

Ya en su “*Pensamiento postmetafísico*”, obra original de 1988, aparecida en España en 1990, tras el hundimiento de la metafísica podría deducirse la anunciada desaparición de la religión, pero, prolongando la cita de Fernández del Riesgo, Habermas argumenta:

“[...] en modo alguno decir que lo cotidiano totalmente profanizado se haya vuelto inmune a la irrupción perturbadora y subversiva de sucesos extracotidianos. La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano [...] Mientas el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma posmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar la religión” (904).

Todas las ciencias, positivas o humanas, avanzan sobre la premisa de la apertura al fenómeno que se descubre como novedad, y ese fenómeno precisa recibir el nombre que lo caracteriza. Lo no habitual e inesperado forma parte de lo utópico, lo no consciente todavía, lo intuitivo, lo advenido, lo epifánico y teofánico. Si el hombre es un receptáculo de futuros alternativos, fabricado en su presente con materiales del pasa-

903) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL. *Op. Cit.* P. 283

904) CF. IBID. P. 283. HABERMAS, JÜRGEN (1990). “*Pensamiento postmetafísico*”. Pp. 62-63. Taurus humanidades. Madrid. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

do, la religión es parte performativa esencial porque aporta experiencias de otredad que ensanchan la conciencia consciente humana y, al fortalecer el ánimo, es recurso y proposición para tiempos críticos. El pasado es “*alma mater*” del presente y del futuro. No puede ser “*Cronos*” parado que devora a sus hijos; es depósito que debe testar. No puede el presente desperdiciar la herencia, ni desprenderse de su responsabilidad de construir patrimonio.

Resulta evidente que los procesos emancipatorios son productores de la diversificación organizativa, y por ello de otros lenguajes operativos que vuelven insignificante y atávico al lenguaje religioso, y también al filosófico afectado por él, que por ello llegan a perder capacidad descriptiva y caen en desuso. El propio quehacer simbólico deja fuera elementos esenciales. No podemos echar en el olvido que mitos y ritos constituyen estratos que, como en arqueología, contienen registros plenos de significación. Si la religión ha perdido el monopolio hermenéutico, conserva a nuestro juicio el aporte de ser sustrato prepolítico, porque los sistemas democráticos de derecho precisan de una moral cívica que les de soporte y les inspire. La religión no perderá ese aporte suyo si, nutrida de trascendencia, se despoja de dogmatismo y de moralinas, y en ello se hace acontecimiento no impositivo, presencia dialogante y cualificada de los fines.

Bien hará la filosofía en intentar traducir comprensivamente esos significantes, pero ello no es obstáculo para que sea el propio pensamiento teológico el que trabaje su patrimonio. De un lado, como actividad interna, practicando la hermenéutica de los textos fundacionales, buscando la inspiración que aportan tras la cáscara crítica. Del otro la exégesis, su explicación pública, con un lenguaje que los haga comprensibles, y, en diálogo interdisciplinar, una manera de vivirlos que muestre su operatividad. Arcaísmos y neologismos, junto a la adopción de barbarismos por interconectividad cultural, son elementos básicos para la recreación simbólica en su función expresiva de la realidad y sus propuestas de sentido. De ahí que, el paréntesis temporal que Habermas abre para el lenguaje religioso, tiene respuesta.

Desde su orilla agnóstica Habermas constituye una incitación al diálogo comprensivo. Lo menciona reiteradamente el Dr. Fernández del Riesgo en el capítulo 7 de su obra,

especialmente en su epígrafe “*La religión como recurso moral y como inspiradora de sentido*” (905), en su papel consolador (906), en los contenidos semánticos inspiradores de su lenguaje (907), en su “función fundadora de sentido que continúa suministrando una base moral” (908). Por ello, “las religiones siguen siendo `fuentes potenciales de fuerza cognitiva y motivadora´[por lo que] considera que es muy conveniente recuperar el bagaje moral que se conserva en las tradiciones religiosas (ideales de justicia, de libertad y dignidad humanas, etc.” (909). En “una modernidad huérfana de sabiduría” (910), y “en el desmoronamiento de la solidaridad ciudadana que alimenta el privatismo y la despolitización, cunde la falta de razón práctica y la incapacidad de levantar los ánimos que exige un compromiso serio y eficaz. De ahí lo oportuno de que junto al pensamiento liberal-ilustrado, las tradiciones religiosas ayuden a asegurar el aprendizaje de valores y principios fundamentales” (911). El profesor Fernández del Riesgo concluye: “El mensaje que subyace bajo esta argumentación habermasiana es la conveniencia de que, por sus características actuales, en la sociedad postsecular, la elaboración de normas prácticas de convivencia debería alimentarse del diálogo intercultural entre ilustración y religión” (912).

Cobran especial importancia las referencias que hace Rafael Díaz-Salazar al pensamiento del propio Habermas para que cobren significado en el contexto español. A ese respecto, no podemos dejar en el olvido el pasado no resuelto, y la rémora que supone no haberlo esclarecido con sus luces y sus sombras. Al comienzo de su obra explicita el propósito que le anima: “Contribuir a la construcción de un modelo de laicidad basado en el reconocimiento de la diversidad y la atención a las razones de todos los sujetos públicos que intervienen en la vida española [...]. Es más, la laicidad la concibo como una cultura de la cooperación entre sujetos e instituciones que desde su identidad y diversidad se esfuerzan por aprender unos de otros e intentan colaborar en acciones para el bien común del país [...] me sitúo en la línea de Habermas, pues

905) OP. CIT. PP. 282-288.

906) IBID. P. 283.

907) IBID.

908) IBID.

909) IBID

910) IBID. P. 281,

911) IBID, 283.

912) IBID.

su pensamiento inspira mi análisis" (913). De ese modo prodiga sus referencias, pero no con la abundancia de títulos que hace el Dr. Fernández del Riesgo. Fundamentalmente se ciñe a *"Entre naturalismo y religión"*. Así se refiere a la cuestión del "reconocimiento recíproco" (914); al lugar social de las religiones en democracia: "las religiones no pueden ni deben estructurar y organizar la vida política y el sistema legal, pero sí son, junto con diversas asociaciones, un componente fundamental de la esfera pública no estatal" (915). Especialmente ilustrativa es la síntesis que ofrece del pensamiento habermasiano en cinco puntos, encabezada por el aserto de que "lo que constituye un obstáculo para la laicidad no es el ateísmo, sino el uso del mismo como instrumento de desprecio y como generador de una nueva prepotencia" (916):

1. "El respeto y el reconocimiento de las culturas, filosóficas y cosmovisiones distintas a la propia son virtudes laicas imprescindibles. Tanto los creyentes como las creencias religiosas deben ser tomadas en serio desde una actitud cognitiva abierta a las razones filosóficas y teológicas que muestran que la fe religiosa es razonable [...].
2. Las grandes religiones no son una etapa de irracionalidad, sino que forman parte de la historia de la razón. Hay que estar abiertos a su contenido racional, o implicarse en la traducción racional de sus contenidos. No sería razonable dejar de lado estas tradiciones como restos arcaicos [...].
3. La razón secular tiene que ser consciente de sus límites, especialmente si afirma que las doctrinas religiosas han sido globalmente superadas y devaluadas por los procesos cognitivos de la investigación establecida [...].
4. Hay que superar el cientifismo y reforzar el pensamiento postmetafísico que desde premisas agnósticas, se abstiene de juzgar verdades religiosas [...] el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión [...].
5. Es conveniente asimilar, apropiarse y traducir filosóficamente determinados contenidos de las tradiciones religiosas. Habermas destaca la relevancia actual de la filosofía de la religión de Kant, reivindica una apropiación atea de contenidos religiosos, valora la reconstrucción racional de los contenidos de fe, y se sitúa en el polo opuesto de un cientifismo para el que las convicciones religiosas son per se falsas, ilusorias y absurdas. Se decanta por la autocomprensión postmetafísica de procedencia kantiana [que] se diferencia de ese neopaganismo que con razón o sin ella se remite a Nietzsche (917)

Nos resulta evidente que estas proposiciones, tomadas de Habermas, están dirigidas fundamentalmente a orientar la toma de postura de la España laica frente al fenómeno religioso, y en ellas no se hace mención a la que corresponde a éste para lograr ese "reconocimiento recíproco" que significa "que los ciudadanos religiosos y laicos están

913) DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2008). *"España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional"*. P.

12. Espasa Calpe. Madrid

914) IBID. P. 13.

915) IBID. P. 45.

916) IBID. P. 101.

917) IBID. PP. 101-103

dispuestos a escucharse mutuamente y aprender unos de otros en debates públicos” (918). Mencionemos aquí sólo dos indicaciones del propio Habermas:

- a) “Desde la perspectiva de la historia de la religión, las actitudes cognitivas que los ciudadanos religiosos deben adoptar en su trato cívico con quienes profesan otras creencias y con quienes no profesan ninguna pueden concebirse como un proceso de aprendizaje colectivo” (919).
- b) “[...] Pero los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las condiciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado de Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad [...]” (920).

Creyentes y no creyentes han estado afectados de suficiencia y desmesura. A ambos corresponde un ejercicio crítico de los condicionantes históricos que le desnaturalizaron con respecto a su origen. El suyo es un verdadero ejercicio de “*metanoia*”. Dicho de otro modo: Tienen que pensar, los herederos de la Ilustración y las doctrinas religiosas, aquellos orígenes que les dieron naturaleza y conservan virtualidad en los nuevos contextos. Se impone la aceptación de los respectivos límites y el ejercicio de la complementariedad, conservando cada cual su identidad distintiva. Es precisa una tarea hermenéutica de recuperación de significaciones dejadas en el olvido por las prácticas, y una tarea explicativa que los haga comprensibles.

Cerremos epígrafe con una referencia a Habermas saliendo al paso de las tesis de Paolo Flores d'Arcais. Nos resultan altamente significativas por tratarse de un filósofo agnóstico de la talla de Habermas respondiendo a un filósofo y periodista ateo, editor de la revista “Micromedia” enfrentado a Berlusconi. Paolo Flores d'Arcais había publicado sus “*Once tesis sobre Hannah Arendt*” (921), y es también autor del libro “*El desafío oscurantista (ética y fe en la doctrina papal)*” (922), donde, al someter a crítica el pontificado del Papa Karold Wojtyla, viene a señalar el riesgo, a su juicio, de un retorno al integrismo después de la utopía, donde el absolutismo sustituya a la demo-

918) HABERMAS, JÜRGEN (2006). “*Entre naturalismo y religión*”. Op. Cit. P. 11

919) IBID. PP. 11-12.

920) IBID.

921) FLORES D'ARCAIS. Op. Cit. Elboomerand.com/upload/ficheros/noticias/clavesarticulo168a.pdf. Fecha de consulta 15/3/2020.

922) FLORES D'ARCAIS. Op. Cit. (2006). Anagrama. Con prólogo de Fernando Sabater. Traducido por Joaquín Jordá.

cracia, y la multiplicidad haga eclosionar las supersticiones y el individualismo sin individuos, y promueva la teorización de una convivencia de las obediencias coaccionadas. Habermas responde con el artículo *“La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”* (922). Ciertamente que esta exposición, en formato de artículo contestando a otro artículo, es desarrollada con mayor extensión y detalle en *“Entre naturalismo y religión”* (923), pero lo que aquí nos resulta más significativo es que, en esta confrontación, advertimos la que existe entre la ética civil, de carácter extremoso y de ateísmo militante, y una formulación de convivencia entre ética civil y ética religiosa llevada a cabo por un agnóstico. Irónico Habermas, no le adjudica a las once tesis de Paolo Flores la categoría de las tesis de Marx sobre Feuerbach, y evoca por su parte las raíces del estado moderno cuando piensa el tema de *“Estado secular y pluralismo religioso”*, considerándolo respuesta adecuada a las guerras de religión y a los conflictos confesionales de la primera modernidad, y señala su creciente independencia de las autoridades religiosas como garante de seguridad en la diversidad que proporciona “libertad de creencia”, la de adherirse o no a una corriente religiosa distinta de la establecida; “libertad de confesión”, la de poder confesar públicamente su fe; “libre ejercicio de la religión”, la de poder practicar sus “discordantes convicciones religiosas en todas sus formas. Su planteamiento puede establecerse en los siguientes puntos: a) Raíces en la conciencia de la legislación positiva; b) la existencia vinculante de un “*êthos*” cívico y democrático, porque de las iglesias no se espera que simplemente adapten, más o menos forzosamente, a un “*modus vivendi*”, sino que deben hacer propia la legitimación secular de la comunidad política bajo la premisa de la propia fe; c) la dolorosa inserción positiva en el proceso trae a la memoria que el Estado constitucional se ha ido desarrollando al calor del derecho natural y de la razón natural, no revelada, de cuyas raíces, a juicio nuestro, se ha desarrollado el derecho positivo; d) al proceso de secularización corresponde el principio de la separación entre iglesia y estado, pero hay que distinguir entre la necesaria secularización del Estado, que debe administrar para la diversidad, de la

922) HABERMAS, JÜRGEN. *“La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”*. Revista Claves de razón práctica. Pensamiento/Política. Nº 180. Marzo 2008. Dirigida por Fernando Sabater. Factoría PRISA Noticias S.L. c/ Valentín Beato, 44. 38037 Madrid.

Traducida por Juan Carlos Velasco cf. el

boomean.com/upload/ficheros/noticias/claveshabermas.pdf.

923) OP. CIT. Pp.121-155.

secularización de la sociedad, formada por esa diversidad, pero sin la capacidad del Estado. Por su parte, las iglesias se habrían dedicado a la praxis pastoral, desistido del ejercicio de competencias en los ámbitos que corresponden al Estado, y replegado a otros ámbitos protegidos e íntimos; e) para Habermas, esta pérdida de función, y esta privatización protegida por el Estado, no significan “pérdida de significado, ni en la esfera pública política y en la cultura de una sociedad, ni tampoco en los modos de vida personales. La conciencia política en los países europeos puede describirse hoy en día con la categoría de una *‘sociedad postsecular’*, que por de pronto tiene que adaptarse a la pervivencia de unas comunidades religiosas en un entorno cada vez más fuertemente secularizado”; f) en “la caja de resonancia” de las sociedades pluralistas, “las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades seculares como comunidades de interpretación” y como “reservas de fundación de sentido e identidad”; g) el lugar adecuado de la religión en la esfera pública política, desde la perspectiva secular, oscila entre el rechazo de aquellas comunidades que toman la palabra en asuntos públicos en cuanto creyentes, si no lo fundamentan secularmente, posición atribuida a John Rawls y a Robert Audi, y la inclusión que “mantiene abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuere el lenguaje en que se presente”, posición del mismo Habermas. Desde la perspectiva religiosa, ese lugar social se determina entre la traducción de las propias traducciones fuertes y el desdoblamiento que diferencia formas de conducta referidas a la intimidad o a la presencia pública. Habermas, en este punto, señala:

“[...] no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas. El Estado democrático no debería disuadir ni a los individuos ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le privan de posibles reservas de fundación de sentido. Especialmente en referencia a ámbitos vulnerables de la convivencia social, tras tradiciones religiosas disponen de la fuerza para articular disposiciones morales” (924).

Sea conservando la propia terminología, de la que está impregnado el lenguaje, sin hacer concesiones de traducción, forzando así a la comprensión de términos dejados en desuso, o sea bajo la cortesía de la traducción y el desdoblamiento circunstancial, el concepto de comunidad, y de serlo como “comunidades de interpretación” y como

“reservas de fundación de sentido e identidad” determinan el lugar político y social de las religiones y, para lo que habrá de seguir tras considerar el estado de la ética y la posibilidad de que nos encaminemos hacia una ética mundial, de las iglesias.

IV. LA CRISIS DE LA ÉTICA:

IV.A. Carlos París Amador, una muestra del tránsito de la sociedad española y del catolicismo: desde el “materialismo cristiano”, en tiempos del nacional-catolicismo, a “la ética radical”.

Ya hemos mencionado reiteradamente el trabajo de Carlos París *“Ética radical. Los abismos de la actual civilización”* (925), entre ellos el “del desarrollo moral y el técnico”. Viene a cuento traerlo a colación si lo comparamos con un trabajo suyo del año 1959, donde trata *“Mundo técnico y existencia auténtica”*, y especialmente el capítulo X que cierra el libro: *“El materialismo cristiano”* (926), que parece contener paralelos con el ascetismo protestante, donde, con profusión de citas bíblicas, contrasta el esfuerzo prometeico del ateísmo moderno en contra de la trascendencia cristiana “entendida como traición al sentido de la tierra”, para sostener que ese “agón” entre creyentes y ateos, pertenece a un mismo “suelo conquistado por el cristianismo” (p. 183), por cuanto “el cristianismo representa una religión de lo material. A diferencia del negativismo budista frente al mundo sensible, del dualismo órfico y platónico, del mismo pesimismo estoico ante el acaecer del mundo y el valor de las pasiones humanas [...]. Tras la materia está, ciertamente, la Trascendencia, más en aquélla se nos ha revelado la divinidad, en grandiosa manifestación de su poder y sus atributos. A la inmersión en ella, en su trabajo y recreación nos llama, desde el primer momento, la palabra divina” (p. 184). Cuando la humanidad se ocupa en esta tarea, la grandeza de la *“imago Dei”* se acrecienta en ella y es llamada a posibilidades insospechadas (pp. 185, 186).

Parece protestante cuando señala hacia “el estado caído de nuestra condición”, hacia un optimismo antropológico sin freno, ignorante del desorden interno y el acoso

925) OP. CIT. Cf. Pp. 5, 6, 313.

926) PARÍS AMADOR, CARLOS (1959). *“Mundo técnico y existencia auténtica”*. Guadarrama. Madrid. Cf. Pp. 183-193.

diabólico, que muerde nuestro vivir” (p. 186).

Aquí muestra, “[...] -en el juicio ético del hombre y las consiguientes normas de acción- la diferencia radical con el materialismo moderno, [...] en este concepto afirmativo del trabajo, del valor de lo terreno, de la condición del hombre, imitación del Creador, resulta función natural (ibid..)”, afirmación que París sustenta en citas del Antiguo Testamento. Y “en la figura de Cristo, como puente tendido entre los hombres y el Padre. [...] Verbo encarnado. En Él la naturaleza creada y material se ha sublimado al unirse hipostáticamente a la Naturaleza Divina” (p. 187). Con cita en Pablo 8:18-22, Carlos París señala que “se abre así una tarea grandiosa de restauración del universo”, “misión” [que consiste en] elevar la creación a su reinserción con lo divino, a través de la libertad actuante de los miembros de cuerpo místico” (ibid..).

La postura de Carlos París, en este libro, no es distante, aséptica y puramente descriptiva, propia de un investigador, cuando habla del siguiente modo:

“Los organismos de los fieles están vivificados por lo divino en la participación en la naturaleza de Dios que constituye la gracia santificante. Sus cuerpos, partes dinámicas del universo material, son templos del Espíritu Santo y prodiguen así está animación de la materia por la Vida Divina, plasmada en la figura de Cristo. El actuar de los cristianos sobre el mundo en su acción artística y técnica, en su obrar espontáneo, su mismo vivir biológico enraizado en la física toda, como veíamos -ya que la vida es relación móvil con el medio- trasfunde la gracia sobre el cosmos”. Teilhard de Chardin ha subrayado de qué modo en nuestro ser se recoge el pasado del universo y se anuncia su futuro” (927)

Queda clara su identificación cuando una página después señala ese camino de sacralidad de la materia como “empresa temporal [que] se abre al diálogo y la colaboración de los hombres que no han arribado a nuestra fe” (928).

No añadiremos más exposición. Basta para significar que, aunque pudiera circunstanciarse en la época en que fue publicado, trae a colación una influencia paulina, una antropología neotestamentaria, y una coincidencia con nuestra comprensión de lo sagrado y con el camino de entendimiento y colaboración que proponemos. Nos queda la pregunta: “*Los abismos de la actual civilización*” y la cultura, ¿están ocasionados y son consecuencia de la desconexión entre el hombre y lo divino? ¿La crisis de la Modernidad es histórica porque hemos perdido el pasado?

927) IBID. P. 189.

928) IBID. P. 190. El subrayado en nuestro.

¿Es existencial, propia de seres cosificados, usados como medios y no como fines, donde lo óntico anda en busca del ser y no lo encuentra? ¿Es técnica, porque vamos sobrecargados de artificiosidad? ¿Hay que recuperar la dialéctica entre el naturalismo de la “mater”, el sobrenaturalismo tecno-científico de artificio, ortopedia humana, y la religión como conciencia de trascendencia y tarea de simbolización? Podemos estar de acuerdo con Maurizio Ferraris (929) en que la emancipación de la conciencia ilustrada trajo consigo el maquinismo, el capitalismo, y una nueva epistemología del poder basado en la “*documедialidad*”, pero estamos invirtiendo el proceso evolutivo: El homo sapiens-sapiens está retornando al “*homo habilis*” y de éste al “*homo faber*”. La “*epistêmê*” olvida la “*dianoia*”, la “*epignosis*”, y ese otro conocimiento amoroso y sensitivo, dotado de capacidad diferenciadora, propio de “*aïsthanoma*” y de “*ginoôskô*” (930). Nos hallamos inmersos en un pragmatismo disfuncional con pretensiones de funcionalidad, un conocimiento bajo déficit de experiencia y de conciencia moral, una forma de poder (931) alejado del ser que, deformado en lo ente, se olvida del ser o a tientas lo busca. Esta situación de poderosa nulidad nos hace recordar las palabras de Isaías:

“[...] Concebimos, tuvimos dolores de parto, dimos a luz viento; ninguna liberación hicimos en la tierra, ni cayeron los moradores del mundo [...]

“[...] Palpamos la pared como ciegos, y andamos a tientas como sin ojos; tropezamos a mediodía como de noche; estamos en lugares oscuros como muertos. Gruñimos como osos todos nosotros, y gemimos lastimeramente como palomas; esperábamos justicia, y no la hay; salvación, y se alejó de nosotros” (932).

Alumbró la humanidad, pero no decayeron las formas de poder. Encadenaron a los seres con sus producciones de sombras, los encandilaron con sus multivisiones iluminando la geoda. Bajo la dureza del oso hipostasiado, gime la paloma que se

929) FERRARIS, MAURIZIO (2019). “*Posverdad y otros enigmas*”. P. 77. Alianza editorial. Madrid. Traducido por Carlos Caranci Sáez.

930) Cf. términos griegos en SCHÜLZ, E; SCHMITZ, E.D.; COENEN, L. (1980) “*Conocimiento, experiencia*” en “*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*”. Pp. 297-315. Vol. I. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera

931) TOFFLER, ALVIN (1991). “*El cambio del poder. Powershift. Conocimientos, bienestar y violencia en el umbral del siglo XXI*”. Plaza&Janés. Esplugues de Llobregat (Barcelona), 2ª ed. Traducido por Rafel Aparicio. Llama poderosamente la atención la consideración de su segunda parte (pp. 47-123), que aborda en tema de “*La vida en la economía supersimbólica*” al comparar esta extensionalidad reductora con su consecuencia de eliminación de la inteligencia simbólica y de la tarea humana de simbolizarse.

932) ISAÍAS 26:18; 59:10-11. Versión Reina-Valera de 1960.

resiste a morir o muta en lobo. Crece el sentimiento de estar viviendo una vida improductiva, pero succionada. La justicia en el mundo, instalación formal de cada uno en su derecho como parte de un todo, como tarea humana, está en espera. La salvación, como esperanza de una experiencia de otredad sobrevenida, en lugar de acercarse a estos estados de menesterosidad se aleja, no tanto porque el Padre haya dejado de serlo y haya puesto en marcha un universo desentendiéndose de sus criaturas, sino porque esas criaturas se han desentendido de Él, y no practican lo dejado a su responsabilidad: la justicia como participación del estado de cada uno en una dimensión colectiva, dentro de los límites relativos a la humanidad.

Si estamos sosteniendo que relegar por arcaicos los aportes lingüísticos de la religión es un error, y si consideramos positivas las demandas de Habermas de hacerlos comprensibles, puede resultar sorprendente que, en su arcaísmo, estén sustentados en un sentido simbólico cargado de poder hermenéutico. A modo de ejemplo detengámonos brevemente en los dos términos planteados por Isaías: Justicia y Salvación.

Menos contestación tendrá el primero por ser tarea cotidiana entendida como práctica de adecuación a los sistemas legales positivos, que deja a un lado su contenido moral.

En relación a la justicia, el término empleado en el Antiguo Testamento es צִדִּיק, como sustantivo, que en los salmos es verbo צִדֵּק (933). La sustantividad no es estática por cuanto es práctica extensional de lo sustantivo que con ella se acrecienta. En su etimología está el verbo, no en el sustantivo que es efecto suyo, un dinamismo creativo que no se encastilla, sino que es productor de los atributos de rectitud, probidad, firmeza, constancia, decisión, y solidez.

En el Nuevo Testamento, "*dikaïosynê*" es una práctica íntima (Mat. 6:1) y no una exhibición "delante de los hombres. Es en la interioridad donde se elabora, en la justificación recibida al confiar por fe en la buena voluntad de Dios (Rom. 3:24, 26, 28, 30, 5:1, 9; 8:30, 33; Gal. 2:16, 21; 3:11; 5:4; passim), y engendra dominio propio (Hech.

933) ACHTEMEIER, C.H. (1982). "Righteousness in the O.T". The Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 4. Pp. 80-85. Abingdon Press. Nashville.

24:25) al ir reproduciendo en el ser del hombre el ser de Dios: “todo el que hace justicia es nacido de él” (1ª Jn. 2:29). La manera de ser de Dios en Cristo Jesús se transfunde en el hombre, recreando al nuevo Adam y reconciliando consigo al mundo, reordenando armónicamente las cosas preparadas para su actuación (Ef. 2:10), restableciendo la armonía donde cada parte llega a su plena realización como componente de un todo. Allí, la carga con el dolor y el extravío ajeno, el perdón, el consuelo, la misericordia y la compasión, la comprensión y la entrega, son militantes.

La suprema ley es la manera de ser de Dios, reflejada en la manera de vivirla de cada hijo suyo, una forma de vida conforme a naturaleza renacida, no por convención. No se trata de una categorización entre justicia conmutativa, distributiva, retributiva o atributiva. No consiste en darle a cada uno lo mismo, o según su mérito, sus obras, sus necesidades o su estatus social. Es un quehacer restaurador que en ello se vivifica a sí mismo y no busca lo propio ni la apropiación de lo ajeno. Se trata de que el todo moral y el uno ético interactúan para la plena realización.

El concepto de salvación, que aparece en nuestra cita de Isaías 59:11, expresa la experiencia de una espera frustrada, una esperanza de comparecencia de un Dios salvador que sin embargo se siente más lejos cada día. El término salvación, aquí empleado, es *לְיִשְׁעָה*, que tiene por raíz *יָשַׁע*, cuyo significado se traduce como sustantivo por “*to be broad*”, como adjetivo “*to become spacious*”, y como verbo “*to enlarge*”. Esta anchurosidad del ánimo, este ser espacioso, amplio, holgado, este agrandar, ensanchar, aumentar, engrosar, es experiencia ontológica del hecho de haber sido salvado, un hecho verificable como experiencia que se realimenta en sí misma, que en los LXX se traduce por “*sôtêría*” o liberación (cf. Is. 41:14; 43:14; 44:24; 48:17 o 59:20, citado por Romanos 11:26), y en el Nuevo Testamento, entre otros términos, por “*sôzô*”-“*sôzein*” que puede significar el rescate de los peligros físicos (Mt. 8:25; 14:30; Mr. 3:4; 15:30-31) o alcanzar un sentido espiritual y moral (vg., Mt. 1:21; 10:22; 19:25-26) (934).

Esta vivencia de liberación interior, pese a los condicionamientos externos, se traduce en un proceso de ensanchamiento del campo de la conciencia, psíquica y moral, que

934) RICHARDSON, ALAN (1982). “*Salvation, Savior*”. Ibid. Pp. 168-181.

nada tiene que ver con reducciones absolutistas o pragmatismos instrumentales. Asentados firmemente sus referentes morales, como límites infranqueables, se expanden las fronteras del conocimiento y de la acción. Psique y conciencia moral forman un mismo dinamismo inseparable. La vida moral, donde el hombre se relaciona consigo mismo, se asoma a la realidad como “conciencia creante” (935), forma arquetípica en un universo de valores, y dialoga e interactúa acreciéndose y sin merma de sí. Justificado para con Dios, que lo redimió en el mercado de los esclavos, habitado por la vida de Dios en el Espíritu de Cristo, la mente de Cristo, y la palabra de Cristo, se hace conducta, un contraste no impositivo, sino dialogante, “*kenótico*”, y comunicativo con el entorno.

Esta forma de conciencia, establece un contraste con la que muestra aquel trabajo de la Facultad de Psicología de la Universidad Central de Barcelona, del año 1972, que ya advertía de las consecuencias de una sociedad sin conciencia de sí misma:

“[...] aquella en la que priva el desorden, la corrupción, la hipocresía, la guerra, la pobreza, la inversión de los valores, el manejo de la ley por el poder privado, el control unilateral de la tecnología, la destrucción del ambiente etnográfico, en las que el trabajo y la cultura son realidades artificiales, el sentido de la comunidad no existe, el sentido último del yo personal se ha perdido con su carga de inteligencia, imaginación y creatividad que le eran propios” (936)

Esa forma de sociedad daría por producto un hombre “*uptight*” en estado permanente de tensión que:

“ha perdido capacidad de aventura, novedad en los viajes, facilidad para las relaciones profundas, expresividad, sentido de la verdadera moralidad, intrepidez, sentido de lo mágico y misterioso, capacidad de asombro, espontaneidad, sentido profundo de la muerte, capacidad lúdica, creatividad en las realizaciones cotidianas, imaginación, experiencias de comunidad [...] aprendizaje de lo nuevo, armonía, introspección, reflexión, consciencia, sensibilidad, experiencia de los propios sentimientos y emociones, experiencias en los nuevos ambientes hasta adaptarnos, comprenderlos y enriquecernos, el sentido del conflicto y del dolor, el sufrimiento, la trascendencia, nuevas perspectivas culturales, capacidad de escuchar a los otros, de comprenderlos de no verbal, intercambiar sentimientos [...]” (937)

935) BACHELARD, GASTÓN (1982). *“La poética de la ensoñación”*. Pp. 9, 10, 11, 15, 30, 31. Fondo de Cultura Económica. México.

936) GENOVART, C. (1972), *“Consciousness, un nuevo concepto de psicología social”*. Pp. 163-164. Anuario de Psicología. Facultad de Psicología de la Universidad de Barcelona

937) IBID. Pp. 166, 167.

En el año 1972, que es el de este trabajo, el desarrollo de la conciencia moral en España no iba parejo a la tensión propia de las sociedades avanzadas, aunque sí sufría algunos de sus síntomas por un tímido avance económico producido por los planes de desarrollo sin progreso político, como aquellos que Xabier Rubert de Ventós señalaba en 1971 de “la moral como irrealización”, “la moral como inautenticidad”, y “la moral como perdición” (938). Aún no habíamos llegado a la fase de “*España por pensar*”, aquella de Olegario González de Cardenal en 1984, cuando se advertía que “España desembarca entusiasmada en las formas democráticas de gobierno [...] los ciudadanos olvidados de sus ventajas y ahitos de sus ofertas, cuando ellos no se elevan a la altura moral necesaria” (939). La altura moral de instituciones, sociedad y ciudadanos, es condición sine qua non de una democracia. No estábamos en ese punto. “Una de las condiciones más urgentes en nuestro país es [...] desvelar aquellos problemas éticos, que hasta ahora han quedado ocultos tras las situaciones políticas” (940). Bajo un déficit moral y la ética convertida en moralina, cuando el nacionalcatolicismo había sido el encargado de la formación moral y religiosa de los españoles “manu militari”, aquel tránsito desde la sociedad dogmática a la sociedad técnica, y de esta a una sociedad ética (941), estaba por hacerse y nos tememos que aún queda por hacer. No habíamos llegado todavía a la situación social y personal descrita por C. Genovart, quien sin duda bebe ya en fuentes que expresan el fracaso producido por las desviaciones de la modernidad y el desencanto metafísico tras las guerras mundiales. Llegábamos con retraso al proceso de emancipación de las inteligencias y conciencias, y a la desconfianza política. En España, el capital simbólico de la religión oficial iría progresivamente decayendo en el desuso, sin duda afectada por su identificación como nacionalcatolicismo, en tanto que otras formas de expresión religiosa eran absolutamente desconocidas.

IV.B. Manuel Fernández del Riesgo: Aportaciones de la fe cristiana ante la desmoralización y la crisis de la ética civil.

938) DE VENTÓS, XABIER RUBERT (1971). “*Moral y nueva cultura*”. Pp. 55 ss, 101 ss., 139 ss. Alianza editorial. Madrid. Cf. ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. (1969). “*La crisis del catolicismo*”. Alianza editorial. Madrid. ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. (1978). “*Contralectura del catolicismo*”. Ed. Planeta 1ª ed. Barcelona, donde hace inventario de un tránsito desde 1952 y 1953.

939) GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO (1984). “*España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*”. P. 18. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

940) IBID. P. 83.

941) IBID. PP. 84-89

Partiendo del mismo contexto de la transición, el Profesor Fernández del Riesgo observa un secuestro de la iglesia católica desde Alfonso XII hasta la muerte de Franco. Nosotros tenemos dudas sobre si consistió en un secuestro o de una connivencia por la cual “la iglesia-institución se convirtió en el aparato ideológico del Estado, y la religión cristiana en la ‘religión civil’ legitimadora del régimen” (942). Sin duda que el cambio de actitud, ya en el tardofranquismo, ante los cambios políticos que se avecinaban, favoreció que la transición se hiciera de manera evolutiva y no revolucionaria, y se pudiera realizar de forma menos traumática. Aquella Ley de Libertad Religiosa 44/67, que produjo no poco debate en el protestantismo español, resultó ser un primer paso para el reconocimiento de confesiones de “notorio arraigo”. A finales de los sesenta, ya en Barcelona, lugares como la abadía de Montserrat eran lugares donde se trabajaba la oposición al régimen, y Lluís M^a Xirinac paseaba la bandera estelada junto a las tapias de la Cárcel Modelo. Fuimos testigos. Desde el momento en que las religiones se sitúan en un plano de igualdad ante la sociedad y el Estado, despojadas de todo monopolio educativo y del dictado de la moral cívica, “el sujeto tendrá que negociar su identidad en cada situación con muchos significantes, teniendo que elegir entre unos universos simbólicos en pugna, complementariedad y contraste. La conquista de la propia identidad y de un compromiso de vida quizá sea ahora más difícil e inseguro, pero también probablemente más abierto, rico, auténtico y maduro” (943). Bajo aquel impulso que hiciera emerger el valor de la persona humana, desde el Renacimiento a la Ilustración y primera Modernidad, la producción de seres gregarios, que aceptan ciegamente ser externamente dirigidos, es síntoma de decadencia; se extiende la conciencia acrítica, despegada y sin conciencia de su peor forma de egolatría. Aquellas religiones que tengan por base la experiencia personal transformadora, y el cultivo de esa conciencia moral consciente e ilustrada, tendrán mucho que aportar.

De una manera harto acertada, en este trabajo el Profesor Fernández del Riesgo enumera lo que “la fe cristiana aporta”:

942) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. (1990). “*Secularización y postmodernidad (Secularidad versus secularismo y la crisis de la ética civil)*”, especialmente aquí: “*El caso de España: La crisis de la ética civil*”. P. 568. En:

“agustinosvalladolid.es/estudio/investigación/estudioagustino/estudiofondos/estudio1990/estudio_1990_3_03.pdf. Fecha de consulta 22/3/2020.

943) IBID. P. 570.

“UNA MEMORIA de las raíces judeo-cristianas de la secularización. Historia de la salvación inherente a la historia del mundo. “Frente al eterno retorno y el presentismo estético postmoderno, que hiere de muerte la herencia del pasado, ayuda a mantener la idea de progreso que implica una manera de entender la relación del pasado con el futuro. El cristianismo auténtico ofrece `un horizonte último de sentido que incluye un saber del origen como amor, y un saber de destino como amor acogedor, y entre uno y otro aparece la historia como espacio de una libertad y enclave de un destino propio”

UN SENTIDO de la marcha de la historia y del quehacer del presente. [...] El Evangelio es continua llamada a la conversión y al compromiso de una fe interpretada por mediaciones socio-históricas.

UNA RECUPERACIÓN DEL SUJETO HUMANO, que a pesar de haber sido redescubierto por el humanismo moderno, volvió a ser olvidado en función de otras instancias.

UNA RESISTENCIA ÉTICA. El compromiso cristiano puede ayudar a remoralizar la sociedad civil, que no podrá resistir sin un fundamento ético. La convivencia humana requiere para su viabilidad un ordenamiento jurídico que, en último término, descansa en unos valores fundamentales y consensuados. Valores y principios que deberán componer la ética civil. Por esta última entenderemos `el conjunto de ideales últimos, de valores intermedios y de normas particulares a través de las cuales un pueblo vive su destino como humano, logra una identidad histórica y realiza una misión dignificadora en el mundo’ (*). Esta nueva moral cívica, que salvando prejuicios, no tendrá que ser ni cristiana ni anticristiana, deberá brotar del diálogo y el consenso de todos los ciudadanos, a través de los cauces sociales e institucionales. Es una moral que no deberá identificarse, sin más, con la del gobierno, sino que deberá ser descubierta en la interacción social significativa, y recreada constantemente. Sólo si alcanza una cierta validez supraconvencional en sus grandes principios, se dibujará la posibilidad de que la sociedad goce de una cierta estabilidad. Este carácter incondicional deberá ser la raíz última del consenso social” (944)

Hagamos una pequeña distinción por lo que respecta a la recuperación del sujeto humano: La dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y llamado a colaborar con Él en la tarea de conservar y hacer producir a la creación, es afectada por la caída de este estado al querer ser como Dios, pero contra Dios. En esa situación, toda pretensión de humanismo como esfuerzo humano sin Dios, se puede entender y compartir como categoría. Sólo de Dios puede esperarse la redención de ese estado y la promoción a una categoría superior, que es la de la restauración según la idea y el proyecto que Dios tiene para el hombre: que sea semejante a Él. Por lo tanto, estamos ante dos categorías: la del “hombre natural”, aún no reconciliado y reconstruido por su Creador, y la del hombre renacido. Ambos tienen dignidad a los ojos de Dios, ambos tienen la tarea común de acrecentarla, pero el segundo tiene en

944) IBID. Pp. 572-573. (*). GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO (1984). “*El poder y la conciencia*”. P. 63. Espasa-Calpe. Madrid. Apud. Ibid. P. 573.

ello mayor responsabilidad al gozar de mayores recursos. La pretensión de humanismo sin Dios supone un déficit de lo disponible.

Establece dos límites el Profesor Fernández del Riesgo al distinguir entre una moral de mínimos y otra moral de máximos. En el común servicio a la dignidad humana y el proyecto social, “la ética civil deberá significar [...] la conquista por parte de la sociedad civil de un punto de confluencia histórica y de convergencia teórica en que los grupos humanos pensantes, activos y desiderativos, las llamadas minorías de sentido, de acción y de utopía, coinciden fundamentalmente al pensar lo humano y al proyectar su realización social en el tiempo” (945).

Como moral de máximos, el Profesor Fernández del Riesgo contempla el “*êthôs*” evangélico en cuatro puntos:

“El valor absoluto de la persona, que no deberá ser nunca un medio sino un fin. Esto exige: la denuncia de todas aquellas situaciones que impliquen la explotación y alienación material y espiritual del hombre; el rechazo de determinismo fatalista y de toda manipulación del sujeto; y el reconocimiento de la libre y responsable creatividad humana en la historia.

Primado del ser sobre el tener, que condenará todo consumismo y productivismo acrítico, y a ultranza.

Preeminencia del ágape sobre el logos. Esto exigirá el rechazo de toda razón unidimensional empobrecedora en la tarea de desentrañar toda la riqueza de la realidad. Frente a ello, procurar compatibilizar la racionalidad con la necesidad y la posibilidad de comunicación con el Misterio.

Y una utopía, sin la que no es posible el progreso y la crítica constructiva. Sólo desde la utopía (como lo posible aún no realizado, se puede animar los movimientos sociales y la acción política” (946)

Con excepción del punto uno y dos (947), una pequeña apreciación: ágape y logos trabajan juntos. El segundo lo hace por amor y, por hacerlo así, alcanza un conocimiento creativo y ordenador que es más que “*episteme*” o “*tekne*”. El primero lo ejerce de una manera incondicionada, creando valor en lo amado, que, al no ser instrumentalizado, se muestra como es y se contempla a la luz con que es conocido. Si “el Logos se dice de muchas maneras”, son muchas las formas de la razón, ninguna es desechable, y todas van nutridas por aquello que “se oculta” todavía.

945) GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO. *Ibid.* Pp. 70, 71. APUD. *Ibid.* P. 574.

946) FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL. *Ibid.* P. 574.

947) CF. FROMM, ERICH (1989). “*Der ser al tener*”. Paidós. Traducido por Eloy Fuerte Herrero.

Por último, la ideología, como interpretación de la circunstancia y propuesta de alternativas desde un determinado lugar social, y la utopía como representación imaginada de objetivos realizables, tiene como movilizador a la esperanza, horizonte a donde la ética se encamina en fe.

Vivimos inmersos en contingencias cambiantes propias de la sociedad del riesgo (948). Si vivir supone estar al mismo tiempo amenazado por lo contingente y permanecer protegido frente a sus amenazas, uno de los efectos negativos de la modernidad ha sido la aceleración de la contingencia, el consiguiente desarraigo y la desubicación, y el imperio del presentismo. La expansión del dominio de la “ocasionalidad” tiene un efecto multiplicador en el riesgo artificial externamente producido, y en el debilitamiento personal por la incapacidad de respuestas donde la moralidad actúe conductualmente a través de la inteligencia. Se impone la capacidad de una ética del discernimiento donde ejerce la conciencia (949), junto a una ética del desarrollo (950) y una ética ecológica integral, donde, desde la perspectiva cristiana, la Alianza Dios-hombre-creación se vuelva operativa en el presente, con el pasado, para el futuro. Este podría ser un espacio sagrado de acuerdo entre las distintas confesiones cristianas (951).

948) HÖHN, HANS-JOACHIM (1993). “*Contingencia y osadía. La religión en la sociedad del riesgo*”. Theologie der Gegenwart 35 (1992). Pp. 242-254. Es Profesor de Teología Sistemática de la Universidad de Colonia. APUD. Selecciones de Teología. Nº 128. PP. 253-257. Tradujo y extractó: María José Torres

949) CAAMAÑO LÓPEZ, JOSE MANUEL (2017). “*Una moral del discernimiento*”. Encrudilla nº 201. Pp. 42-59. Apud. Selecciones de Teología (2019). Nº 229. Pp. 19 ss. Es Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas y Director de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la misma universidad.

950) GOULET, DENIS (1992). “*Tareas y métodos para una ética del desarrollo*”. “*Taches et méthodes pour une éthique du développement*”. Foi et développement 178/179 (1990) 1-9 (traducido de la revista americana <Cross Currents>. Denis Goulet es Dr. En ciencias políticas por la Universidad de Sao Paulo (Brasil).

951) CF. MOLTSMANN, JÜRGEN (1988). “*Para una reforma ecológica*”. “*Für eine Ökologische Reformation*”. Evangelische Kommentare, 21. APUD. Selecciones de Teología, nº 115 (1990). Pp. 207-211. Traducido por José Aleu. Resulta llamativa su llamada a “*vivir una vida en anticipación, preparad los caminos del Señor*” (Cf. Is. 40:3). Esta referencia profética la interpretamos como prolepsis anticipatoria de las consecuencias, y performativa de contenidos que escapan al determinismo contextual. Su referencia a Upsala es clarificadora: “*Esperando en la fuerza innovadora de Dios os llamamos a participar en la anticipación del Reino de Dios y a que hagáis visible algo de la nueva creación que Cristo, en su día, llevará a la perfección*”. Cf. CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. “*Upsala 1968. Informes-Declaraciones-Alocuciones*” (1969). Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. En este trabajo, Moltmann pone en relación el hecho de que la fe no sea resignación, sino que viva en anticipación la reforma del mundo, que se ocupe del derecho al trabajo contra la pobreza, de la solidaridad intergeneracional, y de la reforma de la religión que, bajo el restablecimiento de la Alianza con Dios, como medio vital más amplio, tanto del hombre como de la naturaleza, se ocupe en su respeto y comprensión para participar de ella, y en la veneración por la vida.

IV.C. Debemos sintetizar los puntos fuertes y débiles de la ética civil según los extracta Joan Carrera en la estela de Adela Cortina:

Adela Cortina había lanzado la pregunta en 1994, en el Centro Evangelio y Liberación de Madrid, ante el XIII Congreso de Teología: “¿Hay una ética civil compartida por creyentes de distintas confesiones religiosas y por no creyentes? Sería una época desde la cual los que nos sabemos ciudadanos del mundo podríamos aunar nuestros esfuerzos en esa tarea de construir un mundo más humano. La ética que mi fe implica, ¿puede articularse con éticas no cristianas y trabajar con ellas en este proyecto humanizador sin perder su especificidad?”. En su intervención, distingue entre una ética religiosa, que en el cristianismo resulta en una ética de máximos correspondiente al “valor intocable de cada persona como imagen y semejanza de Dios, sagrada libertad de los hijos de Dios, igualdad en la fraternidad, y promesa de un Reino de justicia y paz; una ética laica compatible con la anterior; y una ética laicista que combativamente pretende eliminar la dimensión religiosa de la vida de los hombres (952). A partir de este punto, Joan Carrera particulariza su análisis de la ética civil:

PUNTOS FUERTES:

1. Acepta el pluralismo ético en la sociedad actual.
2. Pretende consensuar una moral mínima para preservar unos valores que se suponen compartidos por la humanidad.
3. No se oponen a las éticas de felicidad o de máximos, mientras respeten esos mínimos.
4. Da respuesta a una preocupación de toda la humanidad sobre problemas comunes, lo que indica una toma mundial de conciencia de necesitarlas a esa escala.
5. Fomenta la democracia participativa y produce fuertes críticas a un consenso establecido como acuerdo de intereses estratégicos.
6. Propicia un proceso de diálogo sin exclusiones y en condiciones de igualdad, lo que permite asumir la defensa de los oprimidos y los débiles bajo dichas condiciones
7. Enuncia contenidos mínimos conseguidos por consenso, como necesarios para la convivencia humana, más allá de la habermasiana “ética discursiva” que sólo proponía el método para alcanzarlos. Además, considera esos contenidos mínimos como provisionales por estar sometidos a una continua profundización y ampliación participativa.
8. El pluralismo ético demanda unos mínimos éticos que sean contestación a las prácticas inhumanas
9. Estos mínimos forman la base para legislar en los países democráticos; son los que legitiman las leyes positivas y, a nuestro juicio, son puente de entendimiento con los países no democráticos pero fundados en la práctica de la justicia.

952) CORTINA, ADELA (1994). “*Ética civil y ética religiosa*”. Selecciones de Teología. Nº 134. Abril-Junio 1995. Pp. 139-142. Esta promesa, desde el punto de vista de la confesionalidad evangélica bautista, es presencia y exigencia en la inmediatez de la vida del creyente, habitada por el Espíritu de Jesucristo y orientada hacia su plenitud.

PUNTOS DÉBILES:

1. Complejidad para el acuerdo al ampliar la base participativa y abstracción final en su formulación por la misma complejidad.
2. Si para evitarlo se reduce el número de participantes, se puede incurrir en parcialidad o dependencia de grupos influyentes.
3. El presupuesto sobre valores comunes, más allá de las diversas culturas, es capital para una ética civil, pero es un a priori a determinar.
4. En razón de la provisionalidad de contenidos, posteriormente sometidos a matizaciones y aclaraciones, las conclusiones pueden ser tan relativas que no se puedan tomar en serio ni llevar a la práctica.
5. La propuesta de esta ética mínima puede dar lugar a una mentalidad de mínimos afectada de relativismo y provisionalidad.
6. La universalización de la ética debe tener por base una racionalidad que permita un diálogo que abrace las diferentes tradiciones productoras de diversidad cultural, que a su vez construye formas de razón.
7. Al generalizar los contenidos, cuando estos deban ser concretados en derecho, entrará en función el método del consenso de las mayorías que habrán de dar forma positiva a lo recibido de las minorías.
8. El método dialógico, propio de la Ética Civil, presupone la creación previa de condiciones de igualdad entre interlocutores, una reforma social que facilite la participación de todos, y no sólo del Primer Mundo de donde ha surgido la necesidad. Debe incluir al Tercer Mundo y hacer posible la resolución dialogada de situaciones de explotación, violencia e injusticia.
9. Debe darse una aplicación en la práctica educativa en el seno de cada comunidad moral donde se imparten modelos de comportamiento. Por lo tanto, se hace precisa una traducción de lo universal a lo singular con alto grado de provisionalidad (953).

A la luz de los aportes positivos de la fe cristiana, analizados por el profesor Fernández del Riesgo, no resulta extraño señalar que sus puntos fuertes constituyen la base de acuerdos para la elaboración de esa moral de mínimos a la que otros pueden llegar desde su moral de máximos, como la expresada por Adela Cortina o con otras identificaciones.

Al mismo tiempo, y desde las respectivas morales de máximos, esos puntos débiles deberían ser abastecidos de propuestas que mejorándolos fortalezcan la convivencia.

V. UN PUNTO DE ENCUENTRO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA TEOLOGÍA CATÓLICA: JUAN MARTÍN VELASCO Y ANDRÉS TORRES QUEIRUGA . ESBOZO DE UN DIÁLOGO.

Partimos nosotros de la base de que tanto la filosofía, la cultura, y la religión, constitu-

953) CARRERA, JOAN, SJ. (2001). “¿Qué es la ética civil?”. *Bioètica i debat* 4 (1999). Pp 1-6. APUD. Selecciones de Teología. Nº 159. Julio-Septiembre 2001- Pp. 219-224. Joan. Carrera es Dr. El Teología y Licenciado en Medicina y Cirugía. Miembro del “Centre d’Estudis Cristianisme i Justícia”. El texto suyo aquí traído a colación es una reelaboración nuestra sobre la traducción y condensación de Joaquim Pons.

yen un continuo quehacer; que las tres están sometidas a tensión por hallarse no en tiempos acumulativos sino de ruptura, y para ser útiles deben actualizar su capacidad hermenéutica; que experimentan mutaciones que deben darse causadas por la presencia significativa en ellas, para todos, de sus respectivas tradiciones fuertes y depósitos de sentido, y no por haberse quedado acomodadas en posiciones reactivas o en actitudes camaleónicas que en nada contribuyen; que para eso ambas deben emprender primero su propia restauración a la luz de su naturaleza “originante”, y ambas deben dejarse interpelar mientras conservan su propia autonomía y sin perder de vista su mutua pertenencia.

Filosofía y teología emanan de la cultura y a crear cultura contribuyen, entendida su contribución como estímulo al ser humano para que se ocupe en el cultivo de sí mismo, “instruyéndose”, edificando sus paredes desde dentro. Y no digamos desde el punto de vista religioso, donde cultura-cultivo-culto constituyen afinidad semántica, y donde religiosamente, ante Dios, criatura creada a imagen y semejanza suya, el ser humano oficia el cultivo de sí mismo para ser donado a la colectividad: “[...] si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo” (Jn. 12:24), dice el Evangelio.

Desde esa perspectiva, tanto la filosofía como la teología toman la palabra en el debate sobre el lugar de la ética y la moral en una sociedad pluralista donde conviven ética civil y ética religiosa.

Si las religiones forman parte de las respectivas culturas, la cultura como tal tampoco se libra de la crisis. Ha abandonado el concepto de cultivo que el ser humano realiza de sí mismo, y se ha convertido en “cultura de masas” donde estas se alojan como en el intestino del Gran Leviatán que las va digiriendo adormecidas en la cultura del espectáculo. Por lo tanto, las tres precisan tomar carta de naturaleza para recuperar instrumentalidad en la tarea colectiva de construir un mundo más humano y, desde el punto de vista cristiano, más concorde con el Dios Creador y Redentor. En lo que sigue, la filosofía que no le vuelve la cara a la religión, sino que le tiende la mano a la teología, una mano que esta no puede por menos que aceptar en este tiempo interdisciplinar. Dos sacerdotes y teólogos católicos son traídos a consideración.

V.A. Juan Martín Velasco: *“La metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo”* (954).

Esa metamorfosis, ¿dejará al cristianismo fuera de lugar? ¿Será el cristianismo un motor de cambios? Metamorfosis es término que a nuestro juicio apela a la mutación de las formas, no forzosamente de las esencias; un cambio que a criterio del Profesor Martín Velasco “remite a la modalidad [...] una transformación de la realidad que sufre ese cambio”. Un modo que entraña un sufrimiento: El tránsito desde “un sistema de mediaciones en que había cristalizado la religión, que abarca las creencias, las prácticas, las constelaciones de símbolos, las normas y los comportamientos éticos, los sentimientos, las configuraciones institucionales”, originado en el tiempo axial en que nacieron las grandes religiones universales” (955), para dar en otro tiempo cuando las grandes vidrieras de los templos, vistas con admiración de luces refractadas desde dentro, como vínculo de plomos interconectados, llenos de polvo desde fuera que dice Marina, ha sufrido el apedreamiento inesperado de situaciones inéditas.

Bajo el criterio del Profesor Martín Velasco, “la metamorfosis de lo sagrado” ha afectado a “todos los elementos de la configuración religiosa. La crisis afecta a la práctica, la institución, a las creencias religiosas y, por debajo de todas ellas, a la actitud y la experiencia que se realiza y se expresa en ellas, es decir, a la actitud del creyente y a su vivencia por los sujetos” (956).

Permítasenos matizar: Si bien consideramos que la metamorfosis afecta a todos los elementos que Martín Velasco señala, nos parece indudable que una religión institucionalizada, más dependiente de su estructura que de los carismas, experimenta un mayor estado crítico ante los cambios sobrevenidos que la cuestionan, que aquella que se organiza sobre la vivencia personal de sus fieles, que no sólo está más dotada para superarlos por una mayor adaptabilidad estructural, sino para proporcionar respuestas alternativas. Evidentemente que “la crisis religiosa es en su raíz una crisis de Dios”, o de la imagen con que ha sido compartido. La mayor

954) MARTÍN VELASCO, JUAN (1999). *“Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”*. Inauguració del curs acadèmic 1998-1999. Institut Superior de Ciències Religioses. Barcelona, 1998. Apud. Selecciones de Teología. Nº 150. Abril-Junio 1999. Pp. 127-146.

955) IBID. P. 128.

956) IBID. P. 129

Dificultad se produce cuando la imagen proporcionada por la estructura distorsiona la imagen de Dios. Con razón el Dr. Martín Velasco interpreta lo sagrado como “la categoría fundamental para la interpretación de los fenómenos religiosos. <Lo sagrado> designa el ámbito de realidad en el que se inscriben los fenómenos, el ámbito vital humano que representan” (957). En lo sagrado se sintetiza y muestra el ámbito vital humano y el fenómeno religioso. Si la estructura organizativa dedicada a la permanencia de sí misma ya no es categoría que acoja y exprese las dos anteriores, y además resulta en insignificante como clave explicativa de su tiempo, se ha fluidificado en su “rocosidad”, se ha vuelto superflua.

Muy clarificador resulta para nosotros que el Dr. Martín Velasco sitúe como epicentro de aquel tiempo axial y naciente de Karl Jaspers en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, el tránsito desde “la conciencia arcaica, cósmica, mítica, a otra en la que va adquiriendo preponderancia la condición reflexiva, abstractiva, objetivadora” (958), a cuya mutación nosotros añadimos una conciencia pragmática, reducida en su campo experiencial, escéptica y cínica luego. El paso que debería producirse desde una forma de conciencia “autista”, atrapada en su ego, integrada inconscientemente en una forma de conciencia colectiva anestesiada, debería darse, como en aquel entonces, a otra “en la que emerge la identidad personal individual” y extensa, añadimos nosotros, una forma de conciencia extensa que incluye a lo otro sin diluirse en ello, que asume solidariamente la responsabilidad y la implicación. Si la identidad es la capacidad de mantenerse significativamente en medio de los cambios sobrevenidos, se construye sobre la identificación y la diferenciación con respecto a lo establecido. Queda claro para nosotros que vivimos tiempos donde eclosionan las diferencias, pero queda igualmente claro que ambos polos constituyen otra dialéctica permanente, y más en estos tiempos de cambios múltiples, asíncronos e imprevistos. No se puede permanecer identificados con referentes dados en el espacio-tiempo, sin estar permanentemente discerniendo lo que hay de durable en ellos, ni tampoco diferenciándose de todo aquello que se interpreta como obsoleto sin averiguar lo que todavía exista como valor a rescatar.

957) IBID.

958) IBID.

A la “pérdida de influjo de la religión en los terrenos político, social, y de la vida cotidiana”, Martín Velasco adscribe “la crisis de las creencias”; “el abandono de las prácticas religiosas”; “el distanciamiento entre la moral oficial de la iglesia y, no sólo la práctica, sino también en los propios criterios morales de los fieles”, lo que produce una “desformalización” de la creencia, agostada por la permanencia de las formas, o, en el mejor de los casos, “un creer sin pertenecer institucionalmente”, o, a nuestro juicio, una pertenencia sin vivencia personal, aquella que hizo emerger la “era axial” en la historia de la humanidad.

Sin embargo, permítasenos señalar que existen formas de religiosidad, más conformadas por la experiencia religiosa de sus componentes que por la institucionalidad de su organización, que sin duda tendrán menos influencia política porque sea uno de sus principios la separación entre las iglesias y el Estado y el no vivir a sus expensas, pero su cohesión moral y participativa será mayor, y mayor también su capacidad de conceptualizar, contextualizados comprensible y racionalmente aquellos principios que las identifica. Si su experiencia religiosa consiste en la vivencia de lo trascendente, que les inserta en su dinámica, estos están especialmente facultados para trascenderse en la experiencia de la comunión con un Dios inmanente que está en Cristo, paradigma de qué sea ser hombre en la situación actual según Dios, y de cómo habrá de ser en el cumplimiento de los planes de Dios para el hombre.

El Profesor Martín Velasco muestra dos tendencias de esta metamorfosis: La de quienes “lo sagrado ya no requiere un trascendimiento (sic.) de la persona; es una expresión de su profundidad y de su dignidad. El resultado aquí es una religión que tiene como consecuencia una religión no del Dios único, sino de la humanidad o, mejor, del hombre individual [...]. Y la de aquellos que han roto con la religión y viven, unos instalados en lo inmediato, otros, alejados de la religión, y “mantienen la búsqueda de fines más allá de lo inmediato”, en una especie de “impostación profana, a través de experiencias estéticas, éticas o de compromiso con los otros”, aún vividos con radicalidad [...]. Según esto, estaríamos asistiendo al nacimiento de una configuración posreligiosa (sic.) de lo sagrado” (959).

Sin embargo, nosotros observamos la existencia de otra categoría de síntesis: La de aquellos que habiendo experimentado en sus vidas el encuentro con la trascendencia, advenida en la inmanencia, en continua comunión con ella, se verifican dotados para la propia trascendencia hacia el que adviene y los va conformando a sí mismo, y hacen de su manera de vivir un espacio sagrado donde Él habita ofreciéndose al mundo, y son también expresión renovada de profundidad y extensionalidad. En frase de S. Pablo, se hace experiencia en ellos aquello de “no os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cual sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Rom. 12:2). Ofrecidos al mundo, no es el mundo quien les conforma. Son ellos los cualificados por Aquel que les habita para conformar mundos habitables, espacios sagrados de comunión que más que arraigarse en el mundo, son tabernáculos en marcha. Se da en ellos aquello que el mismo S. Pablo dijera:

“[...] doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda familia en los cielos y en la tierra, para que os dé, conforma a las riquezas de su gloria, el ser fortalecidos con poder en el hombre interior por su Espíritu; para que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, a fin de que arraigados y cimentados en amor, seáis plenamente capaces de comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la profundidad y la altura, y de conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (Ef. 3:14-19)

Resulta instructivo que Pablo hable de extensionalidad desde su arresto domiciliario, como si, en estos seres, los condicionantes situacionales no afectaran ni al arraigo, ni al conocimiento, ni a la extensión de ambos. Existe una interioridad que es reducto y recurso, fortaleza donde habita un poder, fundamento y raíz nutricia, no de endurecimiento de supervivencia sino de amor cognoscente que no se reduce al consaber de fraternidad “con todos los santos”, sino que se extiende a “toda familia en los cielos y en la tierra”, sea consciente ésta o no de Quien es el origen de donde toma nombre. Desde esa su condición íntima, se abre por ello a la coparticipación en la construcción de espacios relativos de sagrado con todos aquellos que “mantienen la búsqueda de fines más allá de lo inmediato” y se ocupan en la realización de la profundidad y dignidad humana.

La crisis sobrevenida pone en cuestión las estructuras eclesiales y supone un desafío para la supervivencia de la fe. Ciertas formas producto de la historia y de la tendencia

conservadora e institucional, y aquellas otras formas de fe por adhesión de costumbre sufrirán las consecuencias con mayor intensidad por haber quedado inhábiles sin respuestas propositivas significantes.

El Profesor Martín Velasco observa dos fenómenos sociológicos surgidos en el ámbito de la religión, occidental a nuestro juicio: La ruptura de la socialización como vehículo para la transmisión de la fe a partir de la “familia, la escuela, la parroquia y la cultura dominante de tradición cristiana”, y “el desplazamiento permanente de los países occidentales hacia los países del Tercer Mundo” (960). Resulta evidente que la eclosión de la diversidad y del individualismo, y la asunción por los estados de la función educativa, ha roto la cadena de transmisión donde se ejercía el predominio religioso, como también lo es el desplazamiento que enuncia, con la salvedad de la convivencia que se da en los EE.UU. entre religiosidad pluriforme y desarrollo técnico y económico, quizás porque el predominio del individualismo, más que una amenaza suponga la ocasión para el desarrollo de una fe surgida de la experiencia individual.

En esa dimensión personal de la fe, agrupada en comunidades de afines, se dan las notas distintivas del cristianismo del futuro: capacidad convivencial de los diferentes; mística de la redención como experiencia personal del poder redentor de la Palabra y del Espíritu; reconstrucción del ser a imagen y semejanza de la persona humana de Jesús; mística de la unidad en la diáspora; experiencia de acontecimiento de la trascendencia contagiosa en la inmanencia; asentamiento del modelo comunitario; presencia “originante” del Misterio vivo y sugerente ante los ojos de los hombres, como un más allá que se ofrece a la evolución de cada uno; mística de humanización de la experiencia de lo divino en el centro de la vida, “vivido como un impulso de ser, como fuerza de atracción grabada en su espíritu que les permite sentir -en palabras de Xabier Zubiri- `en la raíz de su inmanencia una otredad trascendente, lo más otro que yo, puesto que me hace ser, pero que es lo más mío, porque lo que me hace es precisamente mi realidad´” (961). Trascendencia en suma que impulsa al sujeto hacia

960) IBID. P. 140

961) IBID, P. 142. La cita de Zubiri procede de “*Hombre y Dios*”, p. 84. Alianza 1985 2ª ed, donde apreciamos un cambio sustantivo de lo aquí citado: “[...] Por un lado, la realidad es lo más otro que yo puesto que es lo que me hace ser. Pero es lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi realidad siendo, mi yo siendo real”. La realidad, en su contingencia y exterioridad, es la que hace ser como lo más mío y lo más otro, o Dios es lo real de la realidad.

lo Trascendente que le llama. Dice Juan Martín Velasco: “La vivencia de esa Presencia fundante, raíz del hecho de la existencia y del proceso deificante, constituye el núcleo originante de la vida creyente y centro de la experiencia mística” (962). Por lo tanto, no es la realidad inmediata la que constituye causa de ser, sino la “vivencia de esa Presencia fundante” la que inicia en el hombre el proceso “deificante” y es centro de la experiencia mística, que es comunión con la Presencia fundante, que es latencia al mismo tiempo en su infinita distancia cualitativa, y se da al hombre como “fuerza de atracción”.

No carece en nada de razón el Profesor Martín Velasco cuando señala:

“[...]la institucionalización que han impuesto al cristianismo siglos de convivencia y contaminación con la organización de la sociedad secular exige una reconversión. Se trata de pasar del modelo de iglesia-sociedad perfecta, con un predominio absoluto de la jerarquía convertida en su centro, al modelo de fraternidad, propuesto por el Nuevo Testamento, comunidad de hijos del Padre común, iguales en dignidad y en derechos; todos activos y corresponsables, dotados de diferentes carismas y destinados a diferentes ministerios, pero puestos todos al servicio del Reino a través del servicio a los hermanos del mundo. Basta imaginar la forma institucional que resultaría de esta reconversión para percibir los caminos que abriría a nuevas y esperanzadoras formas de encarnación social y cultural de lo sagrado.

Para contribuir eficazmente a la conversión personal de los cristianos y a la reconversión de sus instituciones, nada mejor que atender a las necesidades de nuestro tiempo interpretadas como llamadas del Espíritu a las iglesias” (963)

Excelente observación que sólo nos lleva a dos matizaciones: La primera es que esa institucionalización no les ha sido impuesta a los cristianos, a menos que se distinga entre “pueblo de Dios” y jerarquía, sino que ha sido creada desde la ocupación del vacío dejado por el hundimiento del Imperio Romano y, posteriormente, en el tiempo de la multiplicación de los reinos e imperios, por connivencia con ellos. El cambio eclesiológico supone un retorno a las fuentes originales descubriendo en ellas el poder virtual que aún contienen. La segunda es que ese cambio difícilmente se producirá si no tiene por origen la conversión al cristianismo de los fieles, y el cambio de vida que produce. La producción de justicia en el mundo, a través de la hermandad, no es posible desde el lado cristiano sin una experiencia personal de salvación en cada componente.

Como bien dice el Dr. Martín Velasco, “las cuestiones discutidas y discutibles no se

962) IBID.

963) Ibid. Pp. 942-943

pueden eliminar por decreto". Para hacer luz que haga significativa la vida cristiana en el mundo de hoy y del futuro, hay que:

"[...] poner a contribución todos los saberes sobre el ser humano, la sociedad y la cultura, todas las ciencias de la religión, para hacer luz sobre una situación tan compleja y tan incierta [...]; dejarse iluminar por las situaciones, no menos críticas, por las que ha pasado el Pueblo de Dios, y por las respuestas que los profetas [...] fueron adivinando; escuchar e interpretar la Palabra que Dios dirige permanentemente a la iglesia desde la docilidad del Espíritu y con todos los recursos que nos proporciona una sana hermenéutica; atender a los problemas de nuestro tiempo y a las necesidades de nuestro mundo como a otros tantos signos de los tiempos en los que resuena la llamada de Dios y se difracta la luz de su revelación para nosotros; y, finalmente, movilizar todos los recursos que nos proporciona la razón, la imaginación y la generosidad para, en diálogo y colaboración con todos nuestros contemporáneos, hacer presente el Evangelio y promover la construcción del Reino de Dios y la mejora de la situación de la humanidad" (964).

Una salvedad: aunque la fe se mueva y obra por el amor (Gal. 5:6), realizando la obra de Dios en la tierra, es tarea que consiste en hacer que los hombres, la tierra y las circunstancias sean como Dios las quiere, y se haga en esperanza laboriosa. El Reino de Dios que está dentro de aquellos que le abren la puerta del corazón, y en medio de los hombres (Lc. 17:21) fecundando conciencias y circunstancias, no viene por mano del hombre. Lo trae Dios. Puede ser promovido, sí, pero como novedad absoluta de un hombre nuevo en un mundo nuevo. Sólo la inmanencia definitiva de la infinita trascendencia de Dios, y su manera de ser, puede llevarlo a cabo. Su esposa, la iglesia, puede prepararse para ello, pero las bodas, y su tiempo de celebración como horizonte de cumplimiento, sólo a su potestad incumbe.

V.B. El pensamiento teológico cooperador de la cultura. Andrés Torres Queiruga (965) reconoce, al principio de su trabajo, que se trata de una "consideración situada y parcial". La primera por la particularidad de quien aporta sus opiniones. La segunda por la extensión que supone la relación entre fe y cultura. Con ello, nos desmonta las posibles observaciones que se le pudiera hacer en el sentido de si existe una sola razón teológica, o multiplicidad de ellas, tratando de dar razón de lo divino, y aún

964) IBID. P. 146

965) TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS (1997). "La razón teológica en diálogo con la cultura". Iglesia viva, nº 192. Pp. 93-118. Apud, Selecciones de Teología. Nº 149. Enero-Marzo 1999. Pp.18-28. Es texto que pertenece a "Fin del cristianismo premoderno" (2000). Sal Terrae. Del mismo autor. Especialmente en los capítulos "La Modernidad como cambio de paradigma" (Pp. 17-22); "Relación inmanencia-Trascendencia"; "Repensando la idea de creación" y "Vuelco a la teodicea: Dios como Anti-mal (Pp.22-37)

teologías dogmáticas carentes de razón, o si las teologías no son ya caldo de cultivo, creadoras de sustancia cultural, en tiempos cuando conviven multiculturalidad, interculturalidad e infección y colonización cultural. De cualquier modo, las particularidades teológicas, ejercidas desde la honestidad y la cualificación académica, como es el caso del filósofo/teólogo y sacerdote Torres Queiruga, deben intentar el “día-logos” con lo mejor de otras religiones y culturas, sin aspirar a otra cosa que no sea ser componente para una propuesta común de humanidad para la Vida, que, si ha de validar su aportación, sea por su propia sustancia.

Entre situación y la parcialidad se ejecuta una dialéctica, afín al método elegido para esta tesis, donde “la única esperanza de un cierto equilibrio reside en su integración con las demás en un ambiente de diálogo y apertura a la complementariedad” (966). No en balde nos topamos al principio de su trabajo con una cita de Kierkegaard: “el hombre es una relación que se relaciona consigo misma” (967). Dicho así, la relación unidireccional quebraría el principio de complementariedad. Pero el hombre es un quehacer, una dinámica, una dialéctica existencial que busca su síntesis entre lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno, la razón objetiva y la existencia subjetiva, lo universal abstracto y lo personal concreto, entre la libertad, el azar y la necesidad. De ahí la agonía del que pretende relacionar ambos términos sin conseguirlo. Claro que, ante la dialéctica histórica de Hegel, el hombre es comprendido por Kierkegaard como una dialéctica existencial, que, a veces, iluminada por la paradoja y la chispa que producen las contradicciones, avanza a saltos cualitativos. En este “agón”, el ser sí mismo es el equilibrio estético y dinámico que se establece en su dialéctica. El hombre entra en sí mismo con los materiales que su dialéctica le ha ofrecido, y el ello despliega su voluntad. Allí, en su transparencia, encuentra el fundamento continuamente trabajado, fuente del ser que brota de su roca en movimiento al ser invocada, no golpeada, en la potencia del Ser que le ha puesto. Esta tarea sólo puede ser realizada en dialéctica de su inmanencia con la Trascendencia: Dios, que al

966) IBID. P. 147.

967) KIERKEGAARD, SOREN. “*Tratado de la desesperación*”. P. 13. Digitalizado por Libro.dot<http://www.librodot.com>. La cita completa es: “*El yo es una síntesis consciente de finito e infinito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir de ella misma, lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios*”. Recordemos que el “*Tratado de la desesperación*” siguió a su “*Concepto de la angustia*”.

acontecer en la inmanencia no la rompe, porque la va nutriendo de sí mismo en un constante proceso de maduración.

Aplicando la frase de Kierkegaard a la situación en que contempla la teología, señala hacia tres polos fundamentales: “Ha cambiado nuestra relación con el objeto de la teología; ha cambiado nuestra conciencia de esa relación; es preciso construir una nueva relación: reelaborar la teología en el seno de un nuevo paradigma” (968)

El nuevo paradigma, imperante en el proceso de secularización que entraña “la progresiva atomización de los distintos ámbitos de la realidad” (969), ¿sería la pretensión del hombre de relacionarse consigo mismo, pero, mutilando la frase de Kierkegaard, sin referirse a Dios? Sin duda, desde el punto de vista de la propia pretensión de un secularismo excluyente, pero imposible en su radicalidad consistente en constituir “un avance hacia la realización humana, y la tarea global que propone a la libertad” (970). Radicalidad y universalidad se complementan. La mencionada atomización, a escala global, vuelve imposible toda pretensión de absolutez.

El nuevo paradigma propuesto parece residir, desde la perspectiva religiosa, en “una Trascendencia que se realiza en la inmanencia”, donde la “infinita diferencia cualitativa” se “inmanentiza moduladamente”, nutriendo de recursos trascendentes al hombre que sale a su encuentro trascendiéndose, para retornar luego a la realidad en actitud creativa y solidaria a partir de los “*carismas*” recibidos. Con ello, si las nuevas dinámicas producidas por la Modernidad han desembocado en el final del estado estable, el nuevo paradigma implica el fin del Dios separado del mundo. “Dios está en el mundo” en aquellas vidas desde donde opera, como en la encomienda genesiaca de cuidarlo y hacerlo producir. Existe una “nueva concepción positiva de lo infinito” que trabaja en la finitud. Si resulta que “lo finito tiene su verdad en lo infinito”, en frase de Hegel, esa verdad también se verifica y expresa en el sentido contrario: Lo infinito se vuelve operativo en lo finito, que deja cualificada su conducta. Resulta muy oportuna la cita de Hechos 17:27-28 que Torres Queiruga aporta: Pablo,

968) TORRES QUEIRUGA, ÁNDRES. *Loc. Cit.*

969) *IBID.* P. 148.

970) *IBID.* P. 149.

en el Areópago de Atenas, había hablado del “Dios desconocido”. Siéndolo, sin embargo “no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos y nos movemos y somos; como algunos de vuestros propios poetas han dicho: porque linaje suyo somos”. Antes les había dicho que “el Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una sangre ha hecho a todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle” (vv.24-27).

Con ello, la infinita distancia cualitativa y la cercanía de Dios a los hombres, trascendencia e inmanencia, quedan atestiguadas. Dios es el medio divino que no puede ser contenido en nada que provenga de manos o mentes humanas, ni nada necesita en su suficiencia, y sin embargo da lo más importante: la vida y el aliento. También da lo de menor importancia: todas las cosas. Al lado de la limitación humana en el tiempo, se menciona su hermandad de origen, vida, aliento y sangre. La trascendencia se “inmanentiza” como medio donde el hombre es, adquiere identidad, se mueve y vive. Sin embargo, cuando Pablo les habla del último salto trascendente que tiene que dar la naturaleza humana, al encuentro definitivo con el Trascendente que nunca ha estado lejos del hombre, asentados en su inmanencia se niegan a ello. Aquellos vivían entre dioses. Ahora como si Dios no existiera, en versión deísta, agnóstica o atea. Ahora, “aunque Dios no existiese”, llevemos a cabo una vida digna y hagamos que la muerte sea una injusticia.

Torres Queiruga propone revisar el concepto de creación como “iniciativa absoluta que nace del amor y que, por lo mismo, se dirige a la afirmación de la creatura en y por sí misma, sin buscar el propio provecho ni exigirle nada a cambio, sino volcada en la búsqueda de su propia realización” (971). Efectivamente, la creación supone una dotación gratuita de quien nada necesita para sí, y al donar mundo habitable hace del hombre, en expresión de Roger Garaudi, un ser “creado creador”, dotado de capacidad creativa, a imagen y semejanza con su Creador, para crear habitabilidad.

Estamos hablando de una gratuidad ofrecida que espera ser respondida en todo lo encomendado con la misma actitud. En la creación que el humano desarrolle se manifiesta la salvación de que es objeto. El don de Dios opera libertad y servicio en quien lo recibe, liberado para servir, o para ser servible, teniendo el mismo sentir y la misma manera de pensar que aquel que lo salvó: “Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mr. 10:45); “[...] yo estoy entre vosotros como el que sirve” (Lc. 22:27b), dejó dicho. La capacidad de concreción-con-crescere es consecuencia de la salvación, porque supone una realimentación en la naturaleza de Cristo. El descendimiento no es sólo de la eternidad al tiempo, sino que prosigue hasta tomar en el tiempo humano forma de siervo de lo humano, entregado también a su brutalidad, dejándose hacer hasta la muerte, y muerte de cruz “para dar su vida en rescate por muchos”. Efectivamente, fue una muerte sustitutoria, una redención sobre el “monte de la calavera”, patíbulo de muertes acumuladas, como una muestra de hasta dónde puede llegar la barbarie del hombre y hasta dónde puede hacerlo Dios en la búsqueda del hombre. Efectivamente, “Cristo aparece como aclaramiento y posibilitación concreta de nuestra vida auténtica en cuanto salvada en Dios”, y “de este modo, la redención recupera su condición de iniciativa de Dios”, pero maticemos la expresión con la que Torres Queiruga concluye la frase: “nada exige a cambio” (972). Efectivamente, no hay exigencia por parte de Dios en Cristo, sino llamamiento al seguimiento transformado en autoexigencia por parte de quien le sigue. Quien ha sido servido, y permanece con él en sus pruebas, y recibe de él la asignación de un reino como el Padre se lo asignó a él (Lc. 22:28-29), se siente impulsado por el mismo amor incondicional que lo salvo. No hay que abandonar los esquemas soteriológicos “construidos sobre un sacrificio mediante el cual se paga un precio o se redime de un castigo” como pretende el Dr. Torres Queiruga (973), porque el “precio” es la redención pagada en el mercado de los esclavos para, en este caso, liberarlos luego. Lo que sí hay que abandonar es la idea de que esa redención gratuita no implica la movilización responsable de espíritu, alma y cuerpo (1ª Tes. 5:23) en el servicio a Cristo en el hombre y en la vida. Como dijo Bonhoeffer, la gracia es cara porque te cuestas a ti mismo (974). Si “no se trata

972) IBID. P. 153.

973) IBID.

974) BONHOEFFER, DIETRICH (1968). *“El precio de la gracia”*. Sígueme, Salamanca.

de “[...] que con su inspiración venga <desde fuera> a un receptor separado y lejano, pues Él está siempre sosteniendo, promoviendo e iluminando la misma subjetividad [y] lo que importa es todo lo contrario: <caer en la cuenta> del Dios que, como origen fundante, está ya dentro” (975), estaríamos rompiendo la dialéctica entre Trascendencia absolutamente otra e inmanencia; no existiría otra trascendencia que la que el hombre pudiera producir en sí desde un naturalismo que desconoce su separación de Dios; no existiría otra redención que la autocausada por el propio hombre en sí mismo, obra del hombre y no del Dios trascendente que se inmanentiza en el hombre para darle a conocer su condición ante sus ojos, y de las posibilidades que se le ofrecen y, de entrar en esos caminos, irá descubriendo. En ese caso, “el Dios desconocido” y “el hombre desconocido” serán progresivamente revelados en la que Torres Queiruga llama “razón ampliada” e “integral” para nosotros. En este caso se cumple aquello de tener “el logos bien estibado en las entrañas”. Muy acertadamente Torres Queiruga, en la estela de Pannenberg, Cullmann y Rahner, habla de una “mayéutica histórica” (<*maieutikós*>, perito en partos; <*maieutikê*>, técnica para asistir a los partos), pero no a nuestro juicio en el sentido de que sea la iniciativa humana la que haciendo historia es partera de sí misma, sin que en ella esté insertada la “historia de la salvación” como intervenciones “*kairóticas*” de Dios en la sucesión de los “*aiones*”, haciendo presentes y operativos los fines en las conductas “*kenóticas*”, y al mismo tiempo conscientemente escatológicas, de aquellos que ya viven en una cualidad diferenciada: los fines de los siglos. Esta manera de vivir sí comporta una especie de reminiscencia, pero no en el sentido platónico, sino memoria del origen de la obra de Dios en sí mismo, y del recorrido de las sucesivas experiencias que fueron incentivos de presencia y promesa. La “memoria peligrosa” de que habla Metz deja de serlo como tal si no supone experiencia “nouménica” que ilumina el camino. Como bien señala Torres Queiruga, “Dios, siempre presente, se hace sentir siempre de nuevo en cada época” (976), en cada contingencia de aquellos que lo llevan dentro en esa mística de redención a la que aludíamos. En ese caso, Dios es <*maieutikós*> del ser en su historia, y remite a la Palabra revelada en la Escritura, “grabada en las tablas del corazón”, que, en el Espíritu, vivifica, consuela, fortalece, enseña, juzga y orienta desde la propia conciencia que de ella se nutre, y permite al

975) TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS. *Op cit.* P. 155

976) IBID. P. 157.

creyente hacer lecturas de sí mismo e interpretar señales del camino. Ciertamente que “la letra mata, pero el espíritu vivifica” (2ª Cor. 3:6), pero si esa letra es vivificada por el Espíritu (1ª Tim. 3:16; 2ª Ped. 1:21), y cae como semilla en corazones abiertos como surcos, entonces “toca el ser con el Ser”, acontece como trascendencia que nutre y vitaliza la inmanencia en lo contingente, aportando claridades y potencias, haciendo que las vidas sean acontecimientos, no simples sucesos, que aportan otredad, manifiestas cartas de Cristo, “escrita [s] no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne del corazón” (2ª Cor. 3:3).

Parafraseando al profesor Torres Queiruga, estamos en una situación de tránsito y ante la construcción de un nuevo paradigma, que es nuevo sólo, de una parte, en el rechazo de una actitud judicativa a priori entre paradigmas, y, por la otra, de la renuncia al sincretismo apropiativo. En ambas, conciencia de consecuencia operativa del propio discurso, y recuperación crítica y reintegradora de lo que la vía autoritaria cercenó, o dejó sin resolver, de los aportes fundamentales de las tradiciones originarias y del depósito de sentido. La intercomunicación entre inmanencia y trascendencia hace imprescindible la construcción de lo sagrado desde abajo, “desde la realidad, pues al ser sustentada e iluminada por la presencia creadora, resulta ella misma iluminadora”, y de esa realidad forma parte la cultura como <cultivo>, que además tiene “un papel positivo y revelador” de “prolongación de la presencia divina”, lo que da ocasión a elaborar “significantes teológicos” (977). Para esta función hermenéutica de la teología, no sólo de sus textos fundamentales, debe trascender sus torres de marfil, y llevar a cabo una “encarnación” en los procesos sociales y antropológicos de la realidad de su tiempo, sin abandonar nunca el otro polo desde arriba, la Trascendencia que la nutre y desde ella fluye hacia la realidad: la revelación que brota de la potencia inspiracional de la Palabra de Dios contenida en las Sagradas Escrituras, tantas veces sacrificada por cuchillos carniceros de la crítica, que extraviaron el Espíritu que en ellas latía; o fue reemplazada por ritos y poderes eclesiales al modo saduceo, placebos de reemplazo vacíos de “*dynamis*”, o disecada en sus formas fundamentalistas a la manera de los escribas. Las Sagradas Escrituras no sólo “pueden hacer sabio para la salvación” (2ª Tim. 3:15), sabiduría sintética que

extrae significado de experiencia a los conocimientos, las informaciones y los datos, acreciendo en salvación, sino que, para ello, como “espada del Espíritu” (Ef. 6:17), “es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos, y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón” (Heb. 4:12).

Señala el Dr. Torres Queiruga que “en la tarea que tenemos por delante no valen ni remiendos ni acomodaciones coyunturales. Se impone una relectura global de la Biblia y la Tradición, para recuperar hoy toda la riqueza de su experiencia y toda capacidad de suscitación mayéutica. Nada se opondría más a esa recuperación que la fidelidad a una letra propia de un mundo que ya no puede ser el nuestro” (978)

Sí, pero la tradición necesita ser pasada por el filtro de la hermenéutica bíblica, piedra de toque que le aporta o niega validez. Además, no sólo la hermenéutica bíblica debe servir como partera del ser humano en un mundo nuevo. No podrá serlo si permanece en los aledaños de ese mundo. Por lo tanto, tres corrientes confluyen para la reinterpretación de la función crítica teológica en el tiempo actual: la circunstancia multisecular producida por la diversificación de los diferentes elementos que conforman una realidad; la hermenéutica y la exégesis bíblica que aúne los elementos crítico e inspiracional; y el análisis crítico y situacional de la propia tradición fuerte como depósito de sentido. Avancemos que quien esta tesis trabaja lo hace desde la perspectiva de la Nueva Teología, nacida al unísono en Bonhoeffer en tiempo de la Segunda Guerra Mundial, y en jesuitas llamados al orden por el Papa Pío XII. Sin embargo, y para mantener la dialéctica con la Trascendencia, es tesis la necesidad de mantener la dialéctica entre la nueva teología y la “neortodoxia” de Karl Barth como fuentes de la ética.

Podemos compartir el criterio de Torres Queiruga, cuando señala que Dios es el “anti-mal”. No intentaremos aquí salir al paso de la formulación de la teodicea que él aborda. Destaquemos que Pablo le llama “misterio de la iniquidad” (2ª Tes. 2:7) y lo pone en paralelo con el “misterio de Cristo” que sí puede ser dado a conocer (Col. 4:3). No

entraremos en la indagación del origen de aquello que actúa y sin embargo, como “misterio”, se nos escapa. Sólo hay que convenir que, si bien Dios para algunos resulta en misterio prescindible pues no encuentran evidencia suya, la existencia del mal se evidencia como la del bien.

Dice Torres Queiruga: “Dios nos ha creado por amor y busca nuestra felicidad, aparece con plena coherencia como el Anti-mal, siempre a nuestro lado, es decir, todo el daño que hacemos o nos hacen va idénticamente contra él, oponiéndose a su acción creadora, y contra nosotros, estorbando nuestra realización” (979).

Bajo este principio puede hallar cobijo el desencuentro con aquellos que practican la moral autónoma, sean agnósticos o ateos, que pueden intentar descalificarlo con el argumento de que se busca apropiarse de las conductas de aquellos que practican el anti-mal sin ser creyentes, o bien encontrar el lugar de encuentro y coincidencia para combatir conjuntamente, “con plena coherencia”, todo aquello que estorba la felicidad y la realización del hombre. Siempre los creyentes mantendrán que esa felicidad y esa realización sólo es posible con Dios que las pretende, y en ello son aliados suyos, pero se avendrán a la cooperación en el marco de la coincidencia de los fines.

Entre creyentes y no creyentes, siempre se pueden producir desacuerdos conceptuales, y aún entre los mismos creyentes. Pero en esta hora crítica se impone la búsqueda de acuerdos sobre lo cercano que afecte negativamente al hombre y a la vida.

VI. ¿HACIA UNA ÉTICA MUNDIAL?

VI.A. La ética como práctica estética: José Luis López Aranguren nos situaba hace 40 años, entre una “moral vivida” y otra “moral usual”, maestra de la resignación, de adaptación a los condicionantes y de cumplimiento de los deberes. Hablaba el ilustre Profesor de una evolución moral: Desde el paradigma de Jesucristo, actitud moral que entraña desasimiento de los bienes materiales y su buen uso en pro de otro bien

979) TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS. *“El fin del cristianismo premoderno”*. P. 32.36. OP. CIT. Cf. Supra. Nota 945. P. 372. La relación entre cristianismo y cultura no es ajena al protestantismo. Ya en 1968 nos llegaba *“Cristo y la cultura”* de RICHARD NIEBUHR. Ed. Península. Traducido por José Luis Lama, sin olvidar a Tillich, teólogo de la ontología de la cultura.

superior, afín a la moral estoica, y contraria al hedonismo, el epicureísmo, el fariseísmo y al aislamiento esenio, hasta los monjes dedicados a la oración, el estudio y la meditación. Luego llegó la quiebra entre los valores fundacionales y el señorío eclesiástico, una quiebra que, a nuestro juicio, se acentuó con el acercamiento al pueblo de los monjes mendicantes, enseñando certezas en su analfabetismo, ajenos a la clerecía, estableciendo el paradigma moral en la dependencia a la voluntad de Dios, y el sometimiento a su Providencia. Ya en la Baja Edad Media, como consecuencia de la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, y la tarea educativa para que su lectura hiciera posible el énfasis de la relación personal del hombre con Dios sin otros intermediarios, ocasionó el desarrollo de la subjetividad, como bien señala Aranguren, e hizo posible que la Reforma Protestante produjera la iniciativa del sujeto y trajera consigo la moral del trabajo como medio de realización del ser humano; la riqueza como reinversión en la prosperidad humana y como signo de bendición generadora de optimismo; y fuera la suya una ascética responsable para la construcción de su Reino en la tierra... hasta el momento en que lo que había sido considerado como medio se convirtiera en fin en sí mismo, y diera como consecuencia el desarrollo del capitalismo, donde el propio ser humano llegara a convertirse en un bien de uso. En terminología freudiana, “el principio del placer” sustituyó al “principio de realidad”, y desembocamos en una moral hedonista, de consumo, donde el individuo, descansando en su ego, es sujeto de consumo y objeto consumible.

Así desembocamos en la propuesta de Aranguren: “La ética estética”, la de aquellos que no permiten ser administrados por el suministro y el desabastecimiento, y que sea incentivada artificialmente su necesidad, sino que hacen de su carencia un impulso estético, una ética estética que hace de sus necesidades conciencia de lo que les falta para llegar a la armonía del ser, y se dedican a construirse, un nuevo ritmo de la vida que se autosumministra aquellos materiales que la llevan hacia una plenitud, y procuran un “arte del ocio” meditativo como construcción de la belleza, y pretenden establecer relaciones con afines, crear un elitismo que sea vanguardia de la masa a la que abren caminos de creación interclasista, y son una “aristocracia del espíritu”, al tiempo gozadora (“neohedonista no individualista, sino minicomunitaria”) y “ascética”, que consiste en tomar la propia vida como lo haría un artista ante una obra a construir, para ser donada como patrimonio colectivo. Entre el negocio, como no ocio, y el ocio,

ambos externamente programados, Aranguren propone el “reposo como posibilidad de que el poso de la vida se vaya depositando en el fondo de nuestra alma y como repaso de toda aquella -<experiencia de la vida>, “*experiri*”, experienciarla y vivirla, re-vivirla-, pueda llegar a constituir así el núcleo central de una actitud y una nada programada moral, cuya posibilidad sea abierta por la nueva situación económica de desabastecimiento, de relativa escasez, de penuria” (980).

Por fecha (1980), y por título y expresión final, no cabe duda de que su artículo hay que situarlo en el contexto de la crisis económica mundial de 1976-1982, vinculada en España a la crisis política. Falta entonces por ver si sus propuestas tienen valor en el contexto actual y como directrices para una ética de futuro. Son sus argumentos nucleares la reconstrucción integral del sujeto, donde la conducta, como acontecimiento del ser en la circunstancia nace de la construcción ético-estética del sujeto que como tal produce reconstrucción estética de lo que en esa circunstancia puede estar deteriorado, trabajo el suyo producido por una mística de creación que se hace práctica ontológica en una soledad creadora que se trasciende existencialmente hasta conectar “minicomunitariamente” con afines, grupo crítico que aporta significación y sentido a la totalidad. No debemos obviar que la ética estética es también “ascética”, según Aranguren, “en el sentido etimológico de la palabra”. Si consideramos “askêtês” como práctica de una profesión, tan afín a profesar en sentido religioso que ya Weber nos enseña, de un arte, o de un ejercicio atlético, ésta es palabra formada por “*askein*”, trabajar materiales en bruto, hacer ejercicio, ejercitarse, y la extensionalidad que le proporciona el uso del sufijo “*ismós*”, usado para crear palabras concluidas en “ismo”, referidas a sistemas sociales. De ese modo, el ejercicio personal, practicado como un arte, entrenamiento de sí mismo como material en bruto para darle forma, tiene la intención de adquirir un significado para la totalidad. Nunca una adquisición de destrezas para el medro personal, que resulta en pura consecuencia.

Otro término aquí usado por Aranguren es “experiencia” como “experiencia de la vida”, “*experiri*”, “intentar, ensayar, experimentar”, de donde “*expertus*”, “que tiene experiencia”, es participio de “*experiri*”, como “*perîtus*”, experimentado, experto (981).

980) ARANGUREN, JOSÉ LUIS, L. (1980). “*Ética de la penuria*”. Revista Occidente. Abril-Junio 1980. Pp. 67-74.

981) COROMINAS, JOAN. “*Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*”. Op. Cit. P. 263.

Si la experiencia es fruto de un intento, un ensayo producido por el encuentro entre la subjetividad y la realidad circundante, y la van conformando las sucesivas impresiones producidas por ese encuentro con lo familiar, lo conocido y aprendido, lo nuevo, y lo desconocido de un entorno estable o cambiante, ese encuentro deja marca en esa subjetividad como experiencia positiva que como tal la incentiva y configura una imagen también positiva de sí mismo, adquiere aseidad puesto que actúa según su propia naturaleza, y recrea una marca referencial, y deja señales incoativas de un camino en sus relaciones y en su paso por la vida. Por el contrario, si esa experiencia de la vida deja consecuencias negativas, el resultado es la creación de una imagen negativa de sí mismo, un no haber podido hacer, una adquisición de naturaleza de fracaso existencial, un entreguismo a lo irremediable o a lo que coyunturalmente puede sustituir como placebo a esa experiencia de fracaso, o un cinismo que en lugar de caracterizarse por el desprecio de las convenciones sociales, como fue en origen, se caracteriza por ser consentidor y colaborador, y estar cómodamente asentado en lo que sabe digno de todo desprecio.

Si experiencia es un saber probado en y por la vida, un conocer basado en el hacer y el padecer que resiste y se crece en las dificultades y negaciones del vivir, e incentiva como positividad la disposición para aportar impulsos creativos a la vida, queda claro que también ocasiona una coincidencia entre lo que se quiere y lo que se puede; una no coincidencia que produce tolerancia a la frustración, aprendizaje de sí mismo y capacidad de distinción entre las fuentes nutricias permanentes y su falsa representación; o una experiencia de nulidad, de estar viviendo una forma de vida que no ofrece la sensación de estar siendo vivida con sentido ni aporta realización de sí.

VI.B. El proceso experiencial de vida como construcción estética: Joachim Trach formula una dialéctica por donde discurre la experiencia en seis pasos: a) Recepción de impresiones, donde sin duda tienen importancia relevante la sensibilidad, la porosidad, la fortaleza y amplitud de los referentes establecidos como campo de la conciencia cognoscente y moral; b) la participación o retracción, donde tiene cabida el interés existencial; c) el sentido de descubrimiento o la predisposición para captar aquello que aporta la verdadera novedad que hace crecer en coherencia; d) la asimilación relacional con la significación de la experiencia acumulada acreciéndola;

e) la codificación de la novedad como acontecimiento lingüístico; f) y la modificación del marco referencial (982).

Parece evidente que ese proceso asimilador puede detenerse en uno de sus puntos, y al producirse en un marco psicosocial, como experiencia de lo inmediato en relación con el marco referencial, afecta a los dos. También puede no considerar la dimensión de trascendencia de lo Divino como experiencia evaluadora de y catalizadora de la experiencia humana, experiencia cumbre o momento de inserción, fabricando así marcos a medida de una conciencia selectiva. En el caso contrario, la experiencia redimensiona el ser que adquiere al mismo tiempo una función integradora de la totalidad sin totalitarismos, y es conciencia de carencias y de plenitudes. Conciencia y praxis son pura consecuencia, pues la praxis viene a ser operatividad del marco referencial, reconstruido en la experiencia de Dios, en el marco relacional. Desde el punto de vista protestante, como señala Track, “la palabra de Dios viene a ser la palabra fundamental en la que tienen su punto de apoyo todas nuestras experiencias [...] que nos deja abiertos al futuro” (983).

En el acontecimiento de Dios, como advenimiento de su Palabra en el Espíritu en la propia existencia, ésta se diafaniza y como tal acontece como “*futurum*”; una vivencia de lo vivo que impulsa hacia más vida, hacia su consumación, marcando los hitos fundamentales de su maduración. Se rompe el páramo de los espejos interpuestos, cercanías donde queda atrapado Narciso, y a través suyo se muestran caminos y se intuyen horizontes. La vida cobra un nuevo dinamismo, capaz de “escudriñarlo todo y retener lo bueno”, porque lo hace desde ese foco evaluador interno, desde la mística de un con-saber-con Cristo, en una sucesiva experiencia del límite, que es experiencia de descubrimiento de sí mismo en Dios, de los demás, y de las realidades materiales que ya no desvían del propio camino, y en él se tiene la capacidad de dejar como sugerencia, en el espacio, en el tiempo habitados y en lo seres, un signo, una señal,

982) TRACK, JOACHIM (1976). “*Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung*”. Kerygma und Dogma. Nº 22 (1976). Pp. 1-21. APUD Selecciones de Teología. “*Experiencia de Dios*”. Nº 64. Octubre-Diciembre 1977. Pp. 271-289. El Profesor Dr. Track, de confesionalidad luterana, es profesor de teología sistemática y filosofía en la “Kirchliche Hochschule” en Neuendettelsau. Hizo su tesis doctoral sobre Paul Tillich. “Investigación teórico-científica de su Teología Sistemática”. Hay que destacar también su trabajo “Investigaciones de crítica del lenguaje sobre el hablar cristiano acerca de Dios”.

983) IBID. P. 280

una marca, un toque tangencial, una comunión nuclear, un rastro.

Parece consecuente que de la referencia a Aranguren se pueda considerar que quienes contengan las características de una experiencia personal, vital, volitiva; una disposición moral vivida como aportación de una ética personal, nacida de la reconstrucción del sujeto ético; una ascética practicada como autonomía de lo externamente dirigido y suministrado, práctica del ocio meditativo como arte de vivir; y la integración comunitaria de esas cualidades personales, los tales están más capacitados para tener significación por sus aportes en los cambios que produzca el porvenir.

VI.C. La “Cultura de la crisis”: Inmersos en un clima general de mutaciones, la crisis nos es cultura bajo un déficit de experiencia. En la misma fecha y contexto histórico, en el mismo medio que Aranguren, y desde su formación interdisciplinar, hablaba Juan Cueto Alas de “Cultura de la crisis”, que a juicio nuestro se puede interpretar como sucesión de situaciones emergentes que debilitan capacidades ontológicas de respuesta en la medida que demandan intervenciones que consigan superarla. Apoyándose en Severo Ochoa, Faustino Cordón o Grande Covián, señala que éstos “hablan de crisis cultural porque piensan el futuro como fascismo audiovisual, vasallaje planetario a la dictadura tecnológica, manipulación electrónica, control remoto de lo individual y de lo social, progresiva deshumanización por obra y gracia de la progresiva investigación científica” (984). La manera de vivir no proporciona gratificación estética.

Han pasado cuarenta años, y no pocos cambios sociológicos en España, pero las dos culturas de que habla Cueto, la “falta de comunicación entre los hombres de letras y los científicos], el aislamiento suicida [...]” (985), no se han solventado. Son las ciencias positivas las que avanzan, pisan fuerte a paso legionario, en tanto miran por encima del hombro a las ciencias humanas donde no encuentran interlocución ni propuestas paradigmáticas de control y orientación, sino, a veces, arcaicas soflamas condenatorias. Sin embargo, si lo humano debe tener algún futuro en la tierra, se hace

984) CUETO ALAS, JUAN (1980). “*Cultura de la crisis*”. Revista Occidente. Abril-Junio de 1980. Pp. 75-91. Sabido es que Juan Cueto fue Licenciado en Derecho por la Universidad de Oviedo; en Ciencias Políticas por la de Argel, y en Periodismo por la Universidad de Madrid, y primer Director General del Canal + por PRISA.

985) IBID. P. 81.

967) IBID. P. 79.

imperativa la construcción de vasos comunicantes entre las dos culturas, de manera que la especialización y la interdisciplinariedad sean capaces de hallarse mutuamente en una dialéctica crítica de la comprensión dialogada. Decía Marcuse “que el hombre, sólo pasando por `lo otro-que-sí-mismo, puede llegar a su propio ser, que solamente pasando por la `enajenación´ y la `alienación´ se puede lograr a sí mismo” (986). Sólo que, en este caso, se trataría de saber colocarse en ajeno para poder con-prenderlo, y de saber situarse fuera de la línea al uso para estar en línea con el progreso humano, siempre por propia convicción moral, y, como corresponde a una actitud de ética personal, jamás por presiones externas.

Si en un contexto global se han de integrar dialécticamente las dos culturas, y en ellas personas que puedan ser líderes de acción y de opinión, ética, moral y racionalmente formadas, comunitariamente integradas o en soledad creadora, creyentes de las distintas confesiones o no creyentes, eso entraña una formación humanística integral, que, aunque dedicada a su especialidad, no se agote en ella. No se trata de predecir el futuro, sino de producirlo por esos “adelantados” del tiempo, y expandir un estilo de vida también a través de las nuevas tecnologías de la información.

Aún transmite virtualidad aquel kantiano “Hacia la paz perpetua”, nacido como un palpito en el corazón de la ilustración. Hoy, como entonces, no estamos en un “Estado de ángeles, dado que los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma” (987). Con una diferencia añadida: la naturaleza ya no dicta normas a la razón a ella vinculada, promoviendo una finalidad moral. Se ha tecnificado artificialmente, y como tal actúa autónomamente en la diversidad, creando naturaleza a conveniencia y sistemas regulatorios de derecho público, “político, de gentes y cosmopolita”, que con capacidad ejecutiva deberían ser garantes de la ética mundial. Su dimensión global deja mermado al Estado en su tarea de “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aunque cada uno tienda en su interior a eludir la ley,

986) MARCUSE, HERBERT (1970). *“Ética de la revolución”*. Pp. 35-36. Taurus. Madrid 2ª ed. Versión española de Aurelio Álvarez Remon,

987) Kant, INMANUEL. (1999) *“Hacia la paz perpetua”*. P. 105. Biblioteca Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz.

y establecer su constitución de un modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en consentirlos mutuamente de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones” (988).

La interrelación entre el sujeto ético, que es el sustrato de los sistemas sociales, políticos y económicos, y dichos sistemas a escala mundial, exige la imbricación de ambos polos de actuación.

A nivel global, el ámbito político lo es de actuación de las Naciones Unidas, como corresponde a los Tribunales Internacionales de Justicia velar por el su cumplimiento. Al respecto del primero, ya la *“Resolución aprobada por la Asamblea General el 16 de septiembre de 2005”* y su *“Documento Final de la Cumbre Mundial 2005”*, al establecer sus dieciséis *“Valores y principios”*, lo hacía sobre cuatro que tenían la intención “de aportar soluciones multilaterales a los problemas”: a) Desarrollo; b) Paz y seguridad colectiva; c) Derechos humanos e imperio de la ley; d) Fortalecimiento de las naciones unidas (989). A ese ámbito pertenece el capítulo de Derechos Humanos ya tratado en esta tesis.

Al ámbito religioso pertenecen las declaraciones y actividades del Parlamento de las Religiones del Mundo, y al específicamente cristiano las del World Council of Churches. Respecto al primero nos parece de singular importancia su Declaración *“Hacia una ética mundial”*, declarada por su Asamblea de Chicago en septiembre de 1993, Declaración comentada por sus editores, Hans Küng y Karl-Josef Kuschel, ambos catedráticos de teología ecuménica en la Universidad de Tubinga y coordinadores del Instituto de Investigación Ecuménica de la misma Universidad.

988) IBID.

989) OFICINA ÉTICA DE LAS NACIONES UNIDAS. un.org/es/ethics. Más pormenorizadamente, y regionalmente localizado, cf. los 17 puntos del informe UNCE; *“Towards achieving the Sustainable Development Goals in the UNECE región. A statistical portrait of progress and challenges”*. Agenda 2030. *“United Nations Economic Commission for Europe. Sustainable Development Goals Towards Achieving the Sustainable Development Goals in the UNECE Region. A Statical Portrait of Progress and Chllengers”*. Comisión Económica de Naciones Unidas. sdg_report_web.pdf. unece.org/fileadmin/DAM/stas/publicagtions/2020/SDG_report_for_wew.pdf. Fecha de consulta 2/4/2020.

VI.D. “La Declaración del Parlamento de las Religiones del mundo”: Ya en su prólogo, los dos editores dejan ver la pertinencia de una ética mundial donde ya existen una política, tecnología, economía y civilización mundiales, y ponen por contraste lo que no es ética mundial ni religión unificada, ni una mezcla de todas ellas, ni pretende sustituir la ética de máximos (“suprema” la llaman), propia de cada una de las religiones, por una especie de minimalismo ético. Por contraste, estiman que “una ética mundial pretende potenciar todo aquello que es común a todas las religiones del mundo por encima de todas las diferencias [...] en cuanto a conducta humana, valores éticos y convicciones morales básicas [...] se ocuparía de promocionar ese *mínimum* que Las religiones del mundo han alcanzado ya en cuanto a una ética común” (990).

No proporcionaría estabilidad y desarrollo a ese proyecto una “ética minimalista”, de mínimos, que se basara en cercenar potencialidades que cada religión esté en condiciones de aportar a la conducta, los valores y convicciones morales básicas, y que al hacerlo así se potencie a sí misma y a la totalidad. Por lo tanto, es preciso especificar el contenido de la llamada ética de mínimos para que no sea reductora sino impulsiva.

La declaración sintetizada en gráficos

1ª Introducción	
Denuncia	Condena
El mundo agoniza Generalización de la violencia: Social, económica, política, ecológica, de género, infantil.	Mal uso de los ecosistemas; miseria que estrangula la vida; hambre, que debilita cuerpos; desigualdades económicas que amenazan con la ruina; desorden social; desprecio de la justicia; la agresión y el odio en nombre de la religión (991)

990) KÜNG, HANS; KUSCHEL, KARL-JOSEPH (1994) *“Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo”*. P. 10. Trotta. Madrid. Traducción de la Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo de José María Bravo Navalpotro y Agustín Serrano de Haro. Revisión de la traducción de Julio Sierra.

991) IBID. Pp. 15-16

2º Valores éticos interreligiosos

La agonía del mundo debe cesar porque ya existe la base de la ética

1. “las enseñanzas de las religiones contienen un patrimonio común de valores radicales que constituyen la base de una ética mundial.
2. La verdad ya es conocida, pero aún no se vive como debiera de corazón y obra.
3. Hay una norma irrevocable, imprescindible en todos los ámbitos de la vida, válida para las familias y las comunidades, para las razas, naciones y religiones. Ya hay criterios ancestrales del comportamiento humano que pueden hallarse en las enseñanzas de las religiones del mundo y que son la condición de un orden mundial duradero” (992)

3º Declaraciones

1. Interdependencia de la vida. Respeto por la colectividad de los seres vivos y preocupación por su conservación.
2. Responsabilidad personal.
3. Apertura de corazón. Respetar la vida y la dignidad humana, la individualidad y la diferencia, de suerte que toda persona reciba un trato humano. Ejercitar la paciencia, la capacidad de aceptación y de perdón. Aprender del pasado y olvidar el odio. “Abrir el corazón es desterrar las mezquinas querellas en aras de la comunidad mundial de manera que llevemos a la práctica una cultura de la solidaridad y de la vinculación mutuas”.
4. Considerar a la Humanidad como familia, lo cual entraña pertenencia, afabilidad, generosidad, servicio.
5. Compromiso con la cultura de la no violencia, del respeto, de la justicia y de la paz, alejados de cualquier forma de opresión y de daño, y renunciando a la violencia como medio para resolver las diferencias.
6. Trabajar en favor de un orden social y económico justo, de modo que puedan desarrollarse plenamente las cualidades humanas de cada cual, con fidelidad a la verdad, evitando el prejuicio y el odio, la avaricia en la búsqueda del poder y el dominio, el dinero y el consumo, en aras de formar un mundo más justo y pacífico.
7. Compromiso por el cambio de la mentalidad religiosa. “La Tierra no puede cambiar a mejor si antes no cambia la mentalidad de los individuos. Nos comprometemos a dilatar nuestra capacidad de percepción sometiendo a disciplina nuestro espíritu mediante la meditación, la plegaria o la reflexión positiva. Sin riesgo y sin disposición al sacrificio no puede producirse un cambio fundamental en nuestra situación. Por eso nos comprometemos con esta ética mundial, con una mutua comprensión y con aquellas formas de vida que conlleven un concierto social, la consolidación de la paz y el respeto a la Naturaleza” (993).

El diagnóstico que El Parlamento de las religiones del mundo hace acerca de la situación en que se formuló su declaración fue que el mundo estaba atravesando una

992) IBID. P. 16

993) IBID. PP. 17-18.

“crisis de alcance radical”, de naturaleza económica, ecológica y política, en cuyo contexto se apreciaba “la ausencia de una visión global, una acumulación de problemas irresueltos, una “parálisis política, y una “mediocridad de los dirigentes políticos, tan carentes de perspicacia como de visión de futuro y, en general, faltos de interés por el bien común”. En ese caldo de cultivo, pululaban los populismos, los fanatismos, la alienación de las masas confortablemente instaladas en ello, la violencia de género, la explotación y el maltrato infantil, las migraciones, el desempleo, la destrucción de las familias, la pobreza y el hambre, los estados sacudidos por la corrupción política y económica, la violencia urbana causada por los conflictos sociales, raciales y étnicos, el consumo de drogas, el crimen organizado... en tanto que observaba con preocupación que “dirigentes y seguidores de religiones incitaban a la agresión, al fanatismo, al odio y a la xenofobia”.

La crisis era radical porque afectaba a las raíces laicas y religiosas, y desde ellas se extendía. Su antídoto estaba en la ética capaz de sacar a la luz sin componendas esta situación, y de reconducir sus efectos. No podía ofrecer soluciones concretas a los problemas mundiales, pero sí era la base moral de un mejor orden individual y global y “ofrecer una visión que sea capaz de recuperar a las mujeres y los hombres redimiéndolos de la desesperación y del dominio de la fuerza, y que sea capaz de liberar del caos a las sociedades.

Las treinta y tres delegaciones entonces firmantes, al tiempo que daban constancia de la existencia de una ética recogida en su declaración, lo hacían también de un consenso básico “relativo a valores vinculantes, criterios inalterables y actitudes morales fundamentales” (994)

Sobre dos principios asertivos: “No es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial” (995) que tiene por condición básica que “Todo ser humano debe recibir un trato humano” (996), desarrollan cuatro orientaciones:

994) IBID. Pp. 19-20

995) IBID. Pp. 21-23. Por ética mundial no entienden una nueva ideología ni una religión universal unitaria, sino “un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales”. Cf. P. 23.

996) IBID. Pp. 24-26: Ese trato se prodiga, pese a las limitaciones humanas, entendiendo por bueno lo útil y por malo lo dañino, proponiendo la transformación del corazón humano, la conversión, el estilo de vida, la renovación espiritual como recursos para una confianza básica, un horizonte vital, criterios...

ORIENTACIONES A) COMPROMISO A FAVOR DE UNA CULTURA DE LA NO VIOLENCIA Y RESPETO A TODA VIDA A.1. Principio: “¡No matarás!” o “respeta la vida” A.2. Juridicidad vs. conflictos A.3. Juventud: aprendizaje en la familia y en la escuela de la cultura de la no violencia. A.4. Mundo: Valor de la persona humana. También de los animales y plantas. A.5. Humanidad: Ser verdaderamente humano, según el espíritu de las grandes tradiciones religiosas y éticas: Ser afable y abierto a la cooperación, en la vida privada y en la pública. Protección y estímulo a las minorías. B. COMPROMISO A FAVOR DE UNA CULTURA DE LA SOLIDARIDAD Y DE UN ORDEN ECONÓMICO JUSTO. B.1. Principio: “¡No robarás!” u “obra con justicia y sin doblez”. B.2. Juridicidad: Donde reina la pobreza cunde el desamparo y la desesperación. El delito es consecuencia del impulso de supervivencia. Donde se acumula de forma incontrolada poder y riqueza se produce el resentimiento. B.3. Juventud: Los jóvenes deben aprender, en la familia y en la escuela, que la propiedad tiene obligaciones B.4. Mundo: La injusticia requiere que las estructuras de la economía mundial se configuren de una manera más justa C. COMPROMISO A FAVOR DE UNA CULTURA DE LA TOLERANCIA Y UN ESTILO DE VIDA HONRADA Y VERAZ C.1. Principio: “¡No mentirás!” o “¡habla y actúa desde la verdad” C.2. Juridicidad moral dirigida a medios de comunicación, notarios de la realidad, fuentes de opinión en defensa de la justicia; al arte y la ciencia; a los políticos y sus partidos y a los representantes de las religiones. C.3. Juventud: Los jóvenes deben aprender, en familia y en la escuela, a practicar la veracidad. C.4. Humanidad: hacer valer la verdad, fomentar la veracidad, buscarla incesantemente y servirla. D. COMPROMISO A FAVOR DE UNA CULTURA DE IGUALDAD Y CAMARADERÍA ENTRE HOMBRE Y MUJER D.1. Principio: No te prostituirás y no prostituirás a otro.	ASERTOS <i>“No es posible la supervivencia sin la paz”.</i> <i>“Todos estamos implicados recíprocamente”.</i> <i>“No es posible la paz mundial sin una justicia mundial”.</i> <i>“No es posible la paz mundial sin veracidad y humanidad”.</i>

D.2. Juridicidad: Condena contra formas de Explotación de género e infantil. Las relaciones entre hombre y mujer no deben regirse por cánones de tutela o explotación, sino por el amor, el compañerismo y la confianza. La plenitud humana no se identifica con el placer sexual. La sexualidad ha de ser expresión y ratificación de una relación de amor vivida en compañerismo. D.3. Juventud: “Los jóvenes deben aprender, en familia y en la escuela, que la sexualidad no es en sí una fuerza negativa, destructora o explotadora, sino creativa y moldeadora. D.4. Humanidad: Familia constructora de Dignidad. Ser humano implica compañerismo Vs. dominación o degradación; amor, mutua Consideración, tolerancia, apertura a la vs. Reconciliación vs. afán posesivo o dominador. Sólo puede ser extensivo a las naciones o las religiones lo que ya existe en las relaciones personales y familiares. (997)	<i>“No es posible una verdadera humanidad sin una convivencia en camaradería”.</i>

CAMBIO DE MENTALIDAD

El mundo no puede cambiar sin un previo cambio de mentalidad en la persona y en la opinión pública. Se impone un cambio relacionado con la ética:

“Todo individuo no sólo posee una dignidad inviolable y unos derechos inalienables; también debe asumir una responsabilidad intransferible en relación con todo lo que hace u omite. Todas nuestras decisiones y actuaciones, al igual que nuestros fallos y fracasos, tienen sus propias consecuencias.

Mantener viva esta responsabilidad, profundizar en ella y transmitir a las generaciones siguientes es quehacer específico de las religiones [...]. Pedimos que se tenga en cuenta lo siguiente”:

1. Complejidad de tareas: No es tarea fácil encontrar un consenso universal en muchas cuestiones éticas concretas que se encuentran hoy en discusión (vg. Bioética, ética sexual, medios de comunicación, ciencia, ética económica o del Estado. Sin embargo, partiendo de los principios comunes aquí expuestos, caben encontrar soluciones objetivas.
2. Profundización en la ética específica de cada comunidad religiosa, que debe formular su ética más específica, partiendo de su tradición en la fe, lo que tenga que decir sobre el sentido de la vida y de la muerte, la manera de afrontar el dolor, el perdón, la culpa, la entrega desinteresada y la necesidad de la renuncia, la compasión y la alegría. Con ello se profundizará, explicitará y concretará un “*êthos*” mundial que ya se va percibiendo.
3. Un cambio de conciencia que para ser mundial primero tiene que darse en la menta-

(416)

mentalidad del individuo y desde allí hacerse colectivo. “Abogamos por un despertar de nuestras fuerzas espirituales mediante la reflexión, la meditación, la oración y el pensamiento positivo, por la conversión del corazón. ¡Juntos podemos mover montañas! Sin riesgos, sin sacrificios no será posible un cambio fundamental de nuestra actual situación. Por eso nosotros nos comprometemos en favor de una ética mundial común, de un mejor entendimiento mutuo y de unas formas de vida socialmente conciliadoras, promotoras de paz y amantes de la Naturaleza.

¡Invitamos a todos los seres humanos, religiosos o no, a hacer lo mismo” (998)

Hasta aquí el documento resumido. Su primera redacción estuvo a cargo de Hans Küng. De él, han sido coeditores los dos teólogos de mayor apertura con los que cuenta el catolicismo, ambos de la Universidad de Tubinga. Karl-Josef Kuschel, al comentar el trabajo, los antecedentes que ubica en la Exposición Colombina de Chicago de 1893 con ocasión del 4º Centenario del Descubrimiento de América para celebrar los avances de la Modernidad, y en el “World’s Congress Auxiliary” para el “entendimiento de los pueblos a través de las religiones”, pone el contrapunto de la postmodernidad en la evidencia de la existencia de intolerancias, persecuciones, fanatismos y violencias físicas existentes en esa fecha entre cristianos (999), y la evolución de esos pretendidos logros:

“Tecnología, pero no energía espiritual.

Industria, pero no ecología.

Democracia, pero no moralidad” (1000)

Como consecuencia de futuro, trae a colación las palabras de quien fuera Secretario General de N.U., Dag Hammarskjöld:

“No veo esperanza alguna de una paz mundial duradera. Lo hemos intentado todo y tristemente hemos fracasado. Si el mundo no experimenta un renacimiento espiritual, la civilización estará condenada a la extinción” (1001).

Si la política del más alto organismo que se han dado los seres humanos llega a semejantes conclusiones, ello significa a nuestro juicio que hay poco que esperar de

998) IBID. Pp. 36-37

999) IBID. PP. 82-83

1000) IBID. P. 89.

1001) BEVERSLUIS, J. (1993). “A Sourcebook for the Community of Religious”. P. 11. Illinois. Apud. Ibid. P. 91

de la secularización y de la postmodernidad, y mucho por hacer en estos tiempos de postsecularidad.

Por su parte, Hans Küng, en sus comentarios finales, además de hacer historia y mostrar el sentido y el método de esta Declaración, sin obviar las tensiones que tuvieron que superar, ve en ella “un signo de esperanza” para la que, a nuestro modesto entender, aún hoy los investigadores en Ciencias de las Religiones tenemos que actuar para la realización de una ética mundial:

“Hasta qué punto la Declaración de una Ética Mundial se funda en las respectivas tradiciones.

En qué medida la propia tradición coincide con otras tradiciones éticas.

Qué es lo peculiar, específico, especial, que puede aportar la propia tradición a esta ética”
(1002)

Son tres vectores de verificación a la hora de valorar los aportes de la propia confesión religiosa a la necesaria ética global.

VI.E. El retorno a la propuesta de Habermas para una nueva razón práctica: Si en este punto volvemos a tomar en consideración la propuesta de Habermas acerca de los componentes de la nueva razón práctica, tomados de la evolución desde Hobbes a Kant (1003), lo es como una recuperación de lo más significativo de las distintas fases, que debe integrarse dialécticamente en la razón práctica:

1002) Ibid. P. 67. Cf, también: KÜNG, HANS (1990). *“Proyecto de una ética mundial”*. Trotta. Madrid. Traducido por Gilberto Canal Marcos. KÜNG, HANS. (2002) *“Por qué una ética mundial. Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren”*. Herder. Barcelona. Versión castellana de Gilberto Canal Marcos. KÜNG, HANS (1989). *“Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica”*. Alianza editorial. Madrid. Traducido por Gilberto Canal Marcos.

Nos parece de singular importancia “A COUNCIL FOR A PARLAMENTO OF THE WORLD RELIGIONS. STATE OF MOVEMENT REPORT”. June 2008. Issuelab.org/resources/3249/3249.pdf., porque en el informe están presentes bahaís, budistas, confucianos, cristianos de las distintas confesiones, hindúes, indigenistas, islamistas, jainistas, judíos, paganos, taoístas, druidas, wiccanos, nuevos movimientos religiosos... acompañado por tres ensayos de los que destacamos dos: “*The interfaith movement*” y “*Religion in the 21st century*”, pero sobre todo porque en cada uno de ellos, y en las fundaciones e instituciones relacionadas, se deja constancia como Recursos, direcciones, teléfonos, fax, e-mail y página web. De singular importancia para el tema nos parece “GLOBAL ETHICS AND RELIGIÓN FORUM”, www.gerforum.org, runzo@gerforum.org o martin@gerforum.org, página web que mantiene actualizada la información, contiene artículos relacionados con los diferentes temas concomitantes con la ética global, bibliografías, y abundantes búsquedas relacionadas.

1003) HABERMAS, JÜRGEN/ RAWLS, JOHN.(2017). *“Debate sobre el liberalismo político”*. Op. cit. Pp. 154-157. Cf, Supra P. 31.

Hobbes:	Capacidad de creación de organizaciones de diseño que faciliten la convivencia de los que son diferentes.
Descartes:	Ontologización del conocimiento y presencia del ser-sí-mismo en lo conocido.
Spinoza:	Extensionalidad de la conciencia. Ciencias del espíritu que produzcan ética y política y unicidad reactiva en el ser.
Locke:	Libertad de conciencia en su dimensión colectiva, pero inclusiva.
Leibniz:	Universalidad extensa en la singularidad compleja como determinación antropológica; en la ética como vínculo de lo particular en lo general; en religión, compasión sólida de la luz revelada hecha virtud, causada por el amor ilustrado a Dios.
Rousseau:	Bondad que trabaja el bien común en la razón ilustrada.
Kant:	Tener en el hombre, en su variedad, un fin en sí mismo, y no un medio.

La propuesta habermasiana, así interpretada, supone la adquisición de destrezas y agilidad de “presentizarlas” en las situaciones cambiantes, priorizando la más operativa con el refuerzo de todas las demás en toda acción moral y en todos los campos de actividad del hombre. Debe llevarse a cabo mediante entrenamiento autógeno y vocacional, en el sentido que Marañón le da, propio de quien no considera banal su tarea de existir. Sostenemos que toda capacidad de producir alternativas positivas a situaciones dadas, máxime si corresponden a tiempos críticos, se dan primeramente en el ser integrado en comunidades de afines, receptivas y a la vez extensas, entendiéndose como servicio a la totalidad. En el mencionado entrenamiento deben ser también ejercitadas las cinco formas de razón aducidas (1004). En el ser humano reside el impulso de perfeccionamiento, la creación de sentido y la finalidad, pero también la posibilidad de extravío. Al ser humano está unida la naturaleza y la vida que en ella habita. ¿Tiene futuro la religión en semejante tarea de porvenir? Así lo consideramos.

VI.F. El porvenir de la religión. ¿Un tiempo de síntesis en una nueva Ilustración? Desde el campo de la teología, el jesuita Javier Melloni augura la llegada de “*Un tiempo de síntesis*” donde predomine “compartir plenitudes en lugar de competir entre

1004) CF. SUPRA.

Totalidades” (1005). Desde la perspectiva de la ciencia, específicamente de las Ciencias Físicas, José Manuel Sánchez Ron otea la emergencia de “*La nueva Ilustración*” donde se hermanen ciencia, tecnología y humanidades, y se recuperen “el idealismo, la prioridad de los sentimientos [y] el susto del amor” (1006). Como muestra y ensayo de entendimiento entre occidente y oriente, cristianismo y budismo, el jesuita Juan Masiá y el budista Kotaró Suzuki hablan de “muchos nombres, un Misterio; muchas peregrinaciones, un camino; varias apariencias, una realidad; varias marchas, un vehículo; diversos reflejos, una luz; diversas epifanías, una vida” (1007). Desde la perspectiva sociológica, Salvador Giner ve en ese porvenir una síntesis entre la fe, el humanismo y la razón (1008), y lo resume así:

“La única humilde recomendación que me veo obligado a hacer es la de alentar el cultivo de una piedad terrena y laica, compatible con la racionalidad, con la meditación sin pretensión de trascendencia ultraterrena o sobrenatural [...] la del fomento del humanismo laico, del laicismo más neutro, más afín a la laicidad como elemento esencial de una civilización republicana, democrática, libre y fraterna. Una civilización en la que la más mínima imposición, incluida la del laicismo en la vida pública, sea considerada como transgresión de las más elementales normas de convivencia y decencia” (1009).

Bajo esa perspectiva, el ejercicio de la que llama piedad queda ayuno de trascendencia que no sea la humana en el otro; queda rota su síntesis si la fe sólo se comprende y practica como confianza en el otro. Es el ámbito político el que transforma performativamente la vida de sus creyentes. En lugar de trascendencia consecuencial domina el cortoplacismo, se mueven los intereses de parte, y actúan la competitividad, el uso partidista del poder, la corrupción, y la mentira. El mal, que aleja el ser de sus posibilidades humanas, no es banal. En ocasiones sí es banal un pretendido bien cuando no resulta operativo contra ese mal. Por ello, el bien no puede excluir la racionalidad porque su tarea es la producción del hombre según lo quiere Dios, y trabajar por hacerle, a su escala, más habitable el mundo. Existe un fanatismo religioso, donde, como señala Sloterdijk, tienen celo, pero no de Dios (1010), pero

1005) MELLONI, JAVIER (2013) “*Hacia un tiempo de síntesis*”. Pp. 43-79. Fragmenta editorial, 1ª reimpresión. Barcelona.

1006) SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL (2011). “*La nueva Ilustración: ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar*”. P. 296. Ed. Nobel. Oviedo.

1007) MASIÁ, JUAN; SUZUKI, KOTARÓ (2007). “*El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista*”. PPC. Lo aquí recogido son los seis capítulos que conforman el libro.

1008) GINER, SALVADOR (2016). “*El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón*”. Herder. Barcelona.

1009) Ibid. P. 85.

1010) SLOTERDIJK, PETER (2011). “*Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*”. Siruela

existe también un fanatismo laicista, y un fanatismo civilizatorio cuando pretende supeditar la cultura al proceso de creación de recursos materiales. La parte sin medida y con pretensiones de absoluto se constituye en secta. Si como dice Salvador Giner, “la razón desconoce y niega el misterio, como niega el milagro. O, como alternativa, los afirma como vivencias posibles de la conciencia humana [y] reconoce y acepta la presencia de algo enteramente diferente, el enigma” (1011), en el propio ámbito sociológico, que es el suyo, caracterizado por la diversidad, se está produciendo una reducción, porque en ella se dan fenómenos de misterio: lo que se esconde por propia iniciativa, aún por mano humana, o por la diferencia que entraña; el enigma que comparece e interpela como advenido, el secreto y el problema. Es preciso estar habilitados para la convergencia cognitiva.

Por nuestra parte queremos distinguir entre el futuro, que es consecuencia del presente, y el porvenir, al que por ser viniente le reconocemos entidad propia como advenido. Pues bien, si la categoría que ha de alcanzar la humanidad corresponde a un humanismo laico como pretende Salvador Giner, caracterizado por:

“[...] la distanciaci3n de cualquier visi3n dogmática de la fe y de toda interpretaci3n sobrenaturalista de la verdad [...] con las actitudes con 3l emparentadas -la ciencia, el empirismo, la l3gica, la evaluaci3n cr3tica de la irracionalidad- debe afirmarse sin ambages, pero sin fetichismo alguno” (1012).

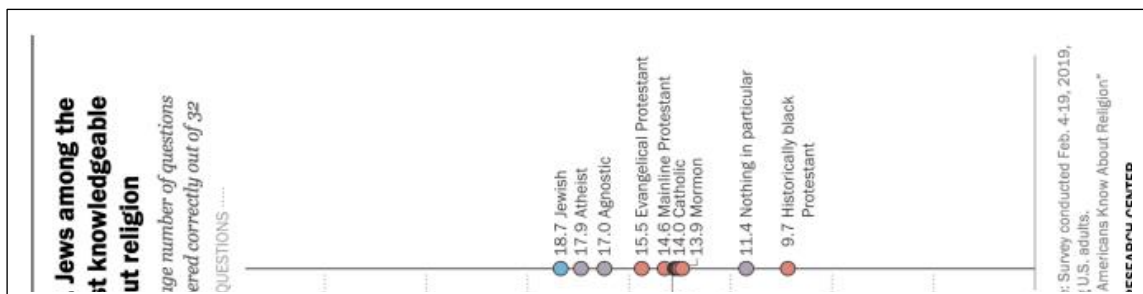
Abriéndose a esas actitudes, despojadas de todo dogmatismo que no fuera formulaci3n de la particular experiencia de fe, s3lo internamente aplicables a quienes creen, haciéndose escuchar como aportaci3n no impuesta en el 3mbito p3blico, las religiones estarían abocadas a una renuncia a la trascendencia, a no poder hacer oír su interpretaci3n de la verdad, m3s all3 de la conveniencia de la inmediatez, a un antropocentrismo sin alteridad. No existirían interpretaciones totalizantes de la realidad ni tampoco verdades ontol3gicas que sustentan el ser.

Si las religiones tuvieran futuro como consecuencia de las condiciones dadas en el presente estarían bajo amenaza. Pero si vienen a ser un soplo de futuros alternativos sobre las sociedades del mundo, deben ser atendidas. Tienen el futuro que enriquece como trascendencia las alternativas del presente.

1011) OP. CIT. P. 134.

1012) IBID. Pp. 130-131.

Respecto al futuro de las religiones en el mundo presente, sólo hay que repensar los informes y datos que proporciona “Pew Research Center” (1013): En el horizonte de 2050, la religión no desaparece del mundo. Sí se observa un estancamiento del cristianismo, aunque sigue siendo mayoritario, y un crecimiento exponencial del islamismo (1014). Quizás la religión se desplaza como columna vertebral de la humanidad hacia otras religiones del mundo, desde el Occidente que había querido ser su centro dominante. Ateniéndonos a los datos suministrados por los informes de *Pew Research*, referenciados en la nota anterior, acaso en Occidente se agranda la brecha generacional entre aquellos que conservan su experiencia de fe y los jóvenes más imbuidos en el reclamo de la inmediatez y de la actividad. Pudiera ser que los Estados Unidos, que se conservaran como baluarte de fe en el corazón secular de occidente, hubieran comenzado a decaer, aunque judíos e iglesias congregacionalistas, de eclesiología comunitaria, resistan todavía. Es llamativo el dato que aporta el informe “*What americans know about religion*” (23/7/2019), citado en nota 995, de que sea la comunidad judía de los EE.UU. la que mejor conocimiento tiene de la religión, seguida de ateos y agnósticos, mientras los protestantes ocupan el cuarto lugar.



1013) Especialmente “*The Future of the World Religious: Population Growth Proyección. 2010-2050*”, en comparación con la proyección de crecimiento de la población mundial. Cf. además su informe acerca de “*The age gap in religion around the World*” (13/6/2018), elaborado sobre la muestra en 100 países, donde se deja ver que adultos y jóvenes tienden a ser menos religiosos que sus mayores; “*The Global Religious Landscape*”, de 18/12/2012. Causa sorpresa que la que se consideraba excepcionalidad de los EE.UU., en relación con la Europa secular respecto a la religión, ha caído en una deriva de pérdida que comienza a parecerse a Europa. Cf. a ese respecto: “*In U.U.S.S., the declining of Cristianity continues at rapid pace*” (17/10/2019), y en paralelo suyo los datos que suministra “*What americans know about religion*” (23/7/2019), donde los que con mayor racionalidad formulan sus creencias son los judíos, seguidos por ateos y agnósticos, y sólo en cuarto lugar aparecen los protestantes. Por otra parte, el material suministrado por RELIGION/PEW RESEARCH CENTER, y sus múltiples informes, requeriría toda una tesis doctoral acerca de la religiosidad en esa nación, y de las causas de su deriva. Cf. pewresearch.org/proyect/religion, Report.

1014) Cf. Supra. P. 211, Nota 507. Sobre la media de edad por grupos religiosos Cd. Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life-Global Religious Landscape. December 2012.

Pudiera darse el caso que aquellas comunidades étnicas, como los judíos, y aquellas otras vinculadas por la experiencia personal de su fe y su característica comunitaria y congregacional, resistieran mejor en conocimiento y vivencia el deterioro colectivo, y pudiera ser que “los pobres de la tierra”, postreros para quienes ocupan a codazos los primeros sitios del poder económico, tecnocientífico y político, fueran los primeros, y que si la Era Axial de Jaspers comenzó en Oriente, hacia Oriente tengamos que volver los ojos buscando otra, llevando la propia en diálogo con otras.

VI.G. Hacia la síntesis: Hans Jonas, “la fundamentación ontológica de una ética cara al futuro”.

A lo largo de esta tesis hemos ido dejando constancia de que, en tiempos críticos, cuando a la desorientación se suma la prepotencia en una bacanal de escepticismo y negatividad, las alternativas tienen fuente en los grupos “*abrahámicos*”, formados por identidades que los trascienden por estar dotadas para ello, y para ello se mueven entre la experiencia y la esperanza, y son capaces de representarlas en ese contexto. Una operatividad de la trascendencia se concreta en su manera de vivir. Capaces de conceptualizar muestran en su vida un tránsito más allá del concepto: Del que es la verdad pasan al quien es de verdad; del qué es la fe la muestran en el fundamento que les sostiene, la “*hipostatizan*” conformándola en su ser; del qué sea el amor lo transforman en verbo; del qué sea la esperanza la manifiestan es la espera que labora; del qué sea el ser, lo expresan siendo, tan volcados en ello que no tienen conciencia de lo que son. En ellos, el todo se mueve en lo concreto.

Javier Gomá Lanzón, al hablar de la posibilidad de existencia de un “único designio” llega a la conclusión de que “no hay nadie así”: “[...] los hombres mueren y no son felices. Toda la necesidad lógica del ideal de perduración humana en la finitud [...] no le otorga a dicho ideal el derecho a existir en la realidad efectiva. Al término del camino de la vida, la experiencia demuestra que ese ideal necesario para el hombre es del todo imposible en el mundo. Entre los dos extremos de lo necesario y lo imposible se sitúa esta posibilidad meramente contingente que es el hombre” (1015).

1015) GOMÁ LANZÓN, JAVIER (2013). “*Necesario pero imposible*”. P. 65. Santillana, Madrid.

Que el hombre sea una posibilidad, un quehacer, porque en su totalidad debe hacerse y no solo físicamente, es un hecho; que para ello debe transformar en oportunidades de creación las contingencias, es un ejercicio de la ética; que su vida puede estar marcada por la finitud o la finalidad pese a ella, también; que la no perdurabilidad, dentro de un horizonte espacio temporal, es un hecho irrevocable si sólo existiera ese ámbito, es una realidad; que la vida sea un ejercicio constante de las potencias humanas que resisten a la muerte, es indudable. La ética en la que el hombre se hace es su firma, su señal en el camino, su testamento y su testimonio, caídos en el vacío si no hubiera “un único designio”, si no existiera “nadie así”. La trascendencia ontológica de la ética personal se desvanecería como niebla. ¿Hay un Alguien y un Quién que sea fundamento de la realidad y coopere con el hombre en su sustantivación? La respuesta que encuentra Javier Gomá Lanzón es no:

“Considerando lo anterior, no es razonable conjeturar, en el terreno de la experiencia, la mano de una inteligencia o de una voluntad que prevea, y previendo, provea al yo de las condiciones necesarias para realizar su más alta posibilidad como hombre” (1016). Dios sería aquí el “necesario pero imposible”, o acaso el ya innecesario. En el terreno de la larga marcha humana por la historia, ante la multitud de experiencias de barbarie y la no intervención de Dios para evitárselas al hombre, en algunos casos persistiría como necesidad, pero también como imposibilidad; un acicate producido por el hombre que conduce al desengaño. Estremecen las páginas en que narra el Cristo muerto, desde lo alto del universo, proclamando que no hay Dios (1017), si no fuera porque su proclama es que ha sobrevivido a la muerte gracias a Dios y lo hace proclamando la causa del hombre asumida por Dios.

Hans Jonas hace una lectura en sentido contrario al de Gomá Lanzón al situarse en la experiencia monstruosa de Auschwitz, donde su propia madre dejó la vida. En aquella máquina de exterminio, se preguntaba Bonhoeffer desde el lado cristiano, ¿dónde estaba Dios ahora? Si para el pensamiento hebreo este mundo es el espacio de creación de YHWH, de la justicia, de la redención de toda forma de esclavitud, y Señor de la Historia, “¿qué clase de Dios podía permitirse esto?”. Se repetía la angus-

1016) Ibid. P. 57.

1017) Ibid. P. 58

tia producida por las conquistas de Israel y de Judá en el que se consideraba Pueblo de la Alianza. Ahora, no sufría por su fe, o por su ubicación en una “tierra fértil” que era de tránsito entre imperios. El Dios creador no se veía en la historia como redentor. Entonces, como ahora, había que ejercitar el género de la Sabiduría para tratar de comprenderlo. Conforme a la doctrina del TzímTzUM, Dios al crear se retrae sobre sí para dejar espacio a lo creado, especialmente al hombre, creador a imagen y semejanza suya, y decide entregarse a la aventura de la diversidad expansiva y del devenir; pone al hombre en el mundo como imagen de sí pero lo deja en libertad de consaber: consaber-con-Dios, donde Dios sea fuente de conocimiento evaluativo y su referente sumo, o consaber selectivo de sí como único recurso y referente, como si fuera Dios pero contra Dios, parafraseando a Bonhoeffer. Escindido de Dios, conocerá un bien que ya moralmente no podrá realizar, al menos al nivel que Dios podría hacer en él y a través suyo, y conocerá y practicará un mal que no le será posible evitar, mermado de recursos morales. Ejercerá un poder, pero sin control moral. Dios, como posible necesario, es su aliado, no su enemigo. Pretende reconstruir en el hombre la imagen deteriorada; hacer emerger el “*homo poietico*”, su capacidad de simbolización de sí mismo, su ética estética, su metamotivación por el amor en libertad. Esto representa el mito de ser hombre en el mundo de Dios y, aunque Dios se despoje de su potencia al abandonarse a las sinergias del hombre, el mundo y la historia lo hace a favor de un devenir incondicional. En paralelo con el pensamiento cristiano, estamos ante una “*kenosis*” consentida a favor del devenir de la vida y del conocimiento como amor. El tiempo está habitado de eternidad doliente, y la creación, que “fue sujeta a vanidad” y “en esperanza”, tiene por “anhelo ardiente aguardar la manifestación de los hijos de Dios” (Rom. 8:19-20). Para Jonas, el Dios sufriente es también Dios en devenir y Dios pre-ocupado, y sin embargo desvestido de su potencia (1018). ¿Dónde actúa? ¿En qué se pre-ocupa? El Dios escondido, encubierto o ignorado, entregado a la sinergia del mundo y de la historia, deviene en Espíritu y Palabra en el hombre escondido donde se hace trascendencia consciente, buena voluntad que trabaja “conforme a la imagen del que lo creó” (Col. 3:10). La ética que trabaja rescatando del pasado las ocasiones perdidas, e inyectando futuro en el tiempo, tiene aquí su fundamentación ontológica.

1018) IBID. Pp. 219-224

Digamos de paso que no la mueve el deber, sino el debe en relación con el haber que Dios puso en él. Le mueve el amor incondicionado. Aquí, el puente lógico del ser al deber encuentra en el ser su fundamento. La ética brota del ser que va siendo en Dios, como Dios va siendo en él. Jonas no desprecia la metafísica como ciencia de la totalidad; tampoco su contrapunto ontológico como ciencia del ser. Universalidad y singularidad están interconectadas, y en el deber no impositivo queda movilizada la singularidad de dimensión comunitaria y no apropiativa ante el todo representado en lo próximo. Si la distancia antropológica con respecto a la naturaleza dota al hombre de un poder, al que puede exigírsele un deber, la fe le dota de un plus de potencialidad y desprendimiento.

Cundo Jonas pregunta: “[...] de dónde la conciencia moral toma sus criterios, por medio de qué fuentes se autorizan sus veredictos? ¿Ante quién o qué somos entonces responsables en nuestra conciencia moral?” (1019), su respuesta se orienta ontológicamente. Esa conciencia moral toma su criterio de sí misma, del conjunto de referentes que amojonan su campo y de valores en ella cultivados donde aquello que en ella adquiere un valor universal que debe interiorizar, se funde con aquello a lo que confiere valor en la circunstancia, desde su perspectiva de universalidad lo singulariza atribuyéndole “cosmicidad”. No existe, pues, una dicotomía, sino, una vez más, trascendencia operativa en la inmanencia. En el “me hago”, que es cultivo de sí, corre paralelo con el “soy hecho” por Aquel que me trabaja y con quien coopero en la tarea de hacer ser emergido de mi ente cosificado. El Dios creador de los entes y de los seres es redentor de los entes que buscan su ser. Su tarea extensa y particularizada, singulariza y extensiona el campo de la conciencia, consciente de las posibilidades de ser que residen en cada ente, que están con él en camino de más ser, valores en formación que son afectados por él, y esperan una contribución de valor como respuesta. Aquella propuesta de “sé de verdad lo que eres” queda superada, en su consaber-con-Dios, por déjame trabajar en ti para que llegues a ser lo que juntos podemos hacer que seas.

Para fundamentar una ética cara al futuro, Hans Jonas encuentra “dos puntos de partida o tareas anticipatorias”:

1. “Maximizar el conocimiento de las consecuencias de nuestras acciones [...] con miras a cómo estas consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura.
2. A la luz de este conocimiento, es decir de lo nuevo sin precedentes que podría ser, elaborar un nuevo saber de lo que debe ser y lo que no debe ser, de lo que se puede admitir y de lo que se debe evitar; o sea, en último término y positivamente un saber sobre el bien, sobre lo que el ser humano debe ser” (1020).

Bajo esta fórmula, conciencia moral formada en la fe, y consciencia informada e ilustrada, no son ámbitos antagónicos sino sintéticos. Si la consciencia se ocupa de las condiciones y posibilidades del presente, la conciencia moral se ocupa del significado y del sentido, y más si está nutrida por la trascendencia de la fe, movida por el amor, abierta en esperanza. En la primera actúa la ciencia y la técnica; en la segunda, los fines propios de la humanidad. Un saber que es con-saber con la primera, con lo verdaderamente humano ya en sí, y con Dios, trascendencia ontológica, manantío en la inmanencia del ser que diafaniza la historia y depura críticamente los saberes que la empujan. El qué de los posibles se ilumina con el para qué y muestra el cómo. La metafísica, sin renunciar a la propia escala de ser ciencia comprensiva de la totalidad, se vuelve fenómeno ontológico que administra su poder hacer desde el ser que, desde el horizonte de la universalidad, mide las consecuencias de sus acciones en lo próximo como ser responsable, y con ello vuelve positivamente significativa su presencia en el mundo. La ética ontológica trabaja frente a toda amenaza óptica de las cosas tratadas como seres, de seres tratados como cosas. Allí el ser se hace como bien, bien propio que se entrega en fe al bien ajeno y al bien común, y por ello construye valor añadido en un mundo que Jonas ve amenazado por la “aniquilación física” y el “atrofiamiento existencial” (1021). Ya han sido mencionados en esta tesis “los estados negativos del ser” y “el lado oscuro de la razón” (1022). Resulta pura consecuencia que un ser caído en estado de negatividad, la disemina, y, en el encumbramiento producido por su voluntad de poder, adquiere una lucidez instrumental que anubla paradójicamente la propia razón reducida y reductora. El

1020) IBID. P. 152.

1021) IBID. P. 158 SS.

1022). CF. SUPRA. PP. 105, 226, 343.

destino de la libertad del Bien se juega primero en el terreno ontológico, en la capacitación ontológica para el bien en libertad responsable, mediante la cual, y según Hans Jonas, en cuyo pensamiento hemos apoyado el nuestro, es donde sostendremos lo que sigue respecto a la contribución del pensamiento protestante:

“De esta manera conservamos el mayor espacio de acción para nosotros y también para nuestros descendientes. Pero lo que está en juego es algo más que esto. Se trata de la continuidad de todo el milagro terrestre de la Creación, del que nuestra existencia humana es sólo una parte [...]. También aquí podemos dejar que la fe preceda a la razón; pero la fe necesita a ésta [...], y la razón la ayuda lo mejor que puede con argumentos, y lo hace sin saber y ni siquiera preguntando en qué medida la determinación depende de su éxito o su fracaso. Con esta confesión termino mi intento ontológico” (1023).

Respecto al espacio de acción, donde la praxis ética actúa, acaso debamos recordar nuestro concepto espacial de lo sagrado y la tarea de construir ámbitos teóricos y prácticos de inviolabilidad.

RESUMEN DEL CAPÍTULO IV:

Hemos pretendido poner en evidencia la crisis de la ética, entendida como conducta moral en medio de un contexto de profundas mutaciones a escala global, que sin duda afecta a todas las dimensiones que constituyen la persona, al tiempo que esbozamos en esa circunstancia una ética de cara al futuro como líneas de acción en esta crisis.

De acuerdo con Carlos París, la ética actual padece una disonancia cognitiva con respecto a la ciencia y la técnica, la política y la economía. Ambas están negativamente afectadas por la carencia de una visión idealista del ser humano, abstraídas de las condiciones dadas, lo que nos conecta necesariamente con la determinación previa de qué sea ser humano y sus derechos y deberes, tratada en el capítulo I.

De acuerdo con Zbinden, la letargia de la ética, que fuera desembarazada del marco referencial externamente diseñado por el dogmatismo, cae en conductas reactivas a una situación, pero ayunas de ética personal, bajo una reducción epistemológica a lo

1023) IBID. P. 165.

que sea posible y practicable, y sin embargo constructora de ontología atomizada por la diversificación, el relativismo en el que no hay verdades sino opiniones ni otros valores que aquello a los que se atribuye valor, en la aceleración de las experiencias.

La desconexión de lo divino, cuya dimensión ha sido erróneamente interpretada con las formas religiosas que no siempre lo transmiten, ha ocasionado en paralelo una desconexión de lo humano cosificado; una reducción antropológica en tiempos de extensionalidad política, económica, tecnocientífica y de conocimientos, donde la singularidad sin hondura busca la extensión de sí misma en la exhibición pública, o en la publicitación de su intimidad, pero sin intimación.

En semejante disposición, parada la “noria del pensamiento” en el decir machadiano, el ser humano es ajeno a tener conciencia de ser causa de sí, ni de ser causado, ni de ser causante por inacción en situaciones que afectan a la vida. Pudiera darse el caso de que la crisis pandémica ocasionada por el Covid19 rompiera las costras que engeuecen artificialmente lo humano, y despertara en la especie humana, como tal, su más honda naturaleza solidaria y ética donde se ponga en juego la subjetividad, moral donde la singularidad, olvidada de sí, se movilice en servicio a los demás. Entonces se despertará a una más profunda religiosidad, venero de la ética, animada por un sentimiento de co-pertenencia, una reconexión con lo humano, con la vida y con la trascendencia como espacios sagrados. Si epistemología y ontología están obviamente interrelacionadas, puesto que del hecho de conocer se construye el ser receptivo, o por el contrario es el ser activo el que produce el conocimiento y la interpretación de lo conocido según la amplitud del campo de su conciencia, ambas pueden potenciarse mediante el plus de un amor responsable y creativo, que en amor conoce y construye, y con ellos responde al amor trascendente que le alcanza y cualifica en la inmanencia.

En este capítulo hemos reparado en el agnosticismo y en el ateísmo con pretensión de eticidad, tomando como ejemplos a Enrique Tierno Galván y a José Saramago, en el primer caso, y a Dawkins y Harari en el segundo. El amor a sí mismo y el desprecio al otro de Dawkins, y el desapego descriptivo del segundo, tienen que ver con una consciencia “egocósmica”, pero nada tienen que ver con la eticidad comprometida, pero sin referencia a Dios, de los segundos. Nosotros entendemos que la Trascenden-

cia no sólo tiene que ver con la toma de conciencia de las consecuencias de los propios actos, sino que está sostenida y nutrida por esa conciencia de presencia que incentiva y es autoexigencia como forma de respuesta y promesa de cumplimientos. La fe, que es disposición de sentido hacia el presente y sus consecuencias en el porvenir, e “*hypóstasis*” del futuro que se espera (Heb. 11:1) y se trabaja, lo es también por ello de apertura y, por consiguiente, de disposición al diálogo como confianza en el devenir y soporte nutricio del ser. Ese diálogo puede conseguir formas de acuerdo, si adjudican la dimensión de trascendencia consecuencial al ser humano, y a las que se derivan en la moral, la ética, la epistemología y la ontología, aunque no esté mediada la fe, o sean categorías que superan posiciones dogmáticas de cualquier pertenencia ideológica. Sus formulaciones conceptuales y lingüísticas son “repensables”, procedentes en unos casos de los datos inmediatos de la conciencia que moviliza el compromiso, y en otros de la experiencia indecible de lo trascendente que encendió la fe, una fe donde se pone la vida en lo que pasa como acto de servicio, y es orientadora de significación y de sentido, ética y políticamente comprometida, aunque su reino tampoco sea de este mundo, no como ideología reactiva, sino como praxis que se mueve en el horizonte de una utopía realizable, aportando realización, significado, alternativa, dialéctica de distancia crítica, y sinergias de plenitud.

Dios, aquí, no sería espejismo de Dawking. Tampoco el imposible necesario de Javier Gomá, sino espejo, también de señales, donde quien se mira contempla su ser progresivamente mejorado; un espejo que no se ha roto después de Auschwitz, ni tampoco después de las perversiones de aquellos que hayan actuado en su nombre pero en contra suya; un espejo que en el “*humus*” vuelve a levantar el “*antropos*” como “*imago Dei*”, que, en el azogue del presente, otea representaciones de futuro donde confluyen espíritu y creación.

Si la ética transhumanista de Harari descansa en la conciencia conductora de la posibilidad, y en la responsabilidad humana en su doble aspecto epistemológico y moral, la única diferencia con posturas de la fe estibaría en la desconexión de con Dios a quien la fe experimenta como trascendencia nutriente en la ontología, como una recualificación, redimensión y reprofundización ontológica de la función epistemológica, pero no existiría mayor inconveniente en reservar al terreno privado

esta fuente nutricia, de ser negada por el interlocutor, en aras de conseguir la co-participación en actuaciones conjuntas en lo próximo e inmediato, y que en cada cual actúen sus recursos.

La práctica de la dialéctica entre lo aparentemente opuesto, es consustancial a la coexistencia entre la ética secular y la ética religiosa, de modo que esa dialéctica se vuelve productiva en situaciones comunes de conflicto. De ahí nuestra reflexión en Richard Rorty cuando define una ética para laicos para conseguir la felicidad desde su utilitarismo y relativismo confesos contra todo fundamentalismo, pero sin reconocer ninguna estructura dada en la existencia humana, salvo la que se dé el propio hombre como “la suprema verdad”. Si observamos la historia, lo cierto es que esa verdad queda un tanto maltrecha, tanto en el verticalismo dogmático como en la horizontalidad por adición. Su comparación con las aportaciones de Manuel Fernández del Riesgo y de Jürgen Habermas, en su búsqueda de relación posible entre ética y religión, nos ha hecho pensar en la complementariedad entre verticalismo y horizontalidad.

A pesar de las dificultades que ofrece la puesta en marcha de una dialéctica verificativa, propositiva y convivencial, esa dialéctica está por hacer, y ese es el campo de actuación que ofrece la postsecularidad. Todo parece apuntar a una crisis de la ética, quizás por la sobrecarga escéptica del egoísmo. En el caso español, cargados con su déficit formativo o su idealismo hedonista reprimido, dimos el salto a la modernidad sin haberla metabolizado previamente, y, cargados de confesionalidad amasada en la prolongada experiencia de una paz impuesta pero sin justicia, se dio el acomodo acrítico de un sector no pequeño de la sociedad, precisamente cuando ya en Europa comenzaba a fraguarse la crítica y el desencanto, y cuando, por otro lado, el acomodo en la prosperidad secularizaba las conductas y las alejaba de la religión. Esa situación la hemos ejemplarizado en la evolución personal de Carlos París: en su primera etapa, la Paz y la justicia, productoras de salvación también social y terrenal por mano humana, habían sido términos profanados y prostituidos por la apropiación lingüística y por la práctica de la injusticia y el dogmatismo que de ellos se apropió e impuso la tergiversación de sus significados en la enseñanza. Sin embargo, otra forma de religión subsistía y subsiste en todo aquel que las ha experimentado en su vida como acontecimiento ontológico de otredad: redención, conversión, metanoia, nuevo

nacimiento, reconstrucción progresiva de la vida, no han sido en ellos consecuencia contagiosa de una estructura de tradición y de sentido, sino el advenimiento de la significación y del sentido en una vivencia del límite que los estaba buscando.

Por esa razón, nos ha resultado coincidente el “*êthos*” evangélico recogido en Manuel Fernández del Riesgo, comparado con los puntos fuertes y débiles de la ética civil que sintetiza Juan Carrera en la estela de Adela Cortina, y el punto de equilibrio y de síntesis, también con la filosofía y la cultura, que establece, desde su catolicismo de última hornada, y desde la teología, Andrés Torres Queiruga, presupuestos con los que no debería haber mayor dificultad a la hora de encontrar un campo común de actuación, en el marco de lo humano y de la Vida, entre el “*êthos*” evangélico de Manuel Fernández del Riesgo, los puntos fuertes de la ética civil de Juan Carrera, las aportaciones teológicas de Torres Queiruga, y las previsiones que otea Juan Martín Velasco para el futuro del cristianismo y la metamorfosis de lo sagrado, pese a las deformidades producidas por la dominancia de la inmanencia sobre lo Trascendente en la conciencia consciente humana, y las que en su momento realizó una interpretación de la trascendencia sobre la inmanencia con pretensiones de absoluto, Este a pesar de, debe realizarse ante la quiebra por ambas partes de lo más elemental: la vivencia de lo trascendente operativo en la inmanencia, y la reducción antropológica y cognoscente de la búsqueda del significado y del sentido de la vida, que abra espacios de lo sagrado.

La propuesta relativista y pragmática de Rorty resulta en ejemplo representativo de secularidad que busca una manera ética de vivir sin referencia a Dios. Junto a ella, la práctica de la religión como habitualidad. Una tercera está representada por aquellos que si bien practican las “formas de la fe”, ésta les es nacida en el encuentro con la trascendencia que en ellos acontece y desde ellos lo hace como ética ontológica, les dota de capacidad conservadora de esencialidades e innovadora de posibilidades, y hace de su manera de vivir un compromiso con lo Divino que les mueve a crear espacios conceptuales, itinerantes, de sagrado, espacios materiales de inviolabilidad, de naturaleza estable, en permanente quehacer, de naturaleza comunitaria, ante la quiebra de la sociabilidad, de la solidaridad que es su trabazón, y del valor irremplazable de la persona humana, en permanente ilustración y en interacción con

la cultura. Aquí también la teología tiene sitio cuando, en la dialéctica de Karl Barth, hace oír la trascendencia como significación que incoa sentido y plenificación comprensible en la inmanencia donde se realiza gratificante.

Hemos dado un nuevo paso señalando la posibilidad de estar encaminándonos hacia una ética mundial, utilizando para ello el vehículo que tomamos prestado de José Luis López Aranguren en su ética estética, porque a nuestro juicio toda ética, como tal, pretende no sólo edificar en el ser la presencia operativa de los fines en una dinámica armónica de plenitud, sino ocupar una posición de parte, significativa en aquello que resulta más importante: la armonía general. En tal caso, se trata de una ética vivida, y no una moral de usos, en disposición holística de plenificación de lo mundial.

Si una ética vivencial, "*viviviscente*", entraña la experiencia vital y actualizada de donde nace, una experiencia fundante que afecta a la totalidad de la persona y a su ámbito de relación, tan propia del protestantismo congregacional, se trata de una experiencia evaluadora de la suma de experiencias habidas a lo largo de la vida; una experiencia cumbre que permite discriminarlas y ordenarlas; una experiencia de inserción en unas dinámicas de trascendencia ensartadas en lo inmanente. Por ello hemos querido analizar el concepto de experiencia en la fuente de Joaquim Trach, especializado en el pensamiento de Paul Tillich, comparándola con las aportaciones del pensamiento interdisciplinar de Juan Cueto Alas, porque nos ha parecido productiva la relación entre la interdisciplinariedad cognitiva y el núcleo normativo de la experiencia de una moral vivida existencialmente, productora de un holismo estético y del proceso de simbolización existencial del hombre. De ese modo, la singularidad acontece creativamente como ética en interacción con la multiplicidad en la globalidad, tomando de ellas sus materiales epistémicos, pero metabolizándolos en un movimiento dialéctico entre la identificación y la diferenciación, creador de identidad, donde la dignidad y la responsabilidad están presentes como, una vez más, fuente de significación y de sentido. La singularidad, así definida, es causa de todo desarrollo humano en paralelo con todo progreso cultural y civilizatorio. Si en lo personal, entregado a lo comunitario y social, está la génesis de toda alternativa del bien, en lo colectivo, y en el ámbito secular, lo hemos identificado en el capítulo I con los Derechos Humanos, protegidos por el derecho positivo, donde la ética civil, originada

en la Ilustración, sigue vigente. Desde la laicidad, también a la dimensión política y civil se le quiso dar soporte ético en la Resolución aprobada por la Asamblea General de N.U., del 16/9/2005, ratificada en el documento final de la Cumbre Mundial del mismo año, aquí referenciada (1024), incoando un camino de convergencia ética con el ámbito religioso: el Parlamento de las Religiones del Mundo había hecho lo propio con su declaración “*Hacia una ética mundial*”, en septiembre de 1993 (1025), también aquí traída a colación, con las publicaciones de Hans Küng, autor del borrador a ese respecto (1026).

Ambas líneas, secular y religiosa, son convergentes. El camino a sucesivas investigaciones queda abierto. Señalado su ámbito ontológico, social, cultural, político, y religioso, sólo queda transitar por él, como en una confluencia de caminos.

Al final de este capítulo nos ha parecido necesario prefigurar lo que puede ser su horizonte, aunque sólo sea una utopía a realizar. En esa convergencia, encontramos el futuro de la religión como parte del tiempo de síntesis que anuncia el jesuita Javier Melloni, en el contexto general de una nueva Ilustración, que confluiría con las ciencias físicas que prevé José Manuel Martínez Ron. Estaríamos pues ante un horizonte de reactivación de todos aquellos valores que produjeron un Tiempo Axial y, andando los siglos, un clasicismo, un neoclasicismo, un renacimiento, una ilustración, y una nueva Modernidad humana, inclusiva de todos ellos.

Ese es el “lugar de la batalla”, la cuerda que con su diversidad de notas interpreta la tónica sobre abismos, la del “volatinero” de Nietzsche, pero sin otra voluntad de poder que la del bien común donde se ejercita la bondad singular. Sin embargo, como todo está sobre la cuerda floja, en la línea de la dialéctica que venimos siguiendo nos ha parecido necesario confrontar las aportaciones de Javier Gomá Lanzón, en su “*necesario pero imposible*”, con las de Hans Jonas que, al descender al corazón de las tinieblas de Auschwitz, hace profesión de fe en la ética como posibilidad abierta por la retracción del mismo Dios para dejar espacio al hombre, puesto en el mundo a

1024) Cf. Supra.

1025) Cf. Supra.

1026) Cf. Supra.

imagen y semejanza suya, aunque para ello dé posibilidad de actuación a la “banalidad del mal”. Decimos nosotros, con palabras del Evangelio, que Dios “dejará crecer lo uno y lo otro hasta la siega”, trigo y cizaña crecerán juntos, y Dios estará con el trigo del hombre crucificado en la cizaña, hecho semilla en ella, amor voluntarioso en su incansable misericordia y compasión. Dios se deja hacer sabiendo que su naturaleza es ley que habrá de prevalecer, y el hombre se realiza ontológicamente y como especie si se involucra en el quehacer de Dios. La ética tiene una fundamentación ontológica en lo que Dios es y en lo que el hombre puede llegar a ser pese a sus perversiones. La ontología que se autotransciende en conducta de donación es la fuente y el último baluarte de la ética, acto creacional por excelencia, donde el signo y el sentido de lo eterno labora en la circunstancia. Estamos, pues, en el terreno de lo posible y de lo necesario.

Capítulo V

APORTACIONES ÉTICAS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO A UN TIEMPO POSTSECULAR

I. LUTERO EN WORMS: PALABRA, RAZÓN Y CONCIENCIA:

Quizás debamos poner el foco en aquel episodio cuando Martín Lutero fue convocado a comparecer ante la Dieta de Worms, celebrada entre el 28 de enero y el 5 de mayo de 1521. Al finalizar su comparecencia lo hizo con las siguientes palabras:

“Unless I am conquered by testimonies of the Holy Scriptures or by clear arguments, I am conquered Holy Scriptures quoted by me, and my conscience is bound in the Word of God: I can not and will not recant anything, since it is unsafe and dangerous to do anything against the conscience [...] Here I stand. I can not do otherwise, God help me! Amen”
(1027)

Resulta evidente que el planteamiento de Lutero descansa en la propia conciencia como dimensión moral subjetiva, pero sometida a las Sagradas Escrituras entendidas como Palabra de Dios, aunque no desecha la razón que exponga argumentos claros. Ahí encontramos los tres pilares esenciales del pensamiento protestante: Conciencia moral y razón se hallan supeditadas a la “Sola Escritura” que las interpela y orienta,

1027) CF. monergism.com/thethreshold/solg/reformation.church.history.Martin.Luther.pdf. Fecha de consulta 11/4/2020. CF. THOMSOM, ALAN. (1976). *“Church History. Ad 1500-1800. New Movements: Reformation-Rationalism-Revolution”*. Tomo 3. United Society for Christian Literature for the Theological Education Fund. London SPCK.

pero la disposición del protestantismo al entendimiento razonable con aquellos que no estén sustentados por el fundamento bíblico le es propia, asumiendo la disparidad de referentes interpretativos. Diferenciamos lo propio y distintivo de lo que es diferente y aún múltiple: El protestantismo halla en la hermenéutica y en la exégesis de la Palabra de Dios el supremo criterio de conocimiento y el basamento moral, válido y reclamable entre aquellos que comparten la fe. Quienes así lo sostienen, porque ha sido hecho en ellos, creen que esa palabra no es estéril, tiene retorno (Is. 55:11), y a todos dada, y aún ignorada, es permanente y categoriza en el correr de los tiempos (Jn 12:47-48).

Quizás por eso, aplicando el criterio al ámbito interno, Lutero no podía admitir el “*Liberio arbitrio*” de Erasmo, oponiéndole el “*Servo arbitrio*” de aquellos que han sido hechos libres por el Espíritu Santo y por la Palabra de Dios, como nuevo acto de creación “a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef. 4:13), como distinguiendo entre aquellos que sin referencia a Dios viven en una libertad relativa que les categoriza, y aquellos otros a quienes, sin renunciar a su responsabilidad en el mundo, viven desde una octava más alta que les nutre conciencia y razón. Es evidente que el protestantismo contribuyó a elevar la libertad en Europa. Su personalismo religioso fue concausa con Renacimiento y con la Ilustración de una concepción abierta de la sociedad sustentada en el individuo, también en lo político (1028).

De entre las cuestiones y enfoques que plantea, en razón del que aquí asumimos, nos interesa centrar nuestra atención sobre tres aspectos concretos: el de la Palabra, el del valor de cada persona humana, y el de la responsabilidad ante la vida y el progreso humano. Tres aspectos que, junto al comunitario, se pueden observar en el Protestantismo desde dentro, pero que a nosotros nos interesa ahora trascender la apreciación propia para tratar de verlo desde unos ojos ajenos y en este caso académicos. Así, por lo que respecta a la Palabra y la escritura nos detendremos en el análisis que hace Manuel Ángel Vázquez Medel, de la Universidad de Sevilla; en relación a la identidad personal, la tolerancia y la fe, lo haremos en José Manuel Panea

1028) SUÁREZ VILLEGAS, JUAN CARLOS (editor). Vv.Aa. (2010). “*Reforma protestante y libertades en Europa*”. I Congreso. Universidad de Sevilla. 30/3/2009-30-3-2010. Imponente trabajo el de los diez ponentes participantes de las Universidades de Sevilla, UCM, Murcia, Valencia y Salamanca.

Márquez, de la misma Universidad, y por lo que respecta a la ascesis y la función de la salvación a través del trabajo personal iremos de la mano de José Luis Villacañas Berlanga de nuestra Universidad e Instituto. Son estos tres aspectos distintivos del protestantismo en su conjunto

Veamos someramente en primer lugar la reflexión que hace Manuel Ángel Vázquez Medel en esta obra colectiva sobre *“La reforma protestante y la lectura en la Europa del XVI”*, y especialmente en su epígrafe primero que titula *“La palabra, la escritura y el libro”*. Es de reconocer la cita que incluye de Olegario de Cardenal por venir de un teólogo católico en quien, diferencias aparte, reconocemos talla:

“El camino que el hombre ha hecho a lo largo de la historia para llegar a descubrir y poseer la realidad, a descubrirse y a poseerse a sí mismo, tiene dos estaciones esenciales: ya palabra y la escritura [...] El nacimiento de la escritura acontece en contextos religiosos y con finalidades religiosas. Desde sus orígenes la escritura está al servicio de lo sagrado [...] Las grandes religiones han sido religiones de libro, más aún han sido grandes en la medida en que han tenido grandes libros [...] **La imagen del humanista o del reformado, con la cabeza enhiesta y el libro fuertemente cogido entre sus manos, es el símbolo de la nueva época y del acceso individual a la verdad de Dios desde la propia conciencia, leyendo directamente en el libro la revelación de Dios a la propia vida sin necesidad de iglesia que lo interprete. El libro se convierte así en el arma del individuo frente al poder, de la libertad interior frente a la autoridad exterior, de la conciencia que interpreta por sí misma, frente al sacerdote o el letrado que imponen desde fuera una interpretación.** Aprender a leer se convirtió sobre todo en una necesidad para tener acceso a la revelación de Dios y con ello a la libertad de conciencia [...] (1029).

En el pasado, sabido es, existieron religiones ágrafas, descansadas en tradiciones orales, y otras que supieron trasladar a escritos sus respectivas tradiciones. No podemos aquí obviar el dicho paulino de que “la letra mata, pero el espíritu vivifica” (2ª Cor. 3:6). Craso error el de aquellos que olvidan que “[...] nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2ª Ped. 1:21: “*úpò pneúmatos ágiou phenómenoí èlálēsán*”), y que “[...] toda la Escritura es inspirada por Dios [...]” (“*pasa graphê Theópneustos*” 2ª Tim. 3:16). Sin “*Pneuma*”, la letra mata. No es la iglesia la autora de la Escritura. Su verdadero autor es el Espíritu Santo que inspira. Por eso, una lectura atenta de los Hechos de los Apóstoles muestra que son los hechos de quien

1029) GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO (1983) EN LÁZARO CARRETER, FERNANDO (coordinador). *“La cultura del libro”*. P. 204. Pirámide. Madrid. Apud. Ibid. Pp. 22-23. **La negrita es nuestra.** Apud. Op. Cit. Pp. 22-23.

va dirigiendo los pasos del hombre. De lo dicho se desprende que la palabra está contenida en la escritura, pero su Espíritu la excede. “Las cosas del Espíritu de Dios [...] se han de discernir espiritualmente” (1ª Cor. 2:14), pero el Espíritu habita en la palabra, dando vida e inspiración. No resulta aceptable un fundamentalismo aferrado a la letra, ni tampoco un espiritualismo extático ayuno de razón. “El viento (aquí *“pneuma”*) sopla de donde quiere” (Jn. 3:8), excede toda forma que lo pretenda contener. Unos son engendrados por el Espíritu, suprema razón del Dios Vivo que se hace letra, y otros habitan en las formas. La conciencia humana toma su ser, más que su forma, en la Palabra de Dios, que es letra y espíritu que la inspira. Unos estuvieron más apegados a la lectura constructora de identidad diferenciada, y otros a las tradiciones orales recibidas y defendidas acríticamente (1030)

Característica esencial de las múltiples confesiones del protestantismo, y de las iglesias congregacionales del cristianismo evangélico (1031), es la sujeción de la conciencia personal a la Sagrada Escritura asumida como Palabra de Dios: Conciencia despierta y Palabra viva. Las diferencias estriban en sus distintas organizaciones eclesiológicas, y en algunos énfasis doctrinales, pero no en esto que es fundamental: la conciencia personal que no rehúye la razón, sino que la emplea incluso para someter a crítica su propio fundamento bíblico que es origen de su experiencia, y las Sagradas Escrituras, con su pleno valor inspiracional, a las que debe someterse toda tradición y práctica eclesial (1032). Persona y Palabra de Dios como fuente de experiencia religiosa reconstructiva del ser dotado de razón argumentativa, receptiva a todo contraargumento, son elementos sustanciales que emergen de esa

1030) IBID. P. 28

1031) CF. Confesión anabaptista de Schleithem (1527); Confesión luterana de Ausburgo (1530); Confesión tetrapolitana de las iglesias reformadas (1530); Artículos luteranos de Smalcalda (1537); Confesión escocesa calvinista (1550); Confesión calvinista belga (1561); Los treinta y nueve artículos anglicanos (1562); Confesión de Heidelberg (1562); La fórmula luterana de la concordia y su epítome (1577); Los cánones de Dort (1619); La confesión de fe bautista (1644); La confesión de las iglesias bautistas (1644); La confesión presbiteriana de Westminster (1647); La declaración congregacionalista de Savoy (1658); La confesión bautista de fe (1688); La confesión de las iglesias bautistas (1677-1689); La declaración de las verdades fundamentales de las asambleas de Dios (1916).

1032) Este es el argumento de Juan Calvino a ese respecto: “Curiles son los testimonios con que se ha de probar la Escritura para que tengamos su autoridad por auténtica, a saber, del Espíritu Santo; y que es una maldita impiedad decir que la autoridad de la Escritura depende del juicio de la Iglesia. Calvino, Juan ((1999). “Institución de la religión cristiana”. Libro I, pp. 30 ss. Fundación Literatura Reformada, 5ª ed. de la publicada por Cipriano de Valera en 1597.

sentencia final de Lutero en Worms, luego hechos connaturales a todo ese pluralismo convivencial en la fe de Cristo que es el protestantismo.

El protestantismo toma el testigo de la singularidad de manos del Renacimiento, pero practica un más hondo humanismo al acercar al individuo a lo que un Dios personal, que personaliza, tenga que decir a su vida en su Palabra, sin intermediarios, de tal modo que su experiencia religiosa ilumina y expande la conciencia y la compromete en la tarea de hacer más habitable el mundo. Baste recordar el “*Servo arbitrio*” para colegir que sin la misericordia de Dios la voluntad del hombre y sus intenciones están mermadas en relación con lo que pueden llegar ser; que el ser humano ignora lo que es capaz de hacer, positiva y negativamente, y lo que Dios puede hacer en él, y por qué y para qué lo hace. Cuando Juan recoge de Jesús aquello de “Si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres” (J. 8:36), está señalando hacia una liberación que se instala como verdad existencial en el ser humano pese a las circunstancias, y en ellas repercute y acontece como verdadera. Es una libertad transitiva, puesta a trabajar como potencia de Dios en la creación de libertades frente a condicionamientos. No es necesario reiterarnos en las palabras destacadas en negrita del trabajo de Vázquez Medel (1033) para recordar lo que la Reforma protestante significó, bajo el influjo vivo de la Palabra y el Espíritu. El acontecimiento de la Palabra en el ser se inscribe como experiencia que le dilata y mueve a competencias que ejercita como acto de servicio, incluida la razón. Todas las dimensiones del ser humano quedan movilizadas y comprometidas para ser ejercitadas como respuesta a la vocación recibida. Así estaríamos ante la experiencia creciente de una fe ilustrada, donada en una praxis liberadora.

Ciertamente que, aunque el invento de la imprenta hizo posible que las traducciones a las lenguas vernáculas de los textos sagrados cumplieran la tarea de ser constructores de identidad, faltaban lectores en un pueblo analfabeto. De ahí la ingente tarea pedagógica de Philipp Melanchton en Alemania (1034). Por lo tanto, la educación integral fue también propia de aquel protestantismo. Una tarea formadora

1033) Cf. *Supra*. P. 413.

1034) RUPP, HORST F. “*Philipp Melanchon (1497-1560)*”. “Perspectivas: revista trimestral de educación comparada (París. UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXVI, nº 3, septiembre 1996. Pp. 659-669. Este autor es docente en el “Institut für evangelische Theologie”

de identidad personal, de conciencia crítica y comunitaria a un tiempo, era nacida del encuentro con lo que entendía que Dios tenía que decirle a su vida en Las Sagradas Escrituras, sin necesidad de intérpretes ni intermediarios. Esa es hoy característica nuclear de todo el arco protestante y evangélico. Dotada de razón, no tuvo en poco someter a crítica al propio texto bíblico, ni se desprendía de ella en la práctica de la hermenéutica, de la exégesis y de la praxis.

¿Puede la totalidad de la vida, que así queda afectada, caer en totalitarismos intolerantes? Difícil cosa esta. Siempre le pondrá contrapeso el pluralismo que compone la naturaleza misma del protestantismo y la libertad académica de sus teólogos. Por esa razón nos interesa recoger aquí las posibilidades que ello encierra en estos tiempos posteculares de interculturalidad, donde debe primar el respeto y la tolerancia para con el diferente.

Cuando José Manuel Panea Márquez aborda el capítulo III de *“Reforma protestante y libertades en Europa”*, y lo titula *“Los contornos de la tolerancia”* (1035), dedicándolo a John Locke, hallamos en su trabajo el epígrafe V, donde establece una relación entre tolerancia e identidad personal. Así enunciado pudiera interpretarse que si en el hombre existe un ser-sí-mismo que determina su capacidad de permanencia y es agente de autosatisfacciones, debería afirmarse en competencia con los demás y por tanto ejerciendo una dosis de intolerancia, constructora de actitudes defensivas u ofensivas según viniera al caso. Según interpreta Panea Vázquez de Locke, “la tesis central que vertebra toda esta cuestión [es que] solamente en tener conciencia radica el sí mismo, porque no habiendo conciencia no hay persona” (1036). Pero como quiera que ciertas formas de conciencia pueden ser productoras de patologías intolerantes, absolutistas y dogmáticas, nuestro autor pone en circulación que la idea lockeniana de la tolerancia preserva la identidad, no la limita, “[...] a partir de la importancia que otorga a que cada cual pueda cultivar libremente dicha conciencia, pues se trata a fin de cuentas del núcleo de nuestra personalidad, el centro del que parten todas las

1035) CF. LOCKE, JOHN (1988). *“Carta sobre la tolerancia”*. Tecnos, Madrid 1º reimpresión. Edición de Pedro Bravo Galán. Cf. También AROUET, FRANÇOIS MARIE (“VOLTAIRE”) (2010). *“Tratado sobre la tolerancia”*. Diario Público. Traducido por Mauro Armiño.

1036) PANEA VÁZQUEZ, JOSÉ MANUEL (2010). *“John Locke: Lo contornos de la tolerancia”* en Op. Cit. P. 114.

búsquedas y caminos emprendidos tras la felicidad. La moral acaba siendo pues, un tema fundamental para la vida de los hombres en su aspiración a ser felices [...]” (1037). El cultivo de la propia conciencia, ejercido en libertad, la amplía, y extensiona su campo de interés y de conocimiento de lo no conocido, al tiempo que afianza la certidumbre y la relatividad de las propias convicciones, el reconocimiento del otro, la flexibilidad y, en suma, la tolerancia. Por el contrario, quienes ponen su conciencia en manos ajenas, son más dados a la dependencia y al dirigismo. En los primeros puede darse el caso de resultar primordial el cumplimiento de un bien moral, y en ello encontrar felicidad antes que la propia dicha, y no digamos el placer. En ellos, el temor y la desconfianza, que son consecuencia de la propia debilidad y dependencia, son racionalmente examinados y asumidos. Las tres leyes de Locke: la divina, la civil, y la de la reputación pública, son objeto de conciencia.

Si el protestantismo se fundó en el fortalecimiento de la conciencia personal ilustrada en el encuentro con la Palabra de Dios, pueden no entenderse las guerras de religión hasta Westfalia, o el tratamiento que tanto Lutero como Calvino dieron a los anabaptistas. Salvados estos accidentes históricos, los reformistas dieron un fuerte impulso a la subjetividad, forjada en lo divino, al desarrollo del mundo moderno, y se abrió en dos tendencias: La de los pietistas desentendidos del mundo, y la de aquellos otros que pretendían hacer de su trabajo un medio para honrar a Dios en la tierra y para el progreso humano. Estaba dotado de una fuerte dosis de ascetismo, en nada compatible con el moderno consumismo. Subsistió hasta que la subjetividad en libertad se adentró en el terreno de la secularidad desconectada de Dios.

El diálogo personal con las Sagradas Escrituras, forjador de la conciencia, no significa en su forma ascética un desasimiento del mundo, sino una vocación de transformación a mayor gloria de Dios. Max Weber dedica todo un capítulo a considerar la “Concepción luterana de la profesión” (<Beruf>) y a sus raíces religiosas (1038), al tiempo que expresa su nulo interés por el progreso: “El viejo protestantismo de Lutero,

1037) IBID.

1038) WEBER, MAX (1984). *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*. Pp. 85 ss. Cf. su nota 1 donde desarrolla la etimología a partir del hebreo. SARPE, Madrid. Traducido por Luis Legaz Lacambra.

Calvino, Knox y Voët tenía poco que ver con lo que hoy se llama <progreso>. Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna” (1039). Aquel espíritu de la “sobria metódica de la vida” del puritanismo, tenía más que ver con el trabajo honrado para suplir las necesidades que con la acumulación de dinero, producto de una actividad mercantil y comercial o de la fabricación en masa. Ya no se trataba de reinvertir los beneficios entre los trabajadores, la tecnología y las rentas del capital, generando riqueza y progreso social, sino de enriquecerse.

De ahí que José Luis Villacañas formule tres preguntas: “Produjo el *ethos* reformado el capitalismo?” ¿Produjo el *ethos* reformado el capitalismo específicamente moderno y occidental? ¿Pudo existir el capitalismo moderno occidental sin el *ethos* reformado?” A las tres responde no, para luego abordar la “síntesis de ascesis y certeza de salvación: el trabajo profesional”, para salir en defensa de su tesis frente a las críticas recibidas de dos historiadores: Karl Fischer (1040) y Félix Rachfahl (1041)

Desde la perspectiva de Fischer, el dinamismo humano del lucro, orientado a la acumulación de recursos más allá de las propias necesidades, puede ser reconocido en todo el curso de la historia. No es patrimonio del protestantismo. Por otro lado, la “profesión”, semánticamente emparentada con el sentido religioso de “profesar”, que Weber había adoptado (1042), no tenía por qué vincularse a determinada confesión religiosa. Los ejemplos de “Génova, Florencia y Venecia, así como la católica Bélgica, ya desplegaron formas capitalistas. Si los calvinistas holandeses produjeron un capitalismo [...] esto se debió más bien a la existencia moderna en Holanda de un comercio de dimensiones mundiales. Por lo tanto, el espíritu del capitalismo surgió allí donde había realidades objetivas capitalistas”, que no eran sólo económicas (1043).

1039) IBID, P. 30

1040) WEBER, MAX. “*Segunda respuesta a Karl Fischer*”. Sociología [en línea].2005.20 (59),219-229 [fecha de consulta 22 de abril de 2020] ISSN:0187-0173. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024736012>. Formato ISO 690-2

1041) Para el contexto en que se desarrolló el debate, CF. GIL VILLEGAS MONTIEL, FRANCISCO. “*Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto ‘Mi palabra final a mis críticos’.*” Cf. Downloads/Dialnet-ContextoDelaPolemicaQueLlevoAWeberAEscribirEn1910-5054036.pdf. Fecha de la consulta 22/4/2020. El profesor VILLACAÑAS da la fuente bibliográfica completa de la consulta en Ibid. P. 230. Nota 1.

1042) CF. SUPRA. P. 417. Nota 1020.

1043) VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS. *Op. Cit.* P. 231.

Acaso el origen del capitalismo haya que buscarlo en la insaciable voluntad de poder y del placer sustituto de la felicidad. De ninguna manera se puede identificar con ello el espíritu protestante del capitalismo. La Reforma no es autora del capitalismo cuando este pone la totalidad del yo, religado a la materialidad y al lucro, al servicio de la apropiación. El protestantismo es promotor de la subjetividad identitaria, vinculada a Dios en una experiencia de conversión que, vuelta hacia Dios, y con voluntad responsable orientada hacia el mundo de la vida, actúa en el Espíritu y la Palabra. Estos que fueron crisol de una nueva manera de vivir, producen un ascetismo, que no es el monástico que busca la perfección en la separación del mundo, sino aquel otro, paradójicamente desprendido y comprometido con el mundo, que trabaja por el bien del mundo para “mayor gloria de Dios”. La moderación de uso de los bienes de consumo, los vuelve conductores de una vida entregada a promover salvación mediante una conducta, una manera de vivir que ocasiona un con-saber-con-Dios. Como bien recoge el profesor Villacañas, un “saber de la salvación no a través de los sacramentos, sino ante la profesión mundana metódicamente desplegada, del trabajo libremente elegido” (1044). Un saber experiencial de la eficacia de la fe. Una profesión que profesa para configurar mundo mediante el trabajo, que ya no es consecuencia de una condena de Dios, sino medio de realización del hombre y de humanización del mundo, y en ello tiene experiencia de liberación. Este patrimonio del protestantismo nos resulta altamente significativo en este tiempo de responsabilidad humana para con la especie y la vida toda.

El capitalismo, llevado por su propia sinergia acumulativa, disyuntiva de humanidad, y el dinero, erguido como valor dominante y como símbolo del ser y muestra del poder que tiene en el éxito su prueba anterior verificativa, fue anterior a la Reforma y se impermeabilizó a la influencia de su espíritu. Desde el momento en que se rompió en con-saber, la conciencia perdió la dialéctica con-Dios y redujo su campo al con-migo-y-lo que tengo-al alcance de mi mano, donde la ética venía a ser obstáculo. En ese punto, la Modernidad entró en deriva.

Cuando el profesor Villacañas cita a Félix Rachfahl en su libro *“Calvinismo y Capitalismo”*, que hace consistir la tesis de Weber en que “el espíritu del capitalismo

1044) IBID. P. 235.

específicamente moderno del que Weber desea hablar se acredita por la contraposición a la vida tradicional en tanto que vida natural” (1045), desprende una objeción fundamental a este objetor cuando establece una equivalencia entre la vida tradicional y lo natural. Lo tradicional, hasta la llegada de la Reforma, estaba asentado en el inmovilismo feudal y en el dogmatismo de la estructura eclesial ajeno a su verificación en las Sagradas Escrituras. Eso, para Rachfahl, era lo natural, y tradición y naturaleza venían a ser socavados, cuando no puestos en cuestión por ese nuevo espíritu de la Reforma, consistente en la “emergencia del *“ethos”* profesional como un carisma anti-tradicional. Incluso se podría demostrar cómo la ruptura con la estructura sacramental de la iglesia católica exigió el sacramento de la profesión como único contacto racional con la salvación” (1046). La gracia de Dios operaba como misterio en el *“ergón”*, la obra realizada con trabajo; un *“carisma”*, un don potenciador del individuo. La política, la cultura, las artes, las ciencias, la misma economía, recibieron un impulso procedente de la experiencia personal de la gracia redentora de Dios. Respecto a la economía, como enumera el profesor Villacañas:

“[...] allí donde la vida económica objetiva y el *‘ethos’* se encontraron, se pusieron en tensión algunas dimensiones éticas, como superación de obstáculos, dirección intensiva del trabajo, desprecio de las comodidades de la vida, fiabilidad, competencia, dedicación, reflexividad continua del proceder, capacidad para ganar la confianza de clientes y trabajadores, y entonces allí, el capitalismo disparó sus dimensiones evolutivas y su productividad, fruto de la intensa concentración en la racionalización del trabajo. Es preciso recordar que allí donde esto sucedió, el capitalismo no se puso al servicio de la producción de bienes suntuarios, nobiliarios connotados de hedonismo y refinamiento, sino que siguió la divisa: *‘precios bajos, gran distribución’*. Así el *ethos* racional de individuos ascéticamente entregados a su profesión favoreció un capitalismo de innovación puesto al servicio del consumo masivo” (1047).

Aún más, diremos nosotros: Cuando la tecnología, aplicada a la producción, hizo posible la fabricación en masa, y tras el objetivo de conseguir que el gran público fuera atraído hacia los productos, se produjo un giro importante: fabricar lo productos que la masa demandaba. El concepto de un capital, una tecnología y un trabajo puestos al servicio del bienestar social como objetivo de la empresa, insertó a ésta con mayor arraigo en la sociedad como parte suya. El *“training”* formado por el *“ethos”* racional, la ascesis no apropiativa, y el capitalismo de masas (1048), construyó una forma de

1045) IBID. P. 237.

1046) IBID. P. 238.

1047) IBID. PP. 238-239.

1048) IBID. P. 239.

cultura creadora de riqueza, de prosperidad y civilización a lo largo de la cuenca del Rin.

La pretendida irracionalidad que supone profesar religiosamente en una profesión mundana, supone sin embargo tratar “sacralmente” la propia vida y todo cuanto esta pueda alcanzar. Cuando Peter Slöterdij pone fin a su trabajo *“En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización”*, lo hace con la siguiente demanda: “[...] que las almas crezcan con las formas del mundo” (1049). Nosotros invertimos su requerimiento: Que las almas, al crecer, hagan crecer las formas del mundo, “la construcción y despliegue de un espacio interior”, abierto a las dimensiones siderales, porque no deben ser las formas del mundo las que determinen el alma.

Si son las almas las que tienen que crecer en un mundo, acrecido en sus dimensiones y complejo en sus actividades, o son ellas las que tienen encomendada esa tarea, atendiendo a esta segunda, ponemos fin a este primer epígrafe y reiteramos la fuente ontológica de la ética con una referencia final al profesor Villacañas:

“[...] la verdad escatológica del sujeto [...] el ser humano vivía así en el mundo como si todas sus obras se derivaran de su conexión escatológica. Su yo escatológico dominaba su yo mundano activo en el mundo” (1050).

En nuestra opinión, en tiempos de la Reforma la vida humana estaba condicionada por el entendimiento del sufrimiento en la tierra a la luz de una futura recompensa escatológica, pero inmersa en una religiosidad sacramental, sin operatividad escatológica en ella.

Pero resulta instructivo que el ser humano los pretenda llevar a cabo en desconexión con lo divino, asignándose metas y objetivos dignos, o que otros seres humanos aporten su trabajo nutridos por una reserva escatológica. Nos resulta de sumo interés que el Profesor Villacañas no utilice el concepto de finalidad, “*telos*” del sujeto, como realización de su verdad y como objetivo dado a sus obras, sino el concepto puramente teológico de la escatología, dominante de su identidad activa en el mundo, y que en ello conjugue en pasado el tiempo verbal, como si semejante “conexión esca-

1049) Op. Cit. P. 312. Siruela. Madrid. Traducido por Isidoro Reguera.

1050) Op. Cit. Pp. 240, 241.

tológica" se hubiera extinguido. Escatología y ontología estarían en ese caso vinculadas y, junto a la praxis moral del trabajo, serían el elemento dinamizador de la realidad que anticipa el sentido y el cumplimiento, un dinamismo extinguido.

En su contra, es menester traer a colación a Karl Barth acerca del lugar teológico que ocupa la escatología en el cristianismo:

"Una esperanza visible no es. Una comunicación directa con Dios no sería comunicación con Dios. Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología. Un espíritu que no sea, en todo instante del tiempo, vida después de la muerte, en modo alguno es el espíritu santo (sic.)" (1051)

Esto lo dice Barth en su comentario al capítulo octavo de la carta de Pablo a los Romanos, donde el apóstol se expresa de la siguiente manera:

"Pues tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente no son comparables con la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse. Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sujeta a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza; porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza fuimos salvos [...] Y de igual manera el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; pues qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles [...]." (1052)

La perspectiva paulina es aquí escatológica, por cuanto contempla un horizonte de manifestación de los hijos de Dios esparcidos por la historia, aún ignorantes de sí mismos; un punto de confluencia de redención del ser, del tiempo y la creación arrastrada a vanidad por la condición del hombre, su cuidador, y de la plena manifestación de lo que fueran arras del Espíritu (2ª Cor. 1:22; 5:5; Ef. 1:14).

Sin embargo, en la formulación barthiana, no se trata sólo de un advenimiento súbito de una conjunción de los elementos aparentemente dispersos que han ido componiendo la "historia de la salvación", dando cumplimiento a los planes de Dios,

1051) Barth, Karl. (2002). "Carta a los romanos". P. 381. B.A.C. Madrid, 2ª impresión de la 1ª ed. del febrero de 1998.

1052) Rom. 8:18-26.

sino de la actuación del Espíritu Santo, creador de ultimidad “en todo instante del tiempo” como “vida después de la muerte”, sino de una actividad del Espíritu Santo dando intensidad de vida en aquellos instantes determinados por Dios, insuflando vida con la libertad creativa que le caracteriza, pese a las condiciones de muerte que el ser humano haya producido.

En este planteamiento, finalidad y escatología son coincidentes. Distingámoslos:

“*Télos*”, meta, objetivo, fin; “*teléô*”, llevar a término, consumir; “*teleiôô*”, llevar a la plenitud; “*téleios*”, terminado, perfecto; “*teleiôtês*”, perfección; “*teleiôsis*”, realización, cumplimiento; “*teleiôtês*”, el que lleva a término; “*syntéleia*”, conclusión, realización” (1053).

En torno al “*télos* de Jesucristo”, mencionemos la alocución del Profesor Dr. Hendrikus Berkhof, de la Iglesia Reformada de Holanda, el día 6 de julio de 1968, al Consejo Mundial de Iglesias en Upsala. Allí, tras señalar la base cristológica del Consejo, y señalar que Jesucristo es <final> como Señor, esperanza, luz, etc. del mundo, esta <finalidad> “ha sido siempre la esencia de la fe cristiana [y] presenta con viveza los rasgos de distintividad, de intemporalidad y de escándalo de nuestra fe” (1054). Esa esencia, distintividad, e intemporalidad constituye un escándalo con sus pretensiones de “unicidad y exclusividad”, en el ámbito del pluralismo religioso y de la diversidad secular. Estos pueden admirar la figura del Jesús histórico, su coherencia de vida, su enseñanza, su desprendimiento de cualquier forma de poder mundano, sus muestras de acercamiento al dolor humano, la forma de su poder. En suma, su actitud existencial que Berkhof describe como “libertad, fe, esperanza, amor, solidaridad, sacrificio, abnegación” (1055), sin admitir el núcleo vital que representa para los cristianos. Indudablemente que aquella primera confesión de fe: “¡Jesucristo es el Señor!”, y aquella confesión apocalíptica: “`O LÓGOS TOÛ THEOÛ”... “BASILEYS BASILEÔN KAI KYRIOS KYRIÔN”, (Ap. 19:13, 16), son sin duda la piedra angular de

1053) SCHIPPERS, R. (1983). Artículo “*Meta, fin, tèlos*”. En “*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*”. Pp. 79 ss. Vol. III. Op cit.

1054) BERKHOF, HENDRIKUS (1968). “*La finalidad de Jesucristo. Nuestra común confesión y sus implicaciones para el día de hoy*”. Pp. 233-234. Upsala 1968. Informes-Declaraciones-Alocuciones. Sígueme. Salamanca,

1055) IBID. P. 236.

toda forma de vida cristiana y piedra de remate de todo el designio de Dios para los cristianos como éste que firma. Pero esa totalidad de la que se vive, y da referencia a la conducta, los cristianos deberán vivirla en lo más hondo de su ser, y hacer de esa su forma de vida interior el vestíbulo para el encuentro y el diálogo con otras confesiones de fe, con otros principios morales. De ahí se deriva una conclusión importante: Ya que el “Cristo de la fe” es patrimonio de la fe en Cristo, ante aquellos que no la comparten, dado su respeto hacia la actitud existencial del Jesús de la historia, los cristianos deberán mostrarse al mundo con las características arriba enunciadas, mostrando en ellas un “télos” incoativo del Cristo de la reconciliación.

Desde el Cristo de la fe, su resurrección es el fundamento que da certidumbre a la finalidad, su significado es que todas las cosas son posibles para Dios, y en Dios se echa la vida como fe en esperanza que trabaja por amor, en tanto que, como retorno, se experimentan los “frutos del Espíritu” (Gal. 5:22) que van fruteando para Dios un hombre nuevo, habitado por la vida de Cristo (2ª Cor. 4:7-18), un hombre que anda en novedad de vida (Rom 6:4), y se sabe miembro de una nueva humanidad para un mundo nuevo que ya opera en este. En ese sentido, el acontecimiento de Cristo es inclusivo, afecta a la vida y al tiempo real, deja afectados de eternidad en el ser, y pone a éste en camino de plenitud, despojado de la hipocresía de quienes añaden codos a su estatura real (Mat. 6:27; Lc. 12:25 en “Q”), hacia “la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef. 4:13), generando finalidad visible en una manera de inclusiva de ser que nada impone, y sí sugiere.

Este es un camino cristocéntrico que parte de la cruz, porque quien lo emprende debe dejar como despojo, en su entrega a Cristo como vida nueva, una vieja manera de vivir, andar bajo Palabra como novedad de vida habitada por el espíritu de Cristo, y hacer presente el futuro del hombre nuevo donde se anuncia una nueva creación que contesta con la vida a las formas de la negatividad. Aquí “*kainós*”, como verdadera novedad aportada, coincide con “*néos*” en su sorprendente juventud, una plenificación evolutiva del sujeto que deja marcada la vida en sus instantes sucesivos y anuncia plenitud.

Escatología (“*èsxatos-lógos*”), como es sabido, es la rama de la teología que estudia

los acontecimientos del fin de los días, donde “èsxatos”, como adjetivo, significa lo extremo, lo último, y “èsxaton”, como sustantivo, expresa el final de la sucesión de los días (1056). La escatología era la disciplina que estudiaba el final de los días, dictada

1056) LINK, H.G. Cf. Artículo “èsxatos” en Ibid. Pp. 76-79. Existe una dimensión personal del cumplimiento escatológico del que se ocupa la escatología: muerte de la persona, juicio personal, estado intermedio, y otro de ámbito colectivo que entraña la “parousia” o segunda venida de Cristo, el rapto de la iglesia, la resurrección, la “gran tribulación”, el milenio, el juicio final, y el mundo nuevo. Para determinar el espacio propio de la escatología en la teología, Cf. BERKHOF, L (1979), “*Teología sistemática*”. Pp. 832-885. Edición revisada, publicada y distribuida por T.E.L.L. Grand Rapids, Michigan. Distribuida por La Antorcha de Mexico, A.C. Traducida por el Presbítero Felipe Delgado Cortés.

Como artículos generales dedicados al tema Cf. RIST, M. “*Escatology in the Old Testament*” y BOWMANN, J.W. “*Escatology in the New Testament*” (1962). “The Interpreters Dictionary of the Bible”. Vol. 2. Pp. 126-140.

Para ver una aportación al diálogo interconfesional Cf. SCHLINK, EDMUND (1969). “*El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la iglesia. Aportaciones para el diálogo entre iglesias separadas*”. Ed. Marfil. Alcoy. Traducido por Juan Blanco Catalá. SCHLINK es un teólogo protestante, que fue observador en el Concilio Vaticano II.

Para una exposición teológica de la “historia de la salvación” e historia universal Cf. CULLMANN, OSCAR (2008). “*Cristo y el tiempo*”. Cristiandad. Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez. También el estudio que le dedica FRISQUE, JEAN (1966). “*Oscar Cullmann una teología de la historia de la salvación*”. Estela. Barcelona. Traducida por José Antonio Pombo. En Cullmann, los espacios cronológicos como “aiôn” (era, tiempo del mundo, largo tiempo, eternidad); “sêmeron” (hoy); “nûn” (ahora); “artî” (al instante); “euthôs”-“eutheôs” (enseguida, pronto); “xrónos” (tiempo, periodo de tiempo); “ôra” (instante, hora,); “ôraîos” (oportuno), obran cualificación especial en el “kairós” (tiempo, coyuntura, omento, instante); “eukaireô” (tener ocasión); “eukairia” (oportunidad); “eukairos” (oportuno), si es “esxatê ôra”, tiempo de Dios insertado como “Kairós” en ese tiempo cronológico, un tiempo de acercamiento de lo eterno que cualifica el tiempo del hombre, abriéndole una oportunidad.

Otro ejemplo puede encontrarse en PANNENBERG, WOLFART; RENDTORFF, R.; WILCKENS, U; RENDTORF, T (1977). “*La revelación como historia*”. Sígueme. Salamanca; PANNENBERG, WOLFART (1976). “*Cuestiones fundamentales de teología sistemática*”. Especialmente los capítulos 8 y 9 que dedica a “*El Dios de la esperanza*” y al “*Acontecer salvífico e historia*”. Pp.197-277. Sígueme. Salamanca. Traducido por José María Mauleón y Joan Leita. Cf. el estudio que le dedica BAZQUEZ PEREZ, RICARDO (1976). “*La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*”. Ed. Eset. Vitoria.

Cf. PANNENBERG, WOLFART (1974). “*Teología y reino de Dios*” donde señala que, si bien Cullmann entiende que “*para Jesús el reino de Dios había irrumpido ya en el presente, pero sin que llegue a su plenitud hasta el futuro*”, él considera “*el presente del reino de Dios como la manifestación anticipada de su futuro, como cualificación transformada de toda experiencia [...]*”. P. 15. Sígueme. Salamanca. Traducido por Antonio Caparrós. Ambas posturas no son contradictorias. Jesús era, LA “AUTOBASILEIA TOU THEOU”. En Él, “*el Reino de los cielos se había acercado*”, entre los hombres estaba o ya dentro de algunos. En Jesús, según Cullmann, se estábamos en el “ya”, pero “todavía no”. Una finalidad se había mostrado y puesto en marcha una sinergia, que, hecha experiencia en un tiempo concreto, manifiesta ese futuro como estado de conciencia y la cualifica y transforma.

Cf. “*En torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento y otros estudios*”. XV Semana bíblica española (20-25 sep. 1954)”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1955; “*La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos y otros estudios*”. XVI Semana Bíblica Española (26-30 de septiembre de 1955). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1956; “*La esperanza en la Biblia*”. XXX Semana Bíblica Española. Madrid 21-25 de septiembre de 1970.

Cf. la que consideramos obra cumbre de MOLTMANN, JÜRGEN (1969). “*Teología de la esperanza*”. Sígueme. Salamanca, Traducida por Diorki (A.P. Sánchez Pascual. Obra que comienza señalando que al entender la escatología como irrupción desde un más allá de la historia, se dejaba en olvido que, como doctrina de la esperanza cristiana, “*abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello [...] mirada y orientación hacia delante [...] apertura y transformación del presente*”.

desde fuera de la dinámica de su propia sucesión. La palabra “escatología”, desde Homero, se hace descender de la preposición “ek” o “ex”, “desde fuera de”, “punto y final de un estado de cosas seriadas sin solución de continuidad” (1057). Desde esa perspectiva, se trataría del estudio de los sucesos, externamente producidos a la acción del hombre, en el final de los días. Sin embargo, el comienzo de la predicación de Jesús: “se ha cumplido (*“peplêrôtai”*) el tiempo (*“ò Kairós”*) y se ha acercado el Reino de Dios” (Mr. 1:15), como los hechos posteriores mostrarían, no se trataba de una consumación absoluta de la plenitud de Dios, sino de una oportunidad abierta a la decisión del hombre por una presencia, la suya, acercando al hombre el Reino que todavía tendrá que consumarse.

Junto al estudio de los sucesos que a tenor de la revelación bíblica habrán de suceder como final, esa forma de vida, aparecida en Jesús, supone un acercamiento de Dios en la búsqueda del hombre. Es su última palabra, un sumo “*Kairós*” comparecido en la sucesión de los tiempos cronológicos, una consumación acontecida que irá hasta el final de la cruz, absorbiendo a la muerte en victoria con su aguijón clavado (1ª Cor. 15:54-55), pero arrancándoselo. Ese tiempo anticipatorio, hecho eternidad por su poder en el corazón de los convertidos (Ef. 2:5-6; Col. 2:12-13; 3:1), no significa que estén exentos de morir, ni de los sufrimientos que pudiera proporcionarles la vida. Significa que están ya marcados por el Reino de Dios; que el mismo Dios lo ve ya consumado en Cristo; que esa experiencia de dotación de vida donada, dejará marcados de eternidad los instantes sucesivos de su tiempo, y será el suyo un tiempo cualificado que vencerá a la muerte, y hará de su vida un “*Kairós*” que abre oportunidades en el mundo.

Por ello, cuando Hans Küng se asoma a la multiplicidad teológica protestante, ve en ella lo que todos pueden contemplar:

Tras mencionar a Karl Barth (1058), y añadir de él en su Dogmática que “Jesucristo es el reino de Dios implantado”, muestra la interpretación de Albert Schweitzer como una escatología consecuente.

1057) LINK, H.G.. Artículo “*Meta, fin*”. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Tomo III. Op. Cit. P. 78.

1058) CF. SUPRA.

Tras Schweitzer, y como contraste de esta teología consecuente, sitúa a Charles Dodd y la escatología realizada, pues en el “consumado es”, pronunciado por Jesucristo en la cruz antes de entregar el espíritu al Padre, quedó consumada no sólo su tarea en la tierra, sino el designio de Dios.

Junto a Dodd ubica la escatología existencial de Rudolf Bultmann, donde, en el ahora, la expectación cósmica-apocalíptica incumplida, queda reemplazada en la inmediatez por el momento escatológico de la decisión por Dios.

Por último, menciona a Oscar Cullman y su escatología de la historia de la salvación que corre paralela a la historia de la humanidad, situando los “*kairois*” del “*éxaton*” como momentos por Él elegidos que marcan revelaciones progresivas y estímulos de su poder a través de la Palabra y el Espíritu, como señales en el itinerario humano (1059).

Moltmann ve, en las palabras de Carlos Barth, la rueda del eterno retorno de lo mismo y la orientación escatológica rectilínea y ascendente que en la historia inserta a los seres. Para Moltmann, no se trata de que la historia impasible ponga en crisis al hombre, sino que el “*éxaton*” irrumpe trascendentalmente sobre el hombre, a un tiempo inalcanzable y próximo, como la misma eternidad, tocando el corazón del tiempo en la conciencia humana, o apenas rozándolo como una tangente en el decir de Barth; entendiéndolo como lo “ahistórico”, lo “sobrehistórico” o lo “protohistórico” como hace Barth, o como “instante escatológico” que el hombre debe despertar en sí como pretende Bultmann, o bien debe concebirse axiológicamente como hace Paul Althaus, y “se vea como cada ola del mar del tiempo viene a estrellarse, por así decirlo, contra la playa de la eternidad” (1060), o acaso sea como esa piedra que da en los pies del poder inhumano, en parte de hierro y en parte de barro y derriba su gigantesca estatua. Existe, en el decir de Moltmann, una escatología trascendental, para la cual el “*éxaton*” significa lo mismo que “el “presente trascendental de lo eterno”, y existe

1059) Küng, Hans (1969). “La iglesia” (Pp. 60-61). Herder. Barcelona 2ª ed. Traducido por David Ruiz Bueno.

1060) Moltmann, Jürgen. “Teología de la esperanza”. (Op. Cit. Cf. Nota 1038). Pp. 48-49. Cf. Althaus, Paul (1959). “Fact and faith in the kerygma of today”. Greenwood Press. Traducido por David Cairns. Edición digital: archive.org/stream/factandfaithinth013274mbp/factandfaithinth013274mbp_ol54u.txt.

una escatología existencial, para la cual el “éxaton” es el “kairos” que actúa en el “kerygma”.

De la escatología consecuente de Albert Schweitzer: Tomemos de Moltmann un pasaje que Schweitzer incluye en su *“Historia de la investigación de la vida de Jesús”*:

“Calma en torno. De repente aparece el Bautista y grita: arrepentíos. El Reino de Dios está cerca. Poco después Jesús, que sabe que es el hijo del hombre que ha de venir, toca los radios de la rueda del mundo, para que ésta se ponga en movimiento, dé la última vuelta y ponga fin a la historia natural del mundo. Como no se mueve, Jesús se cuelga de ella. Esta gira y lo destroza. En lugar de traer la escatología, Jesús la aniquiló. La rueda del mundo sigue girando, y los pedazos del cadáver del único hombre inmensamente grande, que fue lo bastante poderoso para creerse el dominador espiritual de la humanidad y para violentar la historia, continúan colgados de allí. Esta es su victoria y su dominación” (1061)

La interpretación que hace Moltmann señala que a Schweitzer “le faltaba todo sentido, tanto teológico como filosófico, para la escatología”, pues tiende a sustituir la escatología, tenida por ilusoria, por la apocalíptica. La apocalíptica, tan extendida entre los siglos III a.C. al II D.C., supone una mirada desde el presente angustioso hacia el futuro donde se espera redención, tomando el nombre de algún personaje notorio del pasado, como si del pasado pudieran tomar la palabra voces que iluminaran el presente desde el futuro. En el caso de Schweitzer, podríamos estar ante la contradicción de un teólogo escéptico. En su presente cita, la mirada queda detenida ante un fracaso enquistado en la historia, teológicamente interpretado como el intento de parar la rueda del eterno retorno metiendo la cruz entre sus radios, para forzar al Padre a una intervención apocalíptica que acabara con sus giros. Pero el Padre no intervino, y permitió que el crucificado llegara hasta el “*Eloi, Eloi, ¿lama sabactani?*” (Mr, 15:34). Desde esa perspectiva teológica no cabe calificar como escatología consecuente a una intención de querer forzar la marcha de la historia. Para quien esto firma, la escatología consecuente es la que se deriva de la escatología realizada por Jesucristo en una forma de vida y de muerte, llegando hasta el fin de su “Consumado es” (Jn. 19:30), donde, en la consumación de su vida en la tierra, dejó el “éxaton” insertado en el tiempo.

1061) SCHWEITZER, ALBERT (2002). *“Investigación sobre la vida de Jesús”*. Tomos I-II. EDICEP. Clásicos de la Ciencia Bíblica. IV* **. Colección dirigida por Alonso Schökel. Cf. especialmente los capítulos dedicados a “la escatología consecuente” (pp. 423-433) y a “la solución a la escatología consecuente” (pp. 449 ss). Traducido por Juan Miguel Díaz Rodelas. APUD MOLTSMANN, JÜRGEN (1969). *“Teología de la Esperanza”*. Op. Cit. Pp. 47-48, donde en nota 4 aclara que “este pasaje fue eliminado en las ediciones posteriores”. El subrayado es nuestro.

Basta una somera consideración de la obra teológica de Schweitzer, vitalmente entrelazada con su ética, para interpretar otro sentido al pasaje citado: A ojos no creyentes, Jesús, ese hombre bueno, desprendido y sabio, padeció una muerte injusta por serlo. Esa imagen que transmite Schweitzer de sus pedazos colgando de la rueda que lo arrolla, es solo la visión, parcial para un cristiano, que puede darse desde fuera de la fe. Incluso en tiempos de la “La muerte de Dios”, queda incólume el respeto por Jesús. Por ello, es a los ojos externos que los cristianos tienen que actuar éticamente, el lado visible de su fe, bebiendo de la copa de Jesús desde su reserva escatológica, de modo que puedan ser identificados con Jesús. Si los cristianos creen que él fue la encarnación del Reino de Dios, es en la dimensión física y psíquica, mediante conducta ética que lo vuelva tangible, donde tiene que ser mostrado. Aunque el Reino de Dios no sea sólo ético, es su rostro ético el que los hombres comprenden.

Poco importa aquí el debate académico entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; i.e., si la conciencia que Jesús tenía en un principio de ser un profeta, luego evolucionaría hasta el convencimiento de ser el Hijo del Hombre esperado, y no como Cristo (1062), posición teológica de algunos; o si los títulos cristológicos, incluyendo el de ser Mesías e Hijo de Dios o Dios (1063), le fueron dados por la iglesia al reconocerlos en él; o si en la figura de Jesús se sintetizan el aspecto apocalíptico y el escatológico, según el titular que al tema dedica Antonio Piñero cuando compara a Johannes Weiss y Albert Schweitzer, los dos teólogos protestantes (1064). Para los objetivos de esta tesis importa la ética bíblica, y en ella la ética del Nuevo Testamento, la ética de Jesús y la ética intertiempos de las epístolas pastorales, y si tienen algún fundamento en la escatología, como ética escatológica, y con la finalidad apocalíptica, como cumplimiento de los fines. Escatología, apocalíptica y ética están presentes en Jesús. Él se presenta como hijo del hombre, el paradigma humano reservado en los cielos hasta el fin de las eras, según la apocalíptica hebrea, y como tal pone bajo crítica el cumplimiento estricto de las leyes, pero sin misericordia, el sacerdocio funcional, y el uso profano del templo. El templo es el hombre, que puede tener comu-

1062) CF. WEISS, JOHANNES (1971). “*Jesus’ proclamation of the Kingdom of God*”. Fortress Press, and “*Paul and Jesus*” (1/8/2012). Hardpress.

1063) CF. CULLMANN, OSCAR (1965). “*Cristología del Nuevo Testamento*”. Methopress. Buenos Aires. Traducido por Carlos T. Gattinoni.

1064) PIÑERO, ANTONIO (1/12/2019). “*Un Jesús apocalíptico y escatológico. Johannes Weiss y Albert Schweitzer*”. Blog “Cristianismo e historia”.

nión con Dios sin esas otras mediaciones que ponen cargas sobre los hombros de los hombres que ellos no llevan, y transforman los usos del templo en una profanación cotidiana de un Dios ausente. Ha venido anunciando un Reino del amor, y en la última cena lo dispone (*"diatíthema"*) a los apóstoles (Lc. 22:28).

Permítasenos que destaquemos dos aportaciones de Schweitzer: La primera, procedente de la conferencia que pronunció en Birmingham en 1922, titulada *"El cristianismo y las religiones universales"*, donde, tras advertir a sus oyentes que no esperaran de él una apología, señala: "[...] al tratar de justificarse ante el pensamiento y ante otras religiones universales, el cristianismo no ha de arrogarse ningún privilegio, sino que ha de perseverar en medio de la lucha de las ideas, confiando únicamente en la potencia de sus verdades inmanentes" (1066).

A nuestro juicio, esas verdades inmanentes han de ofrecerse, a ojos del "pensamiento y ante otras religiones universales", sin que suponga negación de lo más propio. Jesús se presenta como Hijo del Hombre, asumiendo filiación que ha encarnado la preeminencia del Reino del Amor; palabra y praxis de una manera de vivir que no desprecia ni condena al diferente, sino que, desde dentro de algunos, vive en medio de todos "haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo" (Hech. 10:39, cualquiera que sea la interpretación que le demos como principio de la negación o "misterio de la iniquidad" en 2ª Tes. 2:7), y restaurar a los "quebrantados de corazón" (Lc. 4:18). Los cristianos deben vivir con ese estilo, bajo la ley del amor, aún sin conocer el tiempo del cumplimiento de la "restauración de todas las cosas" (Hech. 3:21 *), y por ello pueden ser identificados en la sociedad secular. Esa misma ley de acogida, restauradora, a todos ofrecida en el tiempo presente, es una ley puesta a prueba por tiempos de sufrimiento, a veces intenso, de gran tribulación (1067)

* Sobre *"la consumación del pueblo de Dios"* y *"el tiempo escatológico de crisis"*, cf. JEREMÍAS, JOACHIM (1974). *"Teología del Nuevo Testamento"*. Vol. I. Pp. 280-290. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz Garrido. Sobre la predicación escatológica de Jesús, y su depuración de imágenes apocalípticas cf. BULTMANN, RUDOLF (1980). *"Teología del Nuevo Testamento"*. Pp. 41-49, donde *"es él mismo en su persona la señal del tiempo"* (p. 47). Se trata de una forma de vida, crítica para con su tiempo, que muestra en ella misma las alternativas, el sentido y los peligros inminentes. La suya es una ética de la Torá, que viene a cumplir o completar, una ética sapiencial formuladora de principios esenciales, pero sobre todo una ética escatológica, porque *"el Reino de Dios aparece en la predicación de Jesús como un poder ético que configura al mundo y hace participar al hombre en ese proceso"*: THEISSEN, GERD-MERZ, ANNETTE (2012). *"El Jesús histórico"*. Sígueme. P. 348 Salamanca 4ª ed. Traducido por Manuel Olasagasti.

Schweitzer interpreta el mensaje de Jesús como “libérate del mundo, pero trabaja en este mundo en el Espíritu y en el amor de Dios, hasta que Dios te traslade a otro mundo más perfecto” (1068). Esa liberación del mundo afecta al mundo en sus condicionamientos como forma de organización, aquella que los teólogos de la liberación llamarán “pecado estructural”. Unas estructuras organizativas que deforman la condición humana, mientras los cristianos viven a la luz de la “personalidad ética” de Dios (1069). “[...] Dios es algo más que la esencia de las fuerzas activas del mundo, y más que pura espiritualidad, de la cual se ha perdido en el mundo una parte que ha de ser rescatada y vuelta a su fuente de origen. Dios es una potencia que obra para el bien, una voluntad misteriosa, distinta y más elevada que el mundo. A este Dios le rendimos nuestra voluntad y a él encomendamos el futuro del mundo” (1070).

Que se encomiende a Dios el futuro del mundo, es por ello una actitud que conlleva la certeza de que ese futuro de la potencia del bien no vendrá por mano humana, pero tampoco significa que las manos humanas deban ausentarse de la construcción del futuro querido por Dios. La voluntad del cristiano trabaja en el mundo para hacer la voluntad del bien, que es voluntad de Dios a la luz de la personalidad ética de Dios.

Schweitzer niega la que llama “*explicación modernizante*”, consistente en interpretar que “el Reino de Dios ha de verificarse mediante la labor activamente ética de sus adeptos. Cuando hallamos -dice- en Jesús una ética activa, juntamente con el pensamiento del Reino de Dios, pensamos que él los vincula. Pero el Reino será traído por Dios mismo y las obras éticas del hombre son llamada para que lo traiga”. Con ello, Schweitzer establece la radical diferencia cualitativa entra la acción de Dios y las del hombre que quiera ponerse al servicio de sus designios. Así concluye: “Hemos de ser éticos, no en la esperanza de verificar un fin determinado, sino por el imperio de una inminente necesidad, para ser hijos del Espíritu divino y mostrarnos de acuerdo con su voluntad en este mundo. Jesús no erige su ética en instrumento de verificación

1066) SCHWEITZER, ALBERT (1922). “*El cristianismo y las religiones universales*”. Esciturayverdad.cl/wp-content/uploads/Teologia/EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES UNIVERSALES Schweitzer, pdf.

1067) Ibid. P. 2.

1068) Ibid. P. 5,

1069) Ibid. P. 6

1070) Ibid. P. 5.

de una sociedad organizada hasta el grado de perfección, sino que predica la ética que juntos se esfuerzan por lograr la sumisión a la voluntad de Dios [...] Jesús piensa en una manera de ser distinta que el mundo: la de “pensar y obrar con amor” (1071).

La diferencia categorial entre hombre y Dios elimina del hombre la presunción de traer al mundo, por su ética, el Reino que sólo Dios puede traer. Por eso Schweitzer acierta en no conferir importancia absoluta a la verificación mundana del Reino de Dios, a través de la ética cristiana, a ojos de quien la practica. Pero al mismo tiempo reduce la responsabilidad relativa de la ética de la representación escatológica consecuente del Reino de Dios, mostrada en la integridad del ser entregado a cumplir la voluntad de Dios en su tiempo, que el mundo sí puede vincular. El cristiano quiere lo que quiere Dios en Cristo, pero sin confundir las categorías o añadir “codos a su estatura”. Olvidado de sí, sólo trabaja por el bien que Dios quiere. Sabe del infinito que nutre su finitud dotándola de trascendencia, pero no trata de verificar un fin al que se sabe orientado y por ello trabaja, del que también sabe que no está en su mano traerlo a cumplimiento. Sí se sabe “espectáculo al mundo” (1ª Cor. 4:9) y “carta de Cristo [...] expedida con el Espíritu del Dios Vivo” (2ª Cor. 3:3). No busca notoriedad ni dominancia. Sabe que no la tiene ni la quiere. Simplemente es así porque no puede ni quiere ser otra cosa. Respecto a su conducta ética, sabe bien que no se salva por sus obras, sino por la fe en la gracia de Dios para con él, una gracia que le hace crecer día a día, le conforta y capacita, pero también sabe que por las obras se muestra la fe (Sant. 2:18), y que “somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas” (Ef. 2:10. Cf. vv. 8-9). En esas obras, la “*energeia*” donada por Dios se vuelve “*ergón*” cuando la voluntad del creyente se despierta y se moviliza ante el “*kairós*” que Dios pone en su camino como oportunidad.

Tras haber tratado las religiones del mundo, es en la ética así descrita donde Schweitzer encuentra el lugar propio del cristianismo. Cuando a continuación lleguemos a la escatología realizada según C.H. Dodd, asistiremos a una mayor precisión en aquello que identifica el cristianismo, pese a la relación que se establece entre

1071) *IBID.* P. 6.

los mandamientos de la Torá y el Código de Hamurabi, o entre la ética cristiana y la ética estoica.

Por el momento, detengámonos en la segunda aportación extraída de Schweitzer. La recogemos de la nota crítica que documentamos, contenida en el trabajo en que Antonio Bentue dedica a conmemorar el centenario de su nacimiento. Pertenece a su capítulo “*Ética del respeto a la vida*”, a la que precede esta observación:

“La verdad profunda del mensaje escatológico de Jesús y de Pablo es la afirmación de la vida. La inminencia del Reino mesiánico es al mismo tiempo la inminencia de la vida vencedora de la muerte. El Reino mesiánico es la instauración del amor a la vida y de la lucha por esa vida de todos los hombres. La ética del respeto a la vida es, pues, la ética del Reino instaurado por Jesús. Y ahí está otra vez la clave hermenéutica del cristianismo. Todos los dogmas cristianos deben ser interpretados, según Schweitzer, a la luz de este principio hermenéutico” (1072)

El Dios Vivo, Dios de vivos y no de muertos (Mt. 22:32 par), es Dios creador de la vida. Su creación en el hombre, muestra en esa escala, los rasgos distintivos de su autor. He aquí la cita de Schweitzer:

“Cualquiera que reconozca que la idea del amor es el rayo espiritual que nos viene del Infinito, deja de exigir a la religión un conocimiento completo de lo suprasensible. Queda entendido que medita los grandes problemas y se pregunta qué significa el mal en este mundo, cómo la causa primera del ser, la voluntad creadora y la voluntad de amor, están unidas en Dios, qué relación existe entre la vida espiritual y la vida material, y cómo puede ser nuestra vida pasajera y eterna al mismo tiempo. Sin embargo, es capaz de dejar estas cuestiones sin solucionar, por muy doloroso que sea renunciar a resolverlas; si tiene conocimiento de la unión espiritual con Dios por el amor, posee todo lo necesario. ‘El amor no muere jamás..., en cambio el conocimiento desaparecerá’, ha dicho el apóstol Pablo” (1073)

El “*àgápê*” paulino del himno de 1ª Corintios 13, es el que Pablo llama “camino más excelente” (1ª Cor. 12:31). Si es “camino (*“ódòn”*)” habrá que andarlo como modo de vida a lo largo de los accidentes del viaje. El amor es definido por C.H. Dodd como “una voluntad bondadosa y enérgica que por nada se detiene cuando se trata de obtener el bien del objeto amado”. El *àgapé* es “el principal elemento constructivo de la sociedad”, Pablo le llama “el amor que edifica” ((1ª Cor. 8:1, “el vínculo perfecto” (o “de perfección”) (Col. 3:14). El amor es, dice Dodd, “una actitud general que se ha

1072) BENTUE, ANTONIO (1975). “*Albert Schweitzer: Escatología y hermenéutica (A la memoria de Albert Schweitzer, en el centenario de su nacimiento)*”. P. 162. Repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15555/000414519.pdf?sequence=1.

1073) SCHWEITZER, ALBERT (1966). “*De mi vida y mi pensamiento*”. P. 181. Ed. AYMA S.A.. Barcelona. Traducido por Concha Aguirre. Y APUD, *Ibid*.

manifestado en la revelación del amor de Dios como aparece en el sacrificio voluntario de Cristo”, un amor incondicionado que se ha derramado en los corazones humanos (Rom. 5:5-8), y “se manifiesta por medio del altruismo, de la cortesía, de la dulzura, de la compasión, de la indulgencia y hasta llegar al sacrificio de sí mismo”. Aunque no pueda ser contenido en esas predisposiciones de la conducta ética, y las trascienda todas (1ª Cor. 13:3), se hace operativo en la conducta moral cristiana. Dodd, en este trabajo, concluye: “[...] no se puede distinguir en el cristianismo lo moral de lo religioso. Lo moral se levanta sobre algo que la trasciende [...]” (1074). Los preceptos de Jesús no contienen vaguedades, abordan situaciones concretas, pero, como señala Dodd, “cada uno de estos preceptos indica, en un cuadro dramático de una situación concreta [como la de ser abofeteado, sobrecargado, importunado, etc.], la cualidad y la dirección o finalidad conforme a un modelo propuesto por el “*agapé*” divino” (1075).

Al haber suscitado el pensamiento paulino junto al pensamiento de Jesús, debemos afrontar brevemente la calificación que se hace de Pablo como aquel que ha helenizado el pensamiento y la obra de Jesús. Sin embargo, nosotros encontramos en la escatología del ya pero todavía no, que hallaremos en Cullmann, el núcleo esencial que permite cuantas traducciones a otras culturas sea precisas. Pablo interpretó como expiatoria la muerte de Jesús; entendió su dimensión mesiánica; la llegada en él del Reino mesiánico; y que los cristianos ya están en ese reino, aunque todavía no se haya implantado en el mundo. El Hijo del Hombre ya se ha manifestado como tal, aunque todavía tenga que venir. En ese Cristo vivo en nosotros, dando vida, la vida se renueva. Es una forma de vida cualificada vivida en la fe, la esperanza y el amor, una vida en crecimiento y en transformación a imagen y semejanza de aquel que en ella habita. En Cristo su discípulo vive la nueva existencia en el Reino de Dios, donde el amor es su ley. Se trata de una compenetración mística: El Espíritu de Cristo es presencia de Cristo en la vida del cristiano, que a su vez tiene su vida escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3). “Poner la mira en las cosas de arriba”, buscándolas, (Col. 3:1-4), no significa dejar de mirar las cosas de la tierra, sino llevarlas hacia la dignidad y plenitud que Dios quiere para ellas. Como en la parábola de las diez vírge-

1074) DODD, C.H. (1967). *“El Evangelio y la Ley de Cristo. Relaciones entre la fe y la moral en el cristianismo primitivo”*. Pp. 58-61. Ed. Dinor S.L. San Sebastian. Traducido por Feliciano Gil de las Heras.

1075) Ibid. P. 93.

nes (Mt. 25:1-13), que, narra sólo de Mateo y no Lucas, por lo que es de cosecha propia y no de Q, Joachim Jeremías la ve en el contexto de la “parousía” de Mt. 24:29-44, i.e., la venida del esposo a la comunidad que espera, a la que se reprocha, no ya el sueño sino el descuido, y en ello una reelaboración de la comunidad primitiva puesta en boca de Jesús (1076) como parábola de crisis. Con esta identificación coincide C.H. Dodd (1077), que explica esta reinterpretación como producida tras superar la crisis producida por la muerte de Jesús y la consolidación de la doctrina de la Segunda Venida. Situada entre la parábola de los siervos fieles e infieles y la de los talentos, expresa la necesidad de estar preparados para la venida súbita del esposo (1078). Es ella la que pone en crisis un estado de cosas, y no la de la muerte de Jesús. ¿Supone eso una contradicción a la escatología realizada que Hans Küng le atribuye, y nos situaría en el horizonte de una escatología finalista del “así ha sido hecho”, anunciada por Jesús o reinterpretada por la comunidad?

Ciertamente que aquellos que estuvieron junto a Jesús, antes de su muerte, según el testimonio que hasta nosotros llega, se sintieron inmersos en un tiempo único, donde se producían sucesos extraordinarios, que el desenlace de la crucifixión echó por tierra, y al que la resurrección dio una nueva luz. Lo vivido junto a Jesús les daba la prueba indubitable de que el “Reino de Dios” ya había llegado”, y su resurrección la conciencia de la inminencia del fin del mundo que, al no producirse, lo indubitable prolongó su esperanza. Como dice Dodd: “[...] al final de los tiempos, el diseño de Dios se revelará en un acontecimiento que exprese claramente Su justicia y Su misericordia. Este acontecimiento llevará a los hombres desde el juicio a la salvación, siendo un juicio absoluto y una salvación absoluta, y revelará el Reino de Dios, es decir, la soberanía de Dios sobre el mundo” (1079). Ahí hallamos un cuadro de escatología finalista. Sin embargo: “Los primeros cristianos pensaban que este acontecimiento ya se había realizado [...] descrito no con términos de fantasía o de imaginación, sino con términos de historia y de experiencia [...]. El Reino de Dios había sido inaugurado en la tierra por un acto que era a la vez juicio de Dios sobre las

1076) DODD, C.H. (1967). *“El evangelio y la Ley de Cristo”*. Op. Cit. P. 41.

1077) JEREMÍAS, JOACHIM (1979). *“Las parábolas de Jesús”*. Pp. 64-65, 209 ss.

1078) DODD, C.H. (1974). *“Las parábolas del Reino”*. P. 148

1079) IBID. P. 163

iniquidades del hombre y maravillosa ocasión ofrecida por Su misericordia para obtener el perdón y comenzar un nuevo camino. Este era el significado de la venida de Jesucristo y sobre todo de su muerte y resurrección” (1080). Este es el cuadro de una escatología realizada. En la dialéctica existente entre una escatología que aquí llamamos finalista y una escatología ya realizada, “El Reino de Dios ha de venir-el Reino de Dios ha venido; Cristo ha venido-Cristo ha de venir. Esta tensión es algo inseparable del pensamiento del cristianismo primitivo [...] la vida humana había adquirido una dimensión nueva y el poder del mundo del `más allá ´había hecho un impacto sobre la vida humana en el mundo” (1081). Aquel “periodo único en la historia” no quedó ahí. Se reitera como escatología existencial en Rudolf Bultmann.

Bultmann se sitúa en la misma línea trascendental del Reino de Dios que para él es, en una línea finalista de interpretación, “la salvación escatológica que acaba con todo lo terreno”. No es por ello “un sumo bien en el sentido de la ética. No es un bien al que apuntan el querer y el obrar humanos”. Como proceso, apunta hacia la parábola del “hombre que echa semilla en la tierra; y duerme y se levanta, de noche y de día, y la semilla brota y crece sin que él sepa cómo. Porque de suyo lleva fruto la tierra, primero hierba, luego espiga, después grano lleno en la espiga; y cuando el futo está maduro, en seguida se mete la hoz, porque la siega ha llegado” (Mr. 4:26-29). Luego, el proceso se produce porque la buena tierra que recibió el grano “de suyo lleva fruto” al margen del sembrador y del recolector. El crecimiento no se produce por estiramiento, sino porque una semilla buena ha caído en buena tierra. Según la parábola, el Reino de Dios es un proceso secreto que, cuando llega a su madurez en el tiempo, da su fruto. Con arreglo a su propia naturaleza, el Reino de Dios es algo prodigioso, lo radicalmente otro que se ha ido desarrollando en lo habitual como en secreto, en tierra seca como aquella raíz de donde brota el renuevo (Is. 53:2). Sin embargo, al decir Jesús “el reino de los cielos se ha acercado” (Mt. 3:2; 4:17; 10:7; “buscad primeramente el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6:33), poniéndolo por tanto al alcance del hombre; “el reino de los cielos sufre violencia (*“bíázeta”*) y los violentos (*“biastai”*, esforzados) lo arrebatan” (Mt. 11:12); “ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Mt. 12:28); “[...] el reino de Dios está entre vosotros” (Lc. 17:21), pone al reino en una si-

1080) IBID. P. 42
1081) IBID.

tuación de proximidad interpelante, y a las que la teología llama postrimerías sobrevenidas desde el futuro traídas a un presente. Ciertamente que existen textos referidos a ese tiempo postrero, donde el tiempo cronológico acaba, como en los apocalipsis sinópticos de Mt. 24: Mr. 13: Lc. 21:7-38. o en la parábola de Lc. 12:41-48. Mateo y Marcos recogen la misma sentencia: “Pero el día y la hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos, sino sólo mi Padre” (Mt. 24:36), a lo que Marcos añade “ni el Hijo” (Mr. 13:32). Ante la ignorancia del cumplimiento de los tiempos sólo queda “velar” apoyados en el “*Kairós*” del “*Ésxaton*”, la comparecencia “requiriente” de la cualidad como oportunidad abierta para la voluntad.

Bultmann escribe:

“Por lo demás, el verdadero reino de Dios no es, en definitiva, algo cuyo advenimiento tenga lugar en un momento determinado, algo por lo que se pueda, acaso por oraciones penitenciales (sic.) y buenas obras, hacerse alguna cosa que, una vez realizado, se tornará superflua. Es el reino de Dios una potencia que, con ser un todo futuro, determina en todo el presente [...] por cuanto sitúa al hombre ante la decisión [...] determinado por él en toda su existencia presente. Así, pues, el futuro y el presente no están entrelazados ni en el sentido de ser el reino de Dios una realidad histórica que comenzará en el presente y quedará consumada en el futuro, ni de ser un caudal interior, espiritual, de cualidades personales o estados de alma logro del Reino de Dios en el presente, faltando sólo la consumación en el futuro; el reino de Dios es futuro verdadero” (1082).

El hombre no puede traer el reino de Dios a la tierra. Pude pedirle a Dios “venga tu reino”, pero su oración no produce lo que Dios tiene estipulado bajo su buena voluntad. Las obras del hombre, haciendo la buena voluntad de Dios, no construyen ese reino. La contingencia relativa del hombre no puede alcanzar la absoluta trascendencia de Dios, que sólo se le acerca para revelarle el instante eternizado de la decisión como potencia donadora de potencias que a su encuentro vienen, dejando su tiempo cumplido. Ni la historia de la salvación como actuaciones del Dios redentor en la historia humana, ni las cualidades personales desarrolladas en el proceso de santificación en el que están insertos los seres redimidos, traen ese reino que sólo Dios trae, “y sólo puede ser cuestión de que el hombre vea el estar situado ante la decisión como [su existencia propiamente dicha]” (1083). El obrar de Dios hacia el hombre produce para el hombre el instante de elección de lo eterno donde echar la

1082) BULTMANN, RUDOLF (1968). “*Jesús*”. En BULTMANN-JASPERS. “*La desmitologización del Nuevo Testamento*”. Ed. Sur. Buenos Aires. Traducido por Pablo Simón.

1083) IBID.

existencia. Si el hombre se siente situado ante la decisión existencial donde Dios obra, allí se pone en juego “la esencia de su condición humana [y] es siempre la última hora”. De ahí que Jesús proclamara que su hora había llegado.

El Dios del futuro, alejado por su propia naturaleza, es a la vez cercano cuando el hombre aprehende de Él las dos realidades insondables: la de su ser sí mismo, visto desde la toma de conciencia producida por la epifanía de la Palabra de Dios en el Espíritu, y la de Dios como amor que en ella al amor llama y en el amor edifica, porque el amor es siempre entrega a la trascendencia, a lo que está más allá de sí y más ser en sí para otros construye. Estamos hablando de un “epifenómeno” cuya experiencia revelatoria en la propia conciencia desde Dios, diafaniza la forma de vida hasta entonces llevada, la insertan de futuro, incrustan en ella la marca del instante eternizado, a cuya influencia se orientan las circunstancias hacia la finalidad, y la dotan para la responsabilidad.

La idea de la escatología como presencia de lo eterno en el tiempo tiene, en el Nuevo Testamento, distintas perspectivas hermenéuticas, así recogidas por los distintos teólogos. Carlos Barth, teólogo de la trascendencia y sin embargo dialéctico (“el teólogo tiene que tener en una mano la Biblia y en la otra el periódico” es una de las frases que se le atribuyen), parece situarse en la escatología trascendental, en tanto Rudolf Bultmann se decanta por una escatología ontológica de naturaleza axiológica. Sin embargo, cuando Moltmann aborda “la teología de la subjetividad de Dios”, compara a ambos y dice: “Cada [instante] lleva en sí, innato, el misterio de la revelación; cada instante puede convertirse en instante ‘cualificado’, decía Barth en 1922 y dice Bultmann en 1958 en el capítulo final de *Geschichte und Eschatologie* (“Historia y escatología”); lo dice casi con las mismas palabras, sólo que añadiendo: ‘Tú debes despertarle’ (1084). Sin embargo, no es el hombre quien debe despertar al instante cualificado, es ese instante en el tiempo sucesivo, cualificado por la revelación, el que despierta al hombre recorriendo los límites de su conciencia. El instante cualificado sobreviene como escatología trascendental por la revelación de sí mismo por Dios según Barth, lo cual ocasiona la “manifestación del auténtico ser sí

1084) MOLTSMANN, JÜRGEN (1969). *“Teología de la esperanza”*. P. 64. Op.cit. Cf. BULTMANN, RUDOLF (1955). *“History and eschatology. The presence of eternity”*. Harper Torch Books.

mismo del hombre”, según Bultmann. Tiene esa consecuencia. Aunque Moltmann niegue la escatología consecuente, y la tache de “fantasmal” (1085), ella es la evidencia vital y éticamente operativa en el mundo real.

Bultmann reconoce como concepto dominante de la predicación de Jesús la idea de “la realeza divina del <reino de Dios> (*“basileía tou Theou”*). El anuncia su inmediata, ya inminente, irrupción, que ya ahora se siente. La realeza divina es un concepto escatológico. Significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicciones de los profetas. La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente” (1086). Por lo tanto, Jesús se sitúa como cumplimiento del “contexto histórico de la expectación judía del cumplimiento del *“yom YHWH”*. Es la suya, en opinión nuestra, una posición escatológica que con su manera de vivir cumple en el presente las promesas proféticas del pasado haciendo palpable el futuro, y es a la vez apocalíptico porque rasga los velos que ennegrecen el presente y lo hace con una conducta y no con ensoñaciones sistemáticas o con especulaciones fantásticas. Bultmann tiene la convicción de que Jesús tiene conciencia de producir un cambio en los *“aiônes”* y abre un tiempo de transición. El tiempo de este mundo ha transcurrido ya (Mr. 1:15). El curso del mundo bajo soberanía de Satanás, ha concluido ya (Lc. 10:18). La presencia de lo eterno ha esencializado el tiempo. Sin embargo, al final de los tiempos lo llama *“synteleia tou aiônos”* (Mt. 13:49), que ha sido reiterado en Mt. 13:39 y en 24:3, y lo distingue del término *“kairos autos”*, “en este momento”, en el sentido de estar presente, anticipadamente, el final escatológico (Lc. 12:56), del que Bultmann hace secundario de Marcos 10:30 y nosotros primario como práctica del reino en la realidad, un “ahora en este tiempo” vinculado en su prolongación al “siglo venidero”.

Para Bultmann Jesús toma la imagen apocalíptica del futuro, tan usual en su tiempo, dándole presencia y proximidad en su manera *“kenótica”* y anticipatoria de vivir:

1085) IBID. P. 46.

1086) BULTMANN, RUDOLF (1981). *“Teología del Nuevo Testamento”*. P. 42. Sígueme. Salamanca.
Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera.

¡Ahora ha llegado ya el tiempo! El reino de Dios irrumpe en el mundo presente y determina el futuro. Ha llegado el final. Este es el sentido de las parábolas del reino: Mostrar a los de “corazón engrosado”, con imágenes tomadas de su realidad inmediata, “los misterios del reino de los cielos”. Escatología y revelación van de la misma mano. Existen signos incoativos en la realidad cotidiana si se la sabe mirar. Existen “signos en los tiempos” (Mt. 16:2-3), ahora intensificados porque el reino de Dios está (en presente: “*èntós umôu estín*”), entre o dentro de vosotros según Lc.17:20-21. Aunque Bultmann le atribuya a la primera interpretación la de ser la más probable, dada la condición de sus interlocutores fariseos, sin embargo, bajo la misma sentencia pueden interpretarse ambas cosas si se tiene en consideración el versículo 22, dirigido a los discípulos, advirtiéndoles de un tiempo de ceguera, cuando desearán ver alguna señal del Hijo del Hombre sin verla por ningún sitio; un tiempo de engaño que habrán de soportar a la espera de esa venida que habrá de ser fulgurante y súbita como un relámpago. En ese caso, estaríamos ante unas mismas palabras dirigidas a dos interlocutores distintos: para unos, el reino de los cielos estaría presente entre ellos sin ser reconocido, inaccesible en sus misterios, y en otros ya estaría dentro de ellos (*). Las señales de los tiempos, las que los tiempos cronológicos envían, han de ser interpretadas desde la perspectiva de “la señal”, que no es otra que Él mismo, su ser y su manera de vivir como poder restaurador en el tiempo sucesivo (Mt. 11:4-6). En la perspectiva bultmaniana, podríamos plantarnos si Jesús expresa solamente la certeza de que las palabras proféticas de salvación están a punto de cumplirse como final de los tiempos (Is. 29:18-19; 35:4-6; 61:1-2), o si Jesús piensa que su manera de vivir ha puesto en marcha definitivamente un proceso de consumación (1087). Como nuestro autor señala, en tanto para el profetismo hebreo, el futuro al que miran las profecías del Antiguo Testamento está por hacerse, la “*èkklêsía*” lo entiende como presentes. Una es la escatología que pertenece a la venida del “*yom YHWH*” en el futuro, y otra es la que vive la época salvífica ya en el presente, que a su vez anuncia un futuro. Sin embargo, en toda palabra profética, no apocalíptica, el profeta expresa

*) Esta presunción considera el texto refundido por la colaboración entre el DR. ERWIN NESTLE, de la Württemberg Bible Society, y del PROFESOR G.D. KILPATRICK de The Queen's College of Oxford, en el 150 aniversario de The British & Foreign Bible Society's, como un excelente trabajo en cuyo versículo lucano no figuran variantes. Cf. É KAINÉ DIA THÉKÉ (1965). The British and Foreign Bible Society. Second edition with revised critical apparatus, London 1958. Reprinted 1960, 1964, 1965. 1087) IBID. P. 45

el “*dabar*” recibido de Dios, que tiene que ver con el futuro, pero también es palabra declarativa para el presente de aquellos a los que va dirigida. Con todo, Bultmann señala que en la comprensión de la afirmación profética, como profecías de la época salvífica escatológica finalista y trascendental, el Nuevo Testamento sigue la tradición judeo-veterotestamentaria, y en el segundo caso la “*èkklésía*” sigue la tradición estoico-helenista y aplicó la interpretación simbólica para encontrar en los textos antiguos elementos que sirvieran en clave hermenéutica o parenética para su presente, y hallar en ellos claves que demostraran la ordenación de acontecimientos que van cumpliendo el plan salvífico de Dios (1088). Si existe una influencia estoica en la ética postpascual, vinculada a la ética, ello nos da pie a considerar nuestra propuesta de ética escatológica intertiempos.

Xavier Pikaza, en su prólogo a “*Historia de la tradición sinóptica*” de Rudolf Bultman, da cuenta de la ruptura escatológica que aportaron Joannes Weiss (1089) y Albert Schweitzer, en una Europa ante guerras formada por “cristianos piadosos y buenos teólogos que habían presentado a Jesús como portador de amor cercano, capaz de integrarse en los esquemas de una moralidad burguesa [...]” (1090), y es que, si la conducta ética hace presente los fines, diafanizando la circunstancia como ética escatológica, siempre constituye una función crítica mediante el compromiso y la diferencia mostrada como alternativa.

A la “ética escatológica” dedica Bultmann unas reflexiones cuando considera “la unidad de la predicación escatológica y moral de Jesús” y la sitúa en lo positivo de la voluntad de Dios, que es la exigencia del amor. En el hecho de amar a la manera de Dios, como contenido motivacional de cada acto en cada circunstancia cambiante, se hacen presentes y operativos los fines: en el momento está presente el “*èsxaton*” y se incoa el “*telos*”. El mismo “*ágape*” es el que se ejerce sobre amigos y enemigos, sobre justos e injustos, como voluntad donde el hombre trasmite la voluntad de Dios de una

1088), BULTMANN RUDOLF (1976). “*Creer y comprender*”. Tomo II. Pp. 137 SS. Studium. Madrid. Traducido por Eloy Requena.

1089) WEISS, JOANNES (1985). “*Jesus’ proclamation of the Kingdom of God*”. Scholar Press, 2ª ed. Cf. capítulo 12, “The ethics of preparation”. Pp. 105-114. Weiss fue profesor de Bultmann, y su primer director de tesis de licenciatura, luego dirigida por W. Heitmüller hasta 1910.

1090) Pikaza, Xabier. En el Prólogo a Bultmann, Rudolf (2000). “*Historia de la tradición Sinóptica*”. P. 25. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

manera íntegra. Debemos constatar la coherencia existente en Jesús, entre ser, ética y predicación, tal y como los Evangelios lo transmiten. Al concluir su “Sermón del monte”, “la gente se admiraba de su doctrina; porque les enseñaba quién tiene autoridad (*“exousía”*), y no como los escribas” (Mt. 7:28-29), impresión que también produce a las gentes de Capernaum (Mr, 1:22; Lc. 4:32). El ser, con poder, está en la palabra y en la conducta. Lo que dice no procede de fuentes externas que puede utilizar, sino del propio corazón capaz de metabolizarlas. Lo que hace es palabra y “*semeia*” para quien tenga ojos para ver y oídos para oír. Coherencia, transparencia y empatía son sus atributos. La vida que en él se muestra, es vida de verdad donada y camino para los hombres, hacia Dios y hacia los hombres, como manera de vivir.

Los dos mandatos de amar: el “*como a ti mismo*” de Mateo 19:19, tomado de Levítico 19:18, vinculado aquí a los mandamientos de Éxodo 20 y dirigido al joven rico, es mandato que los hombres maniatados por otras formas de amor enfermo no pueden cumplir.

Al considerar Mateo 19:19, dice Bultmann:

“La exigencia del amor no necesita formulación alguna; el ejemplo del samaritano misericordioso muestra que el hombre puede y debe saber lo que hacer cuando el prójimo necesita de su ayuda. En el <como a ti mismo> se contiene la ilimitación así como el sentido y dirección de la actuación del amor.

La renuncia a cualquier concretización del mandamiento del amor por medio de normas individualizadas muestra que la predicación que Jesús hace de la voluntad de Dios no se asemeja a ninguna ética de las conocidas en este mundo. Más bien debemos definirla como ética escatológica en cuanto mira a un futuro no intramundano que deba ser reglamentado según planes o diseños para una ordenación de la vida humana, sino que adoctrina al hombre únicamente en el ahora del encuentro con el prójimo. Es una ética que hace al individuo inmediatamente responsable ante Dios, en la medida que supera la exigencia del derecho ordenador de la comunidad humana y exige de cada uno la renuncia de su derecho” (1091)

Sin embargo, y aunque aceptemos el concepto de “ética escatológica” para definir aquella que Jesús encarna, debemos recordar que, en paralelo al “*como a ti mismo*”, Jesús coloca el “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente*” de Mateo 22:37-39, tomado de la “*Semá*” del Deuteronomio 6:3,

1091) BULTMANN, RUDOLF (1981). “*Teología del Nuevo Testamento*”. OP. CIT. P. 57. La negrita y el subrayado son nuestros

expresa la relación de totalidad en el amor entre el hombre y Dios.

Pero en Jesús se da una tercera forma de “*ágape*” propia de la comunidad de los creyentes: “*como yo os he amado*” (Jn. 16:12), i.e., más que a mí mismo. El modelo no está sacado aquí de formulaciones pertenecientes a la Sagrada Escritura, sino que pertenece a una forma de vida donada, una manera de vivir que hay que reproducir en las relaciones entre los hermanos en la fe en Cristo, una “*koinonía*” y una “*diaconía*” que elevan al Padre como oración: ¡*semá YHWH!*! ¡Escucha la voz de tu pueblo! Si Jesús amó “*a los suyos que estaban en el mundo, y los amó hasta el fin*” (Jn. 13:1), i.e., más que a sí mismo. Ese el modelo de amor que los cristianos tienen en aquel que se humilló a sí mismo, una manera de amar que es oración y es forma de servicio en el mundo.

El amor de Dios cualifica el ser, y en éste se hace ética ontológica, porque nace como conducta de las raíces del ser “despertado” como conciencia en el “*kairós*” del “*éschaton*”. Es al mismo tiempo “ética escatológica”, porque en esa forma de conducta cualificada, insertada en cada situación cambiante, se hacen presentes los fines de los tiempos como operatividad del amor. Parafraseando a Bultmann, el espíritu del Jesús profeta que anuncia la cercanía del reino de Dios, y el Jesús rabí que interpreta la ley divina, inspiran la conducta mesiánica que pretende poner en ejercicio la buena voluntad de Dios, y en ella participan. Es también una ética intertiempos, i.e., trata de hacer presente el “ya” en el “todavía no”, y en ese “todavía no”, de características cambiantes, tiene que traducir la esencialidad que la caracteriza como “ya” mediante el ejercicio de una doble hermenéutica: la de situación y la de sí mismo, haciéndose acto de comunicación.

Hans Küng cierra nómina con Oscar Cullmann y su escatología de la historia de la salvación (1092), formada por la inserción de los diferentes “*kairoi*”, presencias de lo divino que abren oportunidades.

Existe una historia natural y sobre aquella una historia humana. La primera comenzó

1092) Cf. SUPRA.

con el Big Bang y, tras la sopa cuántica, la posterior atracción gravitatoria de los elementos simples formando los primeros átomos, es campo de trabajo experiencial de físicos, cosmólogos, geólogos y biólogos. A partir de las poblaciones ágrafas y los registros arqueológicos, comenzó la historia humana de la que se ocupan los antropólogos, arqueólogos, historiadores, etnólogos y sociólogos (1093).

En paralelo con la historia natural y la historia humana, Oscar Cullmann sitúa la historia de la salvación, a nuestro juicio una especie de dialéctica eterno-temporal al modo de la dialéctica histórica de Hegel (1094). Una historia que puede ser contemplada, en

1093) Cf. Christian, David (2005). *"Mapas del tiempo introducción a la <Gran Historia>* Parece existir un principio de gravedad productora de orden que actúa en ambas historias. Dice su autor: *"En el universo primitivo, la gravedad se apoderó de los átomos y con ellos esculpió estrellas y galaxias [y] una especie de gravedad social [que] esculpió ciudades y estados con comunidades dispersas [...]"* (P. 299). Estaríamos pues ante el caso de una gravedad general que cohesionaría la física y la historia.

Al cierre de su obra advierte acerca de la posible arritmia donde la armonía sea vencida por la tendencia al caos: *"Dado que somos criaturas complejas, sabemos por experiencia propia lo que cuesta subir por la escalera de bajada, ir contra la corriente universal hacia el desorden [...]"* Por eso este tema -la obtención de orden a pesar o quizás con ayuda de la segunda ley de la termodinámica- está presente en todas las partes de la historia que hemos contado. *El interminable vals que bailan el caos y la complejidad es una de las ideas aglutinadoras de este libro"* (P. 605). En este caso se trataría de una danza rítmica de tres por cuatro. Donde dos danzantes están indisolublemente unidos, pese a los accidentes entrópicos y antrópicos, vinculación a un orden que siempre retoman, ¿con un tercero invisible? Nuestro autor pregunta: *si "entropía es la creciente cantidad de energía no aprovechable [...]", ¿nació el universo con unas reservas de energía libre de la que han salido todas las estructuras organizadas desde entonces? Y si fue así, ¿de dónde salió ese capital energético y hasta cuándo durará? Para crear los gradientes y diferencias que forman y conservan las pautas que vemos a nuestro alrededor tuvo que haber algo (¿o alguien?) [...]"* Si no lo hizo un dios, ¿cómo se produjo? *La fuente primera de la energía libre (y en consecuencia del orden) sigue siendo uno de los grandes misterios de la cosmología moderna, porque, por lo que sabemos, el universo primitivo era muy homogéneo"* (P. 601. Acerca del Dios creador, cf. también Pp. 40; 43-45; 96, 98; 113; 114-118; 120-122; 127; 585-586; en su relación con Darwin, pp. 121-122.

1094) Quizás debamos traer a colación a Hegel cuando habla de la "esencia espiritual" como "sustancia ética" y del espíritu como "realidad ética", al tiempo que como "conciencia general"; de la "vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo"; de "el mundo ético viviente [que] es el espíritu en su verdad"; de que "el mundo del espíritu es su propia presencia [...]" en equilibrio con el todo [...]" Pero aquí lo presente significa solamente una realidad objetiva que tiene su conciencia más allá; todo momento singular, como esencia, recibe ésta y con ella la realidad de otro". Cf. HEGEL, G.W.F. (1985) *"Fenomenología del espíritu"*. Pp. 259, 260, 261, 288, 289. OP. CIT. "Passim". Cf. también, GARAUDI, ROGER (1973). *"Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel"*. Ediciones s. XX. Buenos Aires, traducido por Alfredo Llanos: *"Desde el punto de vista del espíritu absoluto, Dios ha muerto significa que lo infinito y lo finito se reconcilian en la historia"*. Pp. 258-259. *"Sólo el espíritu total se despliega, sólo él tiene una historia, y el conocimiento como la naturaleza, el arte como la religión, no son sino manifestaciones diversas de una misma dialéctica que es el ritmo del Ser en la totalidad de sus manifestaciones"*. P. 189-190.

nuestra opinión, como metahistoria y como intrahistoria porque, desde la perspectiva cullmanniana lleva la historia más allá de sí misma. Al tiempo que la realiza en la sucesión de los “kairoi”, soporta los fines más allá de la contingencia.

Debemos precisar que la teología de Cullmann es profundamente bíblica, y es que no debe ser de otro modo. Toda investigación teológica, en torno al asunto de que se trate, debe tener por base a la hermenéutica, usando para ello de cuentas herramientas le proporciona la crítica. Desde esa base podrá elaborar ensayos, construir teología sistemática, teología pastoral, teología práctica, teología del pluralismo religioso, teología en diálogo interdisciplinar, o cualquiera otra.

A este respecto, la escatología de Cullmann encuentra su base en sus “Estudios de teología bíblica”, especialmente en el capítulo III de su Primera Parte dedicada a “La vuelta de Cristo, esperanza de la iglesia”, y en toda su Segunda Parte en la que se ocupa de los “Estudios sobre la historia y la historia de la Salvación” (1095), base escatológica que desarrolla en el trabajo de una teología comparativa entre el pensamiento bíblico de la resurrección de los muertos y el pensamiento griego sobre la inmortalidad del alma con el título de “¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?”, en cuyos inicios coloca la siguiente frase:

“Todo el pensamiento de la iglesia primitiva está orientado hacia la historia de la salvación. Todo lo que se afirma sobre la muerte y la vida eterna depende enteramente de la fe en un hecho real, en los acontecimientos reales que se han desarrollado en el tiempo, aquí reside la diferencia radical con el pensamiento griego [...]. No hay duda que debemos reconocer una influencia griega desde los comienzos del cristianismo naciente; pero tampoco hay duda que durante mucho tiempo las nociones griegas están sometidas a esta visión de conjunto de la historia de la salvación” (1096)

Ni que decir tiene que el Nuevo Testamento tiene una fuerte influencia griega de naturaleza semántica y conceptual. Pero tampoco que sus primeros estratos la tienen de influencia aramea, cuya cultura impregnó el pensamiento de Jesús. Sin embargo, si asumimos la posición de Cullmann, todo ello compone la que llama “historia de la

1095) CULLMANN, OSCAR (1973). “*Estudios de teología bíblica*”. Pp. 55-75; 75-205.

1096) CULLMANN, OSCAR (1956). “*¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*”. [es.scribd.com/document/396237973/CULLMANN-Oscar-1956-inmortalidad-del-alma-o-resurrección-de-los-muertos](https://es.scribd.com/document/396237973/CULLMANN-Oscar-1956-inmortalidad-del-alma-o-resurreccion-de-los-muertos).

salvación". Esa interculturalidad se integra en una misma significación: La salvación del hombre y de la vida. Por eso, no es de extrañar que Cullmann concluya este último trabajo mencionando afirmando al mismo tiempo la incompatibilidad entre "la doctrina del gran Sócrates y del gran Platón" con "la enseñanza del Nuevo Testamento" y no obstante "se podría mostrar también inspirándose en el Nuevo Testamento". Y es que, a nuestro juicio, lo incompatible se hace compatible en el misterio que Dios habrá de revelar.

Esa "historia de la salvación" discurre como río subterráneo bajo la superficie de la historia natural y de la historia humana, y a veces emerge en momentos significativos para sumergirse de nuevo, hasta que llegue el momento de su plena manifestación. Aunque figura en toda la obra de Cullmann, la trata con especial atención en su trabajo "*Cristo y el Tiempo*". El método que advertimos consiste en agrupar los términos temporales de uso profano, mencionados más arriba (1097), y mostrar cómo son utilizados en el Nuevo Testamento con significado escatológico, de modo que lo escatológico actúa en la profanidad. En la sucesión de los "eones", en las eras geológicas o históricas, los fragmentos del tiempo ("xronos"), como hora ("ôra"), día ("êméra"), oportunidad propicia ("kairós"), ahora (nûn), hoy ("sêmeron"), situados cíclicamente a la griega, o como fecha del tiempo a la hebrea, están afectados por dos conceptos: "Kairós" y "aiôn", ambos también de uso profano. Si en el uso profano "kairós" "hace referencia a una oportunidad, una ocasión particularmente propicia para emprender una actividad, o ese momento del que se habla desde mucho antes, aún sin saber su fecha concreta" (1098). "aiôn" expresa la duración, la extensión en el tiempo, que tanto en el griego como en el hebreo (עוֹלָם) puede ser sinónimo de mundo ("kósmos") (1099), pero, tocados por la cercanía del reino de Dios, adquieren una cualificación de eternidad orientadora. La alteridad de Dios convive con la historicidad humana. De ese modo se entiende que, en la cronología de los tiempos, como ensartándolos, "existan especiales <kairoi> divinas de cuya vinculación recíproca nace la historia de la salvación" (1100) como "oikonomía" de Dios, sujeta a un "àrxê" y a un fin que sea "télos" de confluencia.

1097) CF. SUPRA. P. 425. Nota1038.

1098) CULLMANN, OSCAR (2008), "*Cristo y el tiempo*". Op. Cit. P. 55.

1099) IBID. P. 62

1100) IBID. PP. 51-68.

De este modo, la escatología no puede concebirse sólo como post-temporal, cuando ya el tiempo cronológico, medido por las rotaciones astrales, no exista, o como un retorno al origen de lo sin tiempo. El término “*aiônes*”, definidor del desenlace de una planificación de la sucesión de los “*kairois*”, reveladores de Dios, se contempla como eternidad, sucesión infinita y progresiva donde el nuevo “*eón*” se desarrolla con carácter de una inabarcable temporalidad sucesiva (1101). La presencia del “*kairós*” del “*ésxaton*”, en cualquier fragmento del tiempo cronológico, descorre velos en la conciencia, y, desde ella, en la circunstancia y en la historia; se vuelve “pedagogo” y “paraninfo” de unos nuevos esponsales con el todo; un fragmento del tiempo, advenido de lo impensable e indecible del ser, nace desde el no consciente todavía y emite juicio sobre la conciencia, la circunstancia, el tiempo, la historia, y, al tiempo que crítico de sí mismo y del tiempo, se vuelve profético, anticipatorio de un tiempo cuya deriva otea entre las alternativas que prevé. Su conducta es ética escatológica en su manera de vivir la situación. Los actos simbólicos de Jeremías, cuando tenía prohibido hablar, constituyen todo un ejemplo (Jer. 13:1-14; 18:1-17; 27:1-22; 32:1-44; 36:1-32. Aún hundido en el cieno de la cisterna seca nos parece una señal simbólica más (cf. 38:6). El “*kairós*” del “*ésxaton*” diafaniza el instante e ilumina el sentido. Es “ética de situación” (1102), porque es respuesta conductual a ella, pero no es cambiante porque aporta con su cualificación el sentido cualificado, utópico, realizable en lo coyuntural, con valor ontológico desde el núcleo del ser en la circunstancia existencial cambiante.

Entre la teoría cíclica griega (1103), y la interpretación progresiva y ascendente de la historia como flecha del tiempo, desde la acción creadora de “*YHWH*”, reproducida en

1101) IBID. P. 88.

1102) CF. ALCALÁ S.I., MANUEL (1963). “*La ética de situación y Th. Steinbüchel*”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto <Luis Vives> de Filosofía. Barcelona. Queremos traer a colación aquí el carácter ontológico de la ética que como “moral nueva” que toma de Heidegger, tan cercano a Bultmann (Cf. “*Correspondencia 1925-1975 Rudolf Bultmann/Martin Heidegger*” (2011). Herder. Barcelona)), con la siguiente cita de “SER Y TIEMPO” al señalar que Heidegger “*busca en la existencia humana el problema del ser, en una existencia humana no teorizante, sino en brega con las cosas y preocupada por ellas y que, por lo mismo, es fundamentalmente temporal e histórica. Sus características son <ser-en-el.mundo>, poseer un <entorno> y un <contorno> y, consecuentemente, estar situada, estar en situación*”. P. 73, con la salvedad que, en la desposesión del entorno padecida por el ser, y la consecuente no coincidencia con la forma de existencia donde esté propositivamente presente el ser, supone la desconexión entre el cartesiano “*cogito ergo sum*”. El conocer, reducido a “*tekne*”, sólo sustenta una forma reducida del ser. La ética escatológica en situación, apercebida del “*kairós*” del “*ésxaton*”, restaura la experiencia del ser y el entorno, al tener su fuente de nutrición en un con-torno diferente.

1103) CF. ELIADE, MIRCEA (1968). “*El mito del eterno retorno*”. EMECE. Barcelona. Traducido por Ricardo Anaya,

en la historia y en la palabra profética (1104), como un nuevo elemento que aportar al método dialéctico que venimos aplicando, tenemos que considerar las ideas aportadas por el filósofo y teólogo JOHANN GOTTFRIED HERDER en su obra de 1784 *“Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”* (1105). Cuando se hace filosofía de la historia desde la perspectiva de Herder, las ocasionales estridencias, las pausas donde parece que nada acontece, las notas negras o blancas, calderones que prolongan la resonancia como espacios de reposo, las redondas con sus cuatro pulsos, las fusas o semifusas que parecen no significar nada... Toda la varianza se integra en una sinfonía que siempre concluye en un nuevo comienzo con la nota de do. “La música callada”, “el silencio sonoro” de Juan de la Cruz”, siempre reverberan en la durabilidad de Bergson; el infinito se realiza en lo finito y apenas una fusa lo recoge; cada una de ellas, en su fugacidad, incoa toda la inacabable partitura.

Cierto que también existen fugacidades con pretensiones de inacabable negatividad que aspira a la totalidad. Sin embargo, la positividad siempre prevalece sobre la estridencia, porque cada tiempo está referido a la totalidad. De ese modo, la evolución de la historia no se produce como una escala de Jacob: desde la piedra donde el hombre sueña sobre su naturaleza de engañador, como un ascenso progresivo donde de vez en cuando se rompe algún escalón y hay que saltar sobre el vacío, donde una sucesión de diferentes épocas y culturas convergerán en un punto, “*mucarna*” o “*mocárabe*” que cierra la cúpula, hacia donde ascienden las distintas formas geométricas. Tampoco sería asunto de una irrupción externa del “*éxaton*” porque cada peldaño en sí mismo, cada momento histórico, soporta el paso, y todos forman parte del diseño divino. A partir de semejante entendimiento de la historia, Contreras Peláez cita su frase ya tópica: “cada época se encuentra en una relación inmediata con Dios, su valor reside en su propia existencia” (1106). Si podemos considerar la e-

1104) Cf. los tres tomos que el rabino HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA (1973) dedica a *“Los profetas”*: *“El hombre y su vocación”* (I) *“Sus concepciones históricas y teológicas”* (II); y *“Simpatía y fenomenología”* (III) Paidós. Buenos Aires. Traducido por Víctor A. Mírelman. En cuanto a su escatología, cf., vg., COLLADO BERTOMEU, VICENTE (1972). *“Escatologías de los profetas. Estudio literario comparativo”*. Institución San Jerónimo. Valencia.

1105) CF. HERDER, JOHANN G. (1919) *“Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”*. Losada. Traducido por J. Rovira Armengol.

1106) CF. el trabajo de CONTRERAS PELÁEZ, FRANCISCO J. (2005). *“Johann G. Herder: Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad”*. Pp. 59-60. Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones. Cf. Ranke, Leopold von (2010). *“The theory and practice of history edited with and introduction by Iggers, Georg G”*. Routledge & CRC Press.

ternidad como “*synteleia ton òlon*” (1107), la multidimensión intemporal de la trascendencia, donde todos los tiempos del universo fueran uno sólo, interminable y sucesivo, entonces los envolvería todos, los interpenetraría, los dejaría insertados de sí en la conciencia de los seres temporales, y no dejaría de ser en la duración de ellos. Cada tiempo cronológico sucedería en ella, y fenoménicamente habitaría en la subjetividad contingente que viviera sus instantes con valor de eternidad y hacia ella se orientaría en un proceso de aprendizaje. De prescindir de la trascendencia Divina, que irrumpe con los fines en el instante eternizado, y de sustentarse sólo en el sentido que la inmanencia produce en cada instante, a merced de la conciencia humana, estaríamos supeditando la libertad de Dios a la libertad del hombre, dotado o negado de autotranscendencia, lo cual significaría que la pedagogía divina, ejercida en la historia, estaría sujeta al ensayo humano del acierto y del error, y Dios estaría siempre en espera de su aprendizaje, asegurado en el poder atractivo del bien.

Debemos hacer una breve consideración de cómo el “centro del tiempo”, que dice Conzelmann, ha producido ya en el tiempo una nueva creación que se reitera. Se trata de un nuevo Génesis, un “sea” pronunciado de nuevo por el Señor de los “*aiones*”, una creación hecha nueva en la redención llevada a cabo por Cristo, autor del tiempo por ser “*Lógos*” creador, centro del tiempo y consumidor de la fe, cuya venida se produce, según lo entiende Lucas interpretado por Conzelmann (1108), entre la “*thlipsis*”, en el sentido de tribulación, aflicción, angustia, angostura, opresión soportada en la paciencia de la esperanza (Rom. 5:3-4), y “*peirasmós*”, la tentación o prueba lucana que en su Evangelio aparece en seis ocasiones, una en los Hechos, y dos veces como “*periázô*”, la prueba (1109). Fuera o dentro de sí, la angostura, el paso estrecho por el que hay que pasar como en un nacimiento o un ahogo. De dentro la tentación que abduce. De fuera, la prueba que pone sitio.

1107) DÍAZ, CARLOS (1989). “*Preguntar por Dios es razonable. Ensayo de teodicea*”. P. 118. Ed. Encuentro. Madrid.

1108) CONZELMANN, HANS (1974). “*El centro del tiempo. La teología de Lucas*”. FAX, Actualidad bíblica. Madrid. Traducción española de la 5ª alemana por José María Bernáldez Montalvo. “*Thlipsis*” es un término no usado por Lucas en su evangelio pero sí cinco veces en los Hechos, experiencia acaso vivida en sus propias carnes

1109) PETTER, HUGO H., compilador (1976) “*La nueva concordancia greco-española del Nuevo Testamento con índices según el texto griego de Eberhard Nestle y la versión española de Cipriano de Valera*”. Ed. Mundo Hispano. como compañero de Pablo; sí por Mateo en cuatro ocasiones y por Marcos en tres, todas ellas en un contexto escatológico; Juan en dos, de carácter predictivo y consolador (Jn. 16:21, 33), y que Pablo prodiga hasta en 24 ocasiones.

Cuando en Lucas 8.13 Jesús explica la parábola del sembrador a sus discípulos, habla de aquellos que tienen una capa superficial de tierra y mucha piedra debajo, y por ello, al carecer de raíces profundas, en el tiempo de “la prueba se retiran” (<peirasmou àphístantai>). En otros, las raíces profundas se abren camino hacia su nutrición a pesar de las condiciones del terreno que las ponen a prueba (comparar Is. 5:24 con 53:2). Pueden llegar a ser como “caña sacudida por el viento” (Mat. 11:7; Lc. 7:24), que se dobla, pero no se rompe, y si quiebra, saben que Dios la restaurará (Is. 42:3; Mat. 12:20). Acaso aquí podamos comprender el modo escatológico existencial del cristiano, alejado de una manera acomodaticia de vivir la religión.

Cuando desde esa comodidad religiosa se imputa al protestantismo su disposición agónico-existencial frente a una religiosidad simbólica, deja de considerarse su énfasis puesto sobre el individuo que tiene a Dios como interlocutor en su Palabra y en su Espíritu, una persona atenta a las fulguraciones de las oportunidades abiertas por el “instante eternizado” para en ellas impulsar la obra de Dios sobre la tierra, y a tomar decisiones en pro de lo eterno. Consciente de su finitud, de la trascendencia donada, y del sentido que debe aportar a la circunstancia, hace de su manera de vivir el amor, con que se mueve la fe performativa que le anima en esperanza, una constante vigilia como la virgen que, preparada, está en espera y va al encuentro del esposo. Podemos así comprender esa manera de vivir, a un tiempo incómoda y reposada, pues tiene su fundamento fuera de sí misma y bajo sus pies.

Kierkegaard, desde su perspectiva de la filosofía existencial, afín a Bultmann y a Tillich, habló de “*El concepto de la angustia*”, y de la fe como “la certeza interior que anticipa la infinitud” (1110). Como ha quedado dicho, angustia es angostura por la que hay que pasar, y fe es esa certidumbre anticipatoria que impulsa como trascendencia y que sostiene en el tránsito. Son dos realidades en dialéctica. Sólo que esa angustia no es ya por el pecado y por la culpa, tal y como estudia Kierkegaard en este libro,

1110) KIERKEGAARD, SÖREN (1967). “*El concepto de la angustia*”. P. 154. Espasa Calpe. Colección Austral. Nº 158, 7ª ed. La cita prosigue: “[...] pero sólo el que ha recorrido la angustia de la posibilidad está plenamente educado para no tener más angustia; no porque escape a los terrores de la vida, sino porque son demasiado pequeños en comparación con los de la posibilidad. Si el que hablase creyese, por el contrario, que su grandeza está precisamente en no haber tenido nunca angustia, le diré con gusto mi explicación de este fenómeno, le diré que tiene muy poco espíritu” (Ibid)

pues aquel que es movido por esta fe, sabe que su pecado y su culpa fueron clavados con Cristo en la cruz (Rom. 6:6; Gal. 2:20; 5:24; 6:14). Resulta altamente significativo que estas afirmaciones paulinas aparezcan en el contexto que relativiza el pasado y ponga el énfasis en la “nueva creación”, ya aparecida (Gal. 3:28; 5:6: 6:15). La experiencia personal reconstructiva a que hace referencia el autor de Hebreos 11.1, está además apoyada por el testimonio de aquellos que ya recorrieron ese camino a lo largo del tiempo (Heb. 11). Ambos focos de influencia, el personal y el comunitario, son estímulos en el proceso de despojarse del peso y del pecado que asedia (Heb. 12:1). Esa “certeza interior que anticipa la infinitud”, en un camino de anticipaciones sucesivas que van plenificando la vida, siempre se sobrepone al cerco. Ciertamente el amor no relativiza el “*Temor y temblor*”, el recato y la atracción que acoge la experiencia de lo “numinoso”. Sin embargo, no existe, en contra de Kierkegaard, una “suspensión teleológica de lo ético” (1111), porque la decisión ética, formalizada en conducta, hace presente y operativo el “*telos*”. Cuando, en el decir kierkegaardiano, la razón choca con lo desconocido y turba incluso el autoconocimiento del hombre (1112), la paradoja, presencia contradictoria de lo absurdo que podría ser causa de escándalo y causante de daño, se transforma en “*pará-doxos*”, algo inesperado, increíble, extraño, portentoso, paradójico, singular, que al contradecir cuestiona, y en la certeza de la fe anticipatoria de lo por venir y sostenedora, lo toma como prueba depuradora y como instrucción pedagógica.

Existe en Kierkegaard una pasión de infinitos, que no es de extrañar que sedujera a Unamuno. Si su pretensión es que “lo infinito llegue a desplegarse en la finitud” (1113), el único modo que tiene de realizarlo es en la existencia espiritual como autoexperiencia del espíritu ensoñador, productor de nacerencia progresiva contra “progenia”, y no de la inocente “nescencia” que dice Leo Gabriel (1114), que viene a ser postergación del conocimiento y dejación de la existencia en la nadificación consentida. Si “Dios es la medida de la existencia” (1115), el hasta donde de la “*imago*

1111) KIERKEGAARD, SÖREN (2015). “*Temor y temblor*”. Pp. 45-56. Tecnos. Madrid, 5ª ed. reimpresión en 2015. Traducido por Vicente Simón Merchán.

1112) KIERKEGAARD, SÖREN (2007). “*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*”. P. 53. Trotta. Madrid. 5ª ed. Traducido por Rafael Larrañeta.

1113) GABRIEL, LEO. *Op. Cit.* P. 32

1114) *IBID.* Pp. 80-81.

1115) *IBID.* P. 48

Dei” no tiene otros límites que aquellos a los que el hombre llegue de la mano de Dios. A ese respecto, la carta a los Efesios habla de “la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” ((Ef. 4:13), y del “amor de Cristo que excede todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (Ef. 3:19). La existencia humana puede, aún en lo fugaz, alcanzar una dimensión infinita si es habitada por el amor, un amor que además hace posible conocer. Es un problema humano que sus condiciones de vida le hayan empobrecido la existencia. Leo Gabriel cita a Kierkegaard en su introducción, pero sin referenciarlo: “Mi pensamiento principal fue que nosotros con el saber hemos olvidado el existir” (1116). La abstracción y la sistemática han separado el saber del existir, cuanto más en tiempos cuando el conocimiento ha echado en el olvido la sabiduría. No parece menor el olvido del ser en formas limitativas del existir. Para Kierkegaard, lo finito y lo infinito conviven dialécticamente. Yo existo cuando acontezco fuera de mí, cuando “presentizo” el ser como conducta hacia un más allá de mí de donde me recibo. La trascendencia funda la inmanencia que tiene como tarea realizar su propia abstracción relacional. “La trascendentalidad es un movimiento fundante de la objetivación y de la subjetividad” (1117), señala Leo Gabriel.

Así, el “agón” kierkegaardiano consiste en una forma de vida como dialéctica existencial, entre el escándalo y la paradoja, forjadora de un carácter y de una ética; una tensión en permanente estado de nacer ante la experiencia de lo eterno, que se hace “*semeia*” del límite en camino sin saber de sí, porque sólo quiere saber de una cosa: Dios que le da los saberes. A esa forma de vida la llama “milagro” Kierkegaard, referida a “este hombre individual [que] se convierte en más que hombre, en algo cercano a Dios (1118). Tienen aquí resonancia las palabras de Cristo: Están en el mundo... pero no son del mundo (Cf. Jn. 17:11, 16). Son una forma dialéctica de vida que consiste en estar solidariamente con lo que se es en lo que no se es, un choque entre la realidad ético-estética que es y la idealidad de lo que se quisiera que fuese la realidad en la que se está, un choque del que brota la chispa que ilumina las dos orillas. Dios inter-viene, en la masa, en contra de lo que sostiene Leo Gabriel, pero a través de la interioridad por ser un Dios personal, produciendo singularidades “*koino-*

1116) Ibid. P. 16.

1117) Ibid. P. 54.

1118) KIERKEGAARD, SÖREN. “*Ejercitación del cristianismo*. Op. Cit. P. 112.

nónicas", y despertando en ello un dinamismo creativo y vitalista, propio de su Espíritu, donde aún la mordedura de la nada actúa como punzamiento que aviva el ser. El acceso a esta forma de vida tiene relación con la decisión que maneja Bultmann: Es cuestión de "decidirse en el tiempo en pro de la eternidad", y esa decisión consiste en existir en el tiempo y en la historia "bajo especie de eternidad", estar existiendo en el tiempo y en la historia a saltos cualitativos que incoan el propio camino a la circunstancia.

Si la postsecularidad supone una dialéctica del ser que sabe estar en su tiempo con lo que es, señala Leo Gabriel la dialéctica kierkegaardiana con características propias frente a la de Hegel:

"Frente a Hegel, Kierkegaard acentúa la consistencia de tres antítesis. La antítesis entre infinito y finito; la de la razón objetiva y existencia subjetiva; la de lo universal abstracto (concepto) y lo personal concreto. De este modo, sólo desde la posición in-mediata destacadamente antitética, manteniendo con firmeza las diferencias, puede realizarse la infinitud a partir de lo finito, la existencia a partir de la razón, el singular a partir de lo universal. [...] Con aguda mirada Kierkegaard ha sacado la interpretación de Hegel sobre el logos griego proyectándola hacia lo histórico y temporal" (1119).

Mantener esa posición dialéctica, sosteniendo las antítesis que interactúan, es una disposición existencial agónica, la de afirmar la propia posición en la angostura sin puertas de escape y soportado en el "*Lógos*". La in-mediación actúa dialécticamente desde la interioridad, más acá de la abstracción de Hegel cuando pretende vincular el logos griego del mundo, convertido en un espíritu del mundo hecho historia, y el cristiano del logos personal de la creación hecho hombre (1120).

Esa dialéctica intermediadora kierkegaardiana, como estado permanente, también es productora de una síntesis en la persona y en el carácter ético de aquel que está instalado en ella: "ser cristiano en contemporeidad con Cristo" (1121), como ejercicio dialéctico. Por el lado divino, el espíritu de Cristo, en el devenir dialéctico del hombre, es una relación activa incesante donde ambos confluyen y a veces producen en el desarrollo humano saltos cualitativos (1122). Por el lado humano, la paradoja que sorpresivamente sucede en lo habitual, es fenómeno frecuente en tiempos de crisis,

1119) Gabriel, Leo. Op. Cit. P. 33.

1120) Ibid.

1121) Kierkegaard, Sören. "Ejercitación del cristianismo". Op. Cit. Pp. 84-87

11122) Gabriel, Leo. Op. Cit. P. 85.

y el escándalo, el choque con la paradoja (1123) que deja inerme a la razón, actúan como “Scila” y “Caribdis”. Pasiva o activamente considerados, constituyen el momento de prueba existencial donde se acrece o mengua el ser. Campo de ejercicio para la ética de la decisión, son forjadores del carácter y de la personalidad.

La persona, diferenciada de la multitud, y no digamos de las turbas, es el sujeto con el que Dios quiere entenderse como “relación activa incesante”. Si en Aristóteles, el individuo es “una categoría cosmológica”, en Kierkegaard es “una categoría antropológico-existencial”, “una existencia espiritual” que es “categoría del espíritu en libertad”, así definida:

“La personalidad humana es el individuo pensante, que se desarrolla, en libertad y se realiza actuando. Por la realización en libertad llega la esencia del hombre a su determinación existencial (no esencial) y alcanza así la plenitud de su esencia, en su existencia, en la libre individuación, en la autorrealización con que su esencia experimenta la plenitud actualizada” (1124)

Si la persona (“*prosopón*”), es la comparecencia pública del ser, ello sería, en cristiano, la exposición operativa de una plenitud en marcha bajo el influjo del espíritu de Cristo, devenir dialéctico de lo humano expresado en conducta; la exposición de un dinamismo creativo que expresa la nueva creación de Dios; una singularidad que expresa la totalidad de la verdad humana (1125); una singularización universalizada, extensiva y donada, en tiempo de disolución (1126); una fe pura en una razón pura práctica; una verdad existencial trascendental.

Tal configuración de existencia produce una forma ética consistente en aportar consistencia en tiempos de disolución (1127). Si se trata de a-portar, hay que llevar la

1123) KIERKEGAARD, SÖREN (2007). “*Migajas filosóficas*”. Op. Cit. P. 62, bajo asterisco explica el término “escándalo” del siguiente modo: “El lenguaje muestra también que el escándalo es pasivo. Se dice <escandalizarse>, lo que expresa de inmediato sólo un estado, aunque se usa como idéntico a <recibir escándalo> (identidad entre lo activo y lo pasivo). En griego se dice “*skandalízzesthai*”. Esta palabra viene de “*skándalon*” (choque) y significa recibir un choque, por tanto pasivamente, aunque tan activamente que lo recibe él mismo. Por ello la razón no ha inventado el escándalo, porque el choque paradójico que la razón aislada desarrolla no lo ha descubierto ni la paradoja ni el escándalo. [...] Juega Kierkegaard con el ambiguo sentido danés de “*Anstod*” (choque, escándalo, piedra) más corto que “*anstodsten*” (piedra de escándalo).

1124) Gabriel, Leo. (1974). Op. cit. P. 71.

1125) Ibid.

1126) Ibid. P. 66.

1127) Ibid.

consistencia consigo hasta los espacios de disolución. Por lo tanto, debe producirse primero en la coherencia, en la intimación creadora de sí mismo, en la dinámica creativa de plenitud diferenciada, constructora de identidad, donde la estética ontológica va de la mano con la ética existencial, y es en el amor, despertado en la relación con Dios, punto operativo de encuentro entre la estética y la ética (1128), donde obra éticamente la fe desde la dimensión ontológica (Gal. 5:6).

Sin semejante dialéctica, la estética se realiza en el mundo de la apariencia, un permanente salto, pero no cualitativo sino sobre sí mismo para hacerse notar; la moral, un permanente ensayo camaleónico de adaptación del parecer a lo conveniente; la religión, un tranquilizante que fagocita al hombre. En la dirección contraria, Leo Gabriel indica que la existencia ética se realiza por el autoconocimiento ("*gnôsi autôn*"), y para ello se apoya en el decir de Kierkegaard: "El individuo está hacia dentro en sí mismo dialectalmente por auto-afirmación. El singular se actualiza como mismidad interior contra el mundo exterior, se hace consciente de sí mismo, conoce y desarrolla su verdadera mismidad, en oposición al objeto, en cuanto sujeto en su verdadera realidad [...]" (1129). Aquí campea el délfico "conócete a ti mismo. Sé de verdad el que eres", pero quien se mueve por la fe que obra por el amor, no puede quedar encerrado en sí porque en él actúa la trascendencia. Por esa razón, y ante semejante fracaso, prosigue Leo Gabriel su estudio de Kierkegaard diciendo:

"La existencia ética descubre y experimenta al fin la mismidad en su fracaso, en la constante amenaza y acotamiento desde la situación mundana, en la opresión y ataque de lo cotidiano, en la catástrofe, como mismidad finita, humana, gracias a la cual se muestra una mismidad divina infinita y le <sale al encuentro> en el contragiro a su propia finitud. Por ello en la existencia ética abre brecha una dialéctica, que lleva en un salto cualitativo hasta el último fundamento en este ir al fundamento hacia el origen de una nueva existencia. <El fundamento último en sí no se hace dialéctico, puesto que la mismidad que le sirve de base se utiliza para superarse y afirmarse a sí mismo frente a los ataques externos; así tenemos la concepción ética>. Más si el fundamento último mismo se hace dialéctico y la misma ética se torna problemática, entonces se lanza a la interioridad la existencia religiosa" (1130)

Es en el abatimiento de su autosuficiencia erguida, o en la experiencia de insuficiencia propia ante el poder de los condicionamientos organizados, o de los desastres que

1128) CF. KIERKEGAARD, SÖREN (2006). *"Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Demetrio G. Rivero

1129) GABRIEL, LEO. *Op. Cit.* P. 87

1130) IBID,

dejan al hombre en la intemperie, donde puede descubrir la trascendencia de que también está dotado.

Hasta ahora hemos tratado acerca de un “*télos*” como meta, objetivo, y finalidad; un llevar a término, consumir, y llevar a plenitud; de una escatología como irrupción de lo nuevo, sea realizada, sea consecuente, o sea contemplada en el horizonte de la irrupción final del reino de Dios.

En la mano del hombre está dar orientación y cumplimiento a su tiempo en la inmanencia, y a esta dimensión pertenecen la ética y la esperanza. A la escatología pertenece la indisponibilidad que habrá de acontecer como el final del paso del hombre por la tierra, cualquiera que fueren sus causas. Sin embargo, en la sucesión cronológica del tiempo pueden abrirse momentos especialmente cualificados que, como tales, repercutan en lo sucesivo. Lo hemos llamado “*kairós*” del instante eternizado, que puede sobrevenir a la experiencia y dotar de una nueva conciencia que clarifique y potencie la existencia en un “*êthos*” cargado con un plus que actúe como movimiento reconfigurador de una nueva humanidad en el sujeto. Estamos situados ante el hombre como ser futurizo, causante de su propio futuro, donde actúa lo adventicio sobrevenido. Como bien dice Moltmann: “El hombre se encuentra tanto en la historia como sobre la historia, y tiene que vivir su vida y su pensamiento en esta posición suya dialéctica y excéntrica” (1131). Su vida está insertada en la sucesión del tiempo, más con el alma rebasa las condiciones en que vive. Esa es su responsabilidad, su excentricidad, su dialéctica. En su debate con Bloch, Moltmann menciona lo que puede ser una manifestación de la dialéctica humana:

“El problema de la religión no es resuelto, pues, por un naturalista llegar-a-sí-mismo del hombre, sino tan sólo por una revolución de la sociedad, de la cual sale la disolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, y del hombre consigo mismo.

Ernst Bloch avanza todavía un paso más allá: la religión es esperanza, y ésta se basa en la diferencia óptica entre lo que es y lo que todavía no es, entre existencia y esencia, entre presente y futuro; y ello tanto en el hombre como en el cosmos. El hombre, como ser no fijo, es un ser que juntamente con el mundo que le rodea, es una tarea y un gigantesco receptáculo de futuro” (1132).

1131) MOLTSMANN, JÜRGEN (1968). “*Teología de la esperanza*”. *Op. Cit.* P. 352. Autor referenciado en pp. 112, 362, 425, 427, 428, 438, 439, 456, 457.

1132) *IBID.* P. 440.

Sobre esa formulación antropológica se hace posible el trabajo ético común de la diversidad: el de propiciar conjuntamente esa revolución de la sociedad que finalice el conflicto; crear las condiciones que hagan posible la kierkegaardiana “concrecencia” de la antropología naturalista de la Ilustración, con aquella otra de la “concrecencia con Dios” que los cristianos pueden vivir en el recato como “reserva escatológica”, “mística de redención”, y clave explicativa de su manera de estar en el mundo, donde la experiencia de otredad también crea un modo de conciencia.

Ya hemos rebasado la nómina manejada por Hans Küng al incluir a Moltmann. De hecho, no hay teólogo que deje fuera de su estudio a las llamadas “postrimerías”, pero no podemos dejar por zanjado el asunto sin hacer unas breves consideraciones del historicismo escatológico de Wolfhart Pannenberg y de su actuación existencial como amor creador, en lo que para nosotros significa como determinismo “creante” e historicismo revelado.

En el capítulo dedicado a “Escatología, Dios y creación”, parte de una mención al teólogo luterano y miembro de la “iglesia confesante” Gerhard Gloege (1133): “la teología evangélica sistemática actual ha perdido todas sus disciplinas -consideradas globalmente- el concepto fundamental del anuncio de Jesús”. Ese concepto fundamental identificado por Pannenberg no es otro que “Mas buscad el reino de Dios, y todas estas cosas os serán añadidas” (Lc. 12:31). El paralelo de Mateo añade “y su justicia”. Esas cosas, que producen afán y ansiedad suponen un error en la ordenación de los valores: la comida más que la vida; el vestido más que el cuerpo; la estatura aparentada de lo que se es más de lo que se puede llegar a ser con Dios. Y es que Dios sabe las carencias de los hombres, y no se queda en una inactividad contemplativa. Lo prioritario para el hombre en la búsqueda del reino de Dios, el mismo que al Padre le ha placido dar (Lc. 12:32-34).

Pannenberg, al tiempo que señala que desde Kant el reino de Dios en la tierra se produce por las acciones humanas en ella, hace lo propio el que interpreta como mensaje de Jesús: el reino de Dios viene al mundo allí donde el hombre hace su voluntad. Por lo tanto, se produce una coincidencia entre ambas interpretaciones:

1133) GLOEGE, GERHARD (1963), *“The day of his coming. The man in Gospels”*. SCM Press, London.

Todo depende de la voluntad del hombre, constructor del reino en la tierra. Sin embargo, como bien recoge el propio Pannenberg, Johannes Weiss (1134) dio un vuelco a la cuestión al sostener que el establecimiento del reino de Dios sólo podía ser traído por el mismo Dios desde su infinita trascendencia, al margen de la voluntad humana y de los trabajos de la humanidad: Dios mismo irrumpirá en la historia produciendo el cataclismo que lleve a la infinitud, acontecimiento ante el que solo cabría mantenerse en expectante y laboriosa esperanza.

Desde ese momento, la escatología dio un giro cristocéntrico, y dejaron de investigarse los signos de los tiempos que fueran precursores del fin que supusiera un nuevo principio, y pasó a considerarse la acción escatológica de Dios en Jesucristo como potencia del futuro en el presente, sin por ello desechar la idea escatológica de la consumación y de la restauración, obra de Dios en el tiempo oportuno. Mientras tanto, el reino de Dios viene, está viniendo en el tiempo humano, Como dice Pannenberg: “Es cierto que, frente a la esperanza judía en un futuro, el acento específico del mensaje de Jesús radica en su repercusión en el presente, y en ese sentido en el presente del reino de Dios viniente” (1135). No por ello la investigación cristológica puede dejar de lado la cuestión de si la predicación de Jesús dejaba de lado el cumplimiento final de la venida del reino de Dios como soberanía de Dios sobrevenida en la tierra de la que él era aún tiempo cumplimiento de no más allá que ponía ante los hombres la decisión, y anuncio de lo que habría de venir. En nuestra modesta opinión, la apocalíptica que habrá de realizarse al final de las dispensaciones de Dios, y la escatología realizada que habrá de tornarse en consecuente a lo largo del tiempo, se con-funden. Jesucristo viene a ser la presencia anticipada de ese futuro que anuncia y, en contra de Pannenberg, que sostiene que “el presente está determinado por el futuro”, a través de Jesucristo el futuro está determinado por el presente manifestado en Él. No son el pasado y el presente humano los que hacen futuro. El presente es un efecto del futuro que en él habita. Como señala Pannenberg: “El futuro del reino de Dios tiene que atraer para sí ya ahora toda la atención porque no es un futuro cualquiera sino el futuro decisivo que concierne y atañe a todo” (1136).

1134) Cf. SUPRA. .

1135) PANNENBERG, WOLFFART (1974). *“Teología y reino de Dios”*. P. 14. Sígueme, Salamanca.
Traducido por Antón Caparrós.

1136) IBID. P. 15

Ese futuro consiste en el cumplimiento del deseo de Dios para con el hombre y la naturaleza. Dios no es el “vampiro del hombre” o su resuelve todo. Es su aliado. “Dios es amor”, el futuro del amor que habrá de reinar y adviene como futuro humano. En fórmula pannenbergiana, Dios es “el poder del futuro”, un poder que confiere al hombre como capacidad creadora del amor. Es el amor quien está dotado para crear futuro y para hacer presente en ellos, y, a través suyo, es futuro en los seres, en la naturaleza y en la historia. No está en manos humanas traer la consumación que sólo en Dios reside, pero sí en anticiparla en el ser humano que se decida por ese futuro presente. Dios es un Dios personal. A ese respecto dice Pannenberg:

“La idea de Dios sería una contradicción en sí misma sin el momento personal, si Dios no fuera persona. Pero para poder afirmar y sostener razonablemente que Dios es persona, es necesario que se cumpla una condición: que la experiencia del encuentro personal en su misma raíz no sea una realidad puramente humana, sino que encierre ya en sí misma una realidad mayor, que por su parte otorgue su propia dignidad a la personalidad humana”
(1137)

Es en ese encuentro personal donde el hombre descubre el amor de Dios para consigo. Allí el amor se hace bidireccional primero y polidimensional después. Dios es donante de su dignidad al hombre, persona a persona, como realidad mayor inclusiva a la que pertenece, en un futuro abierto por la infinitud de Dios que es amor. El cada nuevo presente humano, cualquiera que fuere su naturaleza experiencial, estará sujeto a esa otra experiencia fundante que le habita como poder concreto, humano, de un futuro unificador de toda diversidad, porque ese futuro es Dios, autor también de toda esa diversidad que es unidad en devenir. Como sostiene Pannenberg, Dios revela en sí la unidad de lo existente, poder del amor creador que produce la unidad de lo diferente, y produce la coherencia en cada ser y le da finalidad. La recreación de cada hombre para una nueva humanidad reproduce, como un nuevo Génesis, ontológica y existencialmente, el primer acto de creación que incoa su “*télos*”. El futuro de todas las cosas, dice Pannenberg, “es un futuro común y único para todas ellas”. Como en una gran recopilación, cada acontecimiento del pasado, surgido de ese poder del futuro, es restaurado (Eclesiastés 3:15). Así, en cada presente puede experimentarse el poder del futuro como amor creador y la obra que por amor se dejó en el pasado. Dios es la fuerza del futuro y el restaurador de lo pasado, no dejado por

1137) IBID. P. 25.

Él en el olvido. Al mismo tiempo, Dios ex-iste, se autotrasciende para que su infinita diferencia alcance al hombre. Acontece traduciendo su poder en el tiempo de la experiencia del encuentro, y deja en ella marcados instantes de eternidad, como marcas en una ruta desconocida. El poder creador del amor es poder atrayente y unificante. Dice Pannenberg que “en sus relaciones recíprocas, los sucesos participan del amor que los creó. Cada integración provisional de sucesos en estructuras mayores aparece como anticipación de una unidad última de todo acontecer con su origen creador” (1138). Desde este punto de vista, en nuestra opinión, las diferentes categorías se van integrando en la unidad: ontología y sociedad, naturaleza y cosmología: “[...] porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas” (Rom. 11:36).

Confiesa Pannenberg que traduce aquí como cosecha propia las ideas de Alfred North Whitehead, quien considera “los sucesos particulares y contingentes que se suceden sin pausa, como los cimientos últimos del mundo real” (1139). Sucesos y cosas son procesos, pero Dios no es un proceso sino para la evolución de la conciencia humana y para la “revelación progresiva”. Está madurando el proceso humano como poder de creación. Dios define el pasado significativo para el hombre, y produce en él esa fuerza de futuro para que la ejerza como mayordomo en libertad. Libertad es para Pannenberg “tener futuro en sí mismo y de sí mismo” (1140). De Dios es el futuro, y lo transfiere al hombre que a Él se allega, quien por ello lo alcanza en sí. Es el poder futurizo del amor creador y recreador, que es fuerza del futuro en el presente, presencia totalizante en lo singular que anuncia la irrupción final en la contingencia; existencia autónoma vinculada a la voluntad de Dios que concatena los sucesos del acontecer natural en una dirección a través del amor creador, capaz de producir novedad como alternativa, y resistencia y continuidad en tiempos críticos. Ese amor creador de Dios reside en la vida anímica del hombre, proporcionando vida a todo cuanto la envuelve; sabe captar el futuro desde su saber de lo que tiene futuro. Abierto al futuro, reconoce aquello que está marcado de nulidad. Recopila los momentos de

1138) IBID. P. 32.

1139) WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1979), “*Process and reality*”. Edit. By David Ray Griffin & Donald W. Sherburne. Free Press, 2ª ed. Cf. también la conferencia de este autor, pronunciada en la King’s Chapel, february 1926. “*The religion in the history*”. Athenea digital- numero 1 primavera de 2002.

1140) PANNENBERG, WOLFART. *Op. Cit.* P. 28.

experiencia de inserción del futuro en su pasado, y con todo ello hace futuro en el presente con el amor creador, clave hermenéutica y fuente de energía. Este despliegue de capacidad tiene como origen la experiencia de comunión en amor de la unicidad del hombre en su contingencia con la unicidad de Dios en su trascendencia. La experiencia trascendente sucede a las presencias arquetípicas de símbolos elaborados por mano humana, que actúan como mediaciones de un Dios remoto, analogías del límite en un mundo presente. Ahora la historicidad humana está penetrada por la “*futuricidad*” de Dios. El futuro humano ya no es consecuencia concatenada de su pasado y de su presente; la historia es pedagogía de Dios, escuela donde el hombre puede aprender los momentos que le aportan el buen sentido, y aquellos otros que lo apartaron de los fines. De ella puede extraer los significantes que orientan su “*télos*”.

Tenemos que considerar que, si Dios incoa un “*télos*” en los fines humanos como movimiento ascendente en la historia y como consecuencia de la escatología realizada en Jesucristo, y lo hace junto al quehacer humano donde interactúan el azar, la necesidad, y la voluntad humana sin referencia a Dios, la finalidad es orientada por el “*esxatón*” adventicio de futuro en cada instante eternizado. Aquí, la escatología trascendente de Karl Barth se vuelve existencial, y en hitos va marcando la historia de la salvación, inserciones que pueden ser identificadas ontológicamente como un impulso a la existencia, donde al tiempo mantienen abierta la esperanza y creativo el amor. Las tendencias explicativas de la escatología se complementan. El “*télos*” y la escatología se entrenzan. Lo producido desde el hombre en Dios, y lo ocasionado por Dios en el hombre y en el tiempo, van marcando una tendencia que llegará a una consumación. La ética ontológica es aquí la ética escatológica que decía Bultmann (1141) porque, nacida de las raíces del ser, impregnada de los fines, con el amor creador como voluntad de bien, crea momentos orientadores con las anticipaciones producidas por una forma de conciencia “*adviniente*”, concretada en conducta; presencias del “*kairós*” del “*ésxaton*”, marcas de futuro en el camino.

Expongamos ahora nuestro criterio acerca de las características de la moral protestante como ética personal laboriosa, síntesis de Palabra, conciencia, fe y razón,

1141) CF. SUPRA. P. 442. Nota 1072.

Ya identificamos, en las palabras de Lutero en la Dieta de Worms, el origen de lo que luego se consolidaría como forma ética de existencia: conciencia sujeta a la palabra de Dios y abierta a los argumentos de razón que pudieran presentársele (1142). La hostilidad del primer protestantismo a la vida moderna (1143) quedó superada por un pietismo ascético posterior, surgido en aquellos que pretendían hacer producir la tierra para mayor gloria de Dios. La doctrina del “sacerdocio universal de los creyentes”, emanada del énfasis en la persona humana en sus relaciones con un Dios personal, revelado en las Sagradas Escrituras, le dio su clave ontológica como experiencia del acontecimiento de lo divino en la tierra, constructora de una forma singular de conciencia, donde la fe no deja de lado a la razón, abierta a otros argumentos (1144), ni al mundo como responsabilidad. El carácter agónico de un cristianismo maduro y en nada acomodaticio, se deja ver en esa dialéctica de perspectivas que tiene la encomienda de practicar, y lo fácil que resulta caer en un desequilibrio (1145): Bajo la Palabra de Dios y la inspiración del Espíritu Santo, la fe no deja de lado la razón que por ella es interpelada y a su vez pregunta, ni al mundo dejado a su cuidado bajo su responsabilidad. Hallamos un ejemplo en el caso de la Nueva Teología protestante, también llamada teología liberal. Resultó muy fácil perder esa posición dialéctica en

1142) CF. SUPRA.

1143) CF. SUPRA.

1144) CF. BULTMANN, RUDOLF. (1976). “Creer y comprender”. Tomos I-II. Studivm. Madrid. Traducida por D. Eloy Reaquina. Respecto al mundo como responsabilidad cf. GOGARTEN, FRIEDRICH (1971). *“Destino y esperanza del mundo moderno. La secularización como problema teológico”*. Marova. Madrid.

1145) En “La teología del s. XX”, ROSINO GIBELINI recoge una intervención de GOGARTEN en un artículo fechado en 1920, titulado *“Entre los tiempos”*, donde diagnosticaba el cambio en curso: *<El destino de nuestra generación es encontrarse entre los tiempos. Jamás hemos pertenecido al tiempo que hoy toca a su fin>*. Y dirigiéndose a los representantes del protestantismo liberal, que habían sido los maestros de la nueva generación, constataba con amargura el extraño carácter de su teología que enseñaba *<muchas cosas instructivas e interesantes, ciertamente, pero nada que fuese digno de esta Palabra>*. Y con intuición segura anunciaba el inicio de un nuevo rumbo: *<Nosotros no pertenecíamos a vuestro tiempo. [...] Ahora vemos cómo vuestro mundo se encamina a la ruina. [...] No podríais pretender de nosotros que nos subleváramos contra este declive. En realidad, nos habéis enseñado a comprenderlo. Ahora estamos contentos de dicho declive, porque no se vive a gusto entre cadáveres. [...] Al fin, ha quedado libre el espacio para la pregunta sobre Dios. Los tiempos se han distanciado [...], y ahora el tiempo está en silencio. [...] Mientras tanto, nos encontramos entre los tiempos>*. Gibelini, Rosino. (1998). *“La teología del siglo XX”*. Pp. 135-136. Sal Terrae. Santander. Traducido por Rufino Velasco.

Es sabido que la teología liberal protestante, o “nueva teología”, de origen alemán, surgió en el siglo XIX buscando el diálogo teológico con la filosofía, la historia, la sociología y la ciencia, y aplicando los métodos críticos a la hermenéutica bíblica. Son sus nombres más distinguidos: Barth, Baur, Bierdemann, Bonhoeffer, Bultmann, Ritschl, Schleiermacher, Schweitzer, Straus, Tillich, von Harnack, Wellhausen. Antecedente: REIMARUS, HERMANN SAMUEL. Cf. *“Fragment from Reimarus”* (1879). Traslated by G.E. Lessing. Ed. by Rev. Charles Voysey. D.A. London & Edimburg.

el siglo XIX bajo la influencia de un naturalismo, un racionalismo, y una tecnificación creciente, que hizo necesaria la teología dialéctica de Barth, marcando la distancia entre hombre y Dios. Había que retornar a la Palabra, pero sin dejar de lado al hombre y al mundo. De ahí la posición de Gogarten y la reacción ontológica de Bultmann arriba referenciadas (1146). En mi modesta opinión, aún no hemos salido del bache que Gogarten anunciaba. Se hace más necesario y complejo el diálogo, y al tiempo más necesario cultivar las raíces de la interpretación bíblica, no sólo con las herramientas de la crítica, sino inspirados en el Espíritu Santo, que facultan para el entendimiento al ensanchar el campo de la conciencia, y esclarecen la circunstancia al aplicar el método de las correlaciones de Paul Tillich entre el mensaje y la situación: Si el mensaje es el “*kerygma*”, la “situación, a la que debe referirse la teología, es la interpretación creadora de la existencia tal como se realiza en cada época histórica bajo toda clase de condicionamientos psicológicos y sociológicos” (1147). En una situación multipolar, mensaje y situación se interpelan. El primero marca el énfasis kerigmático necesario en la situación donde hay que hacer oír el mensaje sin añadidos que lo desvirtúan. La metodología de Tillich nos parece altamente significativa. Parece reductor que se le ubique como teólogo de la cultura, intento que lleva a cabo Rosino Gibellini (1148). Aun cuando Tillich también se ocupa de ello (1149), en relación con el pensamiento cristiano (1150), desde una perspectiva protestante centrada en la singularidad comunitaria de la persona humana, Tillich pone el énfasis ontológico en buena parte de su obra (1151). Se trata de una ontología que sostiene la cultura y la ética. Una polifonía hermenéutica nacida del ser y practicada desde el ser. El método de las correlaciones, practicado desde la perspectiva teológica en un tiempo de pensa-

1146) CF. SUPRA.

1147). TILICH, PAUL (1972). “*Teología sistemática*”. TOMO I. P. 18. Ariel Libros del Nopal. Traducido por Damian Sánchez-Bustamante Díez. Sobre el concepto cf. Pp. 10, 21, 49, 54, 86-89, 92-94. También en el TOMO II, p. 27, al decir que “*se sirve de la correlación existente entre las cuestiones existenciales y las respuestas teológicas*” [como] “*interdependencia de dos factores independientes*”

1148) OP. CIT. Pp. 91 ss.

1149). CF. TILICH, PAUL (1991). “*Teología de la cultura*”. Amorrortu.

1150) CF. TILICH, PAUL (1976). “*Pensamiento cristiano y cultura en occidente*”. Tomos I y II. Ed. La Aurora. Buenos Aires. Traducido por María Teresa La Valle.

1151) Por no ahondar en los tres volúmenes de su “*TEOLOGÍA SISTEMÁTICA*”. *Passim*. Cf. TILICH, PAUL (1970). “*Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas*”. Ariel-Nopal. Traducido por Helena Calsamiglia; TILICH, PAUL (1973). “*El nuevo ser como amor*”. Ariel-Nopal. Traducido por Damián Sánchez-Bustamante Páez; TILICH, PAUL (1973). “*El coraje de existir*”. Laia. Barcelona, 3ª ed. Traducido por José Luis Lana.

miento complejo, incita a la dialógica: nos parece imprescindible para interrelacionar la multiplicidad con la singularidad concretada en el tiempo como conducta en ética.

La onto-teo-logía de Tillich es argamasa de estos tres conceptos al servicio de la vida:

“La vida es el ser actualizado, y el amor es el poder que mueve la vida. [...] El poder de amor no es algo que se añade a un proceso ya cerrado en sí mismo, sino que la vida entraña en sí misma el amor como uno de sus elementos constitutivos. La plenitud y el triunfo del amor se cumplen cuando es capaz de re-unir a los seres más radicalmente separados, es decir, a las personas individuales. Y las personas individuales son a la vez la que están más separadas y las portadoras del amor más poderoso” (1152)

La singularidad está construida por el poder del amor y la capacidad de concertación con otros es trabajo del “lógos” creador que la pone en vida y armoniza. Que “lógos” y “ágape” interactúen, integrando las diferencias de lo otro desde el ser, no sería posible sin el Ser de Dios en el ser. En tal caso estaríamos ante un acuerdo de intereses, pero no se darían las relaciones de profundidad a profundidad propia de la comunión de los creyentes: “Decir que Dios es el ser mismo constituye la afirmación fundamental acerca de la relación de Dios con el amor, el poder y la justicia” (1153), que no es otra que su condición de posibilidad de las tres. “Dios es amor” que ejerce la “*dynamis*” que actualiza la vida y la pone como construcción de justicia en la plenitud compartida. Si, la onto-teo-logía de Tillich practica la apologética del ser, y la teología trascendental de Barth plantea el “*kerygma*” de la revelación de Dios en su infinita diferencia cualitativa, Bultmann plantea una ontología “*kerigmática*” nacida del encuentro de la decisión con la trascendencia que, a nuestro juicio, enciende la “chispa” de Kierkegaard. Bultmann y Tillich operan en el terreno de Heidegger pero más allá de Heidegger, porque si se tratara de “dejar mostrar el *lógos* del ser”, ese logos quedaría limitado a las dimensiones existentes del ser y a las condiciones que impidan su mostración, pero, en Tillich, “Dios es el poder del ser en todo lo que es, trascendiendo infinitamente cada poder particular, pero actuando al mismo tiempo como su fondo creador” (1154). En Dios, trascendencia y singularidad creativa van unidas.

1152) TILlich, PAUL. “*Amor, poder y justicia*”. Op. Cit. Pp. 42-43

1153) IBID. P. 143, Cf. todo el capítulo dedicado a considerar “La unidad del amor, el poder y la justicia en su relación con la realidad última”. Pp. 139-160.

1154) IBID. P. 145. Sobre la relación existente entre Bultmann y Heidegger, cf. “*Correspondencia 1925-1975 Rudolf Bultmann/Martin Heidegger*”(2011). Herder. Barcelona. Traducido por Raúl Gabás.

Por esa razón, al tiempo que recogemos del Dr. Carlos Arboleda Mora su propuesta de un nuevo pensar, que consiste en dar el paso desde el “*dasein*” heideggeriano a lo que el denomina “*dagott*” (1155), no podemos diferenciar esa que llama “pura apertura a la donación de Dios” del ser ahí. En ese ser ubicado en un ahí se abre la trascendencia en un para ti del ser de Dios, al que el ser del hombre responde en ese ámbito espacio-temporal, cambiante, circunstancial y sucesivo, con el mismo ser ahí para Tí en lo que a mano me pones. En este caso, la dialéctica de los sucesos encadenados se produce con la unicidad de Dios y la del hombre que así responde: “[...] Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano par que anduviésemos en ellas” (Ef. 2:10). Hacer la obra de Dios es vocación del hombre recreado en Cristo Jesús. Es un hacer por el que el hombre no se salva como por méritos propios. Su salvación es un hacer de Dios, donde Dios se pone autotranscendiéndose para salvar distancias cualitativas, recreando en él al Hijo del Hombre borrado en la caída, reconstruyendo en él la forma de vida de su Hijo Jesucristo. El paso como de “pascua” liberadora que propone el Dr. Carlos Arboleda es un “*daGott*” que lleva consigo al “*dasein*”.

Venimos sosteniendo que la ética cristiana es ética ontológica trascendental, porque en ella se pone el ser integral, y es escatológica porque como forma de conducta de quien está siendo obra de Dios, recreado a la imagen de su Hijo, hace presente una forma analógica suya y produce sentido y finalidad, y con esta doble naturaleza intemporal, contemporánea a cada época, puede ser ética de situación. Así la ética es causada por la experiencia de comunión con Dios y actúa como “*kerygma*”. Hemos sostenido que, sin hermenéutica y exégesis bíblica que sirvan de base, no debería ser posible realizar ningún ejercicio teológico en ninguna de sus disciplinas. Por lo tanto, antes de adentrarnos en lo específico de los teólogos de la “nueva teología” respecto a la ética, debemos hacer algunas consideraciones sobre la ética bíblica.

1155) ARBOLEDA MORA, CARLOS (2011). “*Un nuevo pensar sobre Dios: Del “dasein” al “dagott”*”. Revista Escritos. Vol. 19, nº 42, enero-junio de 2011. Pp. 19-52. <https://www.researchgate.net/publication/215798206>. Según consta en el artículo, Carlos Arboleda Mora es Licenciado en ciencias sociales de la universidad Gregoriana de Roma en 1980. Magister en Historia de la UNAL de Colombia en 1995. Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del grupo de investigación Religión y Cultura de la misma universidad. Email Carlos.arboleda@unb.edu.co

La manera de ser de Dios es la Ley, conferida a su creación entera, luego formulada en escritura (*Torá-Nebilim-Ketuvim*). No puede haber otra norma superior a ésta. La manera de ser de Dios está en las Escrituras. En nuestra opinión, el pueblo hebreo supo de *YHWH* por experiencia teofánica en la naturaleza y en la historia antes de verla vinculada a la recepción de la ley en Horeb. En esa fase, la conducta ética es producida por la experiencia.

Apenas al inicio de su “Teología del Antiguo Testamento”, Edmond Jacob coloca esta afirmación: “[...] no es porque es eterno que Dios es vivo, sino que es eterno porque es vivo. El israelita ha sentido a Dios como una fuerza activa antes de referirse a Él como un principio eterno” (1155). El israelita ha tenido la experiencia del Dios vivo, produciendo para él una manera de vivir, antes de conceptualizarlo consecuentemente en doctrina o en normativa. Incluso sus antropomorfismos y sus “*antropopathismos*” expresan la experiencia que, referida a individuos concretos, tiene el objetivo de crear comunidad.

A nuestro juicio, el nombre “*YHWH*”, según Edmund Jacob está formado por una interjección seguida del pronombre personal de tercera persona, “¡Oh, es él!” (1156), y contiene también el presente de indicativo del verbo ser. Por lo tanto, se trata de una experiencia de la presencia relacional de la eternidad de un Alguien que es, y no se puede nombrar sino por el pronombre. Sería como un “*dasein*”, un soy ahí para ti contigo, que, sin embargo, al tiempo que se revela como vivo que salva y se encubre (Is. 45:15). La infinitud de su ser vivo no puede ser conocida por un ser humano limitado, pero sí puede experimentar su acción salvadora. Como señala Jacob, Israel experimentó en “*YHWH*” el parentesco y la distancia al mismo tiempo (1157). En ocasiones, la distancia es tal que no se siente su presencia. En ellas, quien le niega, rechaza la evidencia. Cuando Jeremías habla de la impiedad de Jerusalén y de todo Judá, dice: “Él no es, y no vendrá mal sobre nosotros, ni veremos espada ni hambre” (Jer. 5:12). Se trata, en este caso, de la experiencia de la ausencia de Dios, imputada a Dios, que niega que Dios sea vivo. El Dios viviente no está circunscrito a un territorio,

1155) JACOB, EDMOND (1969), “*Teología del Antiguo Testamento*”. P. 42. Marova. Madrid. Traducido por Daniel Vidal,

1156) IBID. P. 52.

1157) IBID. P. 44.

es Dios en éxodo que acompaña a unas tribus hasta formarlas como pueblo. Nada que ver con los dioses de la naturaleza ni con la configuración suya en imágenes, ni siquiera como representaciones mentales. En el tránsito por la sucesión de experiencias en el tiempo, a Dios se le puede experimentar como salvador si se permanece en su Ley, que no es otra que su manera de ser. De no ser así, algo falla en el hombre. Es cierto que el nombre va cargado de una “*dynamis*”, y entraña una cierta disposición del nombrado al invocarlo o a usarlo en contra suya. Jacob ve en los sucesivos nombres aplicados a Dios, desde “*El*” (אל), nombre que algunos relacionan con una raíz que expresa la fuerza, subyacente a la naturaleza fuerte de la encina y a la expresión “está en el poder de mi mano” o en el poder de la mano de otro (Gen. 31:29; Neh- 5:5; Prov. 3:27; Miq. 2:1). Otros piensan en la raíz “*aul*”, estar delante, ser el primero, del sustantivo <*ayil*>, el que marcha a la cabeza del rebaño. Una tercera posibilidad es “*Al*”, relacionado con la preposición <*él*>, hacia, “aquel hacia el que se marcha; por último, de las mencionadas por Jacob estaría la raíz “*all*”, ligar, lazo, una compulsión que no se puede evitar. Pese a todas ellas, Jacob opta por la idea de poder que designa “*El*”: “los montes de Él” (Sa. 36:6), comparados con la justicia de “*YHWH*”; los “cedros de “*Él*” (Sal. 80:10) cubiertos en su altura por los sarmientos de la vid que “*YHWH*” hizo venir de Egipto; las “estrellas de “*Él*” sobre las que el rey de Babilonia quería levantar su trono (Is. 14:13), cual si fuera Lucero, hijo de la mañana. La experiencia de la presencia de “*Él*” sería la del encuentro con un poder creador o destructor.

“*El Elyon*” (אל עליון), dios altísimo, de quien era sacerdote Melquisedeck, rey de Salem. Gen. 14:22 unifica “*YHWH*” con “*Él Elyon*”, por lo que resulta ser יהוה el Dios altísimo.

“*El Shaday*” (שדי), el poderoso, dios omnipotente, o el “montañoso” que dice Edmond Jacob. Cuando Jehová comisiona a Moises y Aarón, les dice: Yo soy יהוה. Y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios omnipotente, más en mi nombre Jehová no me di a conocer a ellos” (Ex. 6:3). Este texto está referido a Génesis 17:1: “Yo soy el Dios Todopoderoso; anda delante de mí y sé perfecto”(1158).

1158) IBID. Pp. 46-51.

Hay por tanto una revelación progresiva del nombre de Dios, que desde la perspectiva sociológica puede comprenderse como proceso de integración de un Dios nómada con su pueblo, un Dios al que se le incorporan rasgos de los dioses de la tierra, una vez asentados en ella. En “YHWH”, exclamación surgida de la experiencia de la presencia del Dios que acompaña en el camino, se integran la fuerza de “Él”, que hace producir a la naturaleza; la trascendencia de “El Elyon”, y el poder del Todopoderoso, que, conforme a las experiencias tenidas a lo largo del Éxodo, tiene autoridad sobre la propia naturaleza y la historia. Se trata de la experiencia teofánica de una presencia que es verbo, donde se asiste a la operatividad del poder que conserva su trascendencia, y al mismo tiempo hace producir la inmanencia.

Ese proceso de síntesis, entre la asimilación de la sabiduría de lo trascendente y la visión de lo omnipotente, o la vinculación de “El Elyon” con “El Shaday” y “YHWH”, se deja ver ya en la profecía de Balaam: “[...] Dijo el varón de los ojos abiertos; dijo el que oyó los dichos de Jehová y el que sabe la ciencia del Altísimo, el que vio la visión del Omnipotente” (Núm. 24:15b-16). No entraremos en la descripción del personaje, pero sí haremos notar que en nuestra traducción Reina-Valera, revisada en 1960, el vidente tiene por fuentes de su oráculo a “YHWH”, “El Elyon” y “El Shaday”. Es la suya una mirada politeísta y ni siquiera henoteísta. En nuestra versión hebrea desaparece “YHWH”, siendo sustituido por יהוה, y comparte fuente con el Altísimo El Elyon y con el Todopoderoso El Shaday (1159), fuentes cananeas todas ellas. Es en el Salmo 91:1, ya en tiempos de la “teología monárquica”, donde se vinculan los nombres del Altísimo, el Omnipotente, Jehová, El, en uno sólo: “El que habita al abrigo del Altísimo (“El Elyon”), morará bajo la sombra del Omnipotente (“El Shaday”). Diré yo a Jehová (“YHWH”): Esperanza mía y castillo mío; mi Dios (El) en quien confiaré [...]”. No se da aquí, a nuestro juicio, una manifestación de henoteísmo, sino de afirmación de יהוה, donde se integran las características de los demás dioses de la tierra. De hecho, el término que el salmo utiliza al referirse a “Él” en nuestra Biblia hebrea es ליהוה, que nuestra traducción interlineal traduce como “a-Yahweh-(que-es)” (1160), donde adqui-

1159) SNAITH, NORMAN HENRY. Hebrew Bible (1958). The British and Foreign Bible Society.

1160) *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español*. Tomo III. Libros Históricos II y Libros Poéticos. CLIE. Terrassa (Barcelona). Equipo de traductores coordinados por el Dr. Francisco Lacueva. Cf. KRAUSS, HANS-JOACHIM (1985). “Teología de los salmos”. Pp. 30-31. Sígueme. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera.

ere resonancia Éxodo 3:14: “Yo soy el que soy”. Él es el único que es, el que tiene vida en sí mismo, el Dios vivo. El Dios que es en presente, es también de “vuestros padres” (vv. 6, 15), en pasado, que con rasgos antropológicos de proximidad ve la aflicción, oye el clamor, conoce las angustias, y desciende para librar (vv. 7-8); un pasado fiel que ni olvida ni ignora, actúa en el presente humano, y produce señales orientativas de futuro (v. 12). Un “yo estaré contigo” que responde a “¿quién soy yo para que vaya a Faraón y saque de Egipto a los hijos de Israel” (v. 14). Dios con Moisés, paradigma del “homo viator”, le acompaña y sostiene en la tarea a la que envía.

Se pregunta Edmond Jacob si “YHWH” es un nombre extranjero adoptado por los israelitas, y tras rechazar la posibilidad de que los quenitas o ceneos sean el origen del nombre de YHWH como pretende B. Stade (1161), y rechazar igualmente que este nombre tenga origen en los textos ugaríticos “bajo la forma de Yw`elt, hijo de Elat, esposa de El”, no menos que la opción del rey de Hamath, Yaubidi. Con todo ello, llega a la conclusión de que “la presencia de Yahvé como nombre divino es muy dudosa fuera de Israel [aunque] la forma verbal aparece en la onomástica semítica occidental desde la época hammurabita” (1162). A nuestro juicio, nadie vincula su

1161) STADE, BERNHARD (1905). *“Bibliche Thologie des Alten Testaments”*. Tubinga. MO 12 (Siebeck). Los ceneos eran pueblo nómada de la península del Sinaí, relacionados con los madianitas (Núm. 10:29). Ceneo era Balaam (Num. 24:21); ceneos formaban guerra con Amalec contra Saúl (1ª Sam. 15:6); ceneo era Heber, de los hijos de Hobab suegro de Moisés, que se había apartado de su pueblo “y había plantado sus tiendas en el valle de Zaanaim, que está junto a Cedes” (Jue. 4:11, 17). Conviene recordar que en 1881 Stade fue el primer editor de la revista alemana “*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*”, una publicación bianual dedicada a la crítica teológica, lingüística e histórica de la Biblia hebrea, estrictamente protestante, de acceso digital en ISSN 1613-0103, y disponible en la Biblioteca UCM.

Jueces 1:16 dice: “Y los hijos del ceneo, suegro de Moisés, subieron de la ciudad de las palmeras con los hijos de Judá al desierto de Judá, que está en Neguev cerca de Arad; y fueron y habitaron con el pueblo”. Observemos que si Arad se ubica en la costa S.O. del mar Muerto, Cedes lo está en el norte, en tierra de Neftalí, en el margen occidental del Jordán. Cf. la referencia a Jael, mujer del ceneo Heber, en el canto de Débora y de Barac (Jue. 5:24). No nos extenderemos más en esta tribu, acaso perdida en el retorno, pero sí parece que una parte de ella siguió el viaje con las otras tribus, y compartió la tierra, llegando hasta el asentamiento de Neftalí. Sobre los asentamientos quenitas cf. también Noth, Martin (1966). “*Historia de Israel*”. Pp. 67-68, 82, 175. Ed. Garriga, Barcelona. Traducido por Prof. Dr. Juan A.G.-Larraya.

1162) JACOB, EDMOND. Op. Cit. P. 53, donde además de referenciar la existencia del dios “Yaguth” (“el ayuda”) entre los árabes pre-islámicos, señala que “el nombre de Yahvé sería la primera parte de un nombre más largo; *Yahvé asher yihweh*, o *Yahvé zeh yihweh*, según la analogía del zeh Sinaí en Jue. 5:5: “el trae a la existencia lo que existe. Teniendo *jaweh* un sentido causal”. En tal caso, YHWH no sería sólo el que tiene vida en sí mismo, sino el que transmite su vida en sus leyes; el que trae a la existencia lo que ya existe en latencia, del cual toman nombre los hombres por identificación.

nombre al de un Dios si no se identifica con él y se pone bajo su protección. Por lo tanto, entre los semitas del ámbito de Babilonia, en la época de Hammurabi, entre 1728 y 1686 a.C. según John Bright (1163), ya existía dicha identificación. Si el nombre estaba en uso entre los semitas que salieron de Egipto por el sur, o entre los semitas de Babilonia, quizás pueda encontrarse una explicación en el constante movimiento migratorio. Y “YHWH” sea el Dios vivo, nómada como su pueblo, acompañándole en su tránsito por la historia. No está sujeto a un lugar, y en las migraciones se deja experimentar como presencia de un poder liberador que conserva su trascendencia, y su nombre surge de la exclamación y el temor que produce esa experiencia de presencia de lo portentoso, donde se declara en el presente su fidelidad desde lo pasado y la proyección hacia lo futuro. Han pasado cuatrocientos años en Egipto, pero “Él” no ha olvidado el pacto con Abraham. Han sufrido la historia, pero a su tiempo interviene y la misma fidelidad exige: Yo soy el que seré e irás viendo en tu camino.

Ya hemos señalado que el objetivo de ofrecerse en experiencia redentora no es otro que producir un efecto comunitario, de recrear un pueblo, una descendencia, y dotarla de unas leyes que expresen la naturaleza del Legislador. De hecho, cuando en tres meses de haber salido Israel ha llegado al Sinaí (Ex. 20), Dios habla al pueblo, y a sus generaciones futuras, a través de Moisés y Aarón (Ex. 19:24), y lo hace como un conquistador de su libertad: “Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre” (Ex. 20:2; Deut. 5:6). La manera de ser de Dios, que se ha manifestado en su liberación, lo hace ahora descendiendo a un pueblo santificado (Ex. 19:10), a la mañana del tercer día, en una teofanía de “truenos relámpagos, y una espesa nube sobre el monte, y sonido de bocina muy fuerte” (Ex. 19:16), anuncio de una presencia encubierta que hacía temblar al monte y al pueblo (Ex. 19:18; 20:18, del documento J. Cf. la perícopa P de Ex. 25-31 la tradición de Ex. 24), antes, después del Decálogo, el introito de la Shemá: “Oye, pues, Israel” (Deut. 6:3.4), donde reside el núcleo de la fe de Israel, de donde emanan todas las leyes:

1163) BRIGHT, JOHN (1966). *“La historia de Israel”*. Pp. 64 ss. Desclée de Brouwer. Bilbao. No deseamos dejar sin referencia obras notables de autores católicos como el sacerdote R. DE VAUX y su monumental *“Historia antigua de Israel”*. Tomos I-II. Ed. Cristiandad. Sin menosprecio alguno, nos estamos refiriendo aquí a las aportaciones del pensamiento protestante, sin contrastar con otros autores de la misma confesionalidad para no añadir complejidad.

“Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es. Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, de toda tu alma, y con todas tus fuerzas” (Deut. 6:4-5). Corazón, inteligencia y voluntad son uno en respuesta de amor a la unicidad de Dios que opera la integración del hombre, del pueblo y de “YHWH” en el vínculo del amor (1164). Ya von Rad llega a decir que “para el Deuteronomio la ley de “Yahvéh” es aún objeto exclusivo de la predicación; es una llamada muy personal de “Yahvéh” a Israel y éste debe acogerla también en su conciencia de una manera absolutamente personal” (1165). Lo personal y lo colectivo tienen la misma categoría de persona; están interrelacionados en el intento tardío y fracasado de la reconstrucción de la fe de Judá, que fue librado de Senaquerib en tiempos de Ezequías, pero, imprudente éste, al recibir a los mensajeros del rey de Babilonia Meerodac-baladán, y enseñarles los tesoros del templo (2ª Rey. 20:12-19), y recaído con Manasés y Amón (2ª Rey, 19-21), las reformas de Josías no pudieron subsanar decadencia. En el momento en que se descubrió en el templo el libro olvidado de la “Toráh”, se inició un revulsivo de persona y sociedad. Un revulsivo de fe y de moral que comenzó con el rey, pero no caló en la sociedad. Esfuerzo inútil fue celebrar una Pascua, como remate de esas reformas, si el pueblo y el sacerdocio no practicaban lo que la pascua significa. No dan el paso, ni singularizado ni colectivo. La de Josías fue una reforma inútil. Si el pueblo ha olvidado la Ley, es preciso que su reconstrucción comience en la conciencia de la persona con que se sabe pertenecer a un pueblo.

1164) CF. REV. S.R. DRIVER. D.D. (1896). *“A critical and exegetical commentary on Deuteronomy”*. Second edition. In *“The International Critical Commentary”*. T&T. Clark, 38 George Street. Edimburg. En opinión del Dr. Driver, en Deut. 6:3-9 hallamos la verdad que sustenta la fe de Israel: La unicidad de Dios, indivisible en sí mismo, revelado a Israel, debe ser correspondido integralmente por el hombre en un acto incondicional de amor. De hecho, todo el Deuteronomio presenta frecuentemente este mandato de amor, ya aparecido en el Decálogo (Ex. 20:6), se reitera en Deut. 5:10; 6:5; 7:9; 13:3; 19:9; 30:6, 16, 20. Aún podemos encontrar este mandato en Josué 22:5; 23:11; en Juec. 5:31; 1ª Rey. 3:8; Neh. 1:1; Dan. 9:4; Sal. 31:24; 97:10; 145:20. Nos resulta curioso que en tiempo profético, cuando la tónica está puesta en las actitudes más que en las leyes como un retorno al individuo porque la Ley de Dios es vulnerada habitualmente, el amor no aparezca como referido al hombre sino a Dios por el hombre pese su abandono. Cf. Is. 48:11-14; Jer. 31:3; Os. 11:4; 14:4; y se reitera el mandato: Am. 5:15; Miq. 6:8; Zac. 8:19; Mal. 1:2.

1165) VON RAD, GERHARD (1975) *“Teología del Antiguo Testamento”*. Tomo I. P. 136. Sígueme. Salamanca. Traducido por Victorino Martín Sánchez. Sobre *“La revelación divina en el Sinaí”*, cf. ibid. Pp. 243-352. Von Rad señala la intención del deuteronomista de llevar al sentido espiritual toda casuística legal. La invitación incansable a *“recordarse de Yahvéh, de sus mandamientos, sus intervenciones, etc, corresponde a su empeño por hacerlos subjetivamente actuales (Deut. 5:15; 7:18; 8:2, 18; 9:7; 16:3, 12). No cabe la menor duda que esta interiorización y este llamamiento a la conciencia personal (Deut. 9:18) preludian ya un fuerte individualismo teológico”*.

(495)

Este núcleo deuteronomista aparece en una fase avanzada en la composición del texto, cuando había que poner en marcha las reformas de Josías (2ª Rey. 22:3-24:23; 2ª Cron. 34:8-35:3-19), y, más allá de la letra de la Ley, había que hacerla carne en el núcleo esencial del creyente.

Largo había sido el proceso de la formación del texto echado en el olvido. Desde la salida de Egipto, el Pentateuco toma forma como fruto de la integración de las fuentes Elohista (E), Jehovista (J), sacerdotal P (“*prister*”) y deuteronomista (D), este último en tiempos de las mencionadas reformas de Josías. Ya Julius Wellhausen advirtió de ello en un trabajo fundamental y también objeto de críticas:



(1166)

Si el núcleo de la fe de Israel aparece en tiempos de intento de reconstrucción, puede resultar extraño que ese mismo núcleo aparezca en el corazón de P, influida por la fuente J y la fuente E. Cuando el Levítico prescribe las leyes de la santidad y de la justicia, con las que trata de establecer la similitud con Dios de “toda la congregación de los hijos de Israel” diciendo: “Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios”, aparece la sentencia: “No aborrecerás a tu hermano en tu corazón; razonarás con tu prójimo, para que no participes de su pecado. No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová” (Lev. 19:17-18), y si recordamos su naturaleza de ser un manual de relaciones entre

1166) WELHAUSEN, JULIUS (2014). “*Prolegomena in the history of Israel*”. Oxford University Press. Traducido por J. Sutherland Black & Allan Menzies. Especialmente en su descripción de las cuatro fuentes: Pp. 17-38.

Cf. PEDERSEN, JOHANNES. “*Israel its Life and Culture*”. Vols. I-IV. (1973) Oxford University Press.

el hombre y Dios, a través de estipulaciones y ritos, al recordar la palabra con que comienza: וַיִּקְרָא (“y llamó”), llegamos a la conclusión que este llamamiento desde la tienda de reunión, para celebrar en ella los ritos relacionales con “YHWH”, éstos no tendrían valor de culto si las relaciones de los que se congregan no expresaran, reproduciendo a escala, las que Dios tiene con ellos. Por lo tanto, y por extensión, todo acto de culto, toda gestualidad ritual, toda actividad consistente en la pretensión de hacer sentir lo sagrado en lo profano o de celebrarlo, y toda forma de conducta nacida de esa experiencia de liberación, tienen que contener el tono que toma origen en el amor a Dios, y a lo que salió de su condición de poner su Vida donde haya menester. Ese “como a ti mismo” se aplica al extranjero inmigrante, a los pobres y huérfanos (Lev.19:33-34; 25:35).

No es necesario insistir en el valor que tiene el amor de Dios para la redención del hombre, y como Jesús reúne Deuteronomio y Levítico como las dos caras del mismo amor. Lo narra Mat. 22:34-40, y Marc. 12:28-34. En el paralelo de “Q”, Lucas lo refunde con la parábola del buen samaritano (Lc. 10:25-37). Tomemos el relato de Marcos por considerarlo más primitivo:

“Acercándose uno de los escribas, que los había oído disputar [i.e., con los saduceos acerca de la resurrección], y sabía que les había respondido bien, le preguntó: ¿Cuál es el primer mandamiento de todos?”

Jesús le respondió: El primer mandamiento de todos es: Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor uno es. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos.

Entonces el escriba le dijo: Bien, Maestro, verdad has dicho, que uno es Dios, y no hay otro fuera de él; y el amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento, con toda el alma, y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todos los holocaustos y sacrificios.,

Jesús entonces, viendo que había respondido sabiamente, le dijo: No estás lejos del reino de Dios. Y ya ninguno osaba preguntarle” (Mr. 12:28-34).

Si en Marcos estamos ante la que Bultmann llama “disputa escolar”, propia de un maestro y un discípulo, y no de controversia (1167), Lucas aplica a la práctica la disputa y la docencia para poner en acción la especulación académica: Prójimo es el

1167) TAYLOR, VICENT (1979) *“Evangelio según San Marcos”*. Pp. 583 ss.: *“El primer mandamiento”*, Cristiandad. Madrid. Traducido por J.L. Domínguez Villar. Taylor es de confesión metodista.

que usa de misericordia, dice el intérprete de la ley. “Vé, y haz tú lo mismo” (Lc. 10:37) es la respuesta. La variante con Mateo es que quien hace la pregunta es fariseo, doctrinalmente enfrentado a los saduceos por el tema de la resurrección, y pregunta “para tentarle”. Ante la respuesta de Jesús, según la versión del “intérprete de la ley” que sabía que Jesús “había respondido bien” a los saduceos en Mateo, no se da el diálogo posterior, ni tampoco la observación hecha por Jesús de que no estaba lejos del reino de Dios. Ya en los aledaños que conducirán a la crucifixión, el reino les volvería a quedar lejos, habiendo ignorado el núcleo de la ley que no es otro que el amor de Dios, quien es ley de todas las cosas.

Tenemos que estar de acuerdo con Anders Nygren cuando sostiene que “[...la <ágape> es el punto central del cristianismo, el motivo básico cristiano por excelencia, la respuesta tanto al problema ético como al problema religioso, que se nos presenta como una creación totalmente original del cristianismo. Este motivo imprime su sello a todo el cristianismo y, sin él, éste perdería su originalidad propia. <Ágape> constituye la concepción original y fundamental del cristianismo” (1168). Sin embargo, disentimos de Nygren cuando señala que sería “equivocado considerar como la obra propia del cristianismo la asociación de estos mandamientos, que en el Antiguo Testamento aparecen separados” (1169). Si se pretende argumentar que la mencionada asociación la efectúa un doctor en la Ley, tomando para ello base en Lucas 10:25 ss, echa Nygren en olvido que Lucas coloca esa frase de “Q” en boca del escriba en una composición redaccional, que Mateo coloca “Q” en otro contexto también en boca de Jesús, y que Marcos 12:28 ss., quizá fuente de Mateo, también la pone en boca de Jesús. Por lo tanto, esa relación entre Deuteronomio y Levítico es Jesús quien la establece. “Ágape”, antes de ser motivo racional del cristianismo, es su motivación, y también lo es la vinculación entre el amor a Dios, de totalidad a totalidad, y el “ágape al prójimo”, pero con una diferencia con respecto al judaísmo: El prójimo no era el samaritano herido en el camino; era el componente del mismo pueblo, de la misma cultura y nación. Sin embargo, cuando Jesús dice: “[...] Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos,

1168) NYGREN, ANDERS (1969). *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. P. 40. Sagitario. Barcelona. Traducido por José A. Bravo.
 1169) IBID. P. 55.

benedicid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen” (Mt. 5:43-44. Par. En Luc. 6:27-36, i.e., en “Q”), y pone como modelo al Padre de quien toman identidad diciendo: “[...] para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y que hace llover sobre justos e injustos” (Mt. 5:45), pone en valor la naturaleza inmotivada del amor que responde con la dedicación de la propia vida a la dedicación de Dios a favor de ella. El amor de Dios es inmotivado porque no existen cualidades en lo amado que le haga merecedor de recibirlo. Buenos y malos, justos e injustos, medidos desde la categorización humana, reciben el mismo amor creador de valor en ellos. El amor de Dios es correspondido porque “Él nos amó primero” (1ª Jn. 4:19). Como bien señala Nygren, “La comunión con Dios no es una comunión de derecho, sino una comunión de amor” (1170). El derecho puede crear coincidencia objetiva pero no comunión ontológica creadora de valor en la diferencia, porque el supremo paradigma, Dios, “es amor” que cuando “juzga” opera por amor, separa de aquello que perjudica y vincula lo que construye.

Nygren enumera las notas distintivas del sentido del amor al decir:

1. “La ágape es espontánea y <no motivada>”. I.e, para nosotros, no encuentra motivos en el hombre para ser amado. Brota de la manera de ser de Dios.
2. “La ágape es indiferente a los valores”. I.e. para nosotros, la inversión de los valores que hallamos en la Bienaventuranzas revela que el amor de Dios es creador de valor en quien inmerecidamente lo recibe.
3. “La ágape es creadora”. I.e., para nosotros, esta voluntad de bien engendra voluntad de bien a quien se entrega a ella, y reproduce en conducta esa creación de valor recibida.
4. “Agape crea comunión”. (1171) I.e., para nosotros, la transmutación producida por la comunión con Dios, reproduce el “religare”.

El ágape, por su origen, no queda reducido en su ejercicio temporal, sino que transmite trascendencia. Por eso Bultmann puede llamar “existencia escatológica” a toda forma de vida que transmutada por el amor de Dios contenga esas cuatro notas distintivas,

1170) IBID. P. 63.

1171) IBID. PP. 69-74.

forma de existencia que no es otra cosa que “una actualización en el momento presente del acontecimiento salvífico” (1172); allí la “*dikaiosynê*” escatológica y sus bienes salvíficos, y la “*zôê*” escatológica, que como tal pertenece a la esperanza, tienen ya lugar en el presente pese a las potencias de la negatividad; la salvación, consumada en el futuro, ya está presente (1173); el conocimiento de los “*mystêria*” del acontecimiento salvífico o escatológico (Rom 11:25; 1ª Cor. 2:7; 15:51) propicia la comprensión de las obligaciones morales, “porque por medio del Espíritu puede elevarse a una “*sophía*” que está más allá de la paradoja”; el mismo Espíritu revela al hombre “lo profundo de Dios (1ª Cor. 2:10), entendido como “*thélêma toû Theoû*”, conocimiento de su voluntad que produce una “*sophia*” conectada con la madurez moral de la que los corintios andaban escasos (1ª Cor. 3:1-3). Se trata de una forma de “*zôê*”, vivida bajo la gracia de Dios, que produce un conocimiento vital que consiste en la íntima satisfacción que produce cumplir la voluntad de Bien que hay en Dios; una capacidad de introspección que reconoce la permanente obra que en ella lleva su cumplimiento en Dios; “un entenderse a sí mismo” a la luz de la “*xáris*”, testigo y fuente de un “ágape en el que la “*pistis*” está siempre actuante sin menguar en formas muertas. Se trata, pues, de un entenderse y un extenderse existencial y dinámico bajo la gracia de Dios “que encontrará su plenitud cuando llegue la consumación” (1174). Se trata de una forma de existencia escatológica, bajo el don escatológico del Espíritu Santo, “fuerza del futuro”, que convive y se alza sobre cuanto representa caducidad (1175). Ser guiado por el Espíritu Santo y por la Palabra, significa, a una, ser guiado por el “espíritu de vuestra mente” (Ef. 4:23), dotados para la “posibilidad de un existir escatológico” (1176) frente a los que “andan en la vanidad de su mente” (Ef. 4:19), “envanecidos en sus razonamientos” y con “el corazón entenebrecido” (Rom. 1:21). El paralelismo de las frases de 1ª Cor. 7: 19; Gal. 5:6 y 6:15, aclara la esencia del “ágape”: para el creyente [...] <la fe que actúa por el amor> de la “*kainê ktisis*” (la nueva criatura). La exigencia de Dios es el amor; él será realmente la manifestación de la vida de la fe y justamente ahí se realiza la existencia escatológica” (1177).

1172) BULTMANN, RUDOLF. “*Teología del Nuevo Testamento*”. P. 197. OP. CIT. Cf. supra p. 204. Nota 493.

1173) IBID. P. 335.

1174) IBID. P. 387.

1175) IBID. P. 396.

1176) IBID. P. 398.

1177) Ibid. P. 406.

Jesús, Maestro de amor, enseñó a los suyos a reproducirlo en su trato con los demás (1178). El ejemplo dado supera en mucho los mandatos del Deuteronomio y el Levítico al decir: “Este es mi mandamiento: Que os améis unos a otros, como yo os he amado” (Jn. 15:9). Cómo y hasta dónde amó, esa su manera de amar es la que propone. Fuente horizontal de la ética y fuente vertical de la religión, son dos dimensiones inseparables, que operan como manantíos. Amar es una ley universal porque expresa la actividad del Dios creador, y en ella es providencial. Eso lo expresa Pablo al decir que “a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien” (Rom, 8:28). I.e., a los que viven orientados por el amor a Dios, ese amor, que es productor del bien donde se pone la vida, finalidad y tarea cotidiana interactúan como realización de los fines; todas las cosas (“*pánta*”) trabajan conjuntadas para bien (“*toîs ágapôsin tòn Theón pánta synergeî eîs ágathón*”).

La ley del amor parece corresponder a una sinergia universal dotada de finalidad de bien. Todo parece encaminado hacia el “ágape” universal, la cena escatológica (Mt. 22:1-14; Lc. 14:15-24), o la cena de las bodas del Cordero (Ap. 19:7-9), que anunciara la cena pascual (Mt. 26:17-29; Mar. 14:12-25; Lc. 22:7-23; Jn. 13:21-30; 1ª Cor. 11:17-26). La última cena de Jesús tiene tintes escatológicos (1179) por cuanto el mismo que en ella anuncia su muerte inmediata, y dice no celebrarla más, ni alzar más la copa de celebración hasta que se cumpla en el Reino de Dios, es el mismo que promete “yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt. 28:20). Pablo, en 1ª Cor. 11:17-26, al tiempo que sale al paso de ciertas deformaciones en

1178) Para un estudio comparativo de los Sinópticos acerca del mandamiento del amor en Deuteronomio y Levítico, cf. BORNKAMM, GÜNTHER (1983). *“Estudios sobre el Nuevo Testamento”*, capítulo 9: *“El doble mandamiento del amor”*. Pp. 171-180. Sígueme. Salamanca. Traducido por Faustino Martínez Goñi y Emilio Saura. Cf. también JEREMÍAS, JOACHIM. *“Teología del Nuevo Testamento”* (1973), especialmente en sus epígrafes *“El mandamiento del amor como ley de vida en el reino”* y *“El nuevo motivo”*. Pp. 248-256. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz Garrido.

1179) Cf. Jeremías, Joachim. Ibid. Pp. 334-338. “[...] la <cena de la institución> no es más que un eslabón en una larga cadena de cenas de Jesús con los suyos, cadena que después sus seguidores continuaron también después de pascua. Estas comuniones de mesa con Jesús, que suscitaron tan grave escándalo, porque Jesús no excluía de ellas a nadie, ni siquiera a los pecadores notorios, y que expresaban así el meollo de su mensaje, eran mensajes del tiempo de salvación (Mr. 2:18-20). La última cena de Jesús tiene su raigambre histórica en esta cadena de comuniones de mesa con Jesús. Como todas ellas es anticipación (o <donación anticipada> según nota 55) de la consumación (Lc. 22:16; Mr. 14:25). Cf. JEREMÍAS, JOACHIM (1980). *“La última cena. Palabras de Jesús”*. Pp. 175 s. Cristiandad. Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez.

esa iglesia, sitúa la celebración del “ágape” entre la “memoria de mí” como rememoración del pasado no extinguido, puesto que el Espíritu de Cristo está en la asamblea de los creyentes, y el futuro anunciado que va plenificando cada vida en la presencia del que viene y está (“*maranatha*”) (1180) y, junto a la memoria viva, vivificante, el anuncio de futuro: “la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga” (vv. 24, 25, 26): una muerte anunciada que es contradicha por el testimonio de vida.

Por lo tanto, no podemos hablar sólo de la ética escatológica personal, que mediante conducta hace presente el espíritu de futuro que moviliza a la persona mediante el amor. Esa presencia motivada corresponde también a la manera de estar las iglesias en el mundo (1181).

Sobre el basamento bíblico, entendido como “sola Escritura” y fuente de revelación de Dios por el protestantismo, al que toda tradición debe estar sometida, se levanta toda construcción teológica, toda teología práctica, y toda formulación ética.

1180) Para todo el comentario a 1ª Corintios, y para la interpretación del término “*maran atha*” Cf. ROBERTSON, ARCHIBAL. D.D.. LL.D. RIGHT REV. & PLUMMER, ALFRED, M.A., DD. “*A critical and exegetical commentary of the First Epistle of St Paul to the Corintias*”. En “*The international Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*”. Edinburg: T. & T. Clark 1953. Second edition. Cf. también HODGE, CHARLES (1969). “*Primera corintios*”. Pp. 198-218, The Banner of Truth Trust. 78b Chiltern Street. London, W.1.

1181) Acerca de esa manera eclesial de ser en el mundo, que no puede ser otra que hacer operativo el Espíritu de Cristo en él, desde una procedencia netamente evangélico bautista dejaremos la referencia de dos libros: NEIGHBOUR, RALPH (compilador de once autores) (1983). “*La iglesia del futuro*”. Casa Bautista de Publicaciones. Broadman Press. Nashville. Tennessee. Traducido por José Luis Martínez. Tras considerar el fenómeno de la urbanización de la tierra, sitúa en ese marco a la iglesia (local) del futuro; el camino de la exaltación es la humillación; los poderes que como boa constrictor estrangulan el discipulado; la oración, ministerio, predicación y educación; la consideración paulina de “*cuerpo de Cristo*” como marco divino para el aprendizaje de la Biblia; la irrupción de la tecnología; las nuevas religiones; el impacto del rechazo, y algo que consideramos clave: el “*Oikos*” como clave de “*koinonía*”, “*diakonía*” y “*kerygma*” en un tiempo urbano, tan afín al primer periodo. Por nuestra parte proponemos una topología de templo que entraña las actividades propias del lugar santísimo, donde, en la intimidad, cada vida creyente ejerce sus dones en la oración y el estudio bíblico; el lugar santo, donde son compartidos como iglesia, presencia escatológica del Espíritu de Cristo y fuerza del futuro; y la creación de un espacio vestibular, donde la experiencia en lo íntimo y la comunitaria generen formas de servicio al mundo, determinen su manera significativa de estar en él, se vuelvan comprensivas las relaciones con aquellos que son diferentes, y la singularidad se haga dialogante.

Mucho tiene que ver con eso último el segundo libro: COSTAS, ORLANDO E. (1982). “*Christ outside the gate. Mission beyond Christendom*”. Orbis Books. Martknoll, New York, donde presta singular atención a las dos américas, y pone en valor el significado de la movilidad de lo sagrado del Tabernáculo hebreo, lo que significó su confinamiento en el Templo, y el cambio del concepto de salvación, producido por Jesús, desde ese centro a la periferia: “*The focus was 5000 won commitment to a life of service*” (p. 189).

Cuando el Dr. Hans Schär, Profesor de Teología y Psicología de las Religiones en la Universidad de Berna, desarrolla el tema de la conciencia moral desde el punto de vista protestante (1182), tiene en Lutero en Worms su punto de partida, al igual que nosotros (1183), para poner el énfasis en la conciencia. No prescinde de las críticas hechas a las mencionadas palabras, pero si las autentifica del siguiente modo:

“Cuando no soy convencido por testimonios de la Sagrada Escritura o por razones claras -pues yo no creo sólo ni a los papas ni a los concilios, porque consta que se han equivocado muchas veces-, entonces estoy obligado por los testimonios escriturísticos por mí alegados, y mi conciencia es prisionera de la palabra de Dios; no puedo retractarme, ni quiero, porque obrar contra la conciencia ni es seguro ni honrado: ¡Dios me ayude! Amén.” (1184).

No se produjeron más apelaciones a la conciencia, sino a la Escritura, por cuanto la reforma del propio catolicismo se esperaba producida por el retorno a las fuentes. También resulta indudable que esa perspectiva del individuo, confrontado con las fuentes, no produjo en un principio una mayor tolerancia, ni con el catolicismo, ni con Calvino, ni con Zuinglio, y mucho menos con los Anabaptistas (1185).

Señala Schar hacia el término “*syneidesis*” (1186), que aparece en 31 ocasiones en el Nuevo Testamento:

1182) SCHÄR, HANS. (1961). “*La conciencia moral desde el punto de vista protestante*”. Pp. 163-187. En “*La conciencia moral*”. Vv.A.a. Op. cit.

1183) Cf. Supra P. 411-421.

1184) HUCH, RICARDA. (1937) “*Das Zeitalter des Glaubensspaltung*”. P. 115. Zurich Atlantis. Berlín. APUD. *Ibid.* P. 164. Acerca del contexto histórico Cf. STROHMEYER, ARNO. “*El Sacro Imperio bajo Carlos V (1519-1556)*”. Universität de Bonn. Ediciones Universidad de Salamanca. Traducido por Kaya Dietrich y Revisión histórica por Friedrich Edelmayer y José Carlos Rueda. Gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/70331/E_sacro_imperio_bajo_Carlos_V_%281519-1556.pdf. Nos resulta de alto valor, no sólo por el escrito en sí, sino por la voluminosa bibliografía que presenta, especialmente en nuestro caso, al hablar de La Reforma.

1185) Estep, William R. (1975). “*Revolucionarios del siglo XVI. Historia de los Anabautistas*”. Casa Bautista de Publicaciones. A este respecto, y aún no perteneciente al pensamiento protestante, cf. BLOCK, ERNST (1960). “*Thomas Munzer, teólogo de la revolución*”. Ed. Ciencia Nueva. Madrid. De la edición alemana.

1186) El término “*syneidesis*” aparece en 31 ocasiones en el Nuevo testamento, pero sólo una en los Evangelios (Jn. 8:9) 2 en Hechos (23:1; 24:16); 20 en Pablo (Rom. 2:15; 9:1; 13:5; 1ª Cor. 8:7, 10, 12; 10:25, 27, 28, 29 reiterado; 2ª Cor. 1:12; 4:2; 5:11; 1ª Tim. 1:5, 19; 3:9; 4:2; 2ª Tim. 1:3; Tit. 1:15); cinco en Hebreos (9:9, 14; 10:2, 22; 13:18); tres en 1ª Ped. (2:19; 3:16, 21).

“*Synodia*” es usada por Pablo en 1ª Cor, 4:4 (“aunque de nada tengo mala conciencia...”).

“*Syneidon*” aparece en Hechos en tres ocasiones (5:2; 12:12; 14:6), traducido respectivamente por “saber”; “considerar” y “entender”. Por lo tanto, dada su ausencia en los Sinópticos, es un término de procedencia gnóstica y helenística. En el decir de H.-Chr. Hahn, encontramos los términos ya en Esquilo y Herodoto con los significados de “ser sabedor”, “ser consciente de sí”, “saber”, y el sustantivo “*syneidesis*”, se encuentra por primera vez en Demócrito (Frag. 297), con los significados de conocimiento, conciencia o escrupulosidad. Cf. “*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*”. Op. Cit. Vol. I. P. 286.

La define como “un consaber”, que más tarde fue interpretado como un consaber-con-Dios. Sin embargo, en los tiempos neotestamentarios no es seguro que se le diera tal interpretación, El griego “*syn*” y el latino “*cum*” significan unión, resumen, unificación. Por eso “*syneidos*”, y más tarde “*syneidesis*”, es un saber o comprender unificador que aúna la pluralidad de percepciones como una conciencia espiritual o conciencia de sí mismo. La expresión se aplica luego frecuentemente a la conciencia moral o al enjuiciamiento del hombre mediante la conciencia de sí mismo (1187). Si “*sophos*” es la propiedad intrínseca del sabio, y no la actividad que realiza en la que se forma como tal, “*eídos*”, es la forma, la apariencia visible como envoltura externa del verdadero ser, donde la idea comparece como contenido esencial, no es “*morphê*” vacía de “*eídos*”, “forma visible que expresa el ser” (1188). La “*syneidesis*” supone un quehacer constante que con-prende e instruye, construye desde adentro, internaliza, relaciona, se adhiere al núcleo identitario como propio, o juzga y se externaliza como manera de vivir de un ser. Es en el protestantismo un con-saber con Dios que entraña conocimiento y quehacer de ese conocimiento por la gracia de Dios, donde ambos, hombre y Dios se ocupan. No puede ser de otro modo en el protestantismo dadas las relaciones personales entre hombre y Dios, el énfasis puesto en el individuo y la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes. Pero hagamos notar que se trata de un con-saber-con-Dios, donde la propia conciencia consciente está sometida a la Palabra de Dios. Las palabras de Pablo a los Corintios (1ª Cor. 4:4) podrían ser firmadas por cada cristiano evangélico: “aunque de nada tengo mala conciencia el que me juzga es el Señor”. Como con-saber, extrae significantes de su ámbito referencial, pero el suyo no es un con-saber sin Dios, que deje a Dios al margen como foco evaluativo. Con Dios se constituye en totalidad del saber y del juzgar y como juicio moral dentro del campo de una conciencia en expansión.

Aún sin Dios, la conciencia tiene sus tareas determinadas subjetivamente, y por ello está sometida a un proceso de atomización donde unos se toman exclusivamente como referencia de su conocimiento y conducta, y en otros lleva el cuño de un consentimiento colectivo. El error que llega a ser rebelión contra sí mismo y contra la

1187) SCHÄR, HANS. *Op. Cit.*, Pp. 169-170.

1188) BRAUMANN, G. “*Diccionario teológico del Nuevo Testamento*”, *Op. cit.* Tomo II. P, 202.

Vida, consiste en buscar un saber al margen de Dios. Y eso nos conecta con la ética de Bonhoeffer, teólogo donde se sintetizan vida y pensamiento (1189).

Debemos recoger aquí su perfil biográfico tal y como lo expresa su amigo Eberhard Bethge en la presentación de la edición española de la “Ética”:

“Del encuentro con Bonhoeffer surge la imagen de un hombre que manifiesta, en la libertad de la fe, toda la plenitud de la vida cristiana. En una vida muy corta le fue dado ser un hombre, y un hombre cabal bajo el señorío de Cristo. Se ve claro como los contrarios concuerdan. El intelectual es piadoso y el hombre piadoso usa de su inteligencia. El especialista en Sagrada Escritura es audaz en la acción y el hombre entregado a la acción continúa siendo un extraordinario especialista en Sagrada Escritura. El pacifista se hace conspirador y el conspirador, un pacifista. El alemán se convierte en universalista y el hombre universalista permanece siendo muy alemán. El hombre que actúa es tímido y delicado, y este tímido transforma a los que le rodean. La enseñanza, la predicación y el servicio a la ciudad descubren sus indisociables vínculos a través de él” (1190)

En este ser, claro, complejo y sano (1191), confluían profundidad de fe, solvencia académica, compromiso con su pueblo, simpatía y saber estar en el proceso secularizador, cuestionamiento del cristianismo al impulsar la “iglesia confesante” (<*Bekennmiskirche*>) confrontada con los “cristianos alemanes” (<*Christen Deutschen*>) que daban apoyo al régimen de Hitler al que se enfrentó al sumarse a la Operación Walkiria, nombre que tomara la rebelión del Almirante Canaris. Fue ahorcado junto a éste el día 9 de abril de 1945. No entraremos en detalles que pueden ser verificados en las fuentes citadas. Sólo extraeremos de Bethge dos párrafos que a nuestro juicio lo dejan claro: El 1º de febrero de 1933, la radio de Berlín difunde las siguientes palabras de Bonhoeffer: “Si el jefe reclama una autoridad carismática personal ilimitada en vez de mantenerse en lo que es legítimo, es decir, en una autoridad funcional y controlada, el <*Führer*> se convierte en un <*Verführer*>, es decir, en un seductor, en un tramposo” (1192). Cinco años después de dura resistencia, Bonhoeffer explica por qué un cristiano y pastor se ha enfrentado al régimen nazi, no por disputas eclesiales: “Si un loco en la *Kurfürstendamm* lanza su automóvil sobre

1189) BETHGE, EBERHARD (2000). “*Dietrich Bonhoeffer: A biography*”. Fortress Press.

1190) BONHOEFFER, DIETERICH (1968). “*Ética*”. P. XI. Estela. Barcelona. Traducido por Víctor Bazterrica.

1191) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (2019), “*Cómo seguir siendo cristiano en un tiempo postsecular. Una respuesta a Bonhoeffer*”. Panel “Religiones en la era secular: olvido, memoria y razón simbólica en Europa”. Jornadas anuales de la Asociación de Estudios Sobre la Memoria. U.C.M. 26/6/2019. Panel 71.

1192) Loc. Cit. P. XV.

los transeúntes, yo no puedo como pastor contentarme con enterrar a los muertos y consolar a las familias. Debo, si me encuentro allí, saltar y arrancar del volante al conductor” (1193).

Basten estos dos ejemplos para dejar en claro una ética dispuesta a pagar el precio de serlo, donde coherencia, transparencia y empatía se hacen compromiso en la acción, también política. ¿Dónde tiene su fuente en Bonhoeffer?

Nosotros la encontramos en su primer capítulo titulado “El amor de Dios y la decadencia del mundo. El mundo de los conflictos”. Reflexionando sobre el mismo llegamos a la conclusión de que la decadencia del mundo procede de un conocimiento enajenado, ciego a sus consecuencias, sujeto y objeto de conflictos, en tanto que el amor de Dios es integrador en su sencillez. Nada que ver con un mundo que, a medida que se vuelve complejo, propone a la elección una casuística consistente en optar entre alternativas donde la ética significa saber del bien, entendido como provechoso, y del mal como instrumento para conseguirlo o como dificultad para lograrlo.

El saber se ha vuelto complejo y conflictivo. Bonhoeffer se sitúa en el relato del Génesis 3:22 que pone al hombre ante los ojos de Dios, después de la caída, como conocedor del bien y del mal, y por tanto ante la elección, pero alejado de la vida, porque el bien es la vida de Dios, del hombre, y de cuanto existe. El hombre ha conocido un bien que como imagen de Dios puede replicar. No ha conocido el mal, sólo a Dios. Ahora sabe de ambos, del primero como remembranza de lo ya imposible en su naturaleza caída, y del segundo como inevitable. Ha querido ser como Dios, pero contra Dios. Ahora, como dios, vive de su propio origen. El Dios vivo sabe del bien porque sabe de sí mismo, y sabe del mal que el hombre escindido habrá de producir. El hombre ya sólo sabe de su desnudez errabunda. El mismo que antes sólo sabía de Dios, ajeno al mal, ahora tiene que usar de su conocimiento del mal para protegerse y abrirse camino en el exilio de sí. No somos partidarios de hablar de “pecado original”, sino de pecado “originante”, porque esa destreza adquirida en la práctica del conocer, especulativo o instrumental, genera consecuencias. El hombre

se ha hecho como Dios, pero prescindiendo de Dios y en contra de Dios, un Dios que lo quiere a imagen y semejanza suya, ejerciendo como mayordomo de la vida. Alejado del “árbol de la vida”, se nutre del “árbol de la ciencia del bien y del mal”, pero ajeno al bien como Dios mira (Gen. 1:31); enceguecido por los frutos de esa ciencia de dos caras; obseso de una manera de mirar, no siente su desnudez que a veces exhibe; el conocimiento y la destreza del mal le resultan de utilidad. Desde ese momento, la pregunta directa que le hace Dios: “¿Dónde estás tú?”, dirigida al hombre escondido, carece de otra respuesta que la de edificar ciudades como sucedáneos (Gen. 4:17). En lugar de mirar a Dios, ya el hombre se mira a sí mismo sin ver su ser en su estar, absorto hacia la presa. En contra de Bonhoeffer, no siempre hay pudor, y allí donde con-sabe de su desnudez tras sus encubrimientos, existe una llamada de la conciencia que pide restauración.

La conciencia aquí es y no es el signo de la separación de Dios. Lo es cuando todavía transmite sensación de extrañamiento de sí mismo y de Dios y desde dentro llama. No lo es cuando aporta certidumbre de comunión con Dios y, desde ella, capacidad de discernimiento en un con-saber-de las cosas-con Cristo como fuente evaluativa en la con-ciencia. No se trata aquí de un conocimiento del bien propio, sino del “Cristo en mí” (Gal. 2:20) y de mi “estar en Cristo” como nueva criatura (2ª Cor. 5:17); un conocimiento renovado del ser y del deber estar, como oportunidades de servicio desde donde Cristo llama, que dejan en olvido de sí mismo. Por algo Bonhoeffer habla de la “gracia cara”, no sólo por lo que a Dios le costó en su Hijo Jesucristo, sino porque darte a ella te cuesta a ti mismo en lo que fuiste para llegar a ser lo que serás (1194) en ese camino de seguimiento de la “filantropía de Dios”. En este camino, la persona avanza en soledad con Cristo, pero al mismo tiempo forma parte de todos aquellos que siguen “el camino” (Cf. Hech. 9:2; 18:28; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22), por cuanto “persona, comunidad y Dios se encuentran en una relación esencial inseparable” (1195). Esa comunidad, al tener a Dios como referente, “no vive o muere para sí” (Rom. 14:7); no agota en ella los frutos y Dones del Espíritu, ni ministra la Palabra y

1194) BONHOEFFER, DIETRICH (1968). *“El precio de la gracia”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por José L. Sicre.

1195) BONHOEFFER, DIETRICH (1969). *“Sociología de la iglesia. Sanctorum Comunio”*. P. 23 ss.. Sígueme. Salamanca. Traducido por A. Sáenz y N. Fernández Marcos.

el Espíritu del futuro sólo “ad intra”. Como bien ha titulado José J. Alemany las cartas y diarios de Bonhoeffer, esa comunidad, que sí se sabe redimida para Dios, se consabe también manos de Dios en la tierra, “redimidos para lo humano” (1196). Por cierto que quien ubique a Bonhoeffer en un cierto relativismo, debido a su manera cristiana de estar en un mundo secular, y haga lo propio con Barth y su trascendencia de Dios en una teología dialéctica, puede sorprenderle la carta que Bonhoeffer envía a Erwin Sutz, que tanto medió entre los dos teólogos, contando su entrevista con Barth durante horas: al tratar el problema ético, Barth decía que existen, “además de la única gran luz en la noche, otras muchas lucecitas, los llamados <criterios éticos relativos>” frente al criterio de Bonhoeffer al hacer de la gracia un principio con el que aniquilaba todo (1197). Bajo el gran sol de la gracia viven todos los hombres, e inspira la forma ética de vida de algunos, y por motivos culturales también existen los mencionados “criterios éticos relativos”. Acaso quienes viven bajo el influjo de la gracia, manteniéndola como fuente de vida, sin renunciar a ella como a la vida propia, deban aprender a hacerla convivencial en un mundo de “criterios éticos relativos” (1198). Redimidos para Dios que los rescató, los dota, los sostiene y los envía al servicio del hombre. El nuevo origen que el amor engendra, en su estar en el mundo sin ser del mundo, “significa el padecer la transformación de toda la existencia llevada a cabo por Dios, la integración en el mundo, tal como sólo puede vivir ante Dios y por Dios” donde amar consiste en ejercer el ministerio de la reconciliación (1199). En palabras paulinas:

“De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas. Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación; que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación. Así es que, somos embajadores en el nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamus en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios. Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él” (2ª Cor. 5:17-21).

1196) BONHOEFFER, DIETRICH (1979). *“Redimidos para lo humano, cartas y diarios (1924-1942)”*. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por José J. Alemany.

1197) IBID. P. 53-54.

1198) Lo dicho parece adecuarse al perfil humano que Bonhoeffer encuentra en Barth: “[...] Barth está aún más allá de sus libros. Existe en él una franqueza, una disponibilidad para la objeción, entendida como aportación al tema, y al mismo tiempo tal concentración y una impetuosidad tal al urgir sobre el asunto, a propósito del cual se puede hablar orgullosa o modestamente, con pretensiones de tener la razón o con una total inseguridad: de una manera que desde luego no está primariamente encaminada a servir a la propia teología.” P. 53.

1199) BONHOEFFER, DIETRICH, *“Ética”*. Op. Cit. P. 34.

Se puede estudiar la ética de Bonhoeffer en cuatro niveles:

CONCIENCIA crítica que entraña reflexión sobre el origen de la fe cristiana, la misión encomendada, su desnaturalización, y las desviaciones que la han hecho inoperante y han supuesto la “decadencia de occidente” (1200).

VOCACIÓN, no en el sentido profano de profesión, ni en el luterano de la sacralización de las organizaciones temporales, tampoco en la tortuosa aplicación teológica de 1ª Corintios 7:20 (“cada uno en el estado en que fue llamado en él se quede”) o la invariabilidad de las capas y los estatus sociales. Llamamiento y vocación son dos términos relacionados. Como señala Bonhoeffer, “en el encuentro con Jesucristo, el hombre siente la voz de Dios y en ella la vocación a la vida en la comunión con Cristo. Al hombre le sobreviene la gracia divina que lo cautiva. [...] La vocación es el lugar donde se responde y se vive responsablemente la llamada de Cristo” (1201). En nuestra opinión, el encuentro con Jesucristo supone el hallazgo de quien te busca, que te trae tu ser sí mismo en proceso de plenitud. Ser hallado por Cristo que te busca, supone hallarte a ti mismo bajo la mirada del amor de Dios. Llevar instalada en las entrañas la voz que te halló. De ahí surge la vocación como voz interior que es comunión con todo aquello que reclama capacidad de respuesta, responsabilidad. Dios busca en el hombre suscitar un proceso depurativo, un “hacerse como niños” (Mt. 18:3), pero “maduros en el mundo de pensar” (1ª Cor, 14:20). Bonhomía pensante donde dependencia e interdependencia se integran en una manera de ser como compromiso.

Bonhoeffer relaciona estrechamente vocación y RESPONSABILIDAD: Frente al monaquismo, que “restringe el ámbito de la vida responsable a los muros del convento”, la vocación siempre trasciende toda limitación si tiene la certeza interior de que es Cristo quien llama, desde el lugar que determine, ante lo que hay que responder como si de Él se tratara. “[...] Responsabilidad es toda una respuesta del

1200) IBID. PP. 168-173.

1201) IBID. PP. 178, 179, 180 donde habla de “la vocación simultáneamente en todas sus direcciones. La vocación consiste en la llamada de Jesucristo para que le pertenezcamos totalmente; la vocación es mi cautivación (sic.) por Cristo en el lugar en que me encuentre esa llamada; abarca el trabajo objetivo y las relaciones personales; exige un <ilimitado ámbito de actividades>, pero nunca como un valor en sí, sino en la responsabilidad frente a Jesucristo. Gracias a esta relación con Jesucristo <el ilimitado campo de actividades> se ve libre de todo aislamiento. Esta barrera no sólo queda rota en su dirección ascendente gracias a Cristo, sino también en su dirección descendente”.

hombre integral a la totalidad de la realidad” (1202)

Por último, la conciencia moral, como consaber con Dios, no es ajena al CONSABER CON LO REAL AL INVOLUCRARSE EN SITUACIONES CONCRETAS, pero parte de una premisa: Dios, Creador, Reconciliador y Redentor es el autor, reconciliador y redentor de la realidad. Por lo tanto, “la importancia definitiva es que “la realidad de Dios se muestre en todas partes como la realidad última [...] Todas las cosas aparecen desfiguradas cuando no se las ve y se las conoce en Dios” (1203). La realidad es pues, el cuarto componente, que, si bien en su inmediatez tiene naturaleza autónoma, Bonhoeffer la contempla en su binomio yo-mundo implicado en una realidad última: Dios Creador, Reconciliador y Redentor, que no es una idea, una abstracción, sino el Dios vivo revelado en Jesucristo como forma de vida al servicio de la vida, y se le conoce porque vivifica en el Espíritu de Cristo. “El Dios vivo es la última realidad, sólo por eso se cumple su exigencia”. La práctica de la ética cristiana es rendir servicio a la realidad última. Hacer la voluntad de Dios produce regocijo porque hace real la realidad y pone vida en la vida. La relación con la realidad última determina la decisión respecto al conjunto de la vida y “su conocimiento ya no es un progreso gradual en el descubrimiento de realidades cada vez más profundas, sino que este conocimiento es el punto angular donde cambia el conocimiento de toda realidad en general” (1204) Por eso llega a decir que:

“El origen de la ética cristiana no es la realidad del propio yo, ni la realidad del mundo, pero tampoco la realidad de normas y valores, sino la realidad de Dios en su revelación en Jesucristo. Esta es la exigencia que debe ser planteada honradamente sobre todo aquel que quiere interesarse por el problema de la ética cristiana. Ella nos sitúa ante la última cuestión decisiva, es decir la cuestión de con qué realidad vamos a contar en nuestra vida, con la realidad de la palabra de la revelación de Dios o con las imperfecciones terrenas, con la resurrección o con la muerte” (1205).

De la decisión existencial por Cristo, como forma de vida que conforma el hombre, depende un estado de conciencia, una vocación que da sentido a la vida, una capacidad de implicación responsable en todo aquello que contra la vida se levante

1202) IBID. P. 180

1203) IBID. P. 130.

1204) IBID. P. 132.

1205) IBID.

con vocación creadora de realidad reproductiva de la vida de Dios. La “espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida” (Gen. 3:24), se revuelve ahora contra toda maleza que pretenda borrar los caminos que a él conducen. Lo dejó escrito Bonhoeffer: “Cuando existen situaciones y tiempos en los que la moral no resulta evidente, lo ético se convierte en tema” (1206).

En torno al tema de la ética debemos recalar ahora en el pensamiento de Karl Barth: Si en nuestro criterio Bonhoeffer representa una posición teológica y ética marcada por la gracia hecha compromiso ético con Dios en el mundo, Karl Barth es el teólogo de la transcendencia y de la revelación de Dios que aporta un fuerte pensamiento ético. Esa transcendencia la podemos encontrar, por ejemplo, en su Comentario a la Carta a los Romanos:

“Dios, la frontera pura y el principio puro de todo lo que somos, tenemos y hacemos, contrapuesto con una diferencia cualitativa infinita al hombre y a todo lo humano, nunca jamás idéntico a todo lo que nosotros llamamos Dios, a lo que vivimos, sospechamos y adoramos como Dios, el ¡Stop! Incondicional frente a toda intranquilidad humana y el ¡Adelante! Incondicional a toda tranquilidad humana, el Sí en nuestro No y el No en nuestro Sí, el Primero y el Último y, como tal, el Desconocido, pero nunca jamás una de las muchas magnitudes dentro de lo conocido por nosotros, Dios el Señor, el Creador y Redentor... ¡Todo esto es el Dios vivo! Y esto es, por el *Evangelium*, el mensaje salvífico de Jesucristo: que este Dios oculto, el Viviente, se revela como tal, que lo imposible como tal resplandece sobre el reino aparentemente infinito de lo posible, lo invisible sobre lo visible, el más allá sobre el más acá, no como otro, segundo y separado, sino como su verdad realizada aquí y ahora, como el origen al que todo está referido, como la abolición de toda relatividad y, por tanto, como la realidad de todas las realidades relativas; que el reino, inevitabilidad, existencialidad, victoria y gloria de Dios no pueden permanecer ocultos a pesar del hombre, mejor, a causa de la condición temporal, finita y transitoria de su vida; que el conocimiento de este Dios, la fe en él, que se hace energía en el amor, es la realidad o realizada en instante alguno, realizable en todo instante y que debe ser realizada de nuevo en cada instante, es la realidad ofrecida al hombre: la posibilidad de ser lo que él es en Dios: Hijo de Dios y, también como este hombre en este mundo, un sometido al juicio, uno que presta atención a la justicia, uno que aguarda la redención y es ya un liberto por la gracia” (1207).

1206) IBID. P. 187. Cf. todo el capítulo VII, último del libro, dedicado a “*Lo ético y lo cristiano como tema*”. P. 185 ss.

1207) BARTH, KARL (2002). “*Carta a los Romanos*”. Pp. 400-401). B.A.C. 1ª ed. 2ª reimpresión, traducido por Abelardo Martínez de la Pera. La edición en lengua inglesa, “*The ethics of Karl Barth*”, de 1971, la subtitulan “*o el apresuramiento que espera*”. Translated by Robert E. Willis. Leiden Ej. Brill. Cf. también BARTH, KARL (1993). “*The Holy Spirit and the Christian Life. The theological basis of Ethics*”. Wesminster/John Knox Press. Louisville. Kentucky. Translated by R. Birch Hoyle. Sobre transcendencia de Dios y creación cf. BARTH, KARL (1958). “*Church Dogmatic. The doctrine of creation*” Vol III. Part one. T. & T. Clark, 38 George Street. Edimburgh. A nuestro juicio, el salto cualitativo de Dios a la materia y al hombre se justifica en “*The of yes God the Creator*” (Pp. 330 ss.), especialmente cuando considera “*Creation as Benefit*”. Junto a ella, “*Creation as actualitation*” y “*Creation as Justification*”.

No es coincidente la posición barthiana con el deísmo, ni tampoco con la teología negativa. El Dios absolutamente otro, en su infinita diferencia cualitativa, no queda ensimismado en sí, sino que se revela, salva las distancias, no ya sólo para dar a conocer lo que es, sino para reproducir cómo es a escala humana.

El trabajo que Barth envía para que forme parte de la antología de teólogos contemporáneos que editó Kairós, contiene el que tituló *“La concepción cristiana de la revelación”*. Después de situar en paralelo los términos de *“phanerosis”*, aparición de algo oculto, y *“apokalypsis”*, descorrer el velo de algo vedado (1208), donde podemos distinguir entre la revelación como iniciativa de aquello que oculto se revela o consecuencia de desvelamiento por mano ajena, distingue entre aquellas revelaciones de lo inmanente como “autorrevelación de algo que ya existe”, bien sea del hombre en el cosmos o del cosmos en relación con el hombre, pero siempre de naturaleza inmanente y aportando posibilidades. A su lado, la revelación “totalmente otra” que responde a necesidades absolutas, no relativas; que afecta al hombre absolutamente y lo afirma; que le aporta una renovación continua; sobreviene a la singularidad desde la otredad, y concierte a todos los hombres “con igual intimidad”, afectando a lo más íntimo de cada uno; no es contingente, aunque a nuestro juicio alumbra contingencias; descubre significaciones de hechos que la propia conciencia ha ignorado, voluntariamente o no; es “la revelación de una realidad que está fuera del hombre”, “la que el hombre por sí mismo no puede realizar por su propia voluntad”, y, también a nuestro juicio, pertenece a lo más propio de la esencia de ser hombre y conforma su depósito acumulado de sentido. En ese sentido, contra Barth, el hombre mismo sí puede acumular como experiencia esa revelación que “es completa y final, que corona el pasado, el presente y el futuro”. No es parcial, aunque, a nuestro juicio de nuevo, sí va nutriendo a dosis convenientes el crecimiento de la vida cristiana. Barth finaliza su relación de características de la revelación diciendo: “No es un objeto que el hombre pueda observar desde fuera; es más bien una revelación que se apodera del hombre, le domina y le llama a la acción. Desde luego

1208) BARTH, KARL; *“La concepción cristiana de la revelación”* (1969). En Barth, Bonheffer, Bultmann, Rahner, Schillebeeckx, Teilhard de Chardín, Tillich y otros. *“Antología de teólogos contemporáneos”*. Selección e introducciones por John Bowden y James Richmond. P. 31. Kairós. Barcelona. Traducido por José Luis Lana.

no es una revelación especulativa. Podemos resumir lo dicho hasta ahora afirmando que la revelación, en sentido cristiano, es la auto-revelación del Creador y Redentor de todo cuanto existe, la auto-manifestación del Señor de todo Ser. No es una revelación inmanente, de este mundo, sino que proviene de fuera del hombre y del cosmos. Es una revelación trascendente (1209). Así pues, Dios es el sujeto incognoscible que actúa en su auto-revelación; el Dios vivo que se ubica en vidas humanas. El “Deus absconditus” se revela al hombre escondido de Dios y de sí mismo. La epistemología se vuelve ontología al poder interpretar el hombre las señales de Dios dentro de sí, aprendidas en la Palabra de la revelación; la forma de vida de Dios, ley del universo, se hace ley moral porque brota de la vida llamada a la acción.

Esa forma de la vida de Dios, que es el creyente, lo es porque está inhabitada por el Espíritu de Cristo y se orienta en el seguimiento que le hace crecer. Como Barth concluye este capítulo:

“Cuando el lenguaje cristiano habla de la revelación y de Dios, por ello entiende una realidad que tiene un aspecto muy insignificante y que externamente no ofrece muchas promesas; habla simplemente de un solo hecho concreto en medio de una multitud inmensurable de hechos y del inmenso caudal de acontecimientos históricos; habla de una sola persona humana que vivió en la era del Imperio Romano; habla de Jesucristo. [...] Con los ojos concentrados en esta noticia, el cristianismo habla de la revelación, y de Dios como sujeto de esta revelación. Con la vista fijada en este hecho, habla con seguridad absoluta. [...] La revelación en el sentido cristiano tiene lugar (y Dios en sentido cristiano es) de acuerdo con el Evangelio (la buena noticia) de Jesucristo, de sus palabras y de sus hechos, de su muerte y de su resurrección. La revelación tiene lugar en tanto que esta Palabra creadora (Logos) es pronunciada y escuchada en él; es una revelación trascendente, no inmanente.

El concepto de revelación y el concepto de Dios en el sentido cristiano coinciden, pues, en la contemplación de Jesucristo, en la cual ambas están relacionadas con la realidad. Y en la contemplación de Jesús de Nazaret se decide <que Dios es y qué es Dios>; que Dios es una persona y no un ser neutral. Y esta revelación es su acción y su Palabra, y no meramente una ocurrencia ciega o un sonido inarticulado.” (1210)

La trascendencia “tiene lugar”, se vuelve acontecimiento experimentable en la inmanencia de un tiempo-espacio. No busca notoriedad. Sucede anodinamente entre multitud de sucesos no más significativos, pero sí más noticiosos. Entre la multitud de noticias, la “Buena Noticia” va por el mundo como de puntillas, se personaliza. La revelación se vuelve hecho productor de certezas. La forma se vuelve Palabra

1209) Ibid. Pp. 34-35.

1210) Ibid. Pp. 39-40.

creadora; declara que Dios es, existe, y qué clase de Dios es. En ese “*Dabar*” operan las entrañas de Dios; en esa “*Memra*” actúa una nueva sabiduría de Dios; en ese “*Lógos*” ha comenzado un hombre nuevo para una nueva creación. No hay contradicción entre lo que es, lo que dice y lo que hace. Cuando Jesús responde a los fariseos: “[...] por el fruto se conoce el árbol [...] ¿Cómo podéis hablar lo bueno siendo malos?” (Mt. 12:33-34), muestra su disociación cognitiva para con semejante conducta, porque el ser y el decir son en él una sola cosa. Trascendencia y revelación se hacen acontecimiento coherente en la contingencia de una manera de vivir como forma de conducta.

Aquí encuentra encaje la definición que Barth aporta de la ética como respuesta. Si la trascendencia se revela al hombre en su contingencia, produce en él un “intento de respuesta”, que no es ya sólo “una manifestación de vida religiosa y cultural, de la historia de los pueblos y del mundo” (1211). Es, para Barth, un intento de respuesta humana a la pregunta sobre la bondad, formulada en el contexto alemán de 1946:

“Una ética cristiana responde a la llamada que de parte de Dios le ha llegado, le llega y le llegará al hombre, <Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno> (*). Una ética cristiana es el intento de repetir lo que al hombre se le ha dicho; de repetir en palabras y conceptos humanos el mandamiento divino. Una ética cristiana descansa en la atención y permeabilidad del hombre frente al mandamiento divino, frente a la respuesta misma de Dios a la pregunta acerca del bien; y, por consiguiente, frente a la ética divina” (1212)

Más allá de la sordera espiritual humana, o del monólogo huido y disolvente, más allá de los sistemas de filosofía moral, la ética cristiana procede de la escucha de la ética de Dios. En esa conducta de Dios para con el hombre, tiene el hombre su paradigma y su mandato ético. Esa manera de ser de Dios, coherente con su conducta, se halla en Cristo, donde Dios se humilló ante el hombre, por amor y misericordia, para reconciliarlo con Dios, restableciendo la justicia, procurando “la

1211) BARTH, KARL (1978). “*Ensayos teológicos*”. “*Ética cristiana*”. P. 163. Conferencia pronunciada en el *Freies Deutsches Hochstift* de Frankfurt del Meno, el 15 de junio de 1946. Herder. Barcelona. Traducido por Claudio Gancho. Cf. “Ethic with work of creation doctrine”, Church Dogmatic. Tomo IV. Para una sistemática cf. Moreno P. Pablo. “Entre autonomía y heteronomía: La teonomía. Un acercamiento a la ética de Barth”. En *Kronos teológico*. 6-12/2009. Univbautista.edu.co/wp-content/uploads/2017/02/kronos_1.pdf.

1212) IBID. P. 164. El subrayado es nuestro.

*) La cita, apenas insinuada, procede de Malaquías 6:8: “*Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide Jehová de ti; solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios*”

participación activa del hombre en esa historia. Dios hace algo, y algo especial, por lo que el hombre es llamado para hacer algo también por su parte. Esta llamada de Dios al hombre, que se produce en la historia, es un mandamiento de Dios, es la ética divina que la ética cristiana ha de entender y presentar como una empresa humana. [...] Esta es la historia entre Dios y el hombre, la historia de Jesucristo, de la alianza y de la misericordia de Dios. Y a esta historia se remite la ética cristiana” (1213).

De aquí resulta que el bien es “el comportamiento, la acción del hombre que corresponde al comportamiento, a la acción de Dios en esa historia”. Es malo “el comportamiento y acción del hombre con que contradice el contenido y la acción de la historia de Dios, pasa de largo, [...] se muestra desagradecido [...]” (1214).

La manera de ser de Dios, su conducta para con el hombre trayendo justicia a través de su misericordia, es el paradigma ético donde todo está en su sitio, y es el punto distintivo entre el bien y el mal.

Aquí retomamos en Barth el lugar central que la conciencia ocupa en el protestantismo: el “consaber”- con- Dios. Conciencia es para él lo que “debemos saber” acerca de lo que Dios ha hecho por nosotros, y qué debemos saber acerca de nosotros mismos, y cómo lo sabe Dios, para elegir y determinar nuestra acción sobre la base de ese conocimiento” (1215). Ese conocimiento no es ya sólo el de una participación mística de la vida de Cristo por el Espíritu Santo en nosotros, sino de esa experiencia de comunión objetivamente fundamentada en el mensaje bíblico que el Espíritu Santo ha inspirado. Por eso, subjetividad y objetividad actúan de consuno. Para Barth la Biblia no es el código de la ética cristiana, sino “el documento indispensable donde podemos evocar siempre la historia de la alianza y de la misericordia de Dios en la historia de Jesucristo. Y por ello es el documento de las condiciones de vida que la gracia de Dios ha creado entre los hombres” (1216). En nuestra opinión, la Biblia no es un cuerpo sistematizado de leyes como instrumento regulatorio de la convivencia, externamente implantado, sino la historia de las opera-

1213) IBID. PP. 164-165

1214) IBID. P. 166.

1215) IBID. P. 167

1216) IBID.

ciones de la gracia de Dios creando nuevas condiciones alternativas para el hombre, donde la gracia, Vida de Dios para el hombre, componente de esta historia, interactúa con el hombre que hacia ella se inclina, le inspira el mismo Espíritu Santo que inspiró al autor, y produce en él maduraciones, tomas de conciencia y compromisos.

Finalmente, Barth pregunta retóricamente: “¿En qué actitud se coloca la ética cristiana frente al mundo de la moral humana, es decir, frente a los usos y costumbres, frente a las reglas de la vida antiguas y nuevas, tradicionales o tal vez revolucionarias, en las que el hombre, independientemente al parecer de aquella historia, cree reconocer y obrar el bien?” Y se responde a sí mismo: “[...] la ética cristiana atraviesa todo ese mundo de la moral, lo prueba todo y conserva lo mejor, sólo lo mejor, que es precisamente aquello que en cada caso permite ensalzar la gracia de Dios. La ética cristiana, no puede por menos de preparar sorpresas al hombre que tiene una moral estándar” (1217)

A nuestro modo de ver, la ética cristiana mantiene la misma naturaleza inspiradora, “revelatoria” y trascendente, hecha historia biográfica, que encontramos en los escritos bíblicos como diseminación de la gracia, pero expresada en conducta, en manera y estilo de vida que esa gracia va conformando. Usos, costumbres, modas, reglas de vida y conducta, antiguas con frescura de novedad o nuevas, conservadoras de aquello que debe ser conservado o revolucionarias para con lo que debe ser removido, reciben inspiración de la ética cristiana más que una normativa formal. Aunque llegue a inspirarla, no lo hace por presión de conformidad. Ese ha sido, a nuestro juicio, el error histórico de la religión: hacerse normativa y por ello perder su poder inspirador. El suyo mantiene la capacidad de continuidad en medio de los cambios históricos, porque fecunda la historia humana desde la historia de la salvación, incardinada en ella. Conoce acerca de Dios sin desconocer al hombre, y mantiene tesoneramente la apuesta de Dios por el hombre. Quizás por ello la teología trascendente de Barth ha sido calificada como dialéctica y no sólo de la ruptura; una neortodoxia, sí, porque desde la teología liberal del siglo XIX retorna a las fuentes. Es dialéctica: historia humana e historia de la redención, son dos categorías incomparables. Pero Dios es una soberanía que sirve y mantiene su confianza en el hombre, y

1217) IBID. P. 167.

pone “*pathos*” y “*lógos*” en las miserias para que tomen conciencia de lo que pueden llegar a ser en Dios, pero sin dejar de ser Dios. El sí de Dios, dado como gracia en la revelación y en la encarnación, es inseparable del no de su trascendencia. Hay siempre, en la contingencia donde comparece, un llamamiento a la trascendencia, una dialéctica que encamina. Quizás por ello podemos encontrar mucho de Kierkegaard en Karl Barth (1218), no desde la perspectiva existencial, sino desde la trascendencia.

Desde esa perspectiva trascendente del cristianismo, no resulta admisible para Barth una teología natural o de interpretaciones teológicas de la inmanencia. Dice el pastor y teólogo protestante Jean Bosc:

“Barth niega, con un vigor poco común, toda teología natural, o sea toda teología que procura fundamentar el conocimiento de Dios en la capacidad de la razón humana para captarlo en la naturaleza o en la historia; o sea, en cualquier otro sitio distinto de la revelación que hay en Jesucristo” (1219).

Efectivamente, en esa inadmisibilidad descansa el debate de Barth con Emil Brunner. Un debate que tiene trascendencia porque si no existe una revelación de Dios en la naturaleza, y sólo en Cristo, no puede existir tampoco una teología natural ni una moral natural.

Emil Brunner, destacado teólogo protestante, se dedica en su segundo tomo de “*Dogmatics*” a considerar la teología natural, y lo hace en diferentes contextos. En el capítulo I, cuando considera “*The Creator and his creation*”, dedica un apartado a tratar la doctrina católica de “*analogía entis*”. En oposición a este método interpretativo, Barth había acuñado el término “*analogía fidei*”. La analogía barthiana, que mantiene las diferencias con El Trascendente, se produce en los que son de la fe de Cristo y con Cristo. Son análogos a Cristo. Brunner lo respalda cuando dice: “[...] *the natural <knowledge> of God is actually no knowledge of True God, but is always inevitably a mixture of true knowledge and deification of creature*” (1220). De este modo, también

1218) BOSC, JEAN (1968). “*Karl Barth existencia y tradición*” en “*Teólogos protestantes contemporáneos*”. Pp. 67-69. Escrito de Barth para el periódico “*Reformé*” con ocasión del 150 aniversario de Kierkegaard. Sígueme. Salamanca. Traducido por Alfonso Ortiz García.

1219) IBID. P. 55.n

1220) BRUNNER, EMIL. “*The Christian Doctrine of Creation and Redemption*” (1952). Dogmatic II. The Westminster Press. Philadelphia.

en Brunner quedan delimitados el conocimiento natural de Dios y el conocimiento verdadero de Dios. Sin embargo, aunque reconoce que la *“analogía entis”* tiene orígenes medievales y *“is not based upon Biblical, but upon Neoplatonics foundations (Bonaventura), and thus becomes the principle of Natural Theology”*, ese conocimiento natural de Dios se puede producir, a nivel antropológico, y según Brunner, a través de dos vías: *“[...] in the idea of the Word, and in that of the Person”* (1221). Si en términos seculares no se tratara de una dialéctica entre la Palabra de Dios y la persona humana, y sí entre el lenguaje humano y la persona que en él se comunica y se hace, se abriría la posibilidad de conocer a Dios a través de las ciencias humanas, de la filosofía del lenguaje y la personología en primer término. Conociendo cómo es el hombre conoceríamos a Dios. El naturalismo sería base de conocimiento de lo divino. Si, observando en el que Pablo llama “hombre natural”, encontráramos en él alguna analogía de Dios, estaríamos echando en el olvido la imagen distorsionada del propio hombre que fuera concebido como “imagen y semejanza de Dios” y su conciencia alterada por el pecado.

Junto al hombre, cuando Brunner contempla la Creación de Dios como un motivo de alabanza, cantada desde la iluminación interior del hombre, puede producirse una nueva interpretación de *“analogía entis”* entre lo contemplado y el ojo que contempla, pero bajo condición de iluminación:

“When, however, through God’s Word the “inward eye” or man is really enlightened, then he is also enabled to see the divine revelation in Creation, as it really is; then he is able to understand the *analogía entis* aright, and to praise God the Creator in the works of His Creation [...] not only for His revelation on His Word, but also for this revelation in His Creation; this has produced what I used to call [...] a Christian natural theology. Similarly, Theology has always held fast to the truth that there are created ‘analogies’ to the Creator [...] (1222).”

Esa analogía, que ya Kant encontraba entre el cielo estrellado fuera y las leyes eternas dentro, la observa Brunner al hablar del *“order of creation”* vinculado a la ética social: *“The idea of the order of creation interests us particularly as principle of social ethics [...]”* (1223). No resulta Brunner aquí nada novedoso. Basta recordar al ouranismo y

1221) *IBID.* P. 22.

1222) *IBID.* P. 23.

1223) *IBID.* P. 25. Cf. pp. 24-26. Junto a ello Cf. las que dedica al *“Natural knowledge of the created world”*. Pp. 26-29.

la pretensión de reproducirlo en la convivencia y el diseño de las ciudades. El orden astral es tomado como analogía del orden humano, pero esta pretensión entra también en terreno resbaladizo cuando no considera los fenómenos “cataclísmicos” que también en el cosmos se producen, fenómenos que sólo pueden ser interpretados como de creación negativa para la recomposición del conjunto expansivo, si son mirados poéticamente.

La distinción barthiana entre “*phanerosis*” y “*apokalypsis*” permanece en pie. La posición de Barth la consideramos válida desde su perspectiva trascendente de la revelación (“*apokalypsis*”). La que corresponde a Brunner, con todas las matizaciones señaladas, la vemos más cerca de aquello que se muestra ante los ojos del hombre por su propia iniciativa. La primera, produce ética religiosa. La segunda se vuelve conflictiva sin ética social y política. Ambos, a nuestro juicio, se encastillan en sus respectivas posiciones (1224). No obstante, si en el ámbito secular, como en el religioso, puede establecerse una relación entre palabra y naturaleza, punto común de encuentro entre las ciencias humanas y las ciencias positivas, productoras las primeras de la ética autónoma que precisan las segundas, nos parece que esto supone una oportunidad de diálogo fecundo con la trascendencia revelada productora

1224). IBID. Pp. 42-45. Aquí, Brunner insiste en el concepto de “analogía entis” y discute la posición de Barth a partir de su Dogmática, v.g., “*since Karl Barth’s vehement attack on the Analogia entis I regard the analogía entis as invention of Anti-Christ, and I believe that on this account It is impossible to be a Catholic*” (Preface to K.D., Vol I, p. viii). Cf. Brunner, Emil & Barth, Karl (2002). “Natural theology”. Comprising “Nature and Grace” by Emil Brunner & “¡Nein! Answer to Emil Brunner” by Karl Barth. Translated by Peter Fraeukel with an introduction by Very Rev. Professor John Baillie, D.D., D. Litt. Wipit and Stock Publishers. Eugene, Oregon.

Sobre el debate entra Barth y Brunner Cf, también HART, TREVOR (1993). “*A capacity for ambiguity: The Barth-Brunner debate revisited*”. Tyndale Bulletin 44.2 (1993). Pp. 289-305. Trevor ubica el debate en el contexto alemán de 1934, en la Declaración de Barmen de la “Iglesia Confesante” contra los “Cristianos alemanes y Nacional Socialismo”; las pretendidas relaciones fraternales entre iglesia y estado, las étnicas relacionadas con la cuestión de naturaleza y gracia; el Señorío de Cristo, la “Christian theology” y la “Christian ethics, therefore, , could in no sense be held to derive their message from two distinct sources: revelation on the one hand, and nature or reason on the other”(p. 290). Trampa saducea, porque la diversidad de la naturaleza no sustenta la exclusividad aria ni la razón debe emplearse para el exterminio. Barth, en aquel entonces miembro y defensor de la Iglesia confesante, se encontraba con ésta en medio de un campo de fuerzas contrarias: La del régimen nazi, apoyado por los “Cristianos alemanes” o iglesia luterana oficial; el “Protestantismo Liberal” y crítico del s. XIX al que pretendía superar con su “Teología dialéctica”, y la doctrina de la “Analogía entis”, sustentada por la teología católica, que pretendía que la “*Grace does not destroy nature, but perfects it*” (p. 291). En semejantes circunstancias no es de extrañar la radicalidad en Cristo de Barth y de la Iglesia Confesante. Cf. “*Declaración de Barmen*” (1934). Iglesia luterana de Chile. 1975-2020. Fecha de consulta 9/6/2020.

de ética religiosa también. El argumento mencionado en la nota anterior, de que “*Grace does not destroy nature, but perfects it*”, no puede ser aceptado por Barth porque no se trata de un perfeccionamiento de la naturaleza sino de una transformación. Barth busca un “*password*” por si lo hubiera entra naturaleza y gracia, y esta es su posición:

“Nature is not, in its historical state, predisposed towards grace, but resists it. The old creation is not capable of the new creation, i.e., there is nothing in the old Adam, the flesh. Which could simply be development or extrapolated to posit the new Adam, Redemption, therefore, is not matter of evolution, or of development, or perfection: but of revolution, crisis and crucifixion” (1225)

Sólo Dios puede hacer la revolución esencial que el hombre no puede, pero eso no significa que, a su escala y bajo su condición, el hombre no deba producir aquellos cambios en su ser, en la naturaleza y en la historia que a su alcance tiene.

Brunner sintetiza la posición radical de Barth en los siguientes términos:

1. “In the fall the image of God in humans was obliterated without remnant.
2. Scripture is the sole source and norm of our knowledge of God, and we must thus reject any attempt to identify a ‘natural’ or ‘general’ revelation of God in nature, the conscience, or history.
3. There are no grounds for speaking of a ‘point of contact’ for the saving action of God in humane nature, since this would undermine *sola gratia*.
4. The new creation is not perfection of the old, but comes into being exclusively through the destruction of the old, and its replacement by something utterly new. (1226)

Si Barth busca un “*password*” entre naturaleza y gracia, y no lo encuentra sino en la revelación unilateral de Dios, Brunner busca un punto de contacto, y sólo lo encuentra en la imagen formal y la imagen material de Dios, cuando entiende la primera como lo “*humanum, that which distinguishes humankind from the beast and inanimate creation*”; en el “*status of human beings as subjects, capable of language, and therefore capable of being addressed by God*” (1227).

El género humano está puesto por encima de la creación. Mente, lenguaje y concien-

1225) HART, TREVOR (1993). “*A capacity for ambiguity: The Barth-Brunner debate revisited*”. Op cit..

1226) Ibid. P. 294.

1227) Ibid.

cia marcan una distancia cualitativa, y la tiene a su cuidado. De ahí que, según sea su conducta motivada, pueda establecerse una analogía con lo divino. Si en Barth, la infinita distancia cualitativa del Dios trascendente se revela en Jesucristo, quien al inhabitar por su Espíritu en el creyente produce una manera de vivir como ética, ¿cómo se traduce a ética el planteamiento de Brunner?

Contexto teológico	Ética
Iglesia: Naturaleza y	Diferencia entre “ekklesia”, asamblea de creyentes, e iglesia institución:
Desviaciones.	“He realized that the true Church, the “ekklesia”, was based wholly on the Word and Spirit of God, and not on the Sacrament. He realized that faith is not the obedient acceptance of a doctrine but encounter with Christ present in His Word and Spirit. He realized that the fellowship in Christ -which even he calls <Church>, although he had a Deep mistrust of this Word- is a fellowship of faith and the love which flows therefrom, and thus that [has no place in the Ekklesia. He realized that the holy Church law is the total ruin of the Church [...]” (1228) “The greatest danger for this Church of voluntarism consists in the temptation to water down, for popularity sake, to a bourgeois morality the challenge of Gospel and the claims of God [...]. Central concepts of the Bible, like sin and grace, lose their New Testament sense, and the purpose for which the Church believes itself to exist approximates to a <natural religion> and ethic, and preaching becomes only too intelligible and pedestrian.” (1229).
Fe, escepticismo, e increencia.	“[...] But this autonomous moral law proves to be not only the denial of man’s independence but at the same time its most dangerous form. The man who, in consciousness of its moral autonomy, identifies the ethical law with his innermost Will, his <true> self, who not only acknowledges an autonomous law but under the concept of autonomy identifies the law-giving authority with himself, with his deepest or authentic self, finds in the ethical consciousness his highest self-justification and self confirmation [...] This is the ambiguity of the ethical.” (1230)

Con estas dos líneas argumentales parece alejarse el punto de contacto que busca Brunner, como no sea la común coincidencia en la desnaturalización que puede producirse en la iglesia, en teoría sometida al señorío de Cristo, y la del hombre que se considera provisto de autonomía moral pero atrapado en el concepto de sí. Ese punto de contacto parece distanciarse todavía más cuando Brunner reclama “the necessity of an ethics resulting from justifying faith and the necessity of an eschatology in the New Testament sense; an eschatology that looks with hope to the day when

1228) BRUNNER, EMIL (1962). “*The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*”. In “*Dogmatics*”. Vol. III. P. 74. The Westminster Press. Philadelphia.

1229) IBID. P. 81

1230) IBID. P. 149-150.

God will consummate that which for our faith is still imperfectly realized, the communication of Himself” (1231).

La promesa escatológica de la consumación, presente en el mensaje profético del Antiguo Testamento, y realizada en el Nuevo, sostiene la mirada que espera en esperanza en medio de las imperfecciones, pero echamos de menos que Brunner dirija la mirada hacia esa otra escatología consecuente que consiste, como venimos diciendo, en hacer presentes y operativos los fines, como “tiempos de refrigerio”, anunciadores de la “restauración de todas las cosas” (Hech. 3:19-21), en un estilo de vida.

A ojos creyentes, “los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día emite palabra al otro día, y una noche a otra noche declara sabiduría. No hay lenguaje, ni palabras, ni es oída su voz, por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras” (Sal. 19:1-4). Es innegable, desde la perspectiva creyente, que la creación patente revela al Creador oculto, cualquiera que fuere el método productivo que usara, y en ese sentido puede y debe hacerse una teología de la creación y una teología ética del trato para con ella. Es ahí, en el estudio de la naturaleza como creación de Dios, donde podríamos encontrar la fuerza interpretativa que sea recurso para el diálogo con aquellos que la tienen como recurso extractivo para el hombre que la somete. No sólo eso: cuando leemos, en el salmo octavo, “cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tu formaste, digo: ¿Qué es el hombre para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites”? En los versículos que le siguen (Sal. 8:3-9) observamos cómo, bajo el nombre de Dios, antropología y naturaleza forman un vínculo. Sin embargo, hay que restaurarlo en ambos polos, y no sólo entre hombre y naturaleza, sino en la diversidad humana conservándola al mismo tiempo como tal: Cuando Pablo toma la palabra en el Areópago (Hech 17:16-34), dice que “de una sangre ha hecho [Dios] todo el linaje de los hombres”. Los hombres todos son, por tanto, “linaje de Dios” (“*èthnos*” en vers. 26 y “*génos*” en vers. 29), cualquiera que fuere su diversidad racial, cultural, ideológica, social, religiosa o política, y como tales deben ser tratados desde una perspectiva cristiana “para que, palpando [como ciegos], puedan hallarle” (vers.

27) a este donador de vida (“zoê”) y aliento (“pnoên”) “*kai ta pânta*” (vers. 25). En la sacralidad de lo existente, interpretado como creación de Dios y como tal tratado, y en la consideración de la familia humana, en toda su diversidad, encontramos el “punto de contacto”, bajo proceso mesiánico y promesa escatológica que buscara Brunner y tiene en Jesucristo el “password” que buscara Barth: en cómo es Dios para el hombre y como será ese hombre en la consumación. Sin esta operatividad dinámica, todo diseño ético y moral resulta idealista: una llamada a ser que carece de la potencia interna para ser (1232). Esa dinámica es entonces un proceso, no es un estado sobrevenido. Cuesta, sí, poner la vida en ello, como señalaba Bonhoeffer (1233), pero esa vida, puesta en el momento de la decisión, está sometida a un proceso evolutivo que en la doctrina evangélica del Nuevo Testamento se llama “santificación”, donde la ética fundada en la fe no es un apéndice de la Dogmática (1234). Aunque esté fundada invariablemente en las cuestiones esenciales de la vida en la fe, la propia vida, sujeta a evolución de santificación o asimilación progresiva del ser de Cristo, producirá ahondamientos en el conocimiento de la dogmática y ensanchamientos del ser, incentivación de su capacidad interpretativa y aplicación de los dones cultivados a todos los ámbitos de su actividad, traduciéndolos en el código y en el tono. Compartirá la luz recibida, mensurándola a tono y código, a la luz del nuevo comienzo mostrado en la propia manera de vivir, como prueba irrefutable del compromiso. “Its only standard of ethical measurement is action” (1235), pero el “ágape” que lo mueve no puede ser mensurado (1236). Es el amor como “ágape” el que realiza y orienta el “telos” en cada circunstancia, dotado del poder del futuro que será. Por esa razón, el

1232) *IBID.* P. 257.

1233) *CF. SUPRA.* P. 129. Nota 293.

1234) BRUNNER, EMIL. *Ibid.* P. 297. Brunner se apoya en Rom. 6:5 para hablar de “grow into unity with the likeness of His resurrection”, y añadir: “Certainly our transformation through Christ, the new life, is God’s act alone. But our co-operation is included in this act of His. The indicative of grace is never without the simultaneous imperative of discipleship”. A lo que debemos añadir, a tenor de lo últimamente señalado en el texto, que esa vida nueva recibida por la gracia de Dios, no es intransitiva; no queda en mera cooperación interna para la transformación progresiva del propio ser, sino que esa forma de ser en evolución es transitivo, dado como semilla que se siembra en humanidad. En ese sentido, puede decirse con Brunner que no hay límites para “neighbourly love merely to the field of personal relationships [...]. The energy with which Christian interest penetrates into the world and expands in social and even political activity is the measure of the power and purity of the love, that is, of its dependence on Christ”. *Cf. Ibid.* P. 302.

1235) *IBID.* P. 303.

1236) *IBID.* PP. 308-313:

amor no se queda ensimismado en la delectación esperando el futuro. Si recordamos la definición y funciones que de él hace C.H. Dodd como “voluntad bondadosa y enérgica que por nada se detiene cuando se trata de obtener el bien de lo amado”, y como “principal elemento constructivo de la sociedad” (1237), convendremos que, aún al precio de desprendimientos de sí, su tarea es edificar y para ello tiene modelo. Refiriéndose a Troeltsch y su elaboración teológica de las ideas revolucionarias de J. Weis, Wolfhart Pannenberg dice que “enfrentándose a las afirmaciones supranaturalistas de un absoluto dentro de la historia, basó directamente sus argumentos en que Jesús mismo reservó la religión absoluta al <más allá de la historia: Sólo este futuro traerá la redención completa, el conocimiento perfecto y la victoria inmutable>, de tal modo que en Jesús encuentra su modelo <la religiosidad viva que habla de Dios>” (1238). Que la redención completa sea esperable en el futuro de Dios, no significa que el Absoluto no esté trabajando ya en los relativos de la historia como “religiosidad viva que habla de Dios”, y no sólo con palabras ni motivado solamente por la inmediatez (1239).

La contraparte de la ética personal protestante, con fundamento en cada convertido, especialmente en las iglesias congregacionalistas, la identificamos en la ética del compromiso social y político. Wolfhart Pannenberg, teólogo de la historia, y Jürgen Moltmann, teólogo de la esperanza, hacen ética desde sus perspectivas. Pannenberg busca en la historia las huellas de Dios (1240), y en su obra *“Jesús: Dios y hombre”* hace “teología desde abajo”, desde la humanidad de Jesús, cuya significación divina de lo humano depende de la realidad de su resurrección (1241):

1237) CF. SUPRA.

1238) PANNENBERG, WOLFHART (1981). *“Teoría de la ciencia y teología”*. P. 117. Libros Europa. Madrid. Traducido por Eloy Rodríguez Navarro. UCM.

1239) CF. HABERMAS, JÜRGEN (1992). *“Conocimiento e interés”*. Tecnos. Madrid. Traducido por Guillermo Hoyo V.

1240) Cf. PANNENBERG, WOLFHART (1977). *“La revelación como historia”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Antonio Caparrós. En este libro, junto con ROLF RENDTORFF, ULRICH WILCKENS, Y TRUTZ RENDTORFF, Pannenberg hace la presentación e introducción y escribe el capítulo. “Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación”. Pp. 117-147, cuya 1ª tesis es “Según los testimonios bíblicos, la auto-revelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia.

1241) PANNENBERG, WOLFHART (1977). *“Jesus: God and Man”*. Wetsminster John Knox Press. 2ª ed. Translator Lewis L. Wilkins.

“Only because in Jesus’ resurrection the end of all things, which for as has not yet happened, has already occurred can it be said of Jesus that the ultimate already is present in him, and so also that God himself, his glory, has made its appearance in Jesus in a way that cannot be surpassed. Only because the end of the world is already present in Jesus’ resurrection is God himself revealed in him... [and] in Jesus, God himself has appeared on earth” (1242)

Pannenberg es teólogo de la historia, pese a que la historia, religiosa y profana, no da suficientes razones para hacer teología, y sus tiempos luminosos son echados en el olvido por la succión de la inmediatez, a menos que pervivan en una ve viva, nutrida del poder que levantó a Jesucristo de entre los muertos, y a la espera de su consumación. Pannenberg es un teólogo que al buscar el rastro que el itinerario de esa consumación va dejando en la historia, lo encuentra anticipado en la resurrección de Jesucristo. Es también teólogo que vincula iglesia, individuo y escatología (1243). Individuo redimido e iglesia son signos de la consumación en la que participará la propia creación. Por lo tanto, no es de extrañar que se ocupe de la relación existente entre ética y eclesiología (1244). Si, haciendo memoria de la distinción que hace Brunner entre iglesia institución y “ekklesia”, podemos diferenciar la primera, ocupada en su propia permanencia, significación e influencia en la sociedad, de la asamblea de los creyentes. Quizás podamos convenir que la reflexión eclesiológica y su exteriorización práctica, estén orientadas a esos fines, y su exteriorización en la vida pública se pretenda presencia organizativa de un poder tutelar al servicio de los mismos, de naturaleza conservadora, y no como presencia vital que promueve trascendencia desde la esencialidad de la persona humana. No podemos negar que Pannenberg sitúa el “derecho natural [...] en que los ordenamientos de la creación - matrimonio y familia, estado e iglesia”, y sean soporte del derecho positivo, no como “implicaciones de una naturaleza humana abstracta y general”, tampoco “como formas ideales de la razón en el sentido del derecho natural de la Ilustración, sino de formas de vida reales de cada sociedad concreta” (1245). Con lo cual, está proponiendo, no

1242) IBID. P. 38.

1243) PANNENBERG, WOLFHART (2007). *“Teología sistemática”*. Vol. III. Universidad Pontificia ICAI ICADE. Comillas. Madrid. Traducido por Miguel García-Baró. Revisión e índices Eusebio Gil Coria. Este tomo, que comienza dedicando 545 páginas a los conceptos de iglesia e individuo, se cierra en el capítulo XV con el tema *“La consumación de la Creación en el reino de Dios”*. Pp. 545-665.

1244) PANNENBERG, WOLFHART (1986). *“Ética y eclesiología”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera.

1245) IBID. P. 14.

ya que la ética civil y religiosa sean el sustrato del derecho positivo, cosa aceptable, sino la marginación de la positividad racional ilustrada para la construcción de la convivencia social y política. De ser así, la presencia de la ética religiosa en la sociedad sería para cohesionarla con arreglo a su propio modelo. Una presencia que más que hacer presentes los fines y esclarecer las situaciones, tendría un fuerte carácter conminatorio, casi apocalíptico, de imposible ejecución en tiempos de diversidad. En la buena dirección parece apuntar la ética dirigida desde los fines a las formas reales de vida, una con ellos, pero no tanto como función docente de una institución o desde una actitud magistral y teórica, sino como práctica y reflexión de sus componentes en el seno de la sociedad regida por el derecho positivo.

Nos resulta altamente significativa la dialéctica (¡otra vez la dialéctica!) que entrevemos en él cuando aborda las relaciones entre “fe cristiana y sociedad” (1246), y lo hace a partir de la declaración de Jesús a Poncio Pilato: “Mi reino no es de este mundo”. De ahí se estableció una clara diferenciación, hecha por San Agustín en la Ciudad de Dios, y aplicada por el luteranismo en su doctrina de “los dos reinos” (1247), y hasta un cierto autismo que lleva a su extremo la interioridad ontológica del Reino de Dios. Recordemos que Lutero interpreta Lucas 17:21: “el Reino de los cielos entre vosotros está” como “dentro de vosotros está” (1248), dando pie con ello a la interiorización. Esta es una interpretación que el luterano Pannenberg rechaza al interpretarlo como que el futuro del Reino de Dios, que Jesús representa, ya está entre ellos; que el poder del futuro, que Cristo ejerce, no viene de una genealogía del poder humano, y los creyentes que participan de esa genealogía, viven desde otra fuente de poder, están en el mundo pero no son del mundo porque han nacido de Dios y no de las matrices con las que el mundo conforma, y es en el mundo donde lo ejercen con el amor con que Dios lo ama (Jn. 3:16; cf. 17:11; 3:6-7). Se trata de una presencia autoexigente de la diferencia que fraternalmente colabora en la construcción del futuro que sólo Dios puede construir.

1246) IBID. Pp. 43-55.

1247) CF. BRUG, JOHN. “*Los dos reinos*”. Seminario luterano de Wisconsin. Escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/EnsayosDoctrinalesLuteranos/Los_DOSREINOS.pdf. Según esta doctrina se sostiene que Dios gobierna el mundo de dos maneras: A través de su soberanía y por la mediación de la acción humana, por lo que el cristiano tiene una doble ciudadanía.

1248) Ya hemos tratado esta doble interpretación. CF. SUPRA. P. 440.

Desde la fe en el futuro de Dios, los cristianos ejercen, desde su interioridad, el poder conferido. Esa es su aportación siempre y cuando no olviden que “su reino no es de este mundo”; que no pueden lidiar con los poderes del presente eón con sus mismas reglas, ni pueden aspirar a hacer de este mundo su reino, si no es al precio de perder el futuro y el poder. Es la suya una “aportación”, como Pannenberg la llama, que hoy es tenida por insignificante, relegada a lo privado, llevando a un extremo aquella tendencia propia de la intimación. Si el “evangelio es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree” (Rom 1:16), si esa potencia se ahonda “en lo secreto” ante Dios, como Jesús pedía, luego se expansiona porque lo que se oye en secreto se proclama desde las azoteas (Mt. 19:27; Lc. 12:3). Los procesos de retracción de la insignificancia ante la grandeza de Dios, tienen en la expansión su reacción. La fe relegada a la privacidad, por ser considerada como insignificante, puede tener valor público si contiene valor que los hombres no equivocan. Como dice Pannenberg, “cuando Jesús anunció la proximidad de la soberanía de Dios y proclamó la realización de esa soberanía en su propia aparición en el mundo, sus palabras resonaron con tonalidades de esperanza política” (1249). Su prodigiosa manera de vivir, sus enseñanzas, fueron interpretadas desde las necesidades e intereses de sus receptores, errando la interpretación. El reino de Dios, por ser Dios quien lo trae, no viene de la transformación de las estructuras sociales, políticas o económicas, tarea dejada a la responsabilidad humana. Dios hace lo que el hombre no puede hacer: anunciar su reino reconstruyendo al ser humano desde sus raíces, dotándole de capacidad reconstructiva de todas las cosas dejadas en su mano, de sentido y destino, y haciéndole partícipe de una nueva comunidad.

Este proceso, que arrancó en la internalización del poder del evangelio, y la creación de vínculos relacionales, puso en un origen a las iglesias contra el Estado. Posteriormente las hizo dependientes del Estado, hasta volverse Estado. En un tiempo de reacción, de vuelta a la privatización, llegamos a la independencia de las iglesias del Estado. Con las iglesias dejadas a su vitalidad, nos abre un tiempo de interdependencia donde las iglesias reconocen lo dejado bajo responsabilidad humana, en toda su varianza, al tiempo que toman conciencia de su verdadera función

en el mundo: ser, como el propio Pannenberg argumenta, “comunidad de conciencia cristiana en una sociedad [...], a pesar de las diferencias confesionales, tan fuerte que sólo así se da una base suficiente para la unidad de las estructuras sociales, una comunidad cuya robustez dé un margen de tolerancia a las minorías que defienden convicciones divergentes” (1250).

Estamos hablando, por nuestra parte, de una tolerancia activa, entre aquellos que creen que “únicamente una <verdad general> convinciente [el subrayado es nuestro] sobre la persona y su destino es capaz de servir de fundamento a la lealtad de los individuos frente al Estado” (1251), y entienden las diferencias como estímulos creativos de la diversidad, y aquellos otros que practican distintas formas de “religión civil”, “religados” a la defensa de la vida y del hombre, con la justicia y la paz en el mundo como tarea común, y no ven en ello a la religión, tal como la conocen en su historia, una fuerza motivadora.

Sin esta dialéctica sobrevive la desideologización y el populismo demagógico, la libertad queda desvinculada de la moral, y el ordenamiento político y económico de las sociedades, fundado sobre la idea de la libertad, pierde su propia fundamentación en la perversión de la libertad. Si fuera cierto, como Pannenberg sostiene, que cuando la fe cristiana pierde vitalidad al ganar institucionalización, pervive en la impregnación de las formas sociales que creara: persona, progreso y democracia son frutos de una fe que conoce lo efímero de cuanto en la vida se sucede, no menos que la tarea encomendada por el mismo Dios y Padre de Jesucristo, de crear mundos habitables y hacerlos producir. Como el mismo Pannenberg argumenta, y con ello damos por concluida nuestra incursión en él, “La contribución de la fe cristiana a la sociedad democrática del presente deberá consistir, principalmente, en llevar a la conciencia de la moderna democracia estos orígenes cristianos y reconocer la libertad democrática como expresión del espíritu cristiano para mantenerla también dentro de lo que fue su . origen” (1252).

1250) IBID. P. 49.

1251) IBID.

1252) IBID, PP. 53-54.

Si nos es dada, en Pannenberg, la interrelación entre historicismo teológico, ética y eclesiología, en Jürgen Moltmann, autodeclarado como teólogo sistemático, podemos hacer lo propio entre teología política, ética política y revolución, desde su perspectiva de la teología de la esperanza. Cambia, a nuestro juicio, el foco interpretativo desde lo histórico a lo esperado donde el ser humano procura hacer real por su parte aquello que espera expectante. Hace del “*homo viator*” un “*homo pugnator*” (1253) que también sabe esperar y no renuncia a la esperanza. Sabe de aquellas falsas esperanzas tuyas que fueron como “estrépito de los espinos debajo de la olla” (Ecles. 7:6), y reconoce la herida que dejara en su mano la caña cascada que tomó por báculo (Is. 36:6). Hay esperanzas que avergüenzan y otras que no (Rom.5:5); aquellas con las que, a la pregunta del extenuado Job: “Cuál es mi fuerza para esperar aún” (6:11), Bildad responde:

“Siendo nuestros días en la tierra como sombra. ¿No te enseñarán ellos, te hablarán, y de su corazón sacarán palabras? ¿Crece el junco sin lodo? ¿Crece el prado sin agua? Aún en su verdor, y sin haber sido cortado, con todo, se seca primero que toda hierba. Tales son los caminos de los que se olvidan de Dios; y la esperanza del impío perecerá; porque su esperanza será cortada, y su confianza es tela de araña. Se apoyará él en su casa, más no permanecerá ella en pie” (Job 8:9-15).

Hay, pues, otro “*homo pugnator*” cuya lucha acarrea experiencias de fracaso. Si el hombre no recopila eternidad en el corazón de la sucesión de los tiempos, la hermosura que Dios puso en cada una de las experiencias vividas (Ecl. 3:11), los tiempos se vuelven sombríos, nada enseñan y el único mensaje suyo es de nadificación y nulidad. El aristotélico “sueño del hombre despierto” se vuelve memoria de derrotas y escepticismo de sí mismo. Entonces, como dice Moltmann de Fontane, “vivir significa enterrar esperanza”, o bien adopta la postura de Camus: “pensar con lucidez y no esperar ya” (1254). El hombre se vuelve sepulturero de sí mismo, de sus alternativas de futuro. Para escapar ante la memoria de su pasado perdido y sus ensoñaciones defraudadas, se entrega ya sin vuelo al presente para devorar sus entrañas, o pretende conservar la lucidez cínica, ya desesperanzada. Cabe un tercer intento: el del “*homo pugnator*” que usa de su azada para excavar en las sombras o en las falsas luces: Desde su neomarxismo, Ernst Bloch pone zaguán a su Principio Esperanza diciendo: “Anhelo, espera, esperanza necesitan su hermenéutica, el albo-

1253) Cf. SCHMIDT, BERNARD (1978). “*Homo pugnator*”. Ed. Thiele und Schwarz.

1254) MOLTSMANN, JÜRGEN. “*Teología de la esperanza*”. Op cit. P. 30.

rear de lo ante-nosotros, exige su concepto combativo. [...] La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber alguno” (1255). Tal parece que al búho de Atenea le han cortado las alas, o ha mutado en cuervo alicorto. Le han desplumado de su función heermenéutica de ver lo que hay ante nosotros, y de su función utópica de proponer horizontes realizables. Sus saberes serán de arúspice, escrutador de su propia entraña ya sin vuelo. La conciencia moral, carta de navegación en el presente, tendrá sin ella, como estado combativo, la rebelión a bordo, la confusión entre lo bueno, lo atractivo y lo malo. Baudrillard pone en boca del neomarxista Adorno las siguientes palabras:

“La esperanza, tal como emerge de la realidad al luchar contra ella para negarla, es la única manifestación de lucidez” [y de su cosecha añade:] si se nos dejara la esperanza, sería la esperanza en la inteligencia del Bien. Sin embargo, lo que se nos dejó es la inteligencia del Mal, i.e., no la de una realidad crítica, sino de una realidad devenida irreal a fuerza de positividad, devenida especulativa a fuerza de simulación [...] Cuando se nos empuja a esa totalización de lo real, es preciso, por el contrario, arrancar al mundo de su principio de realidad. Porque es esta confusión la que nos esconde al mundo tal cual es, en el fondo, como singularidad” (1256)

La negación de una cierta forma de realidad tiene como fuente la esperanza, nacida de la lucidez, donde la voluntad comprometida se pone a trabajar. No era fácil cumplir la demanda de Horkheimer y Adorno en aquel 1942 bajo el nazismo, ni lo es hoy bajo una forma de cultura que promueve “el pensamiento ciegamente pragmatizado”, “la paranoia populista y la condena de los hombres inseparable del progreso social”, la integración total y la extensión de la banalidad. A nuestro modo de ver, una cierta forma de iluminismo, capaz de identificar las quebraduras en lo anteriormente enunciado, que dota de videncia a un férreo realismo, es condición “sine qua non” para proponer alternativas a la situación presente. Una especie de mística del porvenir, junto a una mística de creación, tienen que ir de la mano, interpeándose como dialéctica.

1255) BLOCH, ERNST (1977). *“El principio esperanza”*. Tomo I. Prólogo. Pp. XV. XVI Traducido por Felipe González Vicen.

1256) BAUDRILLARD, JEAN (2008). *“El pacto de la lucidez o la inteligencia del mal”*. Pp. 31-32. Amorrortu. Fue entre los años 1942 y 1944, cuando Max Horkheimer y Theodor Adorno escribieron su *“Dialéctica del Iluminismo”* La cita es lapidaria: “No se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas” (P. 4). Cf. HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR. *“Dialéctica del Iluminismo”*. Marxists.org/español/adorno/1944-it.htm.

“La esperanza que se demora es tormento del corazón”, dice el libro de los Proverbios (13:12). Larga es la espera, resistente la esperanza, a veces heroica y en otras obcecada. Recordemos las interpretaciones que hace Bloch del mito de la caja de Pandora: Epimeteo, al abrirla, deja en libertad todos los males y es Zeus quien, al cerrarla aviesamente, deja dentro la esperanza, o es el propio Epimeteo quien asustado la cierra, dejando ya inalcanzable el único bien que contenía (1257). La esperanza es un bien torturador porque resulta imposible de alcanzar lo esperado. Sin embargo, es el mismo Bloch quien, junto a la interpretación hesiódica, sitúa la versión de Goethe: la esperanza no es un bien inasequible para los hombres, ni es un mal cuando la padecen, es lo que falta por abrir de lo latente en esta caja de los misterios:

La esperanza es “el bien que resta al hombre, un bien de ninguna manera madurado, pero también de ninguna manera aniquilado. Más todavía, la puerta entreabierta con una alborada adventicia ante sí, con la que se denomina subjetiva y objetivamente la esperanza, es la caja de Pandora del mismo mundo inconcluso, junto con el espacio vacío con chispas (clave, intenciones simbólicas positivas) que representa la latencia del mundo [...] se abre la caja como el profundo, cálido aposento, la morada en la tierra, en la que brilla la luz del hogar” (1258)

Bultmann recoge en fuentes griegas (Estobeo, Eurípides, Platón y Teócrito) el concepto de “*elpis agathê*”, expectación del bien (1259), por lo tanto, de un bien sobrevenido y no tanto trabajado. Pero el bien, que hay que esperar de Dios como Sumo Bien a establecer por Él en el futuro, hay que trabajarlo en esa expectación. En el mundo, bella caja cerrada, no sólo sobrevienen males producidos por el hombre o causados por su propia inconclusión. A medida que es abierta, ofrece a los ojos visiones de “chispas”, claves interpretativas, intenciones simbólicas depositadas en ella por su Creador con propósito incoativo. Hay que asomarse a ella con temor y temblor de un amor militante, en fe y esperanza, hija de la fe y productora de futuro, porque “con esperanza debe arar el que ara” (1ª Cor. 9:10). Esta esperanza lo es del

1257) BLOCH, ERNST (1977). “*El principio esperanza*”. Tomo I. Op. Cit. Pp. 331. Ss. Para su origen en HESÍODO Cf. “*Poemas hesiódicos*” (1990). “*Teogonía*”, Pp. 63-66. Y “*Los trabajos y los días*”. P. 89-91.

1258) Ibid. P, 332. Cf. GOETHE, JOHANN WOLFGANG. “*Pandora*”. Freeditorial. Downloads/pandora.pdf. Cf. También “*The poems of Goethe*”. Traducidos por EDGAR ALFRED BOWRING. Dominio Público.gov.br/download/texto/guod1287.pdf. Fecha de consulta 14/6/2020.

1259) BULTMANN, RUDOLF Y RENGSTORF, KARL H. “*El concepto griego de esperanza*” (1974) en “*Esperanza*”, Kittel. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. P. 20. Cf. su nota 3. Ed. Fax. Madrid. Traducido por Olegario García de la Fuente.

bien que espera ser mostrado, y del bien sembrado por la mano que empuñó el arado, incluso en el momento de tener que dejarlo. Se trata de una esperanza a pesar de, porque su reposo no reside en uno mismo. Cuando Pablo pone a Abraham como ejemplo, dice de él que “creyó en esperanza contra esperanza” (Rom. 4:18), i.e., la fe trasciende la propia capacidad de generar esperanzas, que por tener fundamento humano pueden resultar muertas, para esperar contra esperanza. Se trata de “una esperanza viva” de quien lleva en sí la experiencia de un renacimiento por el poder operativo de la resurrección de Cristo (1ª Ped. 1:3), y aquello que está vivo en el ser. Siempre vitaliza cuanto toca (1260). La suya siempre será una manifestación natural sin exhibicionismo artificial. Un quehacer en lo hondo de lo privado que no esconderá la cara en público, productor espontáneo de “alternative facts”, que dice Baudrillard, desde esa su otra manera de vivir en el seguimiento de Cristo, aquel en quien sentir, pensar, decir y actuar se producían en total coherencia de comunión con Dios, no un maquillaje para metabolizarse en las circunstancias.

Antes de entrar en la correlación que Moltmann establece entre teología política, ética política y revolución (1261), desde su perspectiva de la teología de la esperanza, consideremos algunos fragmentos suyos acerca de la misma:

“[...] la fe se apoya en la esperanza y <se apresura a ir más allá de este mundo>, decía Calvino. Con ello no quería decir que la fe cristiana huya del mundo, pero sí, desde luego, que anhela el futuro. Creer significa de hecho superar las barreras, trascender, encontrarse en éxodo. Pero de tal modo que no por ello quede suprimida o pasada por alto la realidad opresora. La muerte es muerte verdadera, y la podredumbre, podredumbre hedionda. La culpa sigue siendo culpa, y el sufrimiento continúa siendo, también para la fe, un grito que carece de una respuesta ya lista. La fe sobrepasa estas realidades, pero no para refugiarse en el ámbito celestial, en lo utópico; no se pierde soñando, en una realidad diferente. Sólo puede sobrepasar las barreras de la vida construidas por el sufrimiento, la culpa y la muerte, allí donde tales barreras están realmente derribadas” (1262).

La fe cristiana no puede dejar la cruda realidad en la estacada, porque le es encomendada como misión. Está redireccionada hacia el mundo de los hombres como

1260) DÍAZ, CARLOS (1989). “*Preguntarse por Dios es razonable*”. Pp. 487-488. En su teodicea, Carlos Díaz pone en boca de Bonhoeffer, sin referenciarlo, las siguientes palabras: “No es cosa de predecir el día -pero ese día vendrá- en que de nuevo los hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella [...] Hasta entonces la actividad de los cristianos será oculta y callada, pero habrá hombres que orarán, actuarán con justicia, y esperarán el tiempo de Dios”.

1261) CF. SUPRA. P. 508.

1262) MOLTSMANN, JÜRGEN (1969). *Op. Cit.* Pp. 24-25,

tarea. La luz sobre la montaña es paralela a la sal en los caminos. Nada le es extraño, ni el sufrimiento humano que comparte, y en donde ejerce la misericordia ni el consuelo. La “teología crucis” de S. Pablo (1ª Cor. 1:17-18; Gal. 5:11), rompió las “esperanzas vanas” de los de Emaús: “[...] nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel [...]”, dijeron hasta que “[...] les fueron abiertos los ojos y le reconocieron; más él se desapareció de su vista [...]” (Lc. 24:21, 31). Apariciones y desapariciones de Jesús el Cristo, dejando ardiendo el corazón y abiertas las Escrituras, con los pies en el camino que la realidad marca, pero en un nuevo camino de esperanza que trabaja. “El escándalo de la cruz”, donde “*skándalon*” es “trampa puesta al enemigo, piedra de tropiezo”, palo que sustenta la piedra sobre la cavidad, piedra que habrá de caer cerrando la cavidad sobre la presa al tocarlo”; trampa puesta a la muerte donde también los hijos de la muerte tropiezan. No en balde el mismo Moltmann es el autor del “Dios crucificado”, donde “la muerte de Dios viene a ser origen de la teología cristiana” e historia que incita a ser leída “desde delante y desde atrás, relacionado ambos modos, los óntico-históricos y los noético-escatológicos” (1263); la “onticidad” de las cosas dadas en lo que son, en dialéctica con la ontología del ser de Cristo; la escatología que revela su sentido, con la noética que despierta a su paso. Dialéctica entre los condicionamientos de la dinámica óntica de la historia y el dinámico y constante “Espíritu de Cristo”; dialéctica entre la escatología que presentiza los fines y la noética es más que la “facultad intelectual”, es “percepción intuitiva” ligada a la “visión intelectual”. El acontecimiento escatológico en la vida del cristiano toca de finalidad a la finitud y afecta al “*nous*” y al “*êthos*”. La percepción intuitiva no merma la percepción de lo real, es una con ello, se hace vivencia dialéctica de interconexión y es fruto de una transformación espiritual profunda, verificable en la evolución de la persona y en su conducta moral (1264). Las funciones racionales del “*nous*” quedan por ello potenciadas. No resulta extraño que, en este trabajo, Moltmann desarrolle “vías para la liberación psíquica del hombre” y “caminos para la liberación política del hombre” (1265), pues obviamente ambos aspectos son concomitantes.

1263) MOLTSMANN, JÜRGEN. *“El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana”* (1977). Pp. 275-288, 223. Sígueme. Salamanca 2ª ed. Traducido por Severiano Talavera Tovar.

1264) CF. MANDALA SCHLITZ, MARILYN; VITEN, CASANDRA; AMAROK, TINA (2010). *“Noética, vivir profundamente el arte de la ciencia y la transformación”*. Martínez Roca. Traducido por Viktor Dell.

1265) MOLTSMANN, JÜRGEN. *Loc. Cit.* Pp. 400-471.

Existen vías para la liberación psíquica del hombre, y caminos que él debe andar. Entre esas vías de “hermenéutica psicológica de la liberación” considera Moltmann la vía de la religión diferenciada de la fe, no siempre presente en ella, y por ello dada a perversiones de naturaleza.

Apoyado en la diferencia que Barth establece entre religión, como sistema elaborado por el hombre, y revelación como iniciativa de Dios, menciona el comentario que acerca de la religión hace Barth respecto al capítulo 7 de su carta a los Romanos: “De esta forma distinguió Karl Barth fe y religión en el tiempo de la teología dialéctica: <Religión es incredulidad, superstición, idolatría> [y en nota 10 añade] El sentido de la religión es la muerte. [...] Ella representa la desgracia bajo la cual, probablemente en lo secreto, tiene que gemir todo aquel que se llama hombre. [...] La realidad de la religión es el horrorizarse del hombre ante sí mismo>” (1266). Las formas que la religión construye, en su intento de acercarse a Dios o de poner la revelación a su servicio, pueden matar al Dios vivo en ella y construir preciosos albergues de la idea de Dios, pero desiertos de Dios. Por eso Moltmann apela a la fe: “La fe cristiana tiene que distinguirse continuamente y de forma autocrítica de sus propias formas religiosas, si es que quiere ser cristiana. Entonces fe no es igual que religión, sino que su relación con la religión burguesa y la privada es, con frecuencia, como Yahvé con los Baales, como el Crucificado con <el príncipe de este mundo>, como el Dios viviente con los ídolos del miedo” (1267). Si tomamos en consideración la naturaleza de la fe, según la describe la Epístola a los Hebreos (11:1): “Es, pues, la fe la certeza (*“elpizomenon ypóstasis”*) de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve (*“pragmátôn èlegcos ou̐ blepokénôn”*, i.e. “prueba convincente de lo que no se ve”, lo que no se ve se verifica y hace visible en la hipostización de sí mismo; es sustancia que está siendo producida por el advenimiento de lo esperado por la fe, que al mismo tiempo da estancia y posicionamiento firme, basamento en lo que adviene y transforma en la apertura del ser que sale al encuentro de lo que viene. Desde semejante comprensión de la fe, podemos entender su función performativa (1268) y proléptica, porque no se queda en la transformación y certeza que produce, sino que

1266) IBID. P. 408.

1267) IBID.

1268) CF. SUPRA. P. 204. Notas 492, 493

anticipa y muestra en sus transformaciones otras posibles maneras de vivir. Sin embargo, a esas funciones hay que añadir una función crítica, de lo establecido y de toda forma religiosa, dada la diferenciación establecida. La fe, en esta actitud receptiva, es capaz de releer sus propias transformaciones, y de verificar su fundamento; se mantiene en apertura de espera en esperanza, y al mismo tiempo en ejercicio de su función crítica para con las formas que engendrara o le impusieran. Por esa razón, Moltmann no puede rechazar la dialéctica de la fe que quiera ser purificada, con otras concepciones producidas por las ciencias humanas, o con las críticas que pudieran hacerse a las deformidades de la fe causadas por la religión. Para ello menciona a Sigmund Freud y a Karl Marx. Voces, a las que se podrían añadir tantas otras, críticamente alzadas contra ciertas formas religiosas (v.g., Nietzsche, Feuerbach, o a Bertrand Russell). La fe somete la propia conciencia a la “hermenéutica de la cruz”; no se deja amedrentar; no rechaza investigaciones externas donde ella misma examina sus fuentes; no se niega a dar razón y cuenta de sí, si es requerida; tiene una actitud crítica para consigo, en la que se adentra confiadamente y la practica con todas las formas religiosas, obras del hombre, no menos que con todo aquello que afecta al hombre y a la vida; en ella deja ver cómo aparece el hombre, desfigurado a los ojos de Dios y desfigurando el prototipo humano del “Hijo del Hombre”. Se abre en canal ante Dios, “en plena certidumbre de fe” (Heb. 10:22), una fe que no teme a la crítica y busca su depuración, sacerdote y sacrificio de sí misma. Actúa como aquel Abram, espantando las aves carroñeras, soportando la noche y el desmayo, a la espera del fuego de Dios (Gen. 15:1-21) que la purifique. En el binomio ley-libertad que pone a su servicio a la ley, pone a trabajar “la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rom. 8:21), que por ser “gloriosa” (“*dóxês*”), apariencia, exposición externa, es demostrativa de verdad al servicio de la construcción de leyes que dignifiquen al hombre y a la vida. Evoluciona desde la corrupción (“*phthorês*”) a esa otra forma definitiva de libertad de creación. Todas las formas producidas por el hombre están bajo la influencia del signo negativo de la corrupción. Los “círculos diabólicos” de la pobreza, la violencia, la ignorancia, la violencia, la alienación obligada o voluntaria, la destrucción del medio ambiente, el culto al ego, el racismo, los “sistemas de especie psíquica, social y política, que se han convertido en círculos reguladores de muerte”, donde hay tantas formas de matar, aún en vida, son procesos negativos de reacción

destructiva, “en los que la orientación hacia la vida vuelca encaminándose hacia la muerte [o anticipándola], donde hasta lo mejor desemboca en lo peor”. Se pervierten sin alcanzar su fin, corrompidos por una naturaleza humana incapaz de cumplir sus fines. Esos círculos diabólicos del pecado se muestran ante la ley moral como espejo de imposibilidad. Reproducen su tendenciosidad en círculos psíquicos, sociales y políticos que deben ser regulados por el derecho positivo con capacidad ejecutiva. En ese caso, la ley moral no puede ser soporte del derecho. Si pecado es transgresión, rebeldía que supone errar el destino de la propia vida, la libertad supone para Moltmann romper esos círculos diabólicos que inducen sometimiento, rebeldía y fracaso vital. “[...] Aquí la libertad de la fe tiene que hacerse libertad en la experiencia y la acción” (1269). Una vez más, la fe, dotada de eficacia, humildad al recibirlo todo por la gracia de Dios, y capacidad volitiva y crítica, gozadora de libertad en la común experiencia, no puede pudrirse en la inacción ante el hecho de círculos diabólicos que atenacen al hombre y a la vida, sean psíquicos, físicos, sociales, económicos o políticos. Tiene capacidad mesiánica de contestación y de intervención en esta segunda escala.

Tomemos el paralelo que Moltmann señala entre el origen personal de la intervención liberadora de la fe, y la interrelación psico-sociológica que se produce entre individuo y sociedad: “[...] el análisis muestra con frecuencia en el hombre enfermo la enfermedad de la sociedad, pero la terapia sólo puede comenzar por el individuo” (1270). En el terreno social y político ambas medidas deben establecerse. La recuperación del sujeto psíquico supone la reconstrucción del sujeto moral con capacidad de incidir positivamente en su entorno, del mismo modo que unas condiciones favorables del entorno material, social y político, favorecen la eclosión del sujeto social. La fe es consecuencia de una experiencia individual para no ser sólo un producto de la cultura dominante que carece de raíces. Es el sujeto reconstruido en la fe, miembro de una comunidad de creyentes, el que está especialmente facultado para cambiar las condiciones comunes de vida. Frente a las “caricaturas de religión”, que Moltmann dice de Marx (1271), muestra un rostro donde se asoma y actúa un porvenir. Cuando la fe es sustituida por la máscara, entonces “[...] los creyentes de las religio-

1269) IBID. PP. 404, 405.

1270) IBID. P. 405.

1272) IBID. P.406.

nes públicas dejan de preguntar por el significado de las acciones y símbolos religiosos, y no los entienden ya. Entonces, las exoneraciones se convierten en alienaciones; los símbolos se hacen ídolos; los rituales obsesiones. Entonces la religión toma los caracteres de neurosis obsesiva universal. La religión se hace caricatura de sí misma, produciendo hombres enfermos [...]. La religión anquilosada en el ritual, alienada de su propio sentido, puede entonces ser considerada en conformidad con los síntomas individuales de enfermedad como <neurosis obsesiva colectiva>, como <neurosis de la humanidad> y con frecuencia ser calificada como <delirio de las masas>” (1273).

Si Habermas ha podido hablar de que “una modernización <descarrilada> de la sociedad podría quebrar con seguridad el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en que se apoya la sociedad democrática” (1274), también una religión descarrilada, aquella que pierde su sentido: No sólo atropella víctimas, sino que lo hace con celo de Dios, pero con una vocación pervertida que desnaturaliza la propia función religiosa; conciencias erradas, pero afirmadas dogmáticamente en sus yerros. Si una “modernización descarrilada” quiebra el lazo democrático y su a priori solidario, la experiencia histórica nos enseña que también la religión ha descarrilado, y cuando ha perdido la dirección crea víctimas. Se vuelve incapaz de cumplir la función que según el propio Habermas tiene encomendada: “Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana” (1275). Esas intuiciones morales pueden ser formalizadas colectivamente, a partir de la comunión de singula-

1273) IBID. P. 413. CF. FONT I RODÓ (2016). “Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias”. Herder. Barcelona. CF. JAMES, WILLIAM (2002). “*Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*”. Península. Barcelona. Traducido por J.F. Yvars. Prólogo de José L. Aranguren. Junto a este texto, y como contrapartida, habría que considerar JAMES, WILLIAM (2009). “*La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*”. Marbot ediciones. Barcelona. Introducción, traducción y notas de Ramón Vilà Vernis, donde, con referencia a la fe relacionada con la ciencia y los misterios del cosmos, llega a decir: “*Si las hipótesis religiosas sobre el cosmos tienen algún sentido, la única forma de encontrarlo y el único medio para establecer su verdad o falsedad son las creencias activas de los individuos, libremente expresadas en su vida*” (P. 37). El subrayado es nuestro. Se trataría, pues, de sujetos, y no de instituciones, con “creencias activas”, puestas a trabajar en la práctica, no sólo de formulaciones teóricas, expresadas en una manera de vivir que se sabe salvada por la gracia de Dios, pretende trabajar en su Obra, y en ello pone voluntad.

1274) HABERMAS, JÜRGEN/ RATZINGER, JOSEPH (2006). “*Dialéctica de la secularización*”. Op. Cit. P. 35.

1275) HABERMAS, JÜRGEN (2006). “*Entre naturalismo y religión*”. Op. Cit. P. 139.

ridades, y con ello reforzar el vínculo entre naturalismo y religión producida por la revelación, y luego articulada como sistema siempre reevaluable. Ese vínculo establecido entre identidad responsable y naturalismo ejerce su capacidad crítica en todos los ámbitos de actuación que han desbordado a la persona y a la naturaleza. En ello representa al binomio naturalismo y religión desde la fe, la esperanza y el amor, cualidades creativas del espíritu; carismas repartidos que se ofrecen como frutos de una maduración personal; productos de las mentalidades complejas, habilitadas para la convivencia democrática que pide Habermas (1276). Por lo tanto, todo dogmatismo excluyente, todo fundamentalismo intolerante, es contrario a la naturaleza de la fe. Si la fe tiene un fundamento existencial que echa a andar como presencias sucesivas de futuro, y trata de llevar consigo la sucesión de los presentes transformados, es “*metánoia*”, cambio de vida que produce “*metanonéō*”, “*metanous*”, una transformación, una conversión radical del hombre tocado por el Evangelio del poder de Dios que lleva el “*nous*” más allá de su estrechez comprensiva y con él toda la “*psyxê*” y la vida toda. Se trata de una recuperación expansiva de la inocencia, consciente de la presencia actuante del mal, no menos que de la “libertad de los hijos de Dios”, con que ha sido dotada, frente a todo condicionamiento de negatividad. Al mismo tiempo contempla la dependencia que le da ser hijo de Dios más que criatura. Paradójicamente, se trata de una inocencia a pesar de la consciencia de condicionantes, porque se nutre de una trascendencia que lo mantiene en vilo, inhabitándolo y dotándolo de una libertad que elige ser servible. Religión no es infantilismo y refugio del miedo; tampoco es un ensueño evasivo de la realidad; es la práctica de un doble “*religare*”: a Dios que le sostiene y envía, y al mundo como organización mecanicista humana; a la singularidad que produce, y a la diversidad de la vida y de los tipos humanos. Es un doble enraizamiento del que ni puede ni quiere desgajarse, donde no cabe el entreguismo, ni la retracción evasiva. Aquí no son dominantes los freudianos “principio del placer”, propio de quien vive para sí, ni el “principio de realidad” de quien sobrevive adaptándose a lo establecido. Aquí podríamos aplicar “El principio esperanza” de Bloch entre lo no consciente todavía, el frente que se opone y tapon, y lo “adviniente” donde la fe se adelanta y el amor trabaja fabricando utopías realizables, espacios de sagrado. Si en un punto del camino

la fe se estrella contra un frente, lo hace en comunión con El Crucificado, con quien se identifica mientras cae en las manos del Dios vivo como grano en tierra. Es el Dios que ama y no quiere la muerte del impío, sino que se arrepienta y viva (Ez. 18:23, 33:11) quien lo destina a una vida verdadera. El querer de Dios es la vida verdadera del hombre, es un siempre, propio de la eternidad de Dios, el que quiere un siempre para el hombre y le hace vivir bajo el poder y la esperanza de la resurrección. En esa vinculación con la vida, que supera todos los condicionantes y aún la muerte, el hombre desarrolla humanidad porque ha encontrado su libertad en la humanidad de Dios. El hombre pierde humanidad cuando la adora “monoteísticamente”, o cuando adora sus propias obras como Narciso, sin ver la fluencia del río que socava el siempre. El estrechamiento de su campo de la conciencia, reducida a una sola dimensión de protección-agresión, supone una empalizada a su identidad que sólo puede ser superado por el toque nuclear de la trascendencia que encienda la fe, y desde la experiencia le abra la cerca a lo que le es posible esperar, y la disposición a replicar creativamente la misericordia, la empatía y el amor de que es objeto por parte de Dios. El hombre sólo puede desarrollar su verdadera humanidad en un con-saber-con-Dios, jamás contra Dios. Desconectado de Dios, esa realización de la verdad es inalcanzable, se extravía entre sinergias de “nadificación” y nulidad. Por el contrario, el ser de Dios se hace legible en el desarrollo humano en relación con Dios. El hombre, bajo los estados negativos del ser, no alcanza sino una humanidad mermada, frágil, desprotegida, que trata de compensar mediante el ego recrecido, o se atrinchera en valores que lo afiancen, en mitos fabricados, o en ritos colectivos. En todo aquello donde la identidad se confunde; ídolos de barro con los que identificarse para evitar su propio desmoronamiento; “realidades idolatradas” que dice Moltmann y nosotros vemos envueltos en transferencias de poder que merman el ejercicio libre de su verdadera identidad. Lo personal y lo colectivo quedan empalizados y bloqueados. Moltmann lo diagnostica del siguiente modo:

“Mientras el hombre siga identificando su yo con tales ídolos, no se encuentra en situación de reafirmarse como hombre libre a sí mismo y, al mismo tiempo, a la vida distinta de los demás. Ama únicamente lo igual, reconociendo sólo a hombres que creen, piensan, aman y hacen lo mismo que él. Hombres que son como él lo reafirman, y necesita tal autoconfirmación para reprimir su miedo. Lo intranquilizan quienes son distintos de él, porque cuestionan sus ídolos, leyes y, por ende, su mundo. Por eso ama a los iguales y odia a los que son distintos de él” (1277)

Bajo semejantes identificaciones, la dimensión personal y social del hombre queda negativamente afectada. Se ha des-identificado con Dios, acaso por las imágenes ofrecidas y por las reacciones que producen, pero no encuentra identidad ni relaciones donde lo otro le resulte complementario. Estimulado por la cultura de la competitividad y del éxito, queda mermado para la dialéctica de la postsecularidad. A las religiones del mundo, provistas de una fuerza especial para crear identidades nucleares y, si atendemos a Habermas, “articular intuiciones morales” y “formas sensibles de la convivencia humana” (1278), les está encomendada la tarea de hacer visible y operativa la libertad de la fe, que no es otra cosa que “espontaneidad del corazón” que dice Moltmann (1279), habitado por el “*pathos*” y el “*lógos*” de Dios, decimos nosotros. “Desarrollando el hombre su humanidad siempre en relación con la divinidad de Dios, entonces esta divinidad y, consecuentemente, su humanidad puede tener un aspecto bien diferente”, señala Moltmann (1280). El suyo es un desarrollo, sin fijaciones más que circunstanciales que supera un principio o una tarea persistente, sin regresiones que no sean para rescatar significados cercenados con valor de actualidad, un proceso de permanente maduración. La suya es una diferencia no buscada con relación a lo establecido, que acompaña, interpela y contesta mostrando recorridos.

Como el mismo Moltmann concluye:

“La simbólica cristiana de la situación del hombre en el “*pathos*” de Dios desemboca en el conocimiento amante y sufriente del hombre. Por eso no puede menos que incorporar la iconoclastia crítico-religiosa y la liberación psicoterapéutica del hombre frente a sus círculos diabólicos y desarrollar, paralelamente a aquéllas, la propia crítica profética contra el culto de los ídolos” (1281)

El hombre que somete los principios morales a lo que considere realizable, cegado de cercanías sin dialéctica utópica, pocas veces será capaz de poner sus obras al servicio de la humanidad y de la vida con una perspectiva de sentido. Sus obras, trasformadoras de la naturaleza, no hacen más habitable el mundo para la vida y la especie humana. Le son productoras de problemas, exceden y celan su humanidad. El hombre, por debajo de sus obras, se humilla ante ellas. Su identidad se desdibuja

1278) CF. SUPRA.

1279) MOLTSMANN, JÜRGEN. Ibid, P, 425.

1280) IBID. P. 433.

1281) IBID. P. 435.

en el bosque de la nueva artificiosidad simbólica. En su deriva, ya no puede simbolizarse a sí mismo.

Así pues, si la fe, la esperanza y el amor son vías para la liberación psíquica del hombre, según Moltmann, esas vías abren caminos para su liberación política. En ese ámbito, no estamos sólo ante una senda de trascendencia y realización humana al margen de los caminos de la convivencia, sino en el terreno de la cultura, la sociedad y la política donde se levantan no pocas crucifixiones; las que realiza el hombre consigo mismo al entregarse como un objeto más en mercado de las reposiciones, y las que realizan los mercaderes de seres humanos transformándolos en mercancía.

A eso, Moltmann dedica todo el capítulo ocho de esta su obra (1282). En él busca la clave hermenéutica, que a la vez sea de liberación psíquica y política en Cristo crucificado, y en su significación actualizada en las religiones cívicas. Cristo, no nos cabe duda, fue crucificado por la convergencia de intereses religioso-políticos; el Sanedrín lo entregó al brazo ejecutor de Roma, pero fue alzado de la tierra como signo de reconciliación de los hombres con Dios, y como protesta y promesa de Dios. Ante ese signo, que va signando vidas, en los pasos de Moltmann vemos desplegarse dos modelos: aquel donde las iglesias y las formas de fe se desentienden de la cultura, las ciencias, la sociedad y la política, entregando esos campos a los dominios de secularización, y el de la correspondencia donde se mantiene una dialéctica crítica desde las posturas de fe, pero como tal dialéctica mantiene el diálogo entre “la gran esperanza” que sólo viene de Dios, y las “pequeñas esperanzas” generadas por el hombre; entre “lo último que la fe cree, y lo penúltimo, que la fe hace” y, como dice Barth, “a pesar de todo esperanza” (1283). Es un “a pesar de” que se ejercita en las pequeñas cosas, y toma aliento en la gran esperanza. La fe construye analogías de lo último en lo penúltimo, que quieren servir de anticipaciones, y son espacios creados por lo incondicional en lo condicionado. La teología elabora formulaciones de la fe que interpreta y trabaja para dar cuenta y razón de las que Moltmann llama presencias explosivas de Dios, liberadoras en los laberintos diabólicos de la miseria humana (1284).

1282) *IBID.* PP. 436-469

1283) BARTH, KARL (2006). *“Introducción a la teología evangélica”*. P. 173. Sígueme. Salamanca.
Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

1284) MOLTSMANN, JÜRGEN. *Ibid.* P. 443

En ese caso tendríamos que pensar en Dios como aquel “Yo soy el que seré y me irás viendo” que acompaña al hombre como sujeto histórico, el relato intrahistórico que sostiene la historia sin ser visto y da señal de sí en un momento señalado. No podemos aceptar la formulación de Moltmann de “interpretar las encarnaciones y anticipaciones de la presencia de Dios en una historia de los cambios de Dios” (1285), porque no es Dios quien cambia; no se pueden interpretar las sucesivas presencias incoativas suyas como cambios, porque El mantiene sus designios, “los tiempos y sazones” que están bajo su sola potestad, y los inserta en los cambios de la historia humana. Son los hombres los que cambian y pervierten el sentido. De ahí que Dorothee Sölle hable de “teología política como hermenéutica” (1286). Desde la perspectiva de la fe, la esperanza y el amor, y las claridades que aportan, la teología practica la hermenéutica dialogada también en el terreno de la política. No se trata de hacer política, sino de contestar desde la libertad de la fe a la política en aquello que degrada la humanidad y la vida; de alzarse como “*parakleto*” en el estrado para defender al hombre crucificado, mostrándole su dignidad. Como hemos señalado, las iglesias tienen que aplicar su capacidad hermenéutica primero a sí mismas antes de dirigirse al mundo. Como dijo Pedro: “es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios” (1ª Ped. 4:17). Por ello, deben superar el doctrinarismo vacío de incapacidad interpretativa y la afición a ejercer el poder sobre las masas, directo o indirecto. Mientras se ejerciten en la esencia de lo que hace padecer a los hombres, serán tenidas por innecesarias; mientras se instalen en el aburguesamiento, material y mental, y en el acomodo influyente en la historia, se quedarán entre “la identidad cristiana irrelevante, y la importancia social sin identidad cristiana” (1287). Defraudados los seres humanos, dedicados a sobrevivir en lo inhumano, se producirán entre ellos las religiones, a medida de las preferencias de cada uno, los seres contrarios a cualquier religión, y la instalación en las sociedades de una forma laica de “religión cívica” que patrocinaba Rousseau (1288).

1285) IBID.

1286) SÖLLE, DOROTHEE (1972). “*Teología política, confrontación con Rudolf Bultmann*”. Pp. 65 ss. Sígueme. Salamanca. Traducido por Antonio Caballos.

1287) MOLTSMANN, JÜRGEN. Ibid. P. 448.

1288) ROUSSEAU, JUAN JACOBO (1991) “*Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*”. Pp. 131-141. Alianza editorial, 8ª impresión. Traducido por Mauro Armijo. La religión del hombre, la de Jesús; la religión civil y la bipolar tienen un mismo enemigo en la intolerancia civil y religiosa,

En la “religión civil” de Rousseau, o “religión del ciudadano”, encuentra Moltman cuatro dogmas: 1) “La existencia del todopoderoso, 2) la providencia que todo lo abarca, 3) una vida futura, 4) el premio de los buenos y el castigo de los impíos” (1289). Sin embargo, para él eso no es más que la traducción a una sociedad laica de los principios bíblicos. Se dan en ella las diferentes acumulaciones de poder, todas trascendentes, inalcanzables para el común de los ciudadanos; la dependencia de una “graciosa” dominancia; una promesa de progreso como futuro; una aplicación de las leyes, que corresponde al derecho natural como premio de aquellos que han sabido prosperar, y la que se aplica por el derecho positivo para regular la convivencia. Se puede considerar que la religión cívica deja hoy en libertad a la religión del hombre, como dejaba Roma en libertad los dioses y creencias de los territorios conquistados, siempre y cuando no pusieran en cuestión al Estado como religión. Pero esa religión del hombre, propia del Crucificado, tiene como tarea suscitar en el hombre lo mejor que Dios puede darle, y por ello hace profesión por el hombre y ejerce la crítica contra todo aquello que lo lleve al sufrimiento, sea religión o sea política, mientras que positivamente practica la que Moltmann llama “curación por amor” (1290). Esa es la postura en medio del naturalismo estoico que atribuye divinidad a las fuerzas naturales personificadas (teología metafísica de filósofos), a los dioses del Estado (teología política de la organización) y los dioses místicos (teología mítica de los poetas) (1291). Del otro lado, el organicismo de la religión política de Roma, de la que emerge una religión del Estado sobre las bases de la autoridad y la tradición... o el caos (1292). Entre ambas, y acaso hoy más confrontada con la segunda que arrumbó el naturalismo, se alza la cruz de un desnudado como realidad simbólica de lo que le están haciendo a la humanidad, como expresión de lo mejor de la humanidad, y como motivación para la liberación del hombre y de la creación. El “*stauros*” bien clavado en la tierra, señalando a los cielos; el “*patibulum*”, sosteniendo un abrazo de horizontes, sin “*sedile*” que sostenga el cuerpo, sin “*suppedaneum*” que sostenga los pies; sólo “*Eloi*” que no hace intervenir su señorío, y un salmo, el 22, que brota de una lengua seca. “He aquí el hombre” (Jn. 19:5). Cuando el cristianismo ejerce como religión

1289) Moltmann, Jürgen. Ibid. P. 447, Cf. Rousseau, Juan Jacobo. Ibid. P. 135-137

1290) Ibid. P. 423.

1291) Ibid, P. 444.

1292) Ibid. P. 445.

política, o practica la política de la religión, se equivoca; cuando las sociedades practican las religiones nacionales, que hacen crecer los nacionalismos, también yerran. La *“pax Christi”* nunca podrá ser contenida en la *“pax romana”*, porque la excede, pero perderá su poder ontológico, capaz de cambiar estructuras, si es usada para alcanzar poderes e influencias políticas.

Ante el hombre envilecido u oprimido, visto desde los cielos como en cruz, hubo uno que tomó la cruz para pagar el precio del rescate, y llamó al seguimiento. Moltmann habla de una “teología de las liberaciones” de la que dice que “hay que entender lo universal en lo concreto y lo escatológico en lo histórico” (1293). Es en lo concreto donde se juega lo universal, el lugar social donde se realiza; es en la historia donde hay que hacer ver las finitudes y hacer presentes los fines con capacidad terapéutica productora de liberación. Moltman entiende por liberación lo siguiente:

“[...] en el infierno de la pobreza, justicia social, en el de la violencia, derecho humano democrático, en el de la alienación, identidad en el reconocimiento, en el ecológico, paz con la naturaleza, y en el de la carencia de sentido, coraje para la existencia y la fe. A estas identificaciones las hemos llamado símbolos, porque manifiestan realmente liberación en distintos terrenos, invitando al mismo tiempo a seguir pensando. El pensamiento simbólico concreto es apropiado para superar el general fetichismo conceptual, con el que se definen sucesos en el proceso de determinarlos [...]” (1294).

Entender lo universal en lo concreto por los valores que contiene, o pueden desarrollarse en él, y entender lo escatológico en lo histórico por los indicios de sentido que aporta, no se comprende con la reducción conceptual, de naturaleza comprensiva, sí, pero no menos de conveniencia, que funciona como fetiche que proteja de la “funesta manía de pensar”. Practicar la hermenéutica del ser, de la historia, la sociedad o la política, desde la teología de la cruz, significa adoptar la perspectiva de los que sufren y practicar la “crítica teológica de la religión política”. Traza Moltmann un breve recorrido del concepto (1295) a partir de Carl Smitt (1296),

1293) IBID. P. 467

1294) IBID.

1295) MOLTSMANN, JÜRGEN (1987) *“Teología política ética política”*. Sígueme. Traducido por Víctor A, Martínez de Lepera.

1296) CF. SMITT, CARL (2007). *“The concept of political”*. Expanded edition. The University Chicago Press. Translated by George Schwab. CF. el excelente trabajo de CASTORINA, FRANCO (2016), *“De lo alto a lo bajo: Carl Schmitt y la representación teológico-política de los valores”*, a partir de *“la raíz teológico-política de la modernidad”*. Publicado por “Foro Interno. Anuario de Teoría Política. <http://dx.doi.org/10.5209/FOIN.57203>. Ediciones Complutense. Artículos. Fecha de consulta 22/6/2020. El autor pertenece al Instituto Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires su.

con parada en *"El Vicario"*, de Rolf Hochhut (1297), y en *"Resistencia o sumisión"* de Dietrich Bonhoeffer (1298), y abre en su obra dos batientes: La teología política, a la que pone pórtico "crítica teológica a la religión política", y la "ética política" desarrollada en tres apartados: Teología política, fundamentación teológica de los derechos humanos, y seguimiento de Cristo y armas atómicas. No resulta extraño que existan esas dos referencias previas, porque, en ocasiones, la teología, al hacer teología política, en lugar de analizar críticamente las conductas éticas y políticas y formular alternativas desde su campo, se ha puesto al servicio del poder político y ha dejado a un lado su función crítica. Por eso en su prólogo, al declarar intenciones, dice: "Sigo así el espíritu y la dirección de la Declaración teológica de Bremen, de 1934. Recordemos que, en la Declaración de Bremen, las iglesias confesantes contra Hitler, tomaron postura contra aquellas otras que le daban su apoyo (1299).

Es en esa primera parte, al hacer crítica teológica a la religión política, que Moltman señala el proceso que toma el principio doctrinal del unitarismo, propio del decantamiento religioso de la fe hebrea desde el monoteísmo, como justificación de la unicidad eclesial. El monoteísmo viene a ser modelo eclesiológico. Moltmann se

1297) HOCHHUT, ROLF (1977). *"El Vicario"*. Grijalbo, Barcelona. Traducido por Agustín Gil Piscator. En su versión original alemana, prologada por una carta de Albert Schweitzer al editor. Una obra de teatro que debería herir la memoria de cuantos se mantuvieron imperturbables ante el Holocausto. Tres personajes toman la palabra: el Viejo, la Madre, y la Muchacha:

Dirige el Viejo su pregunta hacia el silencio de Dios: "Por el amor de tu nombre, no muestres tu grandeza haciendo arder a los niños, ante los ojos de sus madres, para oír de nuevo tu nombre entre los gritos de los torturados. ¿Quién podrá ver en el humo de los hornos crematorios un signo de resurrección?

La Mujer, que ha sido testigo de La violenta detención de su esposo, se despide de él diciendo: "Jamás volveremos a estar juntos en una habitación protectora. Y la luz del atardecer también se acabó. Se acabó el lecho y el hombre que me daba calor y consuelo por las noches"

La Muchacha, que marcha al exterminio, se despide de su enamorado diciendo: "Toma un nuevo amor que te dé más que yo, olvídame y sed muy felices. ¡No aguardéis, sobre todo, para amaros! ¡No permitáis que se pase vuestra hora como pasó la nuestra en aquel día, en la dulce campiña romana! Ay, mi amor, ¿por qué no llegó a pertenecernos aquella noche que se nos ofrecía tan propicia? Y ahora estoy sola..." y El Vicario, según el autor, miraba hacia otro lado.

1298) BONHOEFFER, DIETRICH (2008). *"Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio"*. Edición de Eberhard Bethge. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Cf. BONHOEFFER, DIETRICH (1969). *"Yo he amado a este pueblo"*. Editorial La Aurora. Buenos Aires. Traducido del alemán por Greta Mayena. Cf. BONHOEFFER, DIETRICH (1979). *"Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por José J. Alemany.

1299) CF. SUPRA.

apoya en el teólogo y arqueólogo luterano Erik Peterson para señalar hacia el siguiente neologismo dogmático: “Si existe sólo una divinidad, únicamente habrá una soberanía universal del Dios único. El universo tiene una estructura monárquica: un Dios -un logos y un nomos- un cosmos. Se vinculará la divinidad con la realidad del todo y se convertirá en símbolo y punto de integración de esa unidad”. Así, el pueblo de Dios uno -reunido en la iglesia una [...] pedían una correspondiente política de unidad” (1300). Esta vinculación entre el Dios uno y único, libertador de su pueblo, dador de sus leyes, y la iglesia una y única, suponen un “problema político” en tiempos de diversidad. Por esa razón Moltmann plantea que todo se esclarece desde la doctrina cristiana de la Trinidad, porque en expresión de Reinhold Niebuhr que Moltmann menciona, “el cristianismo no es un monoteísmo radical sino una fe trinitaria” (1301) donde el propio Moltmann toma base para afirmar que el abandono de la doctrina de la Trinidad por la teología liberal, que antecedió a la “Nueva teología”, “es señal de la consciente disolución de la fe cristiana en una religión política del mundo cristiano. Que Karl Barth comience su <Dogmática> con la doctrina de la Trinidad, sin decir previamente ni una palabra sobre la teología natural, no debe considerarse como repliegue de la iglesia sobre sí misma, sino como crítica radical a la teología política” (1302). Es decir, la teología liberal del siglo XIX, siguiendo las pautas naturalistas y críticas de aquel siglo, padeció cortedad de visión. Por excesivo apego a la diversidad y a la inmediatez perdió de vista la perspectiva teológica que le brindaba la doctrina de la Trinidad. Es en “*El Dios crucificado*” donde Moltmann reflexiona comprensivamente acerca de esta doctrina, más allá de Melanchthon. Esta mano derecha de Lutero había formulado la Trinidad como “[...] Dios, la unidad de su esencia, la trinidad, el misterio de la creación, el modo de la humanización [...]” (1303).

1300) MOLTSMANN, JÜRGEN. “*Teología política y ética política*”. Op. Cit. Pp. 27-28. La descripción del vínculo que se produce entre “Pax Romana” y “Pax Christi”, y entre el Dios uno y la Iglesia una de ámbito universal, está expresamente tomada de PETERSON, ERIK (1999). “*Monoteísmo como problema político*”. Trotta. Madrid. Traducido por Gabino Uribarri. Debemos señalar que este escrito de Erik Peterson es de 1935, y en él pretendía dar respuesta a SCHMITT, CARL (2007). “*The concept of political*”. University of Chicago Press. Traductor George Schwab. Señalemos que ese escrito es de 1934.

1301) NIEBUHR, REINHOLD (1960). “*Radical monotheism and western culture*”. Harper Torchbooks. Nueva York (hoy Harper Collins). APUD. *Ibid.* P. 28. Cf. Moltmann, Jürgen (1983). “Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios”. Sígueme. Salamanca, Traducido por Manuel Olasagasti.

1302) MOLTSMANN, JÜRGEN. Loc. Cit. P. 29.

1303) MELANCHTHON WERKE. “*Loci communes de 1521*” APUD. MOLTSMANN, JÜRGEN. “*El Dios crucificado*” Op. cit. Pp. 335-336.

Con ello, y a nuestro juicio, se trataba de producir una sistematización dogmática que atribuía a Dios Padre la unidad de su propia esencia, lo cual constituye el misterio mayor, seguida por el misterio que ceta su propia obra de creación, así como el proceso histórico de humanización bajo el paradigma de Cristo y bajo el aliento del Espíritu Santo.

En *“El Dios crucificado”* Moltmann adopta otra interpretación desde la perspectiva de la cruz de Cristo, donde lo que Dios es afecta a la historia del hombre, y lo que sucede en la Cruz es que la primera persona de la Trinidad entrega a su Hijo a “la potestad de las tinieblas (Lc. 22:53), la de los “sepulcros blanqueados” que tras su normativa impuesta sobre los hombros de los hombres, ocultan sus propios incumplimientos, contradicen lo que conocen con lo que hacen (Rom. 2:17-29) y, de consuno, aquellos otros que desde la impiedad producen injusticias y “detienen con injusticia la verdad”; “envanecidos por sus propios razonamientos” llevan entenebrecido el corazón”, y ya que ellos se entregan a todo aquello que les aleja de su verdadera humanidad, Dios los entrega a su propia decisión (Cf. Rom 1:18-32). Dice Moltmann que “los hombres que abandonan a Dios son abandonados por él” (1304). No es cierto, si tomamos en consideración que, como dice el propio Moltmann, al entregar al Hijo el Padre se inmoló a sí mismo; que no cabe comprender que Dios, que es amor, no sufriera al permitir la inmolación voluntaria del Hijo; que no exista en ello una “conformidad volitiva”; y que el Cristo, para ejercer su mesiazgo, no fuera uno con el Padre en esa voluntad de amor redentor capaz de descender en búsqueda del hombre hasta los infiernos de los hombres, hasta las basuras del “fuego que nunca se apaga y del gusano que nunca muere”. “El hijo sufre al morir, el Padre sufre la muerte del hijo”. El dolor del Hijo es físico, es moral por lo tornadizo del pueblo y por el abandono de los suyos, pero es profundamente espiritual al experimentar el abandono del Padre, llamado aquí *“El”*, con quien siempre había experimentado una profunda comunión: “[...] me dejaréis solo; más no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn. 16:32). Se agudiza la experiencia del Getsemaní. No hay respuesta a su pregunta. El Padre sufre en silencio. Juan 3:16 dice que “de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, sino tenga vida

1304) MOLTSMANN, JÜRGEN. *“El Dios crucificado”*. Op. Cit. P. 343

eterna”, y en la 1ª Carta añade: “Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1ª Jn. 4:16). Dios es (“*èstín*”) amor. Dios existe, acontece como amor. ¿Estaba aconteciendo para su Hijo como amor redentor? ¿O estaba aconteciendo como amor sacrificado en su Hijo? Entrañas desgarradas del Dios de amor que se entrega al dar su Hijo por rescatar seres humanos. El mismo Padre se abandona en el Hijo abandonado como supremo gesto de amor. No hay sufrimiento humano que Dios no tome para sí. La muerte como fin es absorbida por una muerte infinita. Era imposible que la muerte pudiera ganarle la partida al Dios vivo y verdadero; como tal, la muerte no podía retenerlo porque “fuerte es como la muerte el amor” (Cant. 8:6), y quien lleva su marca de posesión en el corazón tiene santo y seña ante la muerte.

“<Dios es amor>, dice 1ª Jn. 4:16. Y de esta forma se puede interpretar la doctrina trinitaria, conforme a todo lo dicho, también como interpretación de la base, el acontecimiento y la experiencia de ese amor, en el que el condenado a muerte halla la nueva posibilidad para la vida [...]. No se trata de la interpretación del amor como idea, como poder celeste o mandamiento, sino del amor como acontecimiento en un mundo sin amor, legalista; se trata del acontecimiento de un amor que precede, que es incondicional e infinito, que abarca todo lo no amado y abandonado, injusto y privado de derechos, regalándole una nueva identidad, librándolo, por tanto, de las normas de las identificaciones sociales y de los defensores de las normas e ídolos de ese tipo” (1305)

Se trata, pues, de una mutua donación que engendra vida en lo amado al trascenderse en ello de modo inmotivado sin importarle el coste. El “Padre de las luces” de quien desde lo alto desciende toda buena dádiva y todo don perfecto (Sant. 1:17); el Hijo, redentor, mesías y prototipo de hombre; el Espíritu Santo, fuerza e invención, aliento de Dios que vivifica, constituyen no una sistemática conceptual sino un vitalismo operativo por amor. El “como a ti mismo” es aquí reproducido. El amor intra-Dios que corresponde a su manera de ser, por ser amor se autotrasciende. Abandona su autosuficiencia en búsqueda de “la oveja perdida”, “de la moneda perdida”, del “hijo perdido” (Lc. , 15:1-32), de “la perla de gran precio” (Mat. 13:45-46). Dios ve la perla que aún no es en la piedra que hace sudar a la ostra, y por ella puja en esa cruz. El mandato de Jesús: “[...] Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os maltratan y persiguen” (Mt.

5:44) está reproduciendo el trato que Dios da a los que se declaran enemigos suyos. Porque “Vivo yo, dice Jehová el Señor, que no quiero la muerte del impío, sino que se vuelva el impío de su camino, y que viva [...] (Ez. 33:11).

En la cruz, el Hijo del Hombre entrega su espíritu en las manos del Padre en el nombre del Padre, y el Padre lo envía a los hombres cincuenta días después. La Vida eterna de Dios se derrama como experiencia sobre los hombres. El fruto del amor es más fuerte que el dolor y la muerte.

“Cuando la fe comprende, en su experimentada liberación, el acontecimiento de la cruz como el del amor del Hijo y el del dolor del Padre, o sea, como un acontecimiento entre Dios y Dios, como algo intratrinitario, es cuando escucha la palabra liberadora del amor que crea nueva vida. Mediante la muerte del Hijo es atraída esa fe al dolor del Padre y experimenta una liberación que es algo nuevo en este mundo divinizado y legalista [...]. Si se piensa la trinidad como acontecimiento del amor en la pasión y muerte de Jesús -y es lo que la fe tiene que hacer-, entonces la trinidad no es un círculo cerrado sobre sí en el cielo, sino un proceso escatológico sobre la tierra abierto a los hombres, proceso que parte de la cruz de Cristo” (1306)

Cuando la fe toma conciencia del inmenso amor inmerecido del “don de Cristo”, y del inmenso dolor que produce una mala manera de vivir contra Dios, el amor se torna acontecimiento escatológico en su vida y hace de la misma un acontecimiento escatológico mesiánico en el espíritu de Cristo contra todas las distintas formas de matar. El “Espíritu del Dios vivo” (2ª Cor. 3:3), es el espíritu de su hijo (Gal. 4:6) que “clama *Abba*, Padre”, y dota de carismas y frutea el corazón. Apenas habla aquí Moltmann del Espíritu Santo, si no es para decir que “justifica a los impíos, llena de amor a los abandonados y hasta vivificará a los muertos”, y este Espíritu es “el espíritu de la entrega del Padre y del Hijo” (1307).

1306) IBID. P. 353.

1307) IBID. P. 346, 347. Recordemos que Moltmann dedica todo un tomo a este tema: Cf. MOLTSMANN, JÜRGEN ((1978). *“La iglesia fuerza del espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Emilio Saura. Sin embargo, en opinión nuestra, la fuerza mesiánica de las iglesias, contra todo aquello que se alce sin piedad contra la Vida de Dios, está sostenida en su tarea de vivificación por la “*dynamis*” del Espíritu Santo, aunque sea cierto que este Espíritu, que dota de carismas, asigna ministerios y produce frutos en la vida del creyente, depende de que el creyente y la iglesia se muevan a impulsos de la Palabra y el Espíritu. De fuente protestante cf. BARRET, C.K. (1978). *“El Espíritu Santo en la tradición sinóptica”*. Secretariado Trinitario. Salamanca. Traducido por José Luis Aurrecoechea, por su tratamiento exegético de las fuentes, y el ya clásico de SMEATON, GEORGE (1974). *“The doctrine of the Holy Spirit”*. The Banner of Truth Trust. Edinburg. Cf. HEITMANN. C. Y MÜHLEN (1978). VV.AA. de confesión protestante. *“Experiencia y teología del Espíritu Santo”*. Secretariado Trinitario. Salamanca. Traducido por Adolfo González Montes. De fuente católica Cf. CONGAR, YVES M.J. (1983). *“El Espíritu Santo”*. Herder. Barcelona. Traducido por Abelardo Martínez de Lopera.

Sin pormenorizar en el tema, convengamos que si Jesús en la cruz, vencido el momento de ocultación de “El”, entrega su espíritu en las manos de “Abba”. En aquel Pentecostés, “Abba” lo derrama sobre los hombres, y con él reparte dones a los “mesianistas”, asigna ministerios, fructifica las vidas, como en un cumplimiento anticipado de la profecía de Joel (Jl. 2:28 ss). Bajo un mismo espíritu, un mismo Señor, una misma fe, un mismo bautismo (Ef. 4:5), se expandió la diversidad que ya se deja ver en los escritos del Nuevo Testamento, y esa misma diversidad se deja ver en las distintas formas de organización que Pablo da a las iglesias que van surgiendo como fruto de su ministerio: Las hay regidas por “ancianos” (“*presbyteros*”), a la manera de la sinagoga; las hay dotadas de pastores y maestros (Ef. 4:11; Heb. 13:7, 17, 20); las hay presididas por obispos y servidas por diáconos (Hech. 20:28; Filp. 1:1; Tit. 1:7; Rom. 16:1; 1ª Tim. 3:8). Esa diversidad era consecuencia de la abundancia de los dones espirituales que, en cada uno de sus miembros, daban plenitud a cada iglesia. “Pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles”, dice Pablo a la congregación de Corinto (1ª Cor. 1:26-31), y añade: “[...] hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo” (1ª Cor, 12:4-5). Dios ama la diversidad. Por su Espíritu dota de dones específicos a cada singularidad que ocupa su lugar de ministerio en el conjunto de la iglesia como una armonía que crece y se expande en la vida de Dios al mismo tiempo que lo hace cada componente.

Ese fue el principio, y esa es una característica propia de las iglesias evangélicas bautistas donde perdura. Luego vinieron tiempos cuando la diversidad sobrevivió a duras penas en un proceso centralizador y de persecución al hereje (1308), tiempos a los que el Renacimiento, la Reforma, y la Ilustración, pusieron fin, entronizando en ellos una nueva diversidad hoy a escala global. A esa dimensión comunitaria y congregacional, desde la católica “teología de la liberación, pretende regresar Leonardo Boff (1309).

1308) Cf. SOTOMAYOR, MANUEL Y FERNÁNDEZ UBIÑA, José coordinador (2011). *“Historia del cristianismo. I. El Mundo Antiguo”*. Pp. 329-589. Trotta-Universidad de Granada, 4ª ed. Cf. BOYARIN, DANIEL. *“Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía”* (2013). Trotta. Madrid. Traducido por Carlos A. Segovia, Cf. KÜNG, HANS (2006). *“El cristianismo esencia e historia”*. Pp. 188-206. Trotta. Madrid. Traducido por Víctor Abelardo Martínez de Lopera. KUNG, HANS (1969). *“La iglesia”*. Herder. Barcelona, 2ª ed

1309) BOFF, LEONARDO (1979). *“Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia”*. Sal Terrae. Santander. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz,

La presente diversidad, su consecuencia relativista, y los problemas globales que a todos afectan, exige el equilibrio de una toma de conciencia de la significación de la particularidad en la globalidad y el fortalecimiento de la ejecución práctica de los derechos y deberes humanos, como ya tratamos en el capítulo I de esta tesis. Para esta cuestión, Jürgen Moltmann hace contribución al tratar de darles fundamentación teológica que pretende “centrar en el derecho de Dios al hombre, a la dignidad del hombre, a su comunión, a su dominio sobre la tierra y sobre el futuro humano” (1310). Desde la perspectiva cristiana, Dios tiene derecho al hombre en todo aquello que Moltmann menciona, por ser su Creador que trabaja por su criatura. Desde esa perspectiva, el hombre no puede exigir nada a Dios y a nada tiene derecho, pero sí puede exigirse a sí mismo y exigir al hombre. El hombre es en origen, según lo quiso la voluntad de su Creador, imagen y semejanza suya sobre la tierra. Si ahí nos quedáramos, tendríamos que recordarle a Moltmann algo obvio para él: esa imagen y semejanza ha sido deteriorada desde el momento en que el hombre se ha desconexionado de Dios, y al querer ser como Dios contra Dios o sin Dios, ha declarado insignificante a Dios para su vida. Al decaer la imagen visible del Dios invisible, el hombre se ha sustentado en la propia imagen de sí, en sus posibilidades de autocomprensión, autorrealización y autoestima, y o bien desembocó en Narciso enamorado de sí mismo, buscador insatisfecho de su doble, o al precisar identificaciones fabricó sus ídolos externos y sometió su dignidad a sus obras que lo poseyeron. El hombre precisa un recordatorio de su origen, donde reside su dignidad, se derecho y su deber, su estima, su realización y su capacidad de conocer amando. Según Moltmann:

“La tarea de la teología cristiana no consistirá en exponer de nuevo lo que miles de expertos, de juristas, de parlamentarios y diplomáticos han dicho ya en las Naciones Unidas. Pero la teología cristiana no puede sentirse dispensada de la discusión y de la lucha por la implantación de los derechos humanos. En nombre de la creación de Dios para la reconciliación del mundo y en nombre del venidero reino de Dios para la consumación de la historia, su tarea consiste en cuidar de la *humanitas* del hombre, en promover los derechos y obligaciones en el tiempo. [...] Más allá de los derechos y obligaciones de la persona humana, la fe cristiana tiene que instalar la dignidad del hombre en su vida con Dios y para Dios, sin excluir otras fundamentaciones de los derechos humanos. La iglesia, las comunidades cristianas y las organizaciones ecuménicas deben velar por el reconocimiento, difusión y consolidación de los derechos humanos. Dado que ellas no se entienden como asociaciones privadas ni como asociaciones estatales, pero

1310) MOLTSMANN, JÜRGEN (1987). “*Fundamentación teológica de los derechos humanos*” en “*Teología política ética política*”. P. 118. Op. Cit. Cf. Supra. P. 522. Nota 3075.

existen y actúan públicamente, no deberán dejarse llevar por intereses propios, tendrán que mostrar mayor libertad de juicio que otras instituciones en el campo de los derechos humanos. Es de esperar que mantengan una actitud autocrítica y que critiquen el egoísmo de los pueblos, de los Estados, de las clases y de las razas en las que existen. Por eso habrá que esperar de ellas el testimonio de solidaridad humana con cuanto tiene rostro humano, el compromiso a favor de quienes han sido privados de sus derechos y libertades fundamentales (1311)

Nos parece evidente la existencia de dos juicios de valor: el primero reside en la “instalación” de la “dignidad del hombre en su vida con Dios y para Dios”, la cual, en ese contexto, no consiste en la sobrevaloración o desvalorización de sí mismo, sino en el valor que Dios otorga a la propia vida mermada sin Dios. La segunda supone la no exclusividad, la no exclusión de otras fundamentaciones de derechos. La primera asume la privatización de la fe que la secularización impuso y la diversidad impone, porque en ella se toma fuerza para la comparecencia en público. La segunda significa que esa comparecencia se hace con todo el respeto que merece la diversidad, sin ataduras ni intereses particulares que no sean el compromiso de la fe.

Dos polos en dialéctica sustentan esa posición en este escrito de Moltmann: El primero reside en el concepto bíblico de “pecado”, que en sus tres raíces hebreas (עֲבֹרָה-הַטָּעָה - שִׁגְיָה), significa, por ese orden, error, fallo, pecado, pecador, pecaminoso, impío, depravado; transgresión de la palabra, del mandato, de la ley, del gobierno de YHWH; inadvertencia, ignorancia (1312), y en el Nuevo Testamento, “los múltiples yerros humanos que llegan desde la más insignificante transgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia” se expresa bajo los términos de “*àmartía*” que designa obrar contra costumbres, leyes, hombres o dioses; “*adikía*”, un obrar contrario a la justicia y el derecho; “*parábasis*”, ser transgresor de la ley; “*paráptōma*”- “*parapíptō*”, caer, equivocarse, faltar; “*anomía*”, ilegalidad; “*asébeia*”, impiedad; “*ptaiō*”, tropezar, caer; “*êttema*”, descalabro, fracaso; “*ysttēma*”, falta, defecto; “*planáoma*”, errar, equivocarse; “*agnoéō*”, desconocer, no saber, ignorar; “*òpheílō*”, deber, estar obligado; “*parakoē*”, desobediencia, y los términos relacionados con culpa como “*aitía*”, causa, acusación; “*ènoxos*”, culpable, reo (1313).

1311) *Ibid.* El subrayado es nuestro.

1312) DE VRIES, S.J. “*Sin, sinners*” in “*The Interpreter’s Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*”. Vol. 4. Pp. 361 ss.

1313) GÜNTNER, W. “*Pecado*” en “*Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*” (1983). Pp. 314 ss. Tomo III. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera y un equipo de nueve traductores.

Este concepto expresa un estado, una condición humana. Ese diagnóstico se multiplica en el testimonio bíblico, y es Pablo quien más insiste al señalar que a los judíos que pretenden vivir con arreglo a la Ley de Dios, esa Ley da testimonio contra ellos, y quienes como los gentiles pretenden regirse por su conciencia, su conciencia es juez. Así concluye en Romanos 3:23: “por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios”. “La paga del pecado es muerte”, señala en Romanos 6:23, pero añade: “más la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro”. Esa dádiva, ese don inmerecido, esa justicia ha venido de Dios, “aparte de la Ley... por medio de la fe en Jesucristo para todos los que creen en él” (Rom. 3:21-22). Si en los poemas del “*Ebed YHWH*”, sobre el Siervo Sufriente carga Jehová el “pecado de todos nosotros”, los “descarriados como ovejas”, donde “cada cual se apartó por su camino” (Is. 53:6), y si fue el pueblo hebreo el que se interpretó a sí mismo como siervo sufriente, Él hizo suyo el sufrimiento humano donde lo humano ni sabía ni podía dar la talla, y se bebió la muerte en victoria (1ª Cor. 15:54), el vaso que los hombres le daban a beber era el que el Padre le daba; la muerte le clavó el aguijón, y Él se lo arrancó. Hizo suya la culpa y el juicio del hombre, uno con el hombre, para devolverle reconstruida la imagen de Dios.

Desde esa perspectiva, Moltmann no puede ignorar la condición humana, que impide que el hombre pueda exigir méritos ante Dios (1314), ni tampoco el hecho de que en esos pasos de identificación de Cristo con aquellos que sufren las consecuencias del pecado, sean ajenas o propias, de origen personal o estructural, la humanidad es una y rota en un mundo inhumano y dividido, y bajo la esperanza del “reino del Hijo del Hombre”, y de la fe en su aparición en Jesús de Nazaret, no sólo ve surgir en cada seguidor de Jesucristo esa nueva humanidad, sino que se la ofrece al mundo como memoria de origen en la “*imago Dei*”, y se ve urgido al ministerio de la reconciliación (1315). El hombre reconciliado es titular de derechos y deberes asignados por Dios, más atento a los segundos que a los primeros, empeñado en la tarea de Dios de devolver al hombre y al mundo la “*humanitas*”.

Quien tal cosa pretende no puede ignorar las perversiones de aquellos que instalados

1314) MOLTSMANN, JÜRGEN. IBID. P. 127.

1315) IBID. PP. 79-100.

en ello ofrecen resistencia, pero ello no obstaculiza la práctica del ministerio de la reconciliación. Dice Moltmann:

“La cristiandad tiene la misión divina de introducir el derecho de la reconciliación en la lucha mundial por los privilegios y la dominación. En esa tarea, ella es testigo del futuro de Dios y defensora de la esperanza del hombre. Porque, con el derecho a la reconciliación, comienza ya aquí la transformación del mundo irreconocible a su cognoscibilidad como mundo humano, amado por Dios. La experiencia de la reconciliación convierte a los enemigos en amigos. La dedicación a la reconciliación abre el futuro de la vida al hombre amenazado por la muerte. Los sacrificios realizados para servir a la reconciliación son las semillas de la esperanza. Sin reconciliación no puede haber humanización de la vida pública. Sin la humanización de la vida pública, la reconciliación carecerá de eficacia. Reconciliación y transformación deben ir juntas, y ambas son fuentes de humanidad en este mundo. Tarea de la cristiandad es la de proclamar el evangelio justificador en los conflictos mundiales que ella vive, la de vivir la fe liberadora, servir a la reconciliación, y representar en sus comunidades la humanidad reconciliada en la comunión de los hombres y mujeres, de judíos y gentiles, de griegos y bárbaros, de libres y esclavos” (1316)

El cristianismo, en seguimiento de la manera mesiánica de vivir de Jesús, y sus instituciones que Moltmann llama cristiandad, deben ir de consuno en esta tarea que Pablo encomienda a la nueva creación de los reconciliados (2ª Cor. 5:17-21): la de extender como ministerio lo que en ellos ha sido hecho. No puede haber eficacia en la misión si no se vive internamente. Esa es la primera tarea: vivir la imagen de Dios en las condiciones del mundo, exponerse a la transparencia entre los hombres que piensan y viven de maneras diferentes. No es menos importante considerar las que Moltmann llama “prioridades” y la necesidad de crear “equilibrio” en un sistema mundo donde el progreso de un sector sobre los otros hace que ese sistema que está al servicio de la vida y no de la prioridad pierda el equilibrio. Esa priorización desequilibrante puede contemplarse en la unilateralidad económica conseguida al precio del subdesarrollo, en la hegemonía política que busca predominio, en la industrialización al precio de la contaminación ecológica, en el desarrollo de las libertades personales que ignoren las sociales, en la uniformidad implantada en una sociedad que cercena las libertades personales. “Por eso [dice Moltmann] cuando se hacen progresos parciales en un campo de la vida es preciso restablecer el equilibrio de los derechos humanos en los restantes ámbitos de la vida. El progreso sin equilibrio destruye. El equilibrio sin progreso degenera” (1317).

1316) IBID. P. 128.

1317) IBID. P. 129.

Al cristianismo, a nivel personal, eclesial e institucional, le es dado “ir y predicar el evangelio a toda criatura”; hacer presente y operativo ese evangelio como “poder de Dios para salvación” también en las estructuras injustas del mundo; en pro del ministerio de la reconciliación que Pablo invoca, llamar a los hombres a esa reconciliación radical con Dios, que hace posibles todas las demás, y trabajar por la reconciliación de los opuestos; ser fuente de equilibrios; en el terreno estructural, promover referentes de futuro alternativo y contestar, mesiánica y proféticamente, acomodos e injusticias.

Ingente tarea ésta en una situación compleja y cambiante, donde persiste el factor de connivencia del pecado moral y estructural. Además, desde el cristianismo hay que relacionar dos niveles de dignidad: la que corresponde a la recibida como nueva creación de Dios que milita como presencia de futuro en el tiempo (1318), y la que corresponde al hombre como ser dotado de facultades propias, puesto por encima de las determinaciones de la naturaleza (1319), a la que arrastra en sus determinaciones. Por fuerza, el ámbito espiritual y el material están interrelacionados, y del primero saca el cristianismo sus recursos para su presencia efectiva en el segundo. Tiene que llevarlo a cabo como práctica del equilibrio en los desfases que pudieran producirse; donde la ética mesiánica de los principios, como “reserva escatológica” de lo que falta en los procesos de humanización, comparezca en la diversidad como ética de la responsabilidad, una diversidad que ha de ser respetada con el mismo respeto amoroso que el mismo Dios le dedica, y lo haga como protesta y propuesta de vida contra todo aquello que deshumanice. Eso sólo resulta posible si se está habitado por la vida de Dios, haciéndola visible en el mundo y formulándola comprensiblemente.

Leyendo a Moltmann se deja ver, en el nivel puramente humano, una propuesta de concordancia de futuros donde converge la diversidad. Esa convergencia es llamada “comunidad jurídica universal de todos los hombres y pueblos” donde “el derecho a intereses diversos habrá de integrarse en el derecho superior del justo equilibrio de intereses, pues, sin tal equilibrio, la humanidad no sobrevivirá a sus conflictos” (1320)

1318) MOLTSMANN, JÜRGEN (1980). *“El hombre, antropología cristiana en los conflictos del presente”*. Sígueme. Salamanca 3ª ed. Traducido por José M. Mauleón.

1319) MOLTSMANN, JÜRGEN (1983). *“La dignidad humana”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Faustino Martínez Goñi

1320) MOLTSMANN, JÜRGEN. *“Teología política ética política”*. Op. Cit. P. 131

Sin embargo, como quiera que tal objetivo sólo sería posible gracias al acuerdo y la presión de conformidad de los grandes centros de poder, es condición previa la concordancia de intereses entre ellos, de manera que, salvando el impulso apropiativo y de competitividad, pudieran contemplar el bien común como derecho y deber englobante. Si atendemos a la circunstancialidad de los intereses, a los que en la práctica del poder se sacrifican las predisposiciones morales de la conducta, lo que cabe esperar a ese respecto es un trabajo ímprobo para el ordenamiento de los valores morales, representativo de todas las sensibilidades, y una pedagogía intensa de los mismos hasta conseguir los consensos necesarios para su formalización jurídica con capacidad ejecutiva.

Al abordar Moltmann “lo que cabe esperar” señala cuatro principios:

1. La defensa de la dignidad del hombre y de la unidad de sus derechos y deberes.
2. El trabajo por el restablecimiento de esos derechos humanos donde hayan sido descuidados, debilitados u oprimidos.
3. La superación de los egoísmos, tanto de los derechos individuales, como sociales, y aún de los propios derechos humanos cuando no consideren los derechos de la tierra o de las generaciones futuras.
4. El avivamiento de la conciencia de las obligaciones de los hombres, y no sólo de sus derechos, a través de la proclamación pública, la instrucción y la educación, respecto a la dignidad del hombre y de su puesto en el cosmos, de los demás hombres, individual y colectivamente considerados, de la naturaleza como fuente de vida, y de la herencia que hay que dejar para el futuro, donde deberes y derechos van unidos indisolublemente.

Concluye Moltmann estas observaciones del siguiente modo:

“La cristiandad se entiende a sí misma como testimonio del Dios trino que libera al hombre de la inhumanidad interior y exterior, le permite vivir en su alianza y lo conduce a la gloria de su Reino. Por eso, la cristiandad lucha por la dignidad del hombre, fuente de los derechos y deberes humanos. Por amor a Dios, luchará con todos los medios posibles, actuando y sufriendo, en favor de la dignidad del hombre y de sus derechos como imagen y semejanza de Dios. Para servir a la *humanitas*, la cristiandad necesita del derecho de libertad religiosa, el derecho a formar comunidad y el derecho a hablar y actuar públicamente” (1321)

1321) Ibid.

Hagamos algunas salvedades: Para evitar cualquier relación con el concepto de “cristiandad,” que Moltmann atribuye a cualquier etapa histórica de imperialismo eclesial, felizmente superado, nosotros preferimos la referencia a la iglesia universal, sólo conocida por el mismo Dios, a la que ponen rostro las iglesias locales. El mismo espíritu de Cristo las mueve, pone su Palabra en los corazones, y les da significado y cometido. En el anonimato trabaja la iglesia universal todavía militante. Con personalidad jurídica trabajan las iglesias. Por otra parte, los tres derechos aducidos por Moltmann, ejercidos en regímenes democráticos, o no democráticos pero tolerantes, serán ejercidos, bajo toda forma posible, allí donde les sean negados. La historia de esa resistencia confesante bajo las dictaduras que en el mundo han sido así lo certifica. Es una forma de resistencia de los poderes del Espíritu que se hacen reflexión teológica de las circunstancias, y posicionamiento ético en el campo de fuerzas donde se inserta, sabiendo que del hombre puede esperar cualquier cosa y sólo todo de Dios. Es una extraña forma de vida escatológica, toda ella con conciencia de estar siendo desarrollada ante los ojos de Dios, donde se hace presente lo ya sucedido en Cristo Jesús y se hacen fluyentes “los poderes del siglo venidero” (1ª Cor. 10:11; Heb. 6:5). Lo que fue, es. Lo que habrá de ser, adviene como manera de vivir. El horizonte de la “restauración de todas las cosas”, la “*àpokatastáseôs*” que dice Pedro en el pórtico de Salomón (Hech. 3:21), se realiza anticipadamente como proceso en la restauración de cada vida ante los ojos del mundo, ofreciendo en ella al mundo “tiempos de refrigerio” (Hech. 3:19). Käsemann dice: “A esta restauración cada uno de los cristianos está llamado en cada instante de su vida, poniendo a prueba su fe y su esperanza, de forma que la misión no se presenta como una actividad sobreañadida, sino como la misma fe y esperanza en acción. Aquí está la raíz de la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes” (1322).

El todo de la gran restauración, y la singularidad de la salvación que para el todo trabaja al tiempo que en sí misma, van de la misma mano. Esa forma de vida, asumida como ministerio, no puede inhibirse ante aquello que ponga obstáculos, personales o estructurales, a ese bien común. La experiencia de la propia restauración motiva el

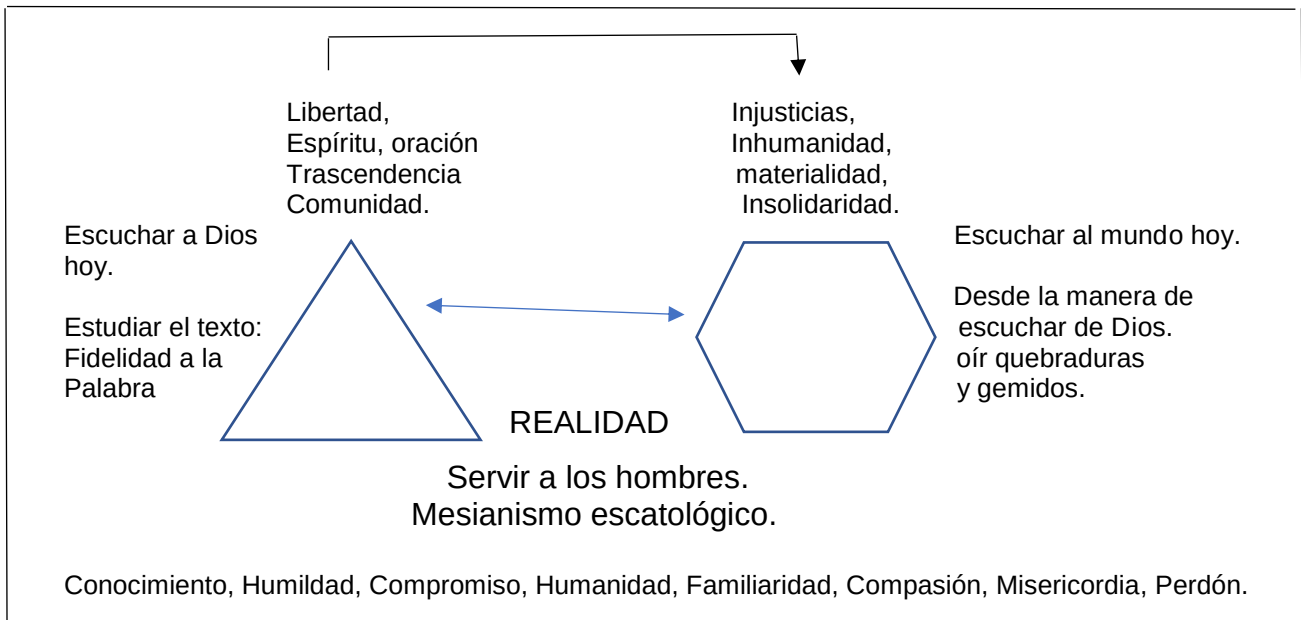
1322) KÄSEMAN, ERNST. “*Ensayos exegéticos*” (1970). P. 228. Cf. Cap. 10. “*Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*”. Sígueme. Salamanca. Traducido por Ramón Fernández.

(557)

ministerio de la reconciliación de los opuestos y aún la construcción de una religión civil inclusiva y restauradora de la “*humanitas*”. Ante la diversidad, la eclesialidad se vuelve eticidad; mientras permanecen como luz en la montaña, ciudad habitable que produce y ofrece humanidad, las iglesias se hacen sal en los caminos del hombre.

Sin desprenderse de la hermenéutica y de la exégesis bíblica, que le da carta de naturaleza y dota de capacidades, esas hermenéutica y exégesis se hacen históricas, sociológicas y políticas.

Expresando gráficamente con el método de las correlaciones de Paul Tillich:



Sin renunciar en absoluto a la trascendencia revelada de Barth, no podemos renunciar a la teología natural, no ya sólo como fuente indirecta de revelación, sino como problemática de esa naturaleza que “gime con dolores de parto” “esperando la manifestación de los hijos de Dios”, ni tampoco a la dimensión antropológica y política de la fe, pero, como dice Moltmann, desde la perspectiva de la cristología escatológica (1323) que desarrolló en su “Dios crucificado”, una identificación vital que actualiza el futuro de Dios con los hombres y ejerce como anticipación mesiánica. Aquel “en memoria de mí” se hace anuncio de lo que todavía falta. La hermenéutica es el arte

1323) IBID. Moltmann, después de plantear la teología política como crítica política y no como apología ideológica, hace lo propio con sus implicaciones como ética teológica de la política que asume la centralidad interpretativa en la identificación con Cristo.

de rescatar interpretaciones del pasado para encontrar significaciones en el presente, pero a cuantos no muestran interés en las Sagradas Escrituras, como revelación de Dios, esa lectura les tiene que ser ofrecida en las vidas que sí son transformadas por ellas. Por ello Pablo dice de los de Corinto: “[...] siendo manifiesto que sois carta de Cristo [...] escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios vivo; no en las tablas de piedra, sino en las tablas del corazón” (2ª Cor. 3). En una vida de fe se reescribe como novedad la memoria de la imagen de Dios y el anuncio del futuro de Jesucristo. En ningún otro se muestra el hombre como “futurizo”. Esa vida es hermenéutica de la circunstancia y es profética, presencia contestataria de la nueva creación a las situaciones del mundo que ponen veto al futuro. Moltmann le llama también “hermenéutica política” que consiste en “reconocer la historia participando en ella” (1324). La hermenéutica del pasado no se queda en él cuando descubre su poder emancipador del presente echado en el olvido. La cita que Moltmann hace de Agustín de Hipona, sin precisar su origen, reza: “se actualiza el pasado para predecir el futuro” (1325). En otro sentido, no es sólo el sujeto creyente quien lo actualiza, es ese pasado vivo el que le actualiza también a él. La hermenéutica del pasado es hermenéutica del presente de lo humano y de su ámbito, y construye una forma de vida que es futuro anticipado. No se evade de la historia, hace historia con lo que fue, con las anticipaciones críticas de sentido, y con la propia performatividad de que es objeto. Si en toda planificación humana, expectativas, objetivos y planes orientan el presente hacia el futuro que se desea construir, la perspectiva creyente practica una doble dirección: la indicada cuando la reflexión conduce a la acción, y la adventicia donde lo recibido y puesto en práctica produce reflexión. Toda planificación humana queda sometida a la inspiración que no cesa. El activismo ciego, y la especulación teórica, quedan sometidos a este proceso dialéctico de acción-reflexión.

Dice Moltmann que “esta ética tiene una fundamentación cristológica, una orientación escatológica y una ejecución pneumatológica” (1326). Ética integrada civilmente, políticamente comprometida con la humanización que aguarda con sus lámparas encendidas, en vela, la llegada del esposo, o como el administrador que cuida la enco-

1324) IBIB. Pp. 111 ss.

1325) SAN AGUSTÍN. “*Confesiones*” (1971). Cap. XIV-XXV. Pp. 336-345. Círculo de Lectores. Barcelona. Traducido por Lorenzo Riber. APUD. *Ibid.* P. 110.

1326) IBID. P. 113

mienda. Este mundo “no es una sala de espera” de aquellos que aguardan la venida del Reino de brazos cruzados, ni es tampoco el laboratorio de los que creen que ellos traerán el Reino de Dios. Es el campo donde quienes recibieron la buena semilla, y la ven fructificar cada día en el haza que les correspondió, la entregan a la tierra en las manos de Dios. Moltmann observa cinco dimensiones inseparables para esta actuación mesiánica:

1. La lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre.
2. La lucha por los derechos humanos y por la libertad contra la opresión política del hombre por el hombre.
3. La lucha por la solidaridad humana contra la alienación cultural, real y sexual del hombre por el hombre.
4. La lucha por la paz ecológica con la naturaleza contra la destrucción industrial de la naturaleza por el hombre.
5. La lucha por la certeza contra la apatía en la vida personal.

La reiteración de la lucha, presente en las cinco dimensiones, pone en claro que una vida ética, y su dimensión comunitaria, vivida en cristiano es ser en un estar en constante diálogo, un “agón” y no de juegos florales, un mantenimiento de la fraternidad con aquellos que no se sienten hermanos, un mantenimiento del tono y del sentido del bien común en medio de la estridencia y de la usurpación. No tiene nada que ver con la comodidad costumbrista o dogmática. No es un placebo. El futuro de Dios que encarna y promueve siempre hallará resistencias en toda forma de violencia psíquica, física o estructural. Cierra Moltmann sus observaciones con esta:

“Las presencias reales de Dios como pan, como libertad, como comunión, como paz y certeza tienen, pues, el carácter de una presencia explosiva, trascendente. Actuar éticamente en sentido cristiano significa tomar parte en esta historia de Dios en medio de nuestra historia, integrarse en el amplio proceso de liberación del mundo y descubrir en este proceso nuestro propio llamamiento y talento. Con excesiva frecuencia, la ética cristiana se había limitado a mantener a Dios siempre a sus espaldas al tiempo que contemplaba con ojos enemistosos el mundo que tenía delante. Una ética de orientación mesiánica convierte a los hombres en colaboradores en el reino de Dios. Y presupone que el reino de Dios ya está ahí en una forma concreta aunque oculta. Por eso una ética cristiana integra en la historia de Dios con este mundo y en este mundo a los hombres que padecen y actúan. Y rezuma esperanza de que Dios mismo consumará la historia de Dios en el mundo. Una ética cristiana convierte la vida cotidiana en la fiesta de la soberanía de

Dios, como hizo Jesús. De esta manera transforma la fiesta mesiánica en la vida de cada día. No pretende sino el culto divino en la vida cotidiana del mundo (Rom. 12:1)" (1327).

Tres laberintos ontológico-existenciales esclavizan al hombre. Pablo los identificaba con la ley moral que culpabiliza por ser imposible de cumplir; la ley del pecado que extravía al hombre de su propio destino; y la ley de la muerte, física y moral, que pone límites. En el decir de Moltmann, reciben el refuerzo del "laberinto diabólico de la pobreza, el de la violencia, el del extrañamiento social y cultural, el de la destrucción industrial de la naturaleza, y el del absurdo y el abandono de Dios" (1328). Nosotros preferimos denominar círculos a éstos últimos por su condición objetiva. Incendios interiores en las selvas que borran los caminos; bosques sin claros y sin sabios que esperen en la espesura; "cortezas centelleantes" de las que habla Bloch; árboles en perpetuo otoño, muchas veces muertos, sin fruto y desarraigados (Judas 12), donde, como dice Leopoldo de Luis, los hombres van "pisando su propio corazón de hojas"; "deseos sazonados" para que sigan teniendo algo de sabor; "ensoñación de la banalidad" donde ni el bien ni el mal tienen ya importancia alguna.

En ese contexto, traemos a colación la cita de Bloch que coloca Moltmann: "Hay tan poca dignidad humana sin que se acabe la miseria, como felicidad digna del hombre sin acabar con sometimiento viejo y nuevo" (1329). La tarea de toda utopía debería ser la de una creatividad deconstructiva. Los sometimientos viejos saben maquillarse como nuevos. Venden dignidad del tener al precio del ser. La antigua felicidad engañosa residente en los cielos, a cambio del sufrimiento en la tierra, se sustituye por las formas hedónicas del poseer, convenientemente incentivadas, a cambio de la dignidad. Convertidas en permanente insatisfacción, promueven el permanente encantamiento y dejan regusto de una miseria que no cambia en los laberintos interiores. No resulta extraño que la fe viva no pueda quedar acuartelada; que su talante mesiánico sea movido a procurar liberaciones en la tierra; que su naturaleza escatológica se vuelva acontecimiento como crítica de las circunstancias y presencia

1327) IBID. P. 115.

1328) MOLTSMANN, JÜRGEN (1975). *"El Dios crucificado"*. Op. Cit. Pp. 456-459

1329) BLOCH, ERNST (2011). "Derecho natural y dignidad humana". Dykinson. Madrid. Traducido por Felipe González Vicén. Apud. Ibid. P. 466. Su cita es de la edición alemana de 1961, "Naturrecht und menschliche Würde". P. 14.

militante de los fines; que su pensamiento simbólico, donde labora el hombre simbolizado, trabaje recogiendo fragmentos rotos del símbolo para ofrecérselo de nuevo a los hombres. Sólo en la recomposición simbólica del hombre podrá tener lugar la humanización de las estructuras, pero son esas estructuras las que dictan diseños antropológicos y tratan de condicionar iniciativas críticas para con ellas. Quizá por ello señale Moltmann: “En consecuencia, justicia social y democracia dependen mutuamente la una de la otra. Una emancipación humana del hombre, y ni siquiera una identidad racial, no se hace realidad si se prescinde de las realidades económicas y políticas”. A una identidad emancipada de las estructuras condicionantes, profundamente comprometida con la humanización del mundo, le corresponde la tarea de promover la reconstrucción ética del sujeto, el final de los laberintos a ninguna parte, y la ruptura de los “círculos diabólicos” que pongan cerco. En su historia se introduce como injerto la historia de Dios entre los hombres; con su vida, dotada de futuros alternativos, humaniza el mundo como tarea cotidiana y construye espacios inviolables de sagrado donde se celebra la fiesta mesiánica, que es tránsito, pascua que siempre estrena iniciación, culto al Dios vivo.

Como el búho de Bloch, la teología es también hermenéutica política, adopta una ética pública al servicio del Sumo Bien en el bien común, y sabe hacerse apologética en defensa de la vida, don del Dios vivo. Se nutre de horizonte, pero es quehacer ético que trata de rescatar lo humano sin dejarle en su estacada, y lo hace como anticipaciones que anuncian lo que espera. Esa ética política es ética de la esperanza, “resistencia y anticipación” (1330).

No es nueva esta toma de conciencia teológica vinculada a la ética y a la política en el pensamiento protestante. La hemos identificado en Bonhoeffer prescindiendo de antecedentes como Richard Rothe (1331), de Bonhoeffer brotará la rama de los teólo-

1330) MOLTSMANN, JÜRGEN. “*Teología política ética política*”. Op.cit. Pp. 112-115.

1331) ROTHE, RICHARD (2018) “*Theologische ethik*”. Wentworth Press. Obra que pone en relación la “physis” con el “pneuma. Rothe, de origen pietista, influido por Schleiermacher, vivió entre 1799-1848, cuando el criticismo bíblico había alboreado en Alemania a través del pensamiento de Hermann Samuel Reimarus, el racionalismo ilustrado y el naturalismo ocupaban cátedra. En esa circunstancia de la historia del pensamiento, un cierto panenteísmo krausista (1781-1832) parece gravitar sobre su obra. Su ética teológica está a nuestro juicio impregnada por un sentimiento pánico, y su cosmicidad representada en un modelo de estado ético al servicio de la humanidad como ideal de vida.

gos de la secularidad, llamados “de la muerte de Dios” (1332). Podríamos haber comenzado con Friedrich Gogarten y su obra fundamental *“Destino y esperanza de la ética moderna. La secularización como tarea de la teología”* (1953), que fue preparada por su trabajo de un año antes titulado *“El hombre entre Dios y el mundo”*, y cerrando el círculo *“Jesucristo, giro decisivo del mundo”* (1966), a su vez iniciado con *“El anuncio de Jesucristo”* (1948) (1333). Si la escatología realizada en la vida de Jesús de Nazaret es anuncio anticipado de una forma de vida futura, y en Él se produce un giro epocal ofrecido al hombre y al mundo, el hombre es agente de su propia historia, y entre Dios y mundo crea su mundo, acentuando el posesivo. Gogarten distingue secularización y secularismo al señalar que la primera “tiene fundamento en la esencia de la fe cristiana y es una legítima consecuencia de ella” (1334), en tanto que “el secularismo no es más que una generación de la secularización” (1335). Disentimos: es la reducción militante del secularismo la que trata de construir secularización. No podemos negar que el intento de Dios Padre de entenderse personalmente con cada una de sus criaturas, al personarse en Jesús de Nazaret en el mundo de los hombres, trata de promover la relación entre sujetos, y con ello la matriz original de la secularidad construida en torno al paradigma de hombre que así se mostraba. Era tarea de la ética configurar hombre y mundo con la fuerza del Espíritu de Cristo. En ello residía la esperanza y el destino del hombre y la tierra. La secularización es tarea de la teología al buscar su espacio propio y al purificarla de sus “descarrilamientos”, como la teología es tarea de la secularización cuando la conduce a un libre examen. Rosino Gibellini apunta dos voces críticas al posicionamiento de Gogarten en el proceso secularizador, una de ellas en el pensamiento católico de Romano Guardini (1336), y la segunda desde el pensamiento neomarxista de Adorno y Horkheimer en su *“Dialéctica de la Ilustración”* (1337), ya abordada en esta tesis. Dejando constancia de Gogarten, hemos optado por Bonhoeffer al aunar vida y pensamiento. Conocido es el primer apoyo que dio Gogar-

1332) CF. SUPRA. Pp. 302-306. Especialmente las notas 767-770.

1333) CF. GIBELLINI, ROSINO (1998). *“La teología del siglo XX”*. Op. Cit. Supra. P. 462. Nota 2021. Pp.134-165.

1334) GOGARTEN, FRIEDRICH (1971). *“Destino y esperanzas del mundo moderno”*. Fontanella/Marova. Barcelona-Madrid. P. 20.

1335) Ibid. P. 193.

1336) GUARDINI, ROMANO (1963). *“El ocaso de la edad moderna”*. Guadarrama. Madrid. Pp. 61, 78, 88.

1337) CF. SUPRA.

ten a los “Cristianos alemanes” opuestos a la Iglesia Confesante.

La “Nueva teología protestante”, y la posterior teología de la secularización, con la varianza propia de matices, tiene su paralelo en la teología católica: Ahí quedan los nombres como Alfred Loisy, Maurice Blondel, Teilhard de Chardín, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Johan Baptist Metz... Todos ellos contribuyeron de forma singularísima al avance de los estudios teológicos. Por ello, sin pretender ignorarlos, cuando además la defensa de sus ideas les produjo no pocos quebraderos de cabeza, habremos de recordar que este capítulo pone énfasis en la identificación de algunas aportaciones del pensamiento protestante. Con todos ellos podemos encontrar afinidades académicas, dado además que muchos de ellos trabajaron en la preparación del Concilio Vaticano II. Bástenos por ello dejar una referencia a la publicación que aborda el postconcilio (1338). En nuestra modesta opinión, si Reforma, Ilustración y Modernidad se hicieron encontrando en el catolicismo fuertes resistencias, el Concilio Vaticano II intentó volver a ponerse en diálogo con la cultura y la sociedad occidental, y las Conferencias de Medellín y Puebla de los Ángeles, que oficializaron la teología de la liberación, con los damnificados del mundo.

En ese territorio de la defensa y promoción de la humanidad que sufre, se da una genuina coincidencia ecuménica. Dice Moltmann:

“[...] Al ver que muchas teologías no tomaban conciencia de las dimensiones de este sector ni reflexionaban sobre él, Johann Baptist Metz y yo comenzamos a hablar, hace unos veinte años, de una <teología política>, de una <hermenéutica política>, y de una teología político-crítica liberadora. Mientras que se sigue discutiendo todavía sobre el asunto, esta forma de autorreflexión teológica ha ganado muchísimos adeptos en otras naciones. La teología latino-americana de la liberación, la teología negra de los Estados Unidos, la teología Minjung en Corea, la teología feminista y otras muchas nuevas formas de la teología hablan con claridad de la necesidad y riqueza de esta conciencia política de la teología cristiana” (1339)

1338) REIDY, TOM. “*Critical Mass: a chronicle of the Catholic church in the first generation after Vatican II.*” www.introitpress.com. Está dividida en nueve capítulos: 1) Vaticano II; 2) Destrucción de la tradición; 3) Clérigos y laicos en la era del Post Vaticano II; 4) Liberales, tradicionalistas y conservadores católicos; 5) Los grandes negocios; 6) Educación religiosa; 7) La justicia social definida por la iglesia post-Vaticano II; 8) Mujeres en la iglesia; 9) Prognosis de futuro.

1339) MOLTSMANN, JÜRGEN. “*Teología política ética política*”. Op. Cit. Prólogo.

La diversidad producida por el proceso de mundialización ha repercutido en la eclosión de diferentes teologías nacidas de un proceso de acción-reflexión en sus respectivos contextos (1340). A las corrientes teológicas señaladas por Moltmann, hoy deberíamos añadir la teología feminista y la teología ecológica o teología de la creación. El común denominador de todas ellas reside en la ética política que tiene en la praxis su primado.

La común tarea con Metz, que Moltmann señala, es consecuencia de problemáticas comunes planteadas a espíritus libres, de distinta pertenencia, pero de acreditada honestidad intelectual. Hagamos una referencia al trabajo en común titulado *“Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política”* (1341). Ambos proceden de distintas eclesiologías y diferentes teologías prácticas, pero ambos confrontan con la diversidad de voluntades producidas por la Ilustración y ambos reflexionan sobre la teología política y la ética política. De Moltmann queda acreditado su pensamiento. De Metz tenemos que apuntar hacia una abundantísima producción (1342), de la que él destaca, en lengua castellana, su aportación a *“Sacramentum Mundi”* (1343) y el volumen *“Diskussion zur <politischen Theologie>”* (1344). La hermenéutica política de la teología toma la orientación antropológica del ser de Dios referido al hombre como

1340). A ese respecto Cf. MOLTSMANN, JÜRGEN (1999). *“Situación de la teología al final del siglo XX”*. Carthginensia. Revista de Estudios e Investigación. Instituto Teológico de Murcia O.F.M. Universidad de Murcia. Volumen XV. Julio-Diciembre 1999. Número 28. Pp. 247-250 Traducido por Santiago Vidal. Cf. el contexto en ese tiempo de encrucijada a REVERT-DAVID MITRANI, JEAN (1983) *“Théologies nouvelles dans torios continents”*. Etudes théologiques et religieuses, 58. Pp. 27-52. Apud. Selecciones de Teología (1984). *“Teologías nuevas en tres continentes”*. Nº 89. Enero-Marzo. Vol. 23. Traducido y condensado por Josep Giménez.

1341) CF. METZ, JOHAN BAPTIST, MOLTSMANN, JÜRGEN, OELMÜLLER, WILLI (1973). *“Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política”*. Sígueme. Salamanca.

1342) METZ, JOHANN BAPTIST (1970). *“Teología del mundo”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz Garrido. METZ, JOHANN BAPTIST (1996). *“El clamor de la tierra”*. Verbo divino. Estella. Navarra. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido Cortés. METZ, JOHANN BAPTIST (2002). *“Dios y el tiempo. Nueva teología política”*. Trotta. Madrid. Traducido por Daniel Romero. METZ, JOHANN BAPTIST (1979). *“La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por M. Olasagasti y J.M. Bravo Navalpotro.

1343) METZ, JOHANN BAPTIST (1977). *“Sacramentum Mundi Enciclopedia Teológica”*. Entrada: *“Teología política”*. Vol. 5. Pp. 499-508. Herder. Barcelona.

1344) METZ, JOHANN BAPTIST (1969). *“Diskussion zur <politischen Theologie>”*. Ed. H. Peukert. Maguncia-Munich. Apud. JOHANN BAPTIST (1979). *“La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo”*. Op. cit. P. 63. Nota 2.

criatura e imagen suya en el mundo. En este último libro mencionado, toma origen en la Ilustración, y en ello coincide con esta tesis. Las cuatro crisis que produce la Ilustración: La de la privacidad advenida, producto de la subjetivación ilustrada; la de la tradición como factor de permanencia resistente al cambio, dando origen a otra tradición continuista en el prototipo del burgués; la de la “*potestas*” ejercida como “*auctôritâs*”, perdida ya su capacidad de autoría; la de la razón metafísica, justificativa de sistemas explicativos globales, incluidos los teológicos, sometida al primado de la razón; el sujeto, la naturaleza y la praxis, se posicionan críticamente ante el fenómeno religioso, y producen una querencia de privatización hacia la insignificancia, o un movimiento de purificación, bien tratando de situarlo “en los límites de la religión racional” (Kant), bien ubicándolo en el “sentimiento de dependencia absoluta” (Schleiermacher), o como “expresión de la profundidad numinosa de la existencia” (Tillich) (1345). Positivismo, materialismo, y psicologismo son corrientes críticas del fenómeno religioso. Bien venidas sean cuando contribuyan a la depuración crítica de la religión. Ojalá que la modernidad mostrara esa misma disposición para retornar a la dinámica de la Ilustración que, en el decir de Metz, no fue superada ni por el idealismo, ni por lo efímero del romanticismo, ni por la fenomenología, ni por el existencialismo (1346). La modernidad está pendiente de recuperación como método de humanización del mundo, al igual que la religión como práctica de la humanización del hombre. La Ilustración, como quehacer que enlustre la bondad, permanece incólume, pero integrando en ella todos los factores que conforman lo humano. Esa es a nuestro juicio la tarea pendiente. No nos resulta aceptable lo señalado por Metz de que esa reflexión positiva sobre la Ilustración resultó “olvidada o reprimida tanto en

1345) METZ, JOHANN BAPTIST (1979). Ibid. P. 59. Cf. KANT, IMMANUEL (1986). “*La religión dentro de los límites de la mera razón*”, Alianza ed. Traducido por Felipe Martínez Marzoa, donde la Razón debe responder a la cuestión de qué saldrá de nuestro obrar bien y hacia qué podríamos dirigirlo. En Schleiermacher, más allá de la metafísica que pone corsés lógicos a la religión, más allá de la moral, advertimos una querencia y aprendizaje del misterio del universo, un “sentido y gusto por lo infinito”, una tendencia amorosa hacia la oscuridad luminosa del misterio, una instancia que da universalidad al espíritu humano, facilitándole una visión integral de la realidad frente a la unilateralidad de las actitudes intelectualistas y moralizantes”. Cf. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E. (1990). “*Sobre la religión*”. Tecnos. Madrid. Estudio preliminar y traducción de Arsenio Ginzo Fernández (el entrecomillado es nota suya. P. LVI). Tillich ontologizará la fenomenología del noumen de Rudolf Otto y de Mircea Eliade, pero como dotación “*al carácter osado de la vida en sus funciones creadoras [...] en la moralidad, en la cultura y en la religión*” Cf. TILICH, PAUL (1984). “*Teología Sistemática*”. Tomo III. P. 44. Cf. especialmente “*La presencia espiritual y las ambigüedades de la moral*”. Ibid. Pp. 324 ss, 1346) Ibid. P. 38.

la Escuela de Tubinga como en la nueva teología” (1347), de la que hemos mostrado un esbozo. No podemos hacerlo nuestro porque, bajo el impulso kantiano de la emancipación académica, tanto la una como la otra han actuado bajo el principio de la independencia de la jerarquía eclesial y sometiendo la dogmática y la ética a la exégesis, si bien Baur critica la hermenéutica aleatoria cuando en el manejo de los textos bíblicos practica la “*eixégesis*” instrumental. Tampoco podemos coincidir con Metz en su juicio de valor de la que llama “teología secularista” y nosotros teología de la secularización, publicitada como “teología de la muerte de Dios”, cuando dice que:

“[...] el cristianismo no aparece como víctima o contendiente, sino como causa del proceso de secularización; en que, por ejemplo, la encarnación, la asunción del mundo por Dios en su Hijo, se interpreta como la más radical restitución del mundo a sí mismo, lo descarga de las inmediatas exigencias normativas de las tradiciones religiosas y efectúa así su secularidad fundamental. La fe cristiana paga todo esto con una peculiar a-mundanía. Y sólo queda ligada al proceso de mundanización por el hecho de haber contribuido a su efectiva realización histórica.

En <Teología del mundo> expuse mis propias reflexiones orientadas en esta dirección, pero ya en esta misma obra hacía crítica expresa de esta tesis secularista desde una teología política del mundo. Me preguntaba entonces si la tesis secularista en el sentido expuesto conducía efectivamente a la instauración de la razón teológica en el marco de la Edad Moderna o más bien iniciaba su disolución, si al entender la a-mundanía de la fe como presupuesto de la secularización no se olvida o al menos se reprime necesariamente la peculiar fuerza crítica y liberadora del cristianismo respecto a la historia y la sociedad. [...] la fe es entonces una construcción ad hoc para superar el presente, sin poder contribuir lo más mínimo a su transformación real” (1348).

Metz recusa la teología de la secularización, de marchamo protestante, por cooperar en una construcción “ad hoc” con las dinámicas seculares con arreglo al origen interpretado en Jesús de Nazaret. Nos resulta evidente que las teologías de la secularidad pretenden evidenciar lo que representa Jesucristo en las dinámicas de la secularización, aún en el supuesto de que esas sociedades vivan como si Dios no existiera. Esa pretendida muerte de Dios no supone la muerte de Jesucristo (1349), sino su plena vigencia, no como un *rabbí* que enseña a otros lo que no pueden cumplir;

1347) IBID.

1348) IBID. P. 39. METZ pone como referencia expresa a Gogarten, Bonhoeffer y Cox. Cf. Ibid. Nota 12.

1349) Cf. Cox, Harvey. “La religión en la ciudad secular” (1985). Sal Terrae. Traducido por Jesús García Abad. Donde los voceros de la insignificancia religiosa hablaban del reduccionismo personal y familiar del fenómeno religioso, allí Cox sitúa el movimiento “Evangélicos para la acción social” entre fundamentalistas y liberales conservadores de ascendencia evangélica. Ante el fundamentalismo político en maridaje los medios de comunicación en los EE.UU., las que la traducción llama “comunidades de base”, que no son otra cosa que iglesias congregacionales, que desde sus inicios suponen una inversión de la pirámide y un ministerio “desde abajo”.

no como el espejo en que mirarse sin verse reproducido; sí como una forma de vida que habita en lo íntimo del ser y desde allí le va reconstruyendo en su forma “*kerygmática*”, “*koinonónica*” y “*diakónica*” para ser reconstructor de seres, y para mirar y hacer desde la perspectiva de Dios Padre. Cox cita unas palabras de Bonhoeffer en “Resistencia y sumisión”:

“Aún nos queda una experiencia incomparable. Por una vez hemos aprendido a ver a los grandes acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, los sospechosos, los maltratados, los débiles, los oprimidos, los vilipendiados, en suma, desde la perspectiva de los que sufren” (1350).

Se trata de hacer experiencia de lo visto e internalizar los valores. ¿Quién no recuerda la inversión que aparece en las Bienaventuranzas? ¿Aquel ser postrero para ser primero (Mr. 9:35; 10:44)? ¿Aquel estar suyo “como el que sirve” (Lc. 22:27)? ¿Aquel hacer el bien quebrantando mandatos y costumbres religiosas de Mt. 12:12 par? Desde esa perspectiva no se trata sólo de ver desde arriba los grandes acontecimientos de la historia, sino desde abajo estar con el que está abajo, con un amor militante por aquellos que sufren la violencia ajena, con misericordia compasiva con aquellos que sufren por los males causados, con reconvención profética frente a los que causan males para provecho propio. Se trata de un saber estar “con los pies bien clavados en el barro, encendiendo la sonrisa [...]”, como dijera Miguel Hernández, ejerciendo una mística de redención. No se trata de ejercer el colaboracionismo con las fuerzas disolventes del fenómeno religioso, tratando de obtener un lugar de significación. Se trata, como dice Cox, de hacer una “nueva teología procedente de la base y de los extremos” (1351); dar el paso desde la jerarquía al sacerdocio universal de los creyentes; ser extranjeros en la sociedad consumista; vivir entre el retiro a la profundidad de la fe, y el retorno a la comparecencia pública, tal como hacía Jesús en sus ausencias cuando algunos le buscaban y sus presencias inesperadas; contribuir a la creación de grupos críticos, en todos los ámbitos del quehacer humano, con la fuerza que proporcionan los núcleos eclesiales de cohesión comunitaria e inter-donación de capacidades y profundización en la fe; y ser voz de los no invitados, marginados y oprimidos.

Si Metz crítica a la teología de la secularidad por su presunta encarnación en el pro-

1350) BONHOEFFER, DIETRICH. *Op. cit.* Cf. Supra p. 521. Nota 3037.

1351) COX, HARVEY. *Loc. Cit.* Pp. 19, 61, 81, 130.

ceso, sin advertir a nuestro juicio su tono mesiánico y profético, la Escuela de Frankfurt, simplificada en Adorno y Horkheimer, también la ejercita al suponerla un “rechazo abstracto a los valores burgueses” (1352). Con arreglo a su propia metodología, el fundamento práctico de la teología cristiana es el “primado de la praxis”. I.e., la no subordinación de la praxis a la teoría y la idea que no sea dialéctica. La teoría es crítica cuando se produce a través de la observación de fenómenos dados en la inmediatez, conectados significativamente entre sí, deduciendo una serie de

1352) METZ, JOHANN BAPTIST (1979). *“La fe en la historia y la sociedad”*. Loc. cit. P. 61. Nota 16. Cuando Metz aborda, en este trabajo, su capítulo IV: *“La teología política como teología práctica fundamental”* (Pp. 62 ss.) y en ella la *“exigencia de que todo hombre sea sujeto”* (Pp. 84 ss.), cuestión esta indiscutible desde la perspectiva protestante e ilustrada, vuelve a citar a Adorno en su *“Mínima Moralía”* (Pp. 86-87) al adjudicarle “el final del individuo, al menos del individuo burgués”, y hacer notar que “lo más terrible es que el burgués aún no ha encontrado sucesor”. El diagnóstico que Metz encuentra en Adorno es que “la lucha por el sujeto parece ser ya una causa perdida: él ve la decadencia del sujeto burgués, al sujeto socialista no puede considerarlo como su sucesor y al sujeto religioso lo estima inauténtico” (P. 87. Nota 41. El subrayado es nuestro). Por eso la forma que Metz observa de Adorno en *“Dialéctica de la Ilustración”* es la de “la resignación”. Esto está dicho eso en el contexto de la “sincronización entre la crisis radical de la religión, de un lado, y la crisis social del sujeto, de otro”, donde entiende a Fukuyama como “fin de la historia en general cuando la historia universal ha dejado de entenderse como historia religiosa”, y “la sospecha de la decadencia y muerte del lenguaje surja cuando el lenguaje religioso va decayendo cada vez más, y la proclamación de la muerte de Dios y la decadencia humana van en paralelo. Ciertamente que asistimos a una decadencia generalizada del lenguaje, pero no del lenguaje religioso, fuertemente enraizado en él como consecuencia de su propia evolución. Puede parecer que asistimos al final de la historia, pero no como hegemonía de una forma política, tecnocientífica y económica, sino como imperio de la novedad. Nos resulta evidente la crisis del sujeto, especialmente en la cultura occicéntrica, cuando funda su identidad en el hacer para tener, a ello sacrifica su autoestima moral y olvida la solidaridad y el espíritu comunitario que es forja del sujeto. En absoluto nos resulta aceptable el final del individuo burgués, componente fundamental de las clases medias que aporta estabilidad al sistema y espíritu de iniciativa para la creación de valor, del que la socialdemocracia es paradigma, para el cual resulta inaceptable la resignación. Como venimos sosteniendo, la crisis de la religión es sólo una crisis de crecimiento a partir de la recuperación de su genuinidad. Por último, la pretendida inautenticidad del sujeto religioso, en el texto mencionado resulta cuestionada cuando se atiende a su valoración en el contexto de la crítica de Adorno al “antisemitismo fascista”, enteramente aplicable según el propio Adorno a los “Cristianos Alemanes”, pretendidos “epígonos de los iluminados evangélicos desfigurados y pervertidos según el modelo de los caballeros wagnerianos del Grial, en fanáticos de la comunidad de sangre y guardias de élite, al tiempo que la religión en cuanto institución en parte se integra directamente en el sistema y en parte se oculta y traspone en la pompa de los desfiles y de la cultura de masas. [...] La ingenuidad de la religión se convierte en sustituto de la religión. La sospecha de todo esto acompañó al cristianismo desde sus primeros días, pero sólo los cristianos paradoxales, desde Pascal hasta Barth pasando por Lessing y Kierkegaard, hicieron de ella fundamento de su teología. En tal conciencia no sólo fueron los radicales, sino también los indulgentes. Los otros, en cambio, que sofocaron dicha conciencia y se atribuyeron, con mala conciencia, el cristianismo como una posesión segura, tuvieron que confirmar su propia salvación en la desgracia terrena de aquellos que no quisieron ofrecer el sombrío sacrificio de la razón”. Cf. HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W. (2009). *“Dialéctica de la Ilustración”*. Pp. 221-224. Op. cit. Cf. Supra. P. 234. Nota 572. Passim. Hubiéramos agradecido algún comentario explícito a “La Iglesia Confesante”, pero sí queda claro que en ella están incluidos los “cristianos paradoxales”, y la crítica hay que contextualizarla en los llamados “Cristianos Alemanes”.

proposiciones que los expliquen en una abstracción que generaliza un sentido. La observación de fenómenos físico-matemáticos es forzosamente más estable que aquella que corresponde a las ciencias humanas, aunque también estas puedan expresarse en modelos matemáticos. En estas últimas, esas observaciones e interpretaciones se llevan a cabo sobre lo cambiante, y a ello retornan como crítica operativa con valor de provisionalidad. El método añade complejidad si se le añade el factor de la interpretación teológica, que sólo puede hacerse desde la hermenéutica bíblica y de la historia de su exégesis. Por esa razón, si bien las situaciones de “inhumanización” son cambiantes y diversas, sí deben constituir el a priori que las recopile en su significado común, en un campo de experiencia, para luego producir una crítica nacida de las fuentes hermenéuticas sin ser distorsionadas. Sin embargo, a esa teología práctica, como manera de estar en el mundo, no se le puede dar la categoría de fundamental (1353). Son el suelo que los fundamentos sustentan. Podemos y debemos hablar aquí también de una dialéctica permanente entre lo fundamental que sustancia, de carácter permanente, y aquello que debe ser sustanciado, de naturaleza cambiante. La praxis puede tener primado por las urgencias que la reclaman, pero las “primicias”, los primeros frutos de su evolución positiva, y aún las semillas de futuro, le vienen de lo que constituye su “piedra del ángulo”: hermenéutica y exégesis bíblica, “piedra de remate”. Metz habla aquí con buen criterio del “estatuto práctico del logos” (1354). Sea tomado como *“logos”*, *“dabar”* o *“memra”*, su quehacer es siempre creador, sustentador, productor de orden armónico. Por lo tanto, tiene una función práctica que expresa el quehacer de Dios, experimentado y sentido para luego ser pensado para ser con-prendido. Ciertamente que, alterando el orden de Metz, conversión, metanoia y seguimiento no son sólo categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas y como tales aviva el acto intencional de pensar: En la conversión se descubre la propia condición de extravío a los ojos de Dios, y se pone la vida en sus manos para que la reoriente; en la *“metanoia”* se experimenta como el *“nous”* trasciende hacia otra extensión del campo de la conciencia, no ya atenta a lo pasado saldado por Dios, sino al futuro que adviene y la expande; en el seguimiento, al que Metz llama éxodo, el sujeto sigue el quehacer de Cristo, con la mente de Cristo, el sentir de Cristo, y la palabra de Cristo

1353) IBID.

1354) IBID. PP. 66-70

“bien estibada en las entrañas” como fuente. Establece Metz la diferencia entre praxis moral y praxis social. La una es propia del individuo empeñado en hacerse a sí mismo y con ello alcanzar categoría, tarea moral por la que el hombre busca la kantiana emancipación de la culpable incapacidad y de la consentida minoría de edad. A la segunda le corresponde la persona que quiere contribuir al cumplimiento de los planes de Dios, aún olvidado de sí, al que corresponden las actitudes de “*metanoia*”, éxodo y seguimiento, lo cual significa que los pasos de Cristo en la tierra están caminando, para todos, con los desfavorecidos; que la vara y el cayado del Salmo 23 suenan en la piedra llamando a la semilla olvidada de sí, entre los espinos que la ahogan, o aplastada y pisoteada en todos los caminos del hombre.

Después de valorar positivamente, aunque con matices, la obra de Pannenberg, y su hermenéutica histórico universal, acaso en las huellas de Hegel, se pregunta por las irrupciones apocalípticas como muestras del señorío del Anticristo, y si en ello la praxis no será algo anecdótico o dirigido por una totalidad de sentido preconcebida. La praxis sin Dios puede quedar en conciencia de fracaso o en contribución a un sentido que no vemos, pero en el quehacer-con-Dios, la fe la contempla como contribución a los designios divinos. No se libra Moltmann de la crítica cuando, después de confesar su afinidad, Metz se pregunta si “la praxis se va convirtiendo para Moltmann en epíteto de una teología en la cual la historia de la pasión del Hijo y del mundo tiene raíces trinitarias” (1355). Pues naturalmente que toda praxis cristiana es adjetivo del nombre o no es cristiana. El “*pathos*” de Cristo expresa el “*pathos*” del hombre y del mundo a los ojos del “*pathos*” de Dios, aunque el hombre no tenga ojos para su pasión equivocada ni para su propio sufrimiento. En virtud de ser sólo adjetivo de ese Nombre, “que es sobre todo nombre”, el seguimiento lleva aparejado beber en la misma copa de Cristo y ser bautizado en su mismo bautismo de pasión (Cf. Mat. 20:22; Mr. 10:38; Rom. 8:17). Vincularse al espíritu de Cristo es hacerlo a su tarea en el mundo y al futuro que construye; beber sin resistencia de la copa de “*poska*” (Mt. 27:34, 48) que los hombres den, sabiendo que es copa que el Padre da a beber (Jn. 18:11); encender fuegos del Espíritu en la tierra, bautizándose en ellos (Lc. 12:49-50), para dejar “la casa encendida” que dijera Luis Rosales.

1355) Ibid. Pp. 70-71

Por lo tanto, sí, ser cristiano significa ser “epíteto”, adjetivo que el Nombre, ישועה, “*leShÚAH*” sustantiva y vincula con Dios-comunidad.

De la obediencia (“*ob audire*”, saber escuchar, tan vinculado a la “*Sh’ma*” de Deut. 6:4), actitud propia del seguimiento de Cristo, habla Bonhoeffer diciendo:

“Lo antiguo queda atrás, completamente abandonado. El discípulo es arrancado de la seguridad relativa de la vida y lanzado a la inseguridad total (es decir, realmente, a la seguridad y salvaguarda absolutas en la comunidad con Jesús; es arrancado al dominio de lo previsible y calculable (o sea, de lo realmente imprevisible) y lanzado al de lo totalmente imprevisible, al puro azar (realmente, al dominio de lo único necesario y calculable); es arrancado al dominio de las posibilidades finitas (que de hecho son infinitas) y lanzado al de las posibilidades infinitas (que, en su realidad, constituyen la única realidad liberadora)” (1356)

Si “*El precio de la gracia*” consiste en que te cuesitas a ti mismo para que Dios pueda hacer de ti aquello que puede hacer, y a través tuyo sus planes en el mundo, haciéndote sentir su “pathos” por el mundo y el “pathos” del hombre, ello se produce merced a la gracia recibida que liberta. La dejación del hombre en las manos de Dios permite la obra de Dios en el hombre y en el mundo a través suyo. “Las cosas viejas pasaron, he aquí todas son hechas nuevas” (2ª Cor. 5:17), i.e., en un aquí (“*idoú génonen kainá*”). “Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son la que Dios ha preparado para aquellos que le aman” (1ª Cor. 2:9). Por lo tanto, entre lo advenido y lo esperado el ser cristiano es performativo y proléptico, un adviento esperanzado que se acerca más para oír que para ofrecer el sacrificio de los necios

Metz sitúa también su teología política en contraste con Karl Rahner: El giro antropológico, antropocéntrico quizás, dado a la dogmática por Karl Rahner (1357),

1356) Bonhoeffer, Dietrich. “El precio de la gracia”. Op. cit. Cf. Supra P. 129. Nota 293. Passim.

1357) RAHNER, KARL (1975). “*Theology, Anthropology, Christology. Theological Investigations*”. Vol. 13. Ed. Seabury Pr. Esa dimensión antropológica del amor a Cristo, sentido de la vida y salvación del hombre y la apertura de la fraternidad la volvemos a encontrar a nuestro juicio en RAHNER, KARL (1983). “*Amar a Jesús amar al hermano*”. Sal Terrae. Santander. Traducido por Constantino Ruiz Garrido. Cf. los siguientes trabajos sobre Rahner: BARRIOS, FERNANDO (2004). “*El método teológico-trascendental de Karl Rahner como heermenéutica teológica del mundo y de la praxis*”. Teología y vida, vol. 45, núm. 3. 2004. Pp. 411-437. Pontificia Universidad Católica de Chile. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32245311>. G. DONCEL, MANUEL (1961). “*Teología de la evolución n (I): La autotrascendencia activa. Karl Rahner*”, 1961. Universidad Autónoma de Barcelona. EPHEMERIDES CARMELITICAE.22 (1971) 38-94. “*Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner Aportación a la teología de la esperanza*”. BARRETO G., LUZ MARINA. “*Experiencia trascendental y experiencia personal en el enfoque metodológico de Karl Rahner*”. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. APUD. SALMANTICENSIS 58 (2011). Pp. 427-464. Universidad Pontificia de Salamanca.

fundamentado en la cristología, hace del hombre un ser esencialmente abierto hacia el mundo y referido a Dios en Cristo como autotranscendencia activa en un horizonte escatológico. En ese horizonte de cumplimientos confluyen ontología, epistemología y escatología. La intención de Rahner pretende acortar distancias con el mundo y el hombre, devenidos de la modernidad. Con una cierta concordancia con la teología de la secularidad, sitúa a Cristo como clave interpretativa y paradigma humano, y confiere al “*télos*” humano una operatividad escatológica en el ejercicio de la praxis. Se da, por tanto, una dialéctica entre lo teocéntrico y lo antropocéntrico. Un centro llama al otro y constituye una propuesta de diálogo y entendimiento, una llamada a la síntesis de la con-centración que sea clave de apertura hacia el futuro del hombre en Dios.

Su método “antropológico trascendental”, en nuestra opinión busca al hombre más allá de las condiciones dadas por la evolución de la propia Modernidad, y lo hace sincréticamente con la emergencia del pluralismo de la que Cox llama “*Ciudad secular*”. En ella, las formulaciones cosificadas de la fe han perdido significación para las nuevas representaciones del mundo, y por ello la fe no sólo tiene que formularse comprensiblemente, sino que ha de saber dialogar con todos los campos del saber, y formas de conciencia, creando interés desde una perspectiva de significación y de sentido, sino que cuenta con el inconveniente añadido de que la fe viva se ha mineralizado en conceptos arcaicos, sedimentados por el paso de los siglos y apisonados por la acción conservadora de la propia estructura eclesial.

En nuestra modesta opinión, Rahner da un salto metafísico sobre las condiciones de la realidad. Pretende producir un acercamiento antropológico que haga posible al hombre tener experiencia de Dios, pero armado, no del vitalismo de la fe nacida del oír la Palabra de Dios (Rom. 10:17), sino de una fe traducida en términos filosóficos, como un ropaje impropio que fija categorías, cuando además la propia filosofía anda en búsqueda de sí misma. Ese revestimiento filosófico se deja ver en su distinción de una experiencia a priori, determinada por los datos previos que han determinado un campo de referentes en la conciencia con los cuales el hombre se asoma a la realidad, y una experiencia a posteriori, adquirida y categorial, que modifica la primera o es sostenida y evaluada por la primera. Si consideramos el factor de la revelación, como actuación de Dios en la conciencia humana, dándose a conocer a sí mismo, o como dice Tillich, al situarla en la función cognoscitiva de la razón ontológica y definirla como

“la manifestación del fondo del ser para el conocimiento humano” (1358), esa experiencia de revelación, aún sucedida a posteriori en el curso de las experiencias, se constituye en un a priori que les da significado a todas. El ser de Dios, acontecido ontológicamente, produce la emergencia del ser verdadero del hombre y ensancha su capacidad de conocimiento. Por eso nos vemos en la necesidad de matizar a Karl-Heinz Weger cuando señala que “para Rahner no hay ninguna duda de que todo conocimiento de Dioses a posteriori [...] nace de los datos de este mundo” (1359). Evidentemente, las matrices del mundo engendran Dioses, y las posteriores experiencias que los hombres hacen de sí mismos en el mundo modifican o eliminan la experiencia primaria, pero de permanecer arraigado su a priori en el Dios vivo, como motivación, impulso y gratificación en su desarrollo humano, será foco evaluador interno de las sucesivas experiencias y condición necesaria de su positividad. Así Dios viene a ser condicionante de experiencia y no queda condicionado por el mundo.

Es cierto, como señala Rosino Gibellini, que Rahner no subordina la fe a la experiencia ni la reduce a la dimensión subjetiva, mientras trata de superar el foso existente entre revelación y experiencia (1360). Pero ese foso sólo se produce cuando el hombre deja de estar a la escucha de la revelación de Dios en su Palabra. En ese caso, habiendo renunciado a los mensajes de alteridad brotados de la propia conciencia, los procesos de nadificación y de nulidad erosionan al hombre confiado en sus propios recursos; los abismos producen el vértigo de experiencias sucesivas, o déficit de experiencia de estar viviendo un sinsentido, una vida sin gratificaciones estéticas. El a priori consolidado de la experiencia del Dios Personal, aliado y constructor de la persona humana en todas sus dimensiones, es el factor indeterminado que produce determinaciones y esclarece categorías, radicalidad de lo incondicionado que nutre el proceso de maduración y hace superar las determinaciones de la negatividad o los estados negativos del ser. En ese caso, como Gibellini indica, la trascendentalidad es la estructura apriorística del espíritu humano como apertura radical a la trascendencia;

1358) TILlich, PAUL. “*Teología sistemática*” (1972). Tomo I. P. 128. Ariel Nopal. Traducido por Damián Sánchez-Bustamante Páez.

1359) WERGER, KARL-HEINZ. S.J. “*Is Gott erfahrbar?*”, *Stimmen der Zeit*, 210 (1992) 333-341. APUD. *Selecciones de Teología* (1993) Vol. 32. Nº 127. Pp. 165-171, Traducido y condensado por Juan José Priego. Del mismo autor, filósofo y teólogo, Cf. “*Karl Rahner an introduction to his theology*” (1999). Burns & Oates Ltd.

1360) GIBELLINI, ROSINO. “*La teología del s. XX*”. Pp. 239 ss.. Op. Cit. Cf. Supra. P. 340. Nota 3108 Passim.

su apertura radical al misterio, al enigma, al secreto; su orientación dinámica hacia el infinito; el horizonte de conjunción en que se inscriben todas las diferentes experiencias y muestran sus significados, donde se muestra en toda su significación la experiencia originaria como condición de posibilidad de la experiencia en su diversidad categorial. La trascendencia es la realidad objetiva de Dios.

Pero al contar con un a priori indeterminado e incondicionado que dinámicamente va configurando un a posteriori en las determinaciones dadas, actualizando en ello la experiencia originaria, la mantiene en vigilia hacia un “horizonte de sucesos” en tanto comprueba cómo las sucesivas experiencias, bajo estas influencias, van mostrando significación. De ese modo, el conocimiento de los seres, las cosas y los sucesos se vuelve ontológico y existencial. Semejantes consecuencias sólo resultan posibles a partir de la experiencia del Trascendente que toca de alteridad a la inmanencia. Si en Rahner se da una trascendencia vertical, en ese sentido, y una trascendencia horizontal en la que podríamos situar a Levinas (1361), en nuestra opinión la experiencia de la trascendencia vertical es condición inexcusable para que se produzca una mayor intensidad en la dimensión horizontal. Esa trascendencia horizontal, ayuna de la primera, o es producto de una “extensionalidad” apropiativa, siempre insatisfecha, o conducirá al desencanto de quien ha puesto expectativas o hecho proyecciones de sí mismo en el otro que no sustenta su realidad. Hecho experiencia, el Trascendente, imanado, faculta para la persistencia pese a la no realidad de lo esperado, o residente, y así percibido en el otro, es causa de una puesta a tono. No basta pues el ejercicio filosófico, que dilucide racionalmente las circunstancias y produzca el punto ígneo del cruce de trascendencias si no existe la primera.

Según lo interpreta Gibellini, “la teología no puede limitarse a exhibir una <mera memoria histórica salvífica>, no puede tejer sólo <tramas conceptuales>, no puede limitarse a cultivar la <tendencia al despliegue conceptual>, sino que debe hacerse teología trascendental, es decir, debe practicar una reflexión no sólo atenta a los enunciados de la fe, sino a la vez al oyente de la palabra en su subjetividad y “existenciali-

1361) IBID. P. 244. Cf. LEVINAS, EMMANUEL (2014). *“Alteridad y trascendencia”*. Op. cit. P. 182. Nota 435. Passim.

dad" (1362). Sin embargo, con ello el maestro corrige al discípulo: Gusta Metz, discípulo aventajado de Rahner, de hablar de la "memoria peligrosa" porque al contextualizar en el presente a Jesús de Nazaret, a la luz viva de la "potencia de Dios para salvación" que de él brota, se pone en cuestión el contexto. Esa historia no es sólo memoria de un relato. Se hace relato de vida. Ciertamente que puede formularse en conceptos, tarea propia de la teología dogmática, de la teología sistemática, o de la teología práctica, pero esos conceptos se corresponden lingüística, semántica y simbólicamente con una circunstancia dada y a unos interlocutores, y por ello pueden y deben ser reformulados conceptual y lingüísticamente. Lo que jamás cambiará es el vitalismo, la divina inspiración de donde nacieron y renacen. La trascendencia mueve la inmanencia hacia sí misma, produce significación y sentido en la circunstancia. Pero con ello, la trascendencia se hace interpretación (hermenéutica) y también explicación (exégesis) que para serlo ha de hacerse comprensible. Está dotada para dialogar con las ciencias humanas y exactas, no para colonizarlas. Errará su camino si, para alcanzar categoría de interlocución, o para infiltrarse de modo que ocupe plaza de significación fagocitándolas, transformándose sincréticamente en una de ellas.

Si la teología quiere ofrecer al hombre una distancia antrópica, nutricia y no invasiva, en este terreno de la teología práctica, es inservible el escolasticismo, ocupado en formular conceptos que sean digeribles para una masa consentidora. Naturalmente que esa teología práctica debe nutrirse de academicismo, capaz de dialogar interdisciplinariamente con todas las ciencias y otras teologías, pero no transmutarse en una de ellas, sino tomar capacidad en aquello que le es propio: Las fuentes documentales propias y su recorrido histórico. Bebiendo en ellas como fuentes de sentido y fuerza profética, debe tener conciencia de que, junto a las herramientas críticas que hoy puede utilizar, "[...] toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios se perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (2ª Tim. 3:16-17) y, a su lado, "[...] ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo". No es la iglesia la autora de las escrituras, sino el Espíritu Santo que inspira al lector. Dejar en libertad su mensaje

sin aditivos o placebos que lo distorsionen, haciendo comprensibles y significativos sus contenidos esenciales, donde el Ser toca nuclearmente el ser, es tarea primaria de toda teología cristiana.

Podemos aceptar el contexto situacional que plantea Rahner, aunque las condiciones de pluralismo y materialismo, dadas por la evolución de la Modernidad, nos resulten algo más complejas según el recorrido de nuestro capítulo III. Nos resulta comprensible el proceso de aceleración de estas condiciones, llevado a cabo frente a la oposición, y aún la condena de algunas instituciones eclesiales que con ello se quedaron rezagadas, perdida su capacidad descriptiva y orientadora de las circunstancias, y protegidas por el grueso caparazón conceptual de su escolasticismo. Consideramos que la experiencia a posteriori, tenida por ambas partes, ha atrofiando la experiencia a priori de lo divino y se ha constituido en condicionante. No hay sitio para El Trascendente como experiencia viva. La trascendentalidad del hombre no anda en búsqueda de la trascendencia, es puramente horizontal, pero sin horizontes que no sean la supervivencia o la apropiación. Sólo la experiencia de la irrupción escatológica de significaciones y fines, como vitalización advenida de la Palabra y del Espíritu, tiene la llave que abra la jaula en que está atrapado en la especulación conceptual, que más parece neoescolasticismo que otra cosa, y de ese modo abra horizontes a quienes divagan entre provisionalidades y sucedáneos.

Ya hemos señalado en Dietrich Bonhoeffer la coherencia entre pensamiento teológico y conducta ética (1363). Si observamos en Karl Barth su énfasis teológico en la trascendencia (1364), si derivara en deísmo la praxis religiosa sería sólo un intento de ganar la salvación, un tranquilizante fabricado por la propia conciencia, además fabricante de mediaciones. Al buscar el encaje entre trascendencia y ética “inmanentista” en Karl Barth, lo extraemos de una reflexión sobre su sermón *“Arrimad todos el hombro”*, y de su libro, ya citado, *“Introducción a la teología evangélica”*. En el primero, Barth le pone soporte a la ética en dos versículos de la epístola de Pablo a los Gálatas (6:2, 5): “Sobrellevad las cargas los uno de los otros, y cumplid así la ley de Cristo” y “[...] cada uno llevará su propia carga”, añadiendo: “[...] a cualquiera

1363) CF. SUPRA. Passim.

1364) CF. SUPRA. Passim.

que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos” (Mt. 5:41). Se trata, pues, de un ejercicio de entereza que consiste en no cargar a los demás con lo que es propio, y disponer de fuerzas para prestar el hombro a las cargas ajenas, sentidas como propias. Aún más: desbordar en entrega los abusos impuestos, “no dejarse vencer por lo malo, sino vencer con el bien el mal (Rom. 12:21), porque esa es “la ley de Cristo”, el gran bracero que cargó consigo “el pecado de todos nosotros” (Is. 53:6). Él no cargó consigo mismo, sino que “llevó nuestros dolores” en su dolor; en su desfiguración cargó con la nuestra; sobre su amor al hombre, el desprecio del hombre; ante la ocultación del rostro humano, “no escondió la cara a las injurias y esputos” (Is. 50:6; Mt. 26:67; Mr. 14:65); las rebeliones le hirieron más que los clavos, la lanzada, y las espaldas llagadas por el “*fragelum*” y maceradas por el madero; en aquella prensa de aceite del Getsemaní fue molido por los pecados del hombre. Fue clavado al hombre, compartiendo destino, mostrando al hombre su propia desfiguración a los ojos de Dios. No cargó consigo mismo. El mismo que lanzó sus “ayes” sobre formas colectivas de mal vivir (Mt. 11:20-24, par. Lc. 10:13-16), el mismo que lloró sobre Jerusalén (Lc, 19:41), es el mismo que con las espaldas rajadas por el látigo no pudo cargar con el peso del madero todo el del camino hasta llegar al Gólgota. El peso, el “*kabod*” de Dios, se desangraba en aquella cruz. La Ley de Cristo es la propia entrega por el otro, que al otro dice: “venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas” (Mt. 11:28-29). Trabajosamente viene al encuentro del hombre. “*¡Ecce Homo!*”. El que no tuvo donde recostar su cabeza (Mt. 8:20), da el descanso del alma, quizá no del músculo o del quehacer. Como dice Barth, es el “mozo de cuerda, grande e incomparable” que “carga con el pecado del mundo”. “Arrimad todos el hombro” (1365), dice Karl Barth, al tiempo que subraya el “otros” paulino, ese otro, cercano o lejano, grato o ingrato. Arrimar el hombro, para Barth, significa “permitirse la posibilidad de perdonarse mutuamente [...] tratarse mutuamente con bondad [...] como lo que sucede naturalmente entre los pacientes de la misma sala de un hospital [...] todo lo contrario a la ceguera o la indiferencia...” (1366). Se trata de “verse afectado”, ser sujeto, activo

1365) BARTH, KARL (1985). “*Al servicio de la palabra*”. Pp. 228-235. Sígueme. Salamanca. Traducido por Basili Girbau.

1366) Ibid. P. 233,

y pasivo, de la historia del hombre y de la sociedad, emisario de salvación en el infortunio humano, consuelo en el dolor, compañía en la soledad, restauración en la marginalidad, sostén en las carencias, protesta en la injusticia, bondad en la maldad, conocimiento en la ignorancia, esperanza en la desesperación, fe viva entre formas doctrinarias de fe, amor donante en la indiferencia o el odio, vida en todo aquello que produce muerte. Hay que optar por el sí o el no de Dios al hombre. Que el no, no sea vocero del “*non serviam*”, sino tenga naturaleza liberadora y sea pedagogo del sí. Ser el sí de Dios en el no del hombre, y en la sucesión de los síes humanos que extravíen de la ruta. Ser un no a toda situación humana que pervierta lo humano, y en él se perciba la respuesta a aquella pregunta que intentaba aprehender a Adam, el sacado de la “*Adamá*”: “¿dónde estás tú?” (Gen. 3:9). Estaba escondido pero desnudo a sus ojos. Era ya un tú ajeno al yo de Dios. Dispuesto a conocer y practicar el mal inevitablemente, escondido de sí mismo, porque quien se desprende de ese “*Álef*”, retorna a la tierra sin capacidad de transmitirle infinitud. La propuesta barthiana a esta situación es Cristo, que toma nombre en lo que hace, y representa a Dios ante el hombre y al hombre ante Dios; el único que es Señor y siervo por propia voluntad. Conocedor del Padre porque sólo la comunión con Dios produce el conocimiento de Dios y lo reproduce en su manera de hacer salvación. “No tenía necesidad de que nadie le diera testimonio del hombre, pues él sabía lo que había en el hombre” (Jn. 2:25), y ese su saber del hombre no le hizo rehusar dar su vida para su rescate. Seguirle significa llevar una existencia personal como contribución a la existencia comunitaria, donde se hagan operativos el compromiso, la solidaridad y la responsabilidad (1367). Paradójicamente, el desprendimiento de sí produce posesión y pertenencia: “todo es vuestro; [...] y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios” (1ª Cor. 3:21, 23); aún enfrentados a la tribulación o a la angustia, a la persecución, al hambre o a la desnudez, nada puede separar al creyente “del amor de Cristo” (Rom. 8:35). Ese amor experimentado hace posible que también esos signos de negatividad sean valorados como propios, pedagogos enviados para sí, y si impropios, sean trascendidos. Ese vínculo es el irrompible “cordón de tres dobleces” e hilo conductor en la desorientación. Por donde la fe tenga que caminar, aún por el “valle de la sombra

1367) BARTH, KARL. “*Introducción a la teología evangélica*”. Pp.83-117. *Op. cit.* .

de la muerte”, va imantada de amor, que es creador de ámbitos expandidos: “[...] para que, arraigados y cimentados en amor, seáis plenamente capaces de comprender con todos los santos cual sea la anchura, la longitud, la profundidad y la altura, y de conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (Ef. 3:17-19). Como Barth sostiene, la ética es “tarea de la doctrina de creación” (1368). Cada acto ético, producido por esa relación con el Padre Creador, el Hijo Redentor, y el Espíritu Santo vivificador, es un acto de creación que inserta génesis a escala humana, impulsa plenitudes, y dimensiona la vida. La ética de Dios es una forma de conducta que se corresponde con su ser. Dios expresa su manera de ser en la bondad con que crea un mundo habitable para el hombre, y la sigue expresando en la imagen propia que le confiere, y en su paso atrás para dejar espacio a su quehacer de cuidador que hace producir a las potencialidades que Dios puso en su creación, y la sigue ejerciendo en la tarea de reconciliación y en la de redención. Si la ética de Dios, en todas sus formas de conducta, se deja ver en cuanto hace, la encomienda hecha al hombre recreado, reconciliado y redimido es retomar en su conducta la tarea que se le dio al primer Adán, ser vida biológica (“*dam*”) tocada de infinito (*A/ef*).

La posición de Karl Barth se corresponde con la de Bonhoeffer. El suyo no es simplemente academicismo sin conexión con la vida. Pensamiento y ética personal están relacionados. Si analizamos el detallado estudio de su vida y pensamiento que hace Fernando Guillén Preckler, Sch.P., observaremos esa interrelación (1369). En Barth, la trascendencia de Dios Creador, reconciliador y redentor en Cristo, se hace presencia operativa en la ética del creyente, nueva criatura reconciliada y redimida, pero eso queda adjudicado a su propia manera de vivir no sólo como “pro” sino como “anti”: Tal y como analiza con detalle Fernando Guillén, se opone al “protestantismo liberal de sus maestros”; frente al “nacional-socialismo de Hitler”; frente al comunismo de la postguerra; y frente al catolicismo romano. Insistamos: su pensamiento es forma

1368). BARTH, KARL. “*Ethic with work of creation doctrine*” in “*Church Dogmatics*. Vol. III/4. “*The Doctrine of Creation*, 4 parts. T & T Clark. Edimburg, 1958-1961. Cf. comentario de BROWN, COLLIN. “*Karl Barth’s Doctrine of Creation*”. Churchsociety.org/docs/chuchman/076/Cman_076_2_Brown.pdf. La doctrina de la creación, reconciliación y redención tiene espacio propio también en la ética.

1369) GUILLÉN PRECKLER, SCH.P. “*Karl Barth. Opciones políticas y mentalidad teológica*”, Pp. 339 ss. Universidad Pontificia de Salamanca.

creativa de vivir donde Dios, Cristo y Espíritu Santo son la fuente, el centro axial de la inmanente trascendencia en torno a la que gira la circunferencia de su ámbito vital, y el círculo de cosas que contiene, donde él actúa como ética de creación, de reconciliación y de redención. Cristo es el centro.

En ello coincide con el disciplinado teólogo católico Edward Schillebeeckx. Sus dos monumentales volúmenes cristológicos así lo atestiguan. En el primero de ellos, *“Jesús, la historia de un viviente”* (1370), plantea respuestas a la pregunta hecha por Jesús a sus discípulos en Cesarea de Filipos: “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?”, y lo hace desde la exégesis del Nuevo Testamento y las confesiones de fe del cristianismo primitivo, sistematizándolo luego. El Jesús de la historia acontece en la Comunidad como el Cristo de la fe, y luego como Jesucristo del dogma teológico. Esta “universalidad única de un hombre particular” (1371) trasciende su propio momento histórico, su humanidad es trascendente y contemporánea a cada época, y muestra lo que el hombre puede llegar a ser en las manos de Dios, una significación única y aplicable a todos los hombres. Jesucristo “es el único mediador entre Dios y los hombres”, según la confesión cristológica, pero al mismo tiempo lo es entre todos ellos y entre las sucesivas épocas. Él representa lo verdaderamente humano y lo divino en el hombre. Él es la historia del amor de Dios en la historia del dolor de los hombres y del mundo. Es, como dice Schillebeeckx, “parábola de Dios y paradigma de humanidad”, donde lo material y cercano expresa realidades de otra escala; “acción salvífica de Dios en la historia” en paralelo al quehacer humano; “revelación” de lo escondido de Dios y del hombre escondido; “acción creadora de Dios en nuestro mundo”, dotando de “creaturalidad” a la persona humana, y “salvación definitiva de Dios” (1372). La vida que en Él estaba, era la luz espiritual y moral de los hombres, luz de origen, luz en el camino, luz destinal.

En su segundo volumen, *“Cristo y los cristianos”*, propone el relato del encuentro entre ambos, como en aquellos del “camino de Emaús”. En él llevará a cabo toda una teología sistemática de la gracia en el Nuevo Testamento (1373), favor inmerecido de

1370) SCHILLEBEECKX, EDWARD (1981) *“Jesús, la historia de un viviente”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona

1371) IBID. Pp. 561 ss.

1372) IBID. Pp. 589 ss. Tras las comillas su explicación es nuestra.

1373) Schillebeeckx, Edward (1982). *“Cristo y los cristianos. Gracia y liberación”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona.

Dios que se ofrece creando libertad, pero puede ser rechazado. Con ello hallamos un acercamiento teológico con la doctrina de la “sola gracia” sostenida por el protestantismo y el cristianismo evangélico, donde las obras del hombre no son las que le salvan, sino consecuencia de la salvación, en paralelo con la más reciente aceptación católica de la doctrina de la “salvación por la fe”. Aún no estamos en su obra *“En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología”* (1374), donde, a nuestro juicio, lo más significativo no es ya el problema entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, ni tampoco los debates cristológicos posteriores, sino la experiencia de salvación realizada en Jesús; el camino que apunta hacia el cristianismo en el mundo moderno; la experiencia de revelación; la relación que puede establecerse entre experiencia e interpretación, y la experiencia interpretativa y los diferentes modelos de pensamiento. Nos resulta evidente que la interpretación actúa sobre la experiencia, cuando pone en valor la subjetividad interpretativa que trata de prescindir de todo intrusismo “precondicionante”, asume la perspectiva fenoménica junto a la histórica, aúna la objetividad de lo interpretable y la subjetividad que interpreta en la razón holística y simbólica, y lo realiza poniendo el foco en lo humano y no en la mera rentabilidad pragmática. A las tres formas explicativas que propone Jesús Domínguez Castillo en su tesis doctoral: causal, intencional y narrativa, nosotros añadimos consecuencial (1375), cuarto aspecto para un análisis interpretativo de esa “historia de un viviente” y su posible significación existencial, social, política y ética en el mundo contemporáneo (1376).

1374) SCHILLEBEECKX, EDWARD ((1983). *“En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona.

1375) DOMÍNGUEZ CASTILLO, JESÚS (1993). *“Conceptos interpretativos y procedimientos metodológicos en la explicación histórica y sus implicaciones en el aprendizaje de la historia”*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis Doctoral 25/2/1993

1376) CF. INNERARITY, DANIEL. Universidad de Zaragoza (2006). *“El giro interpretativo”*. Thémata Revista de filosofía. Número 37. 2006, que pone pòrtico a su artículo con una cita de Robert Musil en “Der mann ohne Eigenschaften”: *“la subjetividad le da la espalda a nuestro ser interior tanto como la objetividad”*. Más allá de la subjetividad donde el hombre yace encerrado como mónada sin puertas ni ventanas, más allá de la objetividad que cosifica el mundo, espera la interioridad que ha de ser sacada a la luz mediante la fe obediente al llamamiento que los trasciende. Desde nuestra perspectiva, los criterios de “oportunidad, la relevancia, el significado, la expresividad o el sentido”, que el Profesor Innerarity maneja como adjetivos que estiman “lo bueno como interesante, útil, bello, innovador” y no tanto como “verdadero, objetivo, profundo o permanente” (P. 266), no tienen por qué representar una disociación sino una dialéctica permanente, máxime si tomamos en seria consideración su propuesta de practicar una “hermenéutica del universo” que tome a las ciencias positivas y naturales como punto de partida pero con un objetivo existencial, y lo lleven a cabo a través de una conversación hermenéutica con la ciencia, la cultura, la historia y la naturaleza, donde la teología no debe estar ausente.

Es en su libro *“Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política”*, donde después de acentuar los elementos negativos producidos por las “fuerzas culturales”, que auguraban libertad, desde su otero de finales de los ochenta, cuando fue escrito, imputa a esas mismas fuerzas el reclamo de condiciones de posibilidad y se pregunta: “¿Cómo es posible que nuestra creatividad humana amenace por sí misma el significado auténtico de nuestra historia?” (1377). De entrada, hay que recordar que el quehacer humano entraña a veces un deshacer, y “eros” y “thanatos” son los “dióscuros” Cástor y Púlux que siempre se suceden y nunca se alcanzan. No pocas veces este “impulso de muerte” freudiano impulsa el retorno del caos que amenaza el cultivo del hombre en sociedad. Convengamos que el paulino “misterio de iniquidad” también se emplea a fondo, y reptas sinuoso cambiando de piel, pero no de cabeza, o a veces, súbitamente salta como víbora y muerde.

Salvemos buena parte de su libro para llegar a su capítulo cuatro, porque lo hallamos relacionado con esta parte del capítulo que busca puntos de aproximación entre la teología protestante y la católica. En él, Schillebeeckx aborda lo que consideramos respuesta a su pregunta retórica, y lo hace bajo el titular de “Jesús como interrogante humano sobre Dios: mística, ética y política”. Señalemos que esta ética está referida a las iglesias como “bisagra y punto de unión entre las dimensiones mística y política de la fe cristiana”, y en relación con esta última, sobre “el derecho verdaderamente evangélico y humano de las iglesias para hacer pronunciamientos oficiales en situaciones de injusticia” (1378). Entre la mística como interiorización de la comunión con Dios, y la política como militancia pública de la experiencia, interactúa la ética. Dice Schillebeeckx: “Junto a sus dimensiones ética, interpersonal, ecológica y socio-política, la vida cristiana de fe tiene también una dimensión mística: la unión cognitiva con Dios [con] dos aspectos: el de las representaciones de fe expresadas en las confesiones [...] y el aspecto del contacto cognitivo con la realidad de Dios” (1379). Esa reordenación de la cognición, producida por la comunión con Dios, afecta a todas las dimensiones de la actividad humana y de ella deben emanar todas las formulacio-

1377) SCILLEBEECKX, EDWARD (1987). *“Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política”*. P. 12. Sígueme. Salamanca. Traducido por Ambrosio López.

1378) IBID. P. 63.

1379) IBID. P. 84.

nes doctrinales, que por su concepción conceptual y lingüística no la pueden contener. La experiencia mística de comunión con aquello que se recata, sin declararse del todo en razón de su diferencia cualitativa, es fuente de lo indecible, reserva y nutrición de lo evidente y manifiesto que actúa en segundo plano. El misterio (“*mys*”) toca tangencial o nuclearmente la contingencia alumbrando alternativas. No puede lo contingente por sí mismo tocar el misterio. Por eso resulta aceptable Schillebeeckx cuando dice que “una tradición mística peculiar habla en efecto de “*thinganein*”, la palabra griega para <tocar, contactar>” (1380), si esa transitividad está referida al misterio que nos toca. No obstante, no parece ser este el mejor término escogido para expresar el acto de contactar del hombre con Dios. Si tomamos en cuenta su uso en el Nuevo Testamento, sólo aparece en tres ocasiones: Colosenses 2:21 y Hebreos 11:38, 12:20, donde expresa la prohibición tocar; en tanto que “*aptô*”, utilizado en 34 ocasiones, lo hace de la idea de transmisión por el contacto. Esa experiencia de lo inconmensurable en lo inmediato, recualifica la vida toda en una experiencia cumbre, experiencia evaluadora de todas las experiencias, o experiencia de inserción.

A la luz de esa experiencia, que en el cristianismo es sucesiva y creciente, la ética se hace fuerte y significativa en la sucesión de experiencias sin significado, maestras de nulidad. De prevalecer las segundas, como bien dice Schillebeeckx, es “el escándalo de la realidad refractaria lo que se convierte en principio para la interpretación de la realidad” (1381), que nosotros calificamos de negativo. Por el contrario, la experiencia de ser hallado en Dios libera la razón y la indignación moral, al tiempo que la inserta como parte integrante de los planes de Dios, donde lo bueno sería la realización de una tarea, la consecución de un objetivo, que estuviera en línea de la puesta en práctica de la experiencia en el ámbito humano. Entre los órdenes de la moral, sea autónoma que actúa como si Dios no existiera, sea natural conforme a los órdenes de la naturaleza, la ética nacida de la experiencia de fe tiene por fuente la fe en el propósito de Dios, asume el servicio donde se pone a sí misma, y ejerce con el potencial crítico y liberador de la voluntad y de la gracia divina. La espiritualidad es dinamismo vital creativo e incondicionado. Ética y creación van juntas, porque son autoexigencia que respeta la libertad de los otros. El Dios y Padre de Jesucristo no es

1380) *IBID.*

1381) *IBID.* P. 64.

un Dios déspota que impone leyes a los hombres que los hombres no pueden cumplir; ni tampoco es recurso de seres voluntariamente infantilizados; ni es aliado de intolerantes que pretenden imponerse como absoluto. Demasiados casos se han producido en la historia de las religiones que han causado su propia insignificancia. Los hombres pueden querer vivir prescindiendo de Dios, pero el Dios y Padre de Jesucristo está interesado en el hombre, sea cual fuere su pertenencia religiosa o irreligiosa. Está interesado en la paz y la justicia, y pese al desinterés de este, que le confunde con algunas formas de religión que han desvirtuado la idea de Dios, Dios “no hace acepción de personas” (Hech. 10:34; Rom. 2:11; Gal. 2:6; Ef. 6:9; Col. 3:25). Ese es el mensaje repetido acerca de un Dios que “hace salir su sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos” (Mat. 5:45). El hombre no sentirá la carencia de Dios, desfigurado por la historia, pero llevará consigo su vacío y lo tratará de llenar con sucedáneos. Dios vendrá a ser para él un imposible necesario (1382), una necesidad que no siente por haberla valorado como engañosa o imposible, pero como señala Schillebeeckx:

“[...] sólo un Dios de vida y no de vida y muerte, sólo un Dios vivo -un Dios de vivos y muertos que aún tienen un futuro en él- puede ser alabado, reverenciado y celebrado por hombres y mujeres; no un Dios que los humilla y los maltrata, que los subyuga y niega la alegría. Sólo un Dios así posee la fuerza liberadora profética y mantiene una actitud crítica ante la humanidad y la sociedad. Un Dios que gracias a la espiritualidad doxológica de la vida teologal de los creyentes se manifiesta a sí mismo en la vida de acuerdo con el evangelio, la práctica de una vida ética liberadora personal y políticamente hablando y una ética que tiene su base en la oración o la mística” (1383).

Esa vida y ese futuro de Dios, que busca vida y futuro para el hombre, se hace experimentable en la fuerza profética, liberadora, reconciliadora y crítica de la manera de vivir de los cristianos, nutridos de su comunión con Dios en Cristo Jesús viviente, testigos comparecientes en la vida de los hombres.

Lo dicho nos enlaza con las aportaciones de otro también disciplinado, Hans Küng. Dos aspectos a reseñar: lo peculiar de cristianismo es Cristo, y es lo específicamente cristiano en la ética.

1382) GOMÁ LANZÓN, JAVIER (2013). *“Necesario pero imposible o ¿Qué podemos esperar?”*. Taurus. Madrid.

1383) IBID. P. 72

En el contexto de los nuevos humanismos y de las distintas religiones del mundo, plantea Küng que tanto cristianos como no cristianos deberían saber lo que los primeros quieren más allá de principios vaporosos. Sin embargo, a nuestro juicio, y como queda atestiguado en esta tesis, la que dice “vuelta al hombre”, originada en su emancipación ilustrada como “hilo conductor de la historia de la humanidad”, produce un distanciamiento y una reducción de lo humano. Una tarea de genuinidad queda por delante donde tiene sitio el aporte eficaz del cristianismo. Para ello debe desprenderse de adherencias históricas que ya no hacen historia, excrecencias que desvirtuaron su significación; exclusivismos intolerantes; dogmatismos que deben ser reformulados para que puedan seguir teniendo capacidad orientadora; introversiones acentuadas que derivan en sectas; extroversiones camaleónicas que no producen interés.

Lo peculiar del cristianismo es Cristo. Toma nombre del reconocimiento público de su parecido con la vida de Jesús, espejo de un origen de cómo se trataban entre sí y de su disposición mesiánica (Hech. 4:32-35; 11:26). Esa es la herencia que no debió perderse nunca por el camino del poder. Hay formas eclesiales que viven instaladas en el círculo de la memoria de sí mismas, pero han perdido de vista la memoria peligrosa del Dios vivo, de la vida, muerte y resurrección de Cristo actualizadas en una forma de vivir. Esa memoria narcisista ya no activa el pasado en el presente ni produce formas de vida “a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef. 4:13). Si tal cosa se produce, Cristo queda relegado a la abstracción y el cristianismo se vuelve superfluo; bracea inútilmente en su hundimiento, o se aferra a poderes e influencias mundanas para poder seguir teniendo sitio. Como dice Küng: “[...] no hay cristianismo más que donde, en la teoría y en la praxis, se activa el recuerdo de Jesucristo [...] salvaguardar la apertura hacia todo lo no cristiano y evitar la confusión, que no es cristiana [...]” (1384). Una precisión no gratuita: El ser humano se activa en Cristo porque primero Cristo se ha activado en él. Allí, la “contemplación de lo divino” de la “teoría” se hace actuación. Ser cristiano es una forma de vida producida por el espíritu de Cristo que genera vida. Por lo tanto, es vida en apertura a más vida, la misma que Cristo produce dentro del ser humano por su espíritu, una vida sobre un fundamento vivo que la va transformando.

1384) KÜNG, HANS (1977), *“Ser cristiano”*. Pp. 21 ss. 146 ss. Cristiandad. Madrid. Traducido por J. M^a. Bravo Navalpotro.

A ese respecto dice Küng:

“A los individuos y comunidades que se adhieren a él, Jesús les comunica y facilita en concreto:

Una nueva orientación y actitud fundamental, un nuevo planteamiento de la vida, al que Jesús invita indicando sus consecuencias. El individuo o la comunidad que toman a Cristo Jesús como patrón y modelo de la vida para sus relaciones con el hombre, con el mundo y con Dios pueden vivir de otra manera, más auténtica y humanamente. Él hace posible una identidad y una coherencia interna en la vida;

nuevas motivaciones, nuevos motivos para actuar, que pueden tomarse de la <teoría> y de la <praxis> de Jesús. A partir de él es posible una respuesta a la pregunta de por qué el hombre debe obrar así y no de otro modo, por qué amar y no odiar, por qué [...] debe ser honesto, inteligente y bondadoso en lo posible, aún cuando esto le perjudique y la desconsideración y brutalidad de los otros le hagan objeto de sus golpes;

nuevas disposiciones, nuevas y estables convicciones, tendencias e intenciones, adoptadas y mantenidas en el espíritu de Cristo Jesús. Se produce una disponibilidad, se crean unas actitudes y se comunican unas posibilidades que son capaces de dirigir el comportamiento, y esto no sólo en momentos aislados y pasajeros, sino de manera durable. Tales disposiciones apuntan al compromiso humilde en favor del prójimo, a la solidaridad con los desheredados, a la lucha contra las estructuras injustas; disposiciones de gratitud, de libertad, de generosidad, de abnegación, de alegría, pero también de indulgencia, perdón y servicio; disposiciones que se mantienen también en situaciones-límite, en la donación total de sí, en la renuncia no necesaria, en la entrega a causas nobles;

nuevas acciones, nuevos hechos de mayor o menor alcance, que se realizan a imitación de Cristo; precisamente allí donde nadie ayuda; no sólo programas generales para la transformación de la sociedad, sino signos, pruebas, testimonios concretos de humanidad y humanización del hombre y de la sociedad;

un nuevo sentido y una nueva meta en la realidad última, en la consumación del hombre y de la humanidad en el Reino de Dios, capaces de asumir no sólo lo positivo, sino también lo negativo de la vida humana. A la luz y en la fuerza de Cristo Jesús se ofrece al creyente un sentido último no sólo para la vida y la acción; sino también para el dolor y la muerte del hombre, y no sólo para los momentos de éxito, sino también para las horas dolorosas de la humanidad” (1385)

Nueva orientación y actitud fundamental; nuevas motivaciones subconscientes y nuevos motivos racionalizados; nuevas disposiciones, convicciones, tendencias e intenciones, nuevas acciones... que van iluminando la meta; que van desarrollando plenitudes; que van haciendo presente la consumación. Aquí la ética, nacida de las raíces del ser, acontece como escatología, y es presencia profética de los fines. Por algo dice Küng que “ser cristiano significa ser radicalmente hombre” (1386). En esa dimensión sagrada del humanismo consagrado, habitan todas las dimensiones de lo humano vividas a esa luz y la reconstrucción de la imagen viva del Dios vivo a ojos

1385) IBID. PP. 699-700.

1386) IBID. PP. 701-739.

públicos. Si esos son los rasgos de la identidad cristiana, al ponerlos en relación con los espacios políticos, la teología política es fuertemente matizada por Küng.

Parte de la base de que Jesús, como paradigma del cristiano, “pese a su decidida intervención en favor de un cambio radical y pese a su crítica contra los círculos dominantes y los desequilibrios existentes, no es un revolucionario político social [...] Partiendo de las exigencias de Dios hacia el hombre, puso radicalmente en tela de juicio el sistema religioso social; pero sólo en este sentido tuvo su mensaje implicaciones políticas. Por lo tanto, si tomamos a Jesús como criterio, también hoy habrá que tomar en serio las implicaciones políticas del mensaje cristiano. No cabe, pues, limitar la praxis cristiana a la esfera privada y apolítica o al cambio puramente eclesial. No cabe prescindir de la sociedad y del mundo” (1387).

En nuestra modesta opinión, el mensaje de cambio radical de Jesús se refería al corazón del hombre. No eran propuestas programáticas, políticas, para el cambio de las instituciones. Es cierto que Jesús levantó los falsos sagrados a escribas, fariseos y saduceos, a la ley oral, al ejercicio del sacerdocio, y aún al mismo templo que, profanado ya no puede ser casa de Dios. Pero todo ello es inservible refugio para el hombre ante la crisis que se avecina. Sólo queda el arrepentimiento y la fe; la vocación y la misericordia; la gracia, la verdad y la santificación de la vida cotidiana como espacio sagrado. Si es cierto que los “pobres en espíritu”, los que nada tienen en esta tierra sino a Dios que los hace suyos (1388), los que carecen de la instrucción religiosa de los “hipócritas”; los que se ganan la vida con oficios que conducen a la inmoralidad; las personas difamadas; los “pobres de la tierra”, los “*am-ha-arez*” despreciados por los rabinos, los publicanos, las mujeres de mala reputación, son la hez del mundo escogida por Dios como interlocutora para avergonzar a lo sabio y a lo fuerte. Claro que también son “los pequeños” que creen en él (Mr. 9:42; Mt. 10:42; 18:10, 14); “los más pequeños” (Mt. 25:40, 45); los “sencillos” (Mt. 11:25)... Estos son los “violentos” que arrebatan el Reino (Mt. 11:12), que a los ojos de Jesús son “los mansos”, “los que lloran”, los que “tienen hambre y sed de justicia” y sin embargo man-

1387) IBID. P. 702

1388) CF. JEREMÍAS, JOACHIM (1974). *“Teología del Nuevo Testamento”*. Pp. 149-189. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

tienen su capacidad de misericordia, limpio el corazón, pacificadores perseguidos y vilipendiados. No conocen las normas religiosas dictadas, pero no practicadas por los que tanto saben, pero en ellos es reconocible el espíritu de los profetas. Ellos que nada tienen y nada son a otros ojos, son la sal de la tierra y la luz del mundo; ellos, los arrojados a la soledad y a la insignificancia por la inmisericordia, los invisibilizados, son como una ciudad encendida sobre el monte (Mt. 5:1-16). Sin embargo, no parece que Jesús propusiera un programa económico que les salvara de esa precariedad: “Siempre tendréis pobres con vosotros”, dice a sus discípulos en Betania, y en ello coincide Mateo con Marcos y aún con Juan (Mt. 26:11; Mr. 14:7; Jn. 12:8). Esto no puede significar que el espíritu de Cristo se desentienda de las condiciones físicas, materiales y sociales que acosan a la mayoría de la especie humana, mucho menos en aquel que “anduvo haciendo bienes y sanando toda enfermedad y dolencia del pueblo” (Mt. 4:23; 9:35; 11:5; 12:15; 1ª Jn. 2:6), que envía a los discípulos a tener la misma tarea (Mt. 10:1; Lc. 9:1), y esa conducta, aún despojada del portento y de milagros, es la “*semeia*” que será prueba en el día del juicio a las naciones (Mt. 25:31-46). La filantropía y la bonhomía de Dios se acerca compasiva al hombre, al que está cerca y al que está lejos, pero sólo puede ser plenamente operativa en aquellos que se declaran pobres de espíritu, mermados ante Él, cualquiera que sea su condición humana.

Jesús actuó como si en su persona “los poderes del siglo venidero” se hubieran acercado a los hombres, dándoseles a gustar. La expectativa creada de su inmediato cumplimiento corre pareja a su dilatación en el tiempo, cuyo cumplimiento nadie sabe sino el Padre (Mt. 24:36). Aunque se constate esta diferencia, y se explique como reinterpretación desde la fe postpascual, también pueden atribuirse a una intensificación escatológica de su ministerio, una consumación circunstancial pendiente de acabamiento. Una cosa es indudable: en esa intensificación escatológica del tiempo que fue su ministerio, no abordó la esclavitud ni la situación de la mujer en Israel, pero el papel de la mujer fue realzado por él a la luz del principio con el que “*Is*” e “*Ishá*” fueron creados; no liberó a los esclavos de su condición social, pero mostró a esclavos y libertos las cadenas en su alma y los hizo libres de ellas; no dejó un tratado de moral, social o política, pero toda su vida y enseñanza fue una lección de ética; ni siquiera fundó una iglesia como “sociedad perfecta”, ni reclamó para ella autoridad

social o política; pero las personas le seguían y “la gente se admiraba de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas” (Mt. 7:29; Mr. 1:22; Lc. 4:32).

Obviemos el giro político que Küng pone en evidencia con la llegada de Constantino, primero, y con Teodosio después, un giro que “[...] invitó a la teología a entregarse, de una manera acrítica e incontrolada, en brazos de la ideología político-social dominante”, achacando a Eusebio de Cesarea el desarrollo de un modelo de teología político-religiosa al servicio del Imperio basada en “un Dios, un Logos, un Emperador, un Imperio. Dentro del contexto histórico, la noción de *“theología politiké* (o *“teología civilis* [...] representa la teologización directa de las formas de Estado y sociedad existentes y una compenetración de lo estatal y lo religioso [...]” (1390). La teología puede apropiarse de las formas políticas y sociales, ejemplos de semejante apropiación nos ha facilitado la historia, pero en situaciones de pérdida hegemónica, y en búsqueda de hallar sitio significativo, también puede mutar en ideología.

Al abordar esta perspectiva, después de haber señalado el origen que le da carta de naturaleza, Küng subraya que “la noción de <teología política> está marcada, en su tradición dos veces milenaria, por una concepción restauradora e integrista del Estado y la sociedad” (3066). Permítasenos diferenciar, porque la actuación política de la fe, desde su naturaleza mesiánica y profética, sin desnaturalizarse y sin pretender dominio, en ocasiones ha ejercido una función restauradora de la sociedad y del estado, por ese orden, y en otras integrista, i.e., integrado bajo su influencia, y so capa sincretista, todo el vitalismo de una sociedad y sus formas de gobierno, y se ha mantenido contra la Ilustración, y las consiguientes revoluciones, cuando pretendían la separación entre las iglesias y el Estado. Existe coincidencia entre Küng y esta tesis, cuando se refiere a Erick Peterson y a su oposición a las tesis sobre teología política

1390). IBID. Pp.703. CF. LORTZ, JOSEPH (1982). *“Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento”*. Tomo I: Antigüedad y edad media, Pp. 139-145. Cristiandad. Madrid. Traducido por Agustín Andreu Rodrigo. CF. SOTOMAYOR, MANUEL Y FERNÁNDEZ UBIÑA, JOSÉ (coordinadores). *“Historia del cristianismo”*. Tomo I: *“El mundo antiguo”*. Fernández Ubiña, capítulo VII: *“Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio romano”*, pp. 329 ss.

En nuestra modesta opinión, el cristianismo fue tolerado junto a los “flamines” y, por lo tanto, dejó de ser perseguido. En ese sentido puede hablarse de un “triunfo del cristianismo” que pronto desembocaría en régimen de cristiandad.

de Carl Smitt, al citar del primero “la imposibilidad teológica de una teología política” (1391). La calificación que le merece a Küng ese nombre de “teología política”, aquí tratada en Metz, Moltmann y Sölle, es la de no ser “conciencia teológico-crítica de las implicaciones y tareas sociales del cristianismo, sino -ya a partir del mismo nombre en la teoría y en la praxis- como <teología politizante>” (1392), una ideologización política de la teología que hace teoría desde la praxis utilizando la exégesis de textos que mejor se advienen a su intención, ahora no ya en beneficio de un orden social y político aureolado por una <forma> de fe, sino al servicio de formas políticas y sociales que van desde la santificación del liberalismo hasta la liberación de las circunstancias opresoras que el propio liberalismo a ultranza crea; una especie de teologización del “*stablishment*” por derecho divino, y hasta un “evangelio de la riqueza”, frente a una “neopolitización” revolucionaria de la fe. Unos escuchan el clamor de los que padecen por causa de la injusticia humana, y reducen a esa frecuencia su audición, y otros, sordos a este clamor, escuchan el tintineo de sus monedas. Para Hans Küng la cuestión es nominal: “[...] no se debería hablar de <teología política>, debido a la carga histórica de ese concepto, a su actual ambigüedad y a las objeciones de forma y de fondo a que está expuesto. No obstante [...] sus intenciones son positivas. De hecho, se necesita una teología crítico-social -este nombre le vendría mejor- [...] que adopte una postura crítica y dialéctica” (1393).

Queremos manifestar nuestro absoluto acuerdo con él, salvo que tras los nombres se arropan distintas maneras de hacer con diferentes objetivos. Esa teología crítico-social que Küng demanda, no permite supeditar la reflexión teórica de lo dado a las necesidades prácticas. Teoría y práctica están en permanente estado de dialéctica. La una está dirigida a la otra. La praxis, para no ser ciega, precisa de la perspectiva de la interpretación desde otra perspectiva. Del mismo modo, la interpretación, para no ser etérea, se vuelve acción en la praxis y queda formalizada en “*ergón*”. Al partir del fundamento hermenéutico y exegético, el simple estudioso de la Biblia, aunque no sea teólogo de carrera, sabe que no está ante textos polvorientos y ya insignificantes, ni ante una despensa bien provista de la que puede escoger a conveniencia. Esa es

1391). IBID. P. 704. Sobre la polémica entre Peterson y Smitt Cf. Supra.

1392) IBID. P. 705.

1393) IBID. P. 706.

la base interpretativa, dotada de poder de Dios si a ella se abre, que esclarece y potencia su ser, y desde su ser la capacidad para entender las circunstancias desde la perspectiva de Dios y promover acciones que hagan presente el futuro y construyan humanidad.

En este tratamiento comparativo de teólogos protestantes y evangélicos, y teólogos católicos, advertimos campos de fácil entendimiento; no tanto en formulaciones dogmáticas o prácticas eclesiales emanadas de la jerarquía.

De esa acentuación político-social, sea formulada como “teología política” o como “teología crítico-social” más a nuestro gusto, se desprenden movimientos teológicos como “la teología negra”, “la teología de la revolución”, o la “teología de la liberación”. Y como consecuencia de ésta última, la “teología feminista”, la “teología ecológica”, o la “teología del pluralismo religioso”

Al calor del “*Free Speech Movement*”, nacido en Berkeley como protesta estudiantil contra la guerra de Vietnam, y la visita a España de Roberta Alexander y Karen Winn entre 1966 y 1967, portadoras de esta antorcha y testigos de lo allí encendido a los estudiantes españoles, tres sucesos cobran significación y coincidencia en 1968: El mayo francés; La IV Asamblea General, Upsala 68, del Consejo Mundial de Iglesias; y la II Conferencia del C.E.L.A.M, Medellín 1968.

En 1980, el autor de esta tesis tuvo la oportunidad de elaborar un trabajo de 195 páginas, más bibliografía y referencias bíblicas, para el entonces Seminario Teológico Bautista Español, titulado “*Las teologías de la liberación*”, incluyendo la teología de la revolución y la teología negra (1394). En aquel tiempo, apoyándonos en Leonardo Boff, señalábamos hacia tres modelos en la eclesiología católica: el de una institución

1394) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (enero 1980). “*Las teologías de la liberación*”. Trabajo de fin de Graduado en Teología por el Seminario Teológico Bautista Español, donde I) Se analizan la naturaleza, características y método de la teología de la liberación; II) Las fuentes protestantes y católicas de esa teología; III) Los contenidos de la teología de la liberación, su soporte bíblico y sus formulaciones sistemáticas; IV) Las críticas recibidas.

cerrada en sí misma y apoyada en su propia dogmática, hija del Concilio Vaticano I, que ha de enfrentarse a la ortodoxia y a la heterodoxia; el de una iglesia apoyada en la herencia del hombre ilustrado, que reconoce el beneficio de la cultura moderna y de los grandes ideales de progreso, y ha de resolver la relación entre ciencia y fe, tradición y dinámica histórica; y el de una iglesia en el interior del submundo, que se comprende a sí misma solamente cuando sirve a los desheredados, pobres y marginados. Si Vaticano I quiso alzar parapetos de seguridad frente a la Ilustración, Vaticano II pretendió romper este aislamiento e iniciar un diálogo con el mundo moderno donde se había quedado desplazada. Sin embargo, la dinámica capitalista y tecno científica, de corte occi-céntrico, ya había desbordado la situación y se reivindicaba en el mundo la restauración de las heridas del subdesarrollo y de la marginalidad. Así pues, y para no perder a las masas populares en Iberoamérica, la relación de la Iglesia Católica con esos pueblos oprimidos fue abordada en la Conferencia de Medellín, en 1968, y por la de Puebla de los Ángeles de 1979 (1395).

Dos años antes de la Conferencia de Medellín, por parte católica, y dos años antes de la Conferencia de Upsala del Consejo Mundial de Iglesias, éste último celebra la Conferencia de Ginebra de 1966. En esa Conferencia cobra naturaleza el concepto de Teología de la Revolución. Su lema era “Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo” (1396). España estuvo representada por la Iglesia Evangélica Española.

Se dividieron los trabajos en cuatro secciones: 1) Desarrollo económico en una perspectiva mundial. 2) Naturaleza y función del Estado en una época revolucionaria. 3) Estructuras de cooperación internacional y convivencia pacífica en una sociedad mundial pluralista. 4) Hombre y comunidad en sociedades en transformación. También se formaron grupos de trabajo encargados de “las posibilidades de la revolución tecnológica y científica contemporánea”; “los problemas teológicos de la ética social”; y “la acción de la iglesia en la sociedad”, todo ello en el contexto asumido de la secu-

1395) BOFF, LEONARDO (1978). *“Mission et Universalité concrète de l’église”*. Lumière et vie 137. Pp. 33-52.

1396) J. ORTIZ, EDUARDO (1978). *“Protestantismo y liberación. Teología social del Consejo Ecuménico de las Iglesias”*. Universidad de Deusto. Ed. Mensajero. Bilbao. APUD. MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. *Ibid.* Pp. 51 ss.

laridad bajo el riesgo de absolutización de otros aspectos de la vida secular (1397). Del mencionado informe se desprende un paralelismo entre la diversidad de opciones que ofrece la sociedad secular, y la multiplicidad de dones que imparte el Espíritu Santo. Por lo cual, por un lado, la fe se depura bajo el pluralismo y la crítica, y ofrece los recursos de sus dones y frutos y su disposición al servicio. Por el otro, la secularización vierte los recursos racionales del hombre en el mundo a través de sus actividades diversificadas. Ambas coparticipan. Así pues, desde esa perspectiva, el Consejo analiza el progreso tecnológico, las riquezas, la administración, la igualdad y el trabajo participativo en la creación de Dios bajo la encomienda de la reconciliación, y el mundo contemplado como responsabilidad hacia la consumación futura. Es desde esa conjunción, entre responsabilidad en el presente y consumación escatológica, donde se fija la orientación ética de la praxis cristiana (1398). La impermanencia y fugacidad de lo que se produce por el hombre secular y profano, constituye una llamada a construir desde la fluencia de lo permanente. Aquí cobra rasgos propios el concepto de revolución entendida como “acción comprometida” que produce cambios sociales por la fuerza creadora de futuro que procede de Dios, donde la continuidad es fidelidad a Aquel que envía:

“Para el cristiano, el impulso básico de un cambio social constructivo [...] no es un producto humano, sino la acción del Espíritu de Dios. La Biblia es, en parte, la historia de los cambios que se produjeron en la vida humana (bajo la presencia de la Palabra), cuando los hombres respondieron al llamamiento de Dios [...]. Cuando la iglesia predica y enseña la buena nueva de que Cristo vivió, murió y vive de nuevo para que el hombre pueda vivir en las debidas relaciones con Dios y con su prójimo, crea no sólo la motivación básica del cambio social, sino también la más duradera” (1399)

Han pasado suficientes años como para que asumamos ese impulso básico, y sea ofrecido al conjunto de recursos que cada cual pueda ofrecer, aunque se siga sosteniendo firmemente, como valor para sí, el origen de la propia fuerza en la Biblia y en el Espíritu Santo que la inspiró e inspira al buscador. Con todos los respetos, no son las iglesias las que crean motivaciones. Inspiradas por Dios, son canales de gracia del que inspira de forma duradera.

1397) CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. CONFERENCIA DE GINEBRA 1966. *Official Report*, secc. IV, números 14, 14, *Ibid.* P. 65. APUD *Ibid.* P. 52. Nota 96.

1398) *IBID.* Apud *Ibid.* P. 55 ss.

1399) *IBID.* Pp. 111-112. APUD *Ibid.* P. 63.

Durabilidad y mutabilidad de lo durable, haciéndose comprensivo y cooperativo en las circunstancias cambiantes, son actitudes interpretativas propias del profetismo. La cuestión, como señalábamos en aquel entonces, es: ante la multiplicidad de movimientos revolucionarios existentes en el mundo, ¿tiene el cristianismo algo propio y distintivo que aportar? Recogíamos entonces el trabajo preparatorio de R. Shaull, en el que señalaba tres líneas maestras: a) Dios es el creador y señor de todas las esferas de la naturaleza y de la sociedad; b) El mesianismo tiene un carácter revolucionario, su actuación contestataria tiene el objetivo de hacer sitio al futuro del hombre según Dios en el presente, i.e., el juicio y el nuevo comienzo según se halla en el Magnificat; c) La acción de Dios es de carácter histórico y dinámico; la encarnación supone un compromiso irrevocable de redención y reconciliación, en la fuerza del Espíritu Santo, en oposición a los poderes deshumanizadores del mundo (1400). Si bien cuarenta y un años después debemos reconocer que no para todos los componentes de la sociedad Dios es el Señor, al tiempo que reconocemos la diversidad de que está formada, desde la fe le confesamos como Creador y Señor de la Historia. Desde esa fe, toda recuperación del sentido, mediante la inserción de cambios que aporten una nueva orientación, no se produce sólo por la publicación de documentos que movilicen conciencias, sino por la presencia viva de esa fe que interpreta el presente a la luz del futuro, desde un pasado no extinguido, y lo reorienta.

Pero es en el Informe Oficial donde Ginebra ofrece dos menciones expresas a la revolución:

“En cuanto cristianos estamos comprometidos a trabajar por la transformación social. En el pasado lo hemos hecho normalmente mediante pacientes esfuerzos de renovación, obrando dentro y por medio de las instituciones establecidas, en conformidad con sus normas.

Hoy un número significativo de quienes se han consagrado al servicio de Cristo y de su prójimo asumen una posición más radical o revolucionaria [...] Es importante reconocer que esta postura radical está sólidamente fundada en la tradición cristiana, y debe encontrar lugar en la vida de la iglesia y en la permanente discusión sobre la responsabilidad social” (1401).

Así pues, en aquel entonces se planteaba una alternativa: O el reformismo que trabaja

1400) SHAULL, R. (1967). “*The revolutionary challenge to church and theology*”. Theology today. XXIII. P. 474. APUD. *Ibid.* P. 64.

1401) OFFICIAL REPORT. Mensaje 6. APUD ORTIZ, EDUARDO J. P. 114. APUD *Ibid.* P. 65.

por influencia en las instituciones como levadura en la masa, bajo la común aceptación de la coexistencia pacífica, o la transformación radical de las estructuras de dominio.

En torno a esta segunda posibilidad, la siguiente declaración es más explícita:

“Allá donde pequeñas minorías o élites ejerzan el poder a expensas del bien de la mayoría, los cristianos deben promover y apoyar el cambio político que tienda a establecer de la manera más rápida posible un más justo [...] En los casos en que estos cambios resulten imprescindibles, no puede excluirse a priori la posibilidad de que los cristianos se valgan de métodos revolucionarios. Y por métodos revolucionarios hay que entender el derrocamiento violento de un orden político existente” (1402)

De la comparación entre las dos declaraciones citadas se desprende la asunción de una política reformista en circunstancias que así lo permitan, practicada en paralelo con una política revolucionaria en aquellas que así lo exijan. Sin embargo, de esta segunda posibilidad es consecuencia la validez o no del uso de la violencia, aspecto muy debatido por los teólogos católicos de la liberación, y por aquellos otros evangélicos de la teología negra. Señalemos sólo que la Conferencia de Ginebra no clarifica qué entiende por violencia, a qué clase de violencia se refiere, y hasta dónde es permisible su uso.

Entre los días cuatro y diecinueve de julio de 1968 se reunieron en Upsala 704 delegados y 400 representantes con derecho a voto. Eran portavoces de 235 iglesias de 81 países. Según los datos disponibles, España estuvo representada por Humberto Capó, Benito Corvillón, Enrique García Ramírez, Ramón Taibo y José Cardona. El lema elegido estaba tomado del libro del Apocalipsis 21:5: “Ahora hago el Universo nuevo” (1403).

Se produce, a nuestro juicio, en el lema elegido, una atribución a la iniciativa humana de un hacer que es coincidente con el hacer de Dios, además determinándole el ahora. No es preciso extenderse en la reiteración de que la ética cristiana puede y debe anunciar el “*eschatón*” en la sucesión de sus pequeños “*kairoí*”, que para ello debe estar vigilante de los “ahora” que se le presenten como oportunidades, pero el

1402) IBID. P. 120. APUD Ibid. P. 65.

1403) “*Upsala 1968. Informes, Declaraciones, Alocuciones*” (1969). Sígueme. Salamanca.

qué, el cómo y el cuándo pertenecen a los arcanos de Dios, y no nos es dado “saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad” (Hech. 1:7) ni ser sus productores.

Integran los documentos de Upsala, el compromiso por el cambio, la acción comprometida, la disposición al cambio personal y social, la continuidad en el cambio a escala personal, eclesial y social, donde “la iglesia está llamada a trabajar por la creación de una sociedad responsable”, la vinculación de conceptos aparentemente contradictorios como paz, desarrollo y revolución. Resulta evidente que el Consejo no advierte todavía que no todo desarrollo crea verdadero progreso.

El párrafo más lapidario donde se afronta la revolución dice:

“Nuestra esperanza está en Aquel que hace nuevas todas las cosas. El es quien juzga nuestras estructuras de pensamiento y acción, y las considera anticuadas. Si nuestra engañosa seguridad que se aferra a lo antiguo, y nuestro miedo a un cambio revolucionario nos impulsan a defender el statu quo o a modificarlo ligeramente con medidas a medias, todos terminaremos por perecer. La muerte de lo antiguo podrá causar sufrimiento a algunos. Pero, si fracasamos en edificar una nueva comunidad mundial, ello podrá significar la muerte para todos. Los cristianos, con su fe en el Reino de Dios que está viniendo, y con su búsqueda de la justicia de ese Reino, sienten la urgencia de participar en la lucha entablada por millones de personas en favor de una mayor justicia social y del desarrollo del mundo” (1404)

Siguiendo al presbiteriano Dr. Richard Shaull, que fuera profesor de ecumenismo en el Seminario de Princeton, deducimos que en toda teología que se pretenda de la revolución no puede darse si ésta actúa contra la actividad humanizadora de Dios en el mundo. Sólo contra la práctica de la injusticia, y la violencia estructural que la cobija, puede el mesianismo bíblico ejercer su potencia revolucionaria en la historia de los hombres, introduciendo el orden creativo de Dios, de naturaleza redentora y reconciliadora, en medio de los conflictos (1405). Se trata de producir un orden creativo que relativice y someta a la justicia todas las pretensiones de dominio inhumano, y las demuela, haciendo sitio a la humanización y poniendo dignidad en los seres, encuadrados en la tarea humanizadora de Dios, orientados en la finalidad y en

1404) IBID. P. 108. APUD. *Ibid* pp. 70-71. Cf. pp. 66 ss.

1405) SHAULL, RICHARD (1966). *“Point de vue théologique sur révolution. Eglise et Société. Etude pour la préparation de la Conférence Mondiale de 1966 sur l’Eglise et la Société”*. Ed. Labor et Fides. Génève (1966).

el cumplimiento que anuncia el Salmo 85:10-13:

“La misericordia y la verdad se encontraron;
la justicia y la paz se besaron.
La verdad brotará de la tierra,
y la justicia mirará desde los cielos.
Jehová dará también el bien,
y nuestra tierra dará su fruto.
La justicia irá delante de él,
y sus pasos nos pondrá por camino”

La misericordia puede ser mentirosa y la verdad implacable; la justicia vindicativa, “que no da por inocente al culpable” (Nahum 1:3), debe ser descargada sobre él para alcanzar la paz impuesta. La mentira brota de la tierra mientras la justicia mira desde los cielos esperando descargarse. Pero Dios da esta nueva cuadratura del círculo o la circularidad del poliedro: Que la misericordia y la verdad, que andaban extraviadas o buscándose, se encuentren y se reconozcan. En tal caso, la misericordia resulta en verdad mayor que cualquier otra que pudiera argumentarse porque liberta de la mentira disfrazada, y quienes en ello se reconocen, se hacen de verdad en ella. Es la ley suprema del amor la que reconcilia, la que concilia justicia y paz, y su Creador vuelve a mirar desde los cielos y ve el origen recuperado: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gen. 1:31), porque en justicia cada cosa está en su sitio, plenamente realizada, dentro de un todo armónico, y todo es donación; Dios da lo que es: el bien, y la tierra da sus frutos, y en el corazón del culto, donde todo es celebración anticipada del todo reconciliado, el salmista otea un nuevo comienzo que es camino, porque YHWH es andariego. Reiteremos: Yo Soy el que seré e irás viendo: “La justicia irá delante de él, y sus pasos nos pondrá por camino”. El Dios que “restaura lo que pasó” tiene por naturaleza la creación de futuros y, como en el Éxodo, pone su marcha por camino. En ese sentido convengamos que teología es el estudio de Dios en las fuentes reveladas. Sólo desde esa perspectiva puede hacerse teología genitiva, o en formular una sistemática. Resulta necesario el diálogo interdisciplinar, pero ninguna ciencia humana puede arrogarse el ser teología de que no sea de lo divino.

Podemos rastrear el interés del Consejo Mundial de Iglesias por los temas político-sociales en las conferencias de Estocolmo (1925), Oxford (1937), Amsterdam (1948), Evanston (1954), Nueva Delhi (1961), Ginebra (1966), Upsala (1968), y un largo recorrido posterior (1406) del que destacamos el *“Informe de la conferencia Mundial de Misiones y Evangelización”* por sus reiteradas presentaciones plenarias sobre *“Buenas nuevas para los pobres”*, o la de Daniel von Allmen *“El reino de Dios y las luchas humanas”* (1407).

Una segunda rama a considerar brevemente es la “teología negra”. En aquel 1968, el mundo era un hervidero: La guerra de Vietnam y la lucha por los Derechos Civiles agitaban la sociedad norteamericana. Martín Luther King hacía sonar *“The trumpet of conscience”* y planteaba la alternativa: *“Where do we go from here. Chaos or Community”* (1408). Largo había sido el proceso hasta la fundación en 1963 de la *“National Black Evangélica Association”* (1409), con origen en la Asociación Nacional de Evangélicos, fundada en 1942, aglutinante que fuera bajo principios étnicos de las más variadas tendencias teológicas: dispensacionalistas, calvinistas, reformados, bautistas, pentecostales y carismáticos, todos más enfáticos del fundamentalismo bíblico, de la piedad personal y de la reforma moral. Esa reforma moral, de ámbito personal y social, cobró impulso en la defensa de los derechos civiles (1410).

De los nombres señeros quedaron insertados en esa larga y dolorosa marcha hacia la dignidad, Keneth B. Clark destacan los de Malcom X, Martin Luther King y James

1406). Cf. oikoumene.org/es.

1407) CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (1980). *“Venga tu reino”. Perspectivas misioneras*. Pp.127-189. Sígueme. Salamanca 1982. Sobre la teología de la revolución cf. VV.AA.(1975) *“Los cristianos frente a la revolución”*. Laia. Barcelona. RENDTOTT TRUTZ, TÖDT; HEINZ, EDUARD (1975), *“Teología de la revolución”*. Monte Ávila. Caracas. COMBLIN, JOSÉ (1964). *“Hacia una teología de la acción”*. Herder. Barcelona. COMBLIN, JOSÉ (1973). *“Teología de la revolución”*. Nueva biblioteca de teología. Santiago de Chile. COMBLIN, JOSÉ (1979). *“Teología y práctica de la revolución II”*. Desclée de Brouwer. Bilbao.

1408) KING, MARTÍN LUTHER (2011). *“The trumpet of conscience”*. Beacon press. KING, MARTIN LUTHER (2010). *“Where do we go from here. Chaos or Community”*. Beacon Press. Cf. el nutrido archivo *“King Papers”*. Stanford Univerity. Kinginstitute.stanford.edu/King-papers/about-papers-projet. Entre muchos el *“Registro de arrestos para Rosa Parks”* de uno de diciembre de 1955. Fecha de consulta 22/7/2020.

1409) NATIONAL BLACK EVANGELICAL ASSOCIATION. the-nbea.org. Cf. Enciclopedia.com.

1410) Para el análisis de la historia afroamericana en los EE.UU., desde la llegada de los primeros africanos hasta los luchadores por los derechos, cf. CAPTIVATING HISTORY. (2018). *“Afroamerican History”*. CreateSpace independent Publishing Platform. De gran valor documental a nuestro juicio es también *“Guide to the Black Theology Projet records 1976-1987”*. The New York Public Library Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division.

Baldwin. Malcom X fue líder musulmán pro Derechos Civiles, pero contrario a la integración (1411), promotor de la revolución negra (1412) y fundador de la Organización de la Unidad Afroamericana (1413), poco podemos esperar, pero no por causa de su confesión religiosa, que él mismo deja al margen de su militancia étnica, sino por su posición contraria a la integración. Digámoslo: integración no es entreguismo a la fagocitación, sino participación activa, con lo que se es, en un conjunto de factores circunstanciales que afectan al conjunto coartando potencialidades.

El pastor frustrado y novelista James Baldwin nos resulta una voz insobornable, alzada contra la represión y la hipocresía moral, pero transida de viejas amarguras. Se multiplican los títulos: *“Ve y dilo en la montaña”* (1414), como aquel personaje nietzscheano que cansado de los hombres busca a Dios en las elevaciones de la tierra, y le cuenta sus desgarrs; *“Nadie conoce mi nombre”* (1415), que no es el nombre que le ponen, *“niger”*, es el que corresponde a su ser. No es siquiera el yo defensivo, adaptativo, con el que tiene que comparecer en los Estados Unidos. Desde su Harlem natal, brota como un blues la protesta, el grito y el gemido empapado en recuerdos de una infancia dañada a la que no poco contribuyó su propio padre, también pastor, o acaso con el factor añadido de su homosexualidad: Ahí sus dos obras descriptivas de la vida de los negros: *“Quinta Avenida arriba: Carta desde Harlem”* y *“East River abajo: Post-scriptum a una carta desde Harlem”*, sin dejar en el olvido *“Una mosca en la nata”*, relato que interpreta la situación educativa de los niños negros. Pero su aspecto más fustigador lo hallamos en *“The fire next time”* (1416).

1411) CLARK, KENETH (1963). *“The negro protest: James Baldwin, Malcom X and Martin Luther King talk with ken”*. Ed. Beacon.

1412) MALCOM X (2015) *“Autobiografía contada por Alex Halley”*. Capitán Swing.

1413) MALCOM X (1964). *“The black revolution”*. Malcomxfiles.blogspot.com/2013/07/the-black-revolution-april-8-1964.html.Cf. WILLIAM, W. JR. (1994). *“From civil rights to negro liberation. Malcom X and afro-american unity organization”*. South end Press. Boston. Cf. NATAMBU, KOFI (2002). *“La vida y la obra de Malcom X.”* Alpha Books. Indianápolis.

1414) BALDWIN, JAMES ARTHUR (1972). *“Ve y dilo en la montaña”*. Lumen. Barcelona. Traducido por Andrés Bosch.

1415) BALDWIN, JAMES ARTHUR (1970). *“Nadie conoce mi nombre”*. Epub base rl.2, Editor digital TITIVILLUS. Traducido por Gabriel Ferrater. Tras un periplo de seis años por Europa, retorna a los EE.UU.: “Entre el yo y mi propio ser se interponía el color de mi piel; en Europa había caído esa barrera...”. Ese su color taponaba en los Estados Unidos el ascenso de su ser hasta su yo. Su refugio fluía en su escritura.

1416) BALDWIN, JAMES ARTHUR (1962). *“The fire nex time”*. First Vintage International (1993). Random House inc. N.Y.: “God hve Noah the rainbow, no more wáter, the fire nex time”

Desde la fe musulmana de Malcom X, comprometida y declarada, pero puesta a un lado en la lucha por la etnicidad, y el cargo eclesiástico abandonado de Baldwin, en pro de una descubierta vocación literaria, puesta al servicio de esa eticidad, emerge la figura del pastor bautista y premio nobel Martin Luther King, presidente de la Conferencia de Pastores Cristianos del Sur y dirigente de la Asociación para el Progreso de la Gente de Color (1417). Entre su abundantísima bibliografía declara la fuente de su fuerza en *“La fuerza de amar”* (1418), y la explica como productora de “fuertes de espíritu, tiernos de corazón” (1419). Queda claro que no son términos excluyentes cuando en ellos opera el “*ágape*” como verbo que sustantiva fortaleza y ternura. Respecto al contexto que nos ocupa, no es la suya una actitud reductora a la etnicidad, ni su protesta impide la no violencia que le caracteriza. Al final de este texto lanza su *“Carta de Pablo a los cristianos americanos”*:

“[...] ¡Habéis hecho un avance impresionante en el desarrollo científico y técnico! Sin embargo, me pregunto, América, si tu progreso moral y espiritual ha marchado al compás de tu progreso científico. Me parece que tu progreso moral ha quedado rezagado respecto del científico, tu mentalidad va más deprisa que tu moralidad, y tu civilización brilla más que tu cultura. Buena parte de tu vida moderna puede resumirse en las palabras del poeta Thoreau: <Medios mejorados para un objetivo no mejorado>. Con tu genio científico has convertido el mundo en un barrio, pero no has sabido utilizar tu genio moral y espiritual para convertirlo en una hermandad. Así pues, América, la bomba atómica que hoy te asusta no es solamente esa arma mortífera que puede ser lanzada desde un avión sobre millares de personas, sino la bomba atómica escondida en el corazón de los hombres, capaz de explotar en forma del odio más horrible y del egoísmo más devastador. Por eso quiero insistir en que sitúes tus avances morales al nivel de los científicos” (1420).

Véase cómo, al ubicar la fuente de la fuerza que moviliza la defensa de los derechos civiles, no la ubica en el odio ni en el resentimiento. Así lo atestigua su “fuerza de amar”, pero nótese también cómo en este trabajo, casi pseudoepigráfico, bajo el nombre de Pablo, como quien apela a las viejas raíces de donde naciera su origen, no se ocupa tanto en la defensa de los humillados, ofendidos y explotados, cuanto en la desviación de sus explotadores y el riesgo que eso conlleva: un proceso de fisión en la sociedad; un proceso de fusión del egoísmo que estallará en odios.

Pero no nos engañemos, el desequilibrio entre desarrollo moral y espiritual y el progre-

1417) LUTHER KING, MARTÍN (1998). *“The autobiography of Martin Luther King, Jr.”*. Clayborne Carson.

1418) LUTHER KING, MARTÍN (1999). *“La fuerza de amar”*. Acción Cultural Cristiana. Nº 3 4. Madrid.

1419) IBID. PP. 15-23.

1420) IBID. PP. 143-144.

so científico-técnico es una realidad existente a escala global. Podemos decir que el “*american way of life*” se ha exportado como civilización al mundo entero, arrasando o inculturizando formas de vida, y es preciso que la cultura reaccione restableciendo el equilibrio.

En 1964 se terminó de imprimir otro libro suyo en los Estados Unidos: “*Por qué no podemos esperar*”. Al cierre incorpora este párrafo, donde parecen coincidir el “no matarás del Decálogo”, y las Bienaventuranzas de Jesucristo;

“El hombre nació en la barbarie, donde matar al prójimo era una condición normal de la existencia. Luego se le dotó de una conciencia. Y ahora ha llegado para él el día en que la violencia contra otro ser humano tiene que convertirse en algo tan abominable como devorar la carne de otro ser humano.

La no violencia, la solución al problema de los negros puede convertirse en la solución más vital de los problemas de la humanidad” (1421).

El problema resulta, como señala Sölle, en que existen muchas maneras de matar, y se puede “morir de solo pan” (1422), como se puede matar no sólo físicamente (1423). Muchas formas de violencia que no es gratuita porque siempre cobra.

1421) LUTHER KING, MARTIN JR. (1969), “*Por qué no podemos esperar*”. P. 207). AYMÁ Sociedad Anónima Editora, 4ª ed. Traducido por Joaquín Romero Maura.

1422) SÖLLE, DOROTHEE (1977). “*Viaje de ida. Experiencia religiosa e identidad humana*”. Pp. 7-21-Sal Terrae. “Vamos por medio de la vida acosados de muerte [...]. La muerte que realme en la educación nte nos amenaza, que nos acosa en medio de la vida es la muerte de la carencia de relación [...]. La muerte es el salario del pecado, es decir, la consecuencia de una vida falsa. [De solo pan morimos porque vivimos solo para el pan [...]. Una muerte por decreto, ordenada por el poder estructural en que vivimos, y aceptada gustosamente por nuestra propia manía de preferir el estar muertos, antes de exponernos a los peligros de estar vivos” (p. 10). Tomando cita en Bertold Brecht: <Existen muchas maneras de matar. Se puede clavar un cuchillo en la barriga, quitarle a uno el pan, no curar a alguien de una enfermedad, meterle en una mala vivienda, desarrollarle hasta la muerte por el trabajo, forzarle al suicidio, llevarle a la guerra, etc. [...]>, añade: “se le puede robar a un niño su infancia [...], destrozar para siempre su alegría de aprender y su curiosidad de desear saber algo [...]; se pueden construir viviendas y planificar ciudades de modo que en número lo más reducido posible de seres humanos entre en contacto con otros [...] se le puede meter miedo burocráticamente a un extranjero [...]. Se pueden organizar las relaciones en la producción, en la administración de tal modo que los seres humanos funcionen con las menores fricciones posibles [...]” (p. 12).

A esa lista nosotros añadimos que a todos se les puede matar la conciencia, la libertad, la justicia, la paz, la dignidad. Al niño se le puede matar la inocencia; al adulto la autoestima, el impulso de autorrealización y la posibilidad de mantener y defender a los suyos; a la mujer su derecho a ser persona; al anciano sus recuerdos. No creemos en la <necrofilia> que dice Sölle tomándolo en Erich Fromm: “la unión placentera con cuanto hay de muerto, ordenado, controlado, sin espontaneidad y sin deseos” (p. 13). Más bien creemos que esa unión placentera con los propios deseos, carencias artificialmente fabricadas, no tiene reparo en producir toda clase de muertes aún al precio de la propia muerte moral.

Existen formas de violencia estructural que son letales, y la teología, que tiene por tarea “tratar de representar el misterio del “*Theos*” (la realidad espiritual incomunicable) mediante un “*logos*” o palabra imagen” (1423), puede perderse en especulaciones o en operaciones alquimistas de fabricación de conceptos y palabras que vuelven comunicables sus pesquisas. Sin embargo, no puede ignorar la existencia de tantas formas de morir, de tantas formas de matar, y si aprende de la fuente del “*Lógos*” en que mana “*Theos*”, nutrida de las Sagradas Escrituras, será la primera en tomar conciencia y partido contra la injusticia.

Los estallidos sociales, de naturaleza revolucionaria, pueden proceder o estar animados por el pensamiento y el diseño que se ponga a su cabeza, pero nunca sin que exista un caldo de cultivo que haya ido creciendo lentamente. Martin Luther King, dando muestras de su capacidad comunicadora, lo explica en el capítulo “*La revolución negra: ¿Por qué 1963?*” (1424), y aunque al responder a su propia pregunta señala que el estallido se produjo en un verano apacible donde todo invitaba al optimismo, como un magma sumergido e ignorado brotó de pronto la energía acumulada en trescientos años de humillaciones. Al negro se le había puesto el veto en la educación. Aunque el Tribunal Supremo había promulgado, en 1954, un decreto para la integración en las escuelas “lo más deprisa posible, a la vez que con todo empeño”, la prisa y la posibilidad la determinaban los Estados, especialmente “Dixie”. Este era territorio de los situados al sur de la línea Mason-Dixon, trazada para la demarcación entre Pensilvania, que había comenzado a abolir la esclavitud en 1781, y los estados esclavistas del sur. La lentitud en la aplicación del decreto, y su rectifica-



“Deep South”. Fuente Wikipedia

1423) ROBINSON, JOHN A.T. (1969). “*Exploración en el interior de Dios*”. P. 51. Ariel-Nopal 1ª ed. Traducido por Victoria Camps.

1424) KING, MARTIN LUTHER. *Loc. Cit.* Pp. 17-31.

ción por medio de la promulgación de “*The Pupil Placement Law*”, que permitía a una Junta de Colocación de Alumnos asignarlos a las escuelas de los Estados por raza, efectos producidos, salud, disparidad y disponibilidad (1425), produjo que aquel primer entusiasmo se tornara en frustración, y la frustración, bien lo sabemos, puede producir agresividad contra lo que la produce o depresión en quien la padece. A ese factor, Martin Luther King añadió el desencanto político producido por Kennedy al echarse atrás en su compromiso de eliminar la discriminación en la vivienda, y el desengaño producido en su masa de votantes negros, la discriminación en el empleo, especialmente en la construcción y en los fastos oficiales de la conmemoración de la Proclamación de la Emancipación, y la comprobación, no sólo de que las naciones africanas que fueran su origen obtenían mejores condiciones de vida, sino que esas no existían para ellos.

Martin Luther King se abrasó en el fuego prendido en 1963. Apuñalado en Harlem mientras firmaba ejemplares de su libro “*Stride Toward Freedom*” (1426), que llegó a interesarle la aorta, y asesinado el 4 de abril de 1968 en el balcón del hotel Lorraine, en Memphis (Tennessee), no por ello llegó la calma a esa situación explosiva ni se detuvo su pensamiento director.

De entre los muchos ejemplos que pudieran aducirse, y la extensa bibliografía suscitada, en aquel trabajo propio de 1980, ya citado (1427), recalábamos en James H. Cone, Profesor en el Union Theological Seminary de Nueva York y autor prolífico en este tema, fallecido el 28/4/2018 (1428). En aquel entonces señalábamos que, según este autor, después del nacimiento de la “Teología negra” en los EE.UU., de la “Teología de la liberación” en América del Sur, y de la “Teología política” en Europa, “ya no es posible hacer teología cristiana sin tomar en serio la cuestión de la libertad en la historia para la esperanza de la humanidad” (1429). Estos tres términos: Libertad,

1425) THOMAS, WILLIAM G. (2006). Virginia University.

www2.ucdh.virginia.edu/civilrightst/glosary/topics-018.html. Fecha de consulta 25/7/2020.

1426) KING, MARTÍN LUTHER (1963). “Los viajeros de la libertad”. Edición en español. Fontanella. Barcelona. Traducido por P. Medina y M.A. Barquero

1427) CF. SUPRA. P. 568. Nota 3069.

1428) CONE, JAMES H. es autor, entre otras obras, de “*Theology and Black Power*” (1969); “*Teología negra de la liberación*” (1970); “*El Dios de los oprimidos*” (1975). Aquí se abordan otros títulos.

1429) CONE, JAMES H (1974). “*El contexto social de la teología: Libertad, Historia y Esperanza. Teología negra - Teología de la Liberación*”. Pp. 63-81. Sígueme. Salamanca. APUD Martínez Samperio, Ángel. Op, cit. P. 77.

historia y esperanza, son entendidos como “estructura de la existencia humana” y movimiento que se opera en esa existencia y capacita para “luchar contra la esclavitud y la opresión” como “lugar donde se actualiza la libertad” y como “anticipación de la libertad actualizada en la historia”. Cone afirma que revolución es “la transformación de los fundamentos del sistema de nuestra sociedad, ya se realice en la economía, la política, la moral o en la religión”. Revolución es, para él, “todo lo que desafía el orden sagrado del pasado, i.e., lo que cuestiona el dominio del opresor blanco”. La revolución negra significa que “la historia de los blancos ya no es la clave de la comprensión” para la existencia negra. La verdad es revolucionaria; i.e., incluye el descubrimiento de que el mundo puede ser cambiado, de que no tiene que permanecer como fue siempre. La preponderancia blanca, basada en una afirmación injustificada del poder, incapacita a los blancos para comprender al hombre de color. De hecho, el cristianismo histórico no se ha caracterizado precisamente por sus luchas contra la esclavitud.

Esta síntesis de sus planteamientos se sistematiza en su Ponencia presentada ante un congreso sobre “Teología de la Liberación”, celebrado en septiembre de 1977 a requerimiento y bajo los auspicios de la Unión Evangélica Bautista de México. El título de esa ponencia era: *“Fe Cristiana y Praxis Política”*, donde se hacía referencia a las realidades concretas de oprimidos y opresores, blancos y negros, y a la responsabilidad de las iglesias de predicar y vivir el Evangelio en el seno de una sociedad capitalista e industrializada.

En tanto las iglesias sufren la tentación espiritualista como vía de escape a la situación, y desocupadas en atender las situaciones de injusticia, alienación y beligerancia que padecen las gentes, la fe cristiana es, por el contrario, una representación mesiánica y apocalíptica sobre la creación de una nueva humanidad, y para dejarla entrever tiene que desgarrar no pocos velos en las conciencias, la sociedad y las estructuras políticas. No es un tranquilizante marxiano distribuido por aquellos que perdieron el corazón, ni un rito, algo teatral, celebrado en la nietzsneana “tumba de Dios y del cristianismo”.

Este enfoque supone una inversión estructural: El significado cristiano se deriva de la

base, y no de la estructura jerárquica o de la superestructura socioeconómica y política. Si se produce semejante inversión, se desata el latente impulso revolucionario y humanizador de la sociedad, y algo radical le acontece a la función de lo sagrado en el contexto de la secularidad: Se muestra como valor lo sagrado de la vida y como espacio a cultivar y concelebrar. Lo santo, lo diferente que todavía no es, se vuelve un desafío radical a la legitimidad de las estructuras seculares de poder, a través de la creación de representaciones conductuales, actos simbólicos, anticipaciones escatológicas de futuro presente, ámbitos de experiencia que no están confinados a los valores imperantes.

En esa línea de interpretación y acción, cuestionada la tentación espiritualista y la explotación secular, no menos que la separación entre fe y praxis política, las teologías de la liberación del norte o de Sudamérica, africanas o asiáticas, negra, feminista, ecológica, rechazan la dicotomía entre salvación espiritual y salvación física. El Evangelio es “poder de Dios para salvación”, y estos movimientos teológicos no pueden separarlo de los trabajos y luchas concretas por la libertad de los oprimidos y de los opresores, también esclavos de su pecado.

Como decíamos en 1980, si la teología no se toma en serio a las víctimas de la injusticia, no podrá presentar a “La Víctima”, Jesús de Nazaret, crucificado por serle atribuida una amenaza a las estructuras religiosas y políticas de su tiempo. La fe cristiana, tal y como la viven los oprimidos, es productora de libertad. La fe sin praxis está muerta, la praxis sin fe tiene corto el vuelo y tiende a la divinización de las obras del hombre. Fe y praxis suponen un estado de dialéctica permanente.

Fe es compromiso con lo último y definitivo, que pone su sello en lo relativo, pero lo relativo la reclama y de ella obtiene orden, significación, sentido y finalidad, y lo pone a trabajar. Como entonces parafraseábamos de Santiago: Conozco tu fe no por lo que confiesas, sino por lo que haces. Aunque sólo por la fe se puede ser salvo, porque alcanza desde donde no se llega, ese “don de Dios” llega para que el ser sea don de Dios al mundo. Decíamos entonces: La fe cristiana que trasciende el propio estado en el encuentro con Cristo, don de Dios, es el compromiso total que surge contagiosamente de Jesús de Nazaret, donde importa más el deber que el derecho.

La fe cristiana es un impulso vital hacia lo que llega de Dios; no es creencia en formulaciones propuestas por iglesias institucionalizadas, sino compromiso último con Dios, Señor de la Vida, quien manifestó su plenitud en la vida de Cristo. La Biblia es el testimonio del compromiso de Dios en pro de la liberación del hombre. El pecado es rebelión al quehacer de Dios, extravío del sentido de la vida, perversión del hombre tal y como puede llegar a ser en las manos de Dios, y ese estrado del hombre se transmite a su capacidad constructora cuando crea organizaciones y estructuras al servicio de la inhumanidad. Si el hombre permanece en su estado ontológico no puede, desde lo que es, construir estructuras de justicia. Todo lo más a que puede llegar es a fabricar sucedáneos y paliativos.

Jesús no sólo es el libertador que pone en evidencia la debilidad ampulosa de esas estructuras. Lo es porque desencadena ontológicamente al hombre, sujeto y objeto de pecado, y lo encamina hacia sí mismo. Jesús es la revelación de Dios que muestra sus juicios de valor y sus intenciones para con el hombre y con la vida, intenciones que chocan con intereses establecidos, incluso religiosos.

La puesta en práctica de la fe -decíamos- es aquella actividad orientada hacia la libertad ontológica y estructural de los seres humanos. Es escatología presencial de un horizonte por venir, donde el amor y la verdad se hacen y la esperanza se palpa en quienes las viven, y la praxis es la teoría social con las que se analizan las estructuras de injusticia en orden al quehacer para la realización histórica de la libertad multipolar. Idea y concepto esclarecen realidades para realizar la humanización de la sociedad desde su fortaleza en Dios. La comunión con Dios, produce capacidades y encomiendas, capacidad interpretativa, y autoexigencia práctica que forman el “cordón de tres dobleces” tantas veces reiterado (1430). De lo contrario se produce la praxis de la propia institución no sometida a la Palabra y al Espíritu de Dios, la interpretación sesgada a la que Martin Luther King llamaba “parálisis del análisis” o praxis sin conocimiento. Si la esperanza es el fundamento de la praxis que opera por el amor, la praxis no puede separarse de la fe fundamentada en la espera de la promesa, una espera que deshecha esperanzas infundadas, y avanza “de fe y para

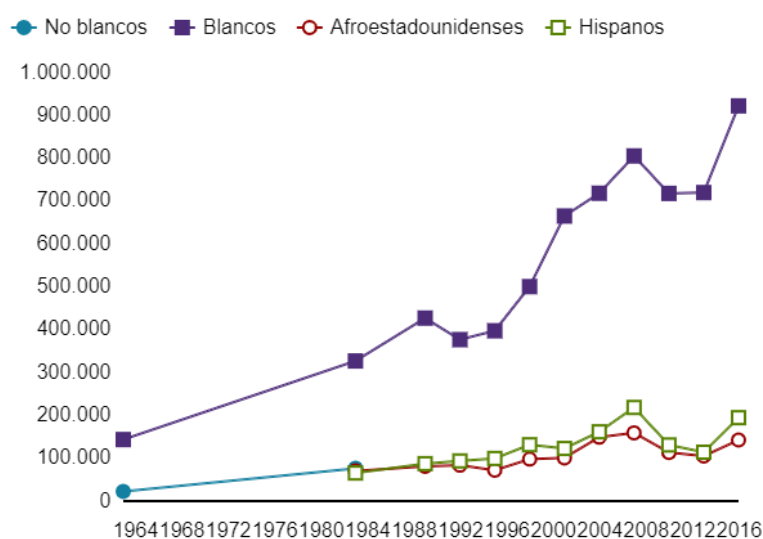
1430) Ez. 4:12. Cf. Supra. Passim.

(607)

fe”, crecida y expansiva en sus trabajos. La praxis sin fe conduce a la desesperanza, derivada de la carencia escatológica. Sin esperanza la lucha decae en resistencia inútil o en cinismo.

En el caso de la teología negra, primero fue el estallido por unos derechos humanos y civiles vulnerados, después la organización de la espontaneidad, y posteriormente la reflexión teológica. El método acción-reflexión quedaba acreditado. Cincuenta y siete años después la BBC informa de la situación en seis gráficos:

Promedio de riqueza familiar por raza en los EE.UU. 1963-2016



Fuente Urban Institute (1431)

1431) Horton, Jake. “Racismo en los EE.UU. en seis gráficos que muestran cómo ha cambiado la situación de los afroestadounidenses desde los años 60”. BBC Reality check. 19 de junio de 2020.

Desktop/sociología/racismo%20en%EEUU._%206%20graficos/20que%20muestran%como%ha% cambiado%, Fecha de consulta 24 de julio de 20

El presente gráfico el citado autor lo acompaña del siguiente comentario:

“En la década de los sesenta, los datos recopilados reúnen a los no blancos en una sola categoría. Según los datos más recientes, “las familias blancas tienen aproximadamente siete veces más riqueza en promedio que las familias no blancas [...] La brecha patrimonial refleja una sociedad que no ofrece igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos”.

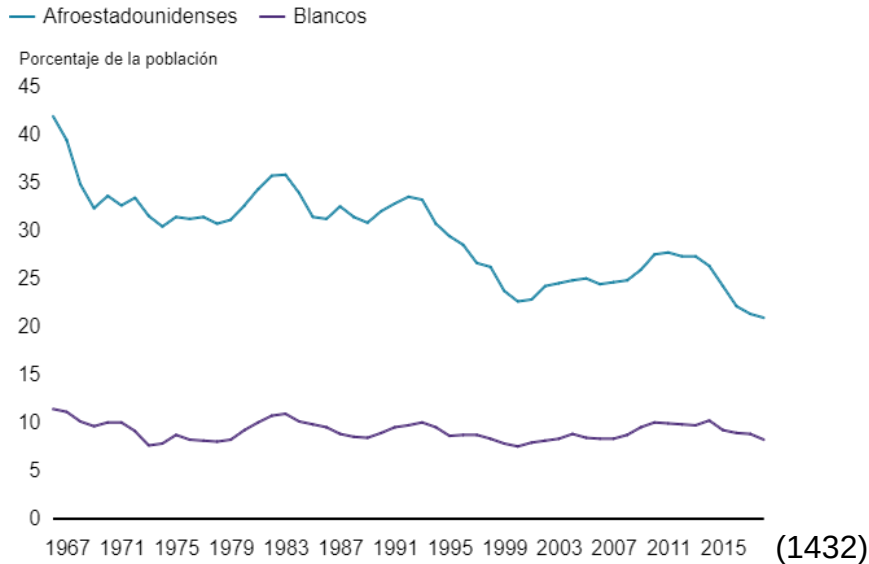
El patrimonio se calcula por los activos menos deudas.

“La herencia representa aproximadamente el 4% de los ingresos anuales familiares, por lo que las desigualdades continúan teniendo un impacto negativo en las familias negras, que tienen menos que heredar”.

“En 2016 el patrimonio promedio de una familia blanca fue de más de 700.000 \$ más que la de una familia negra promedio.”

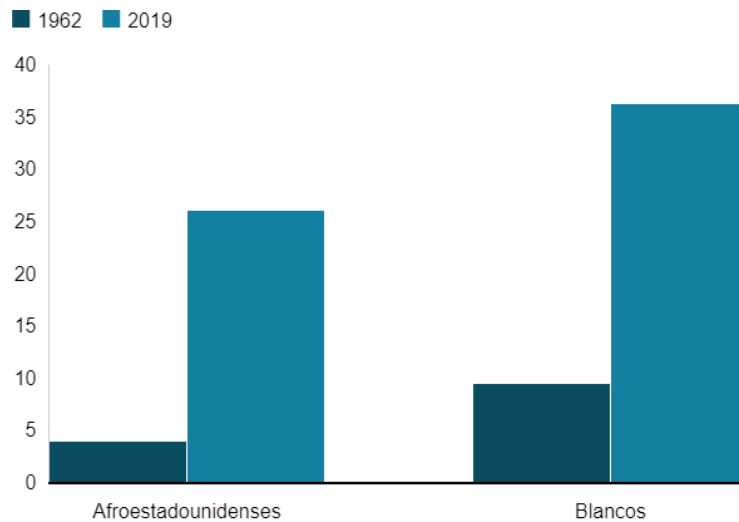
(608)

Pobreza en los EE.UU. según raza 1966-2018



Fuente Buró del Censo de los EE.UU.

Educación superior según raza entre 1962 y 2019



Fuente Buró del Censo de los EE.UU. (1433)

1432) IBID. El autor comenta el gráfico diciendo:

En 2018, la tasa de pobreza entre los afro-estadounidenses fue del 20,8%, la mitad de lo que había sido en 1966.

La tasa de pobreza blanca se ha mantenido relativamente estable.

Hay 8,9 millones de afro-estadounidenses que viven en la pobreza.

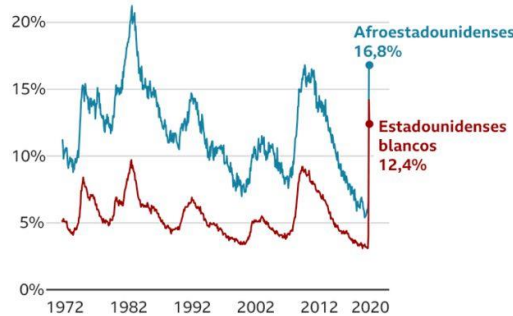
La pobreza se mide al calcular si el ingreso total de una familia es menor que el coste de sus necesidades. Si es así, se considera que todas las personas de esa familia están en la pobreza.

1433) IBID. El autor comenta el gráfico diciendo: Los logros universitarios de los estadounidenses blancos también se han incrementado desde la década de 1960, pero a la mitad de la velocidad

(609)

Tasa de desempleo en EE.UU.

Porcentaje de la fuerza laboral desocupada en EE.UU.



Fuente: Oficina de Estadísticas Laborales de EE.UU.

BBG (1434)

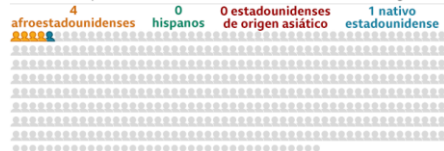
Salarios

Nuestro autor no incluye tablas de salarios por razas y profesiones, pero sí hace el siguiente comentario generalista: “El ingreso medio de los hogares negros es poco más del 60% del total de los hogares blancos. Esa correlación ha cambiado en los últimos 50 años. Los salarios de los afro-estadounidenses han aumentado, pero no en paridad con los salarios de los blancos. El salario promedio actual, ajustado según la inflación, tiene aproximadamente el mismo valor adquisitivo que hace cuarenta años” (1435).

Diversidad del Congreso de EE.UU.

Congreso n° 87: 1961-1962

Cámara de Representantes 437 congresistas



Senado 100 senadores



Congreso n° 116: 2019-actualidad

Cámara de Representantes 435 congresistas



Senado 100 senadores



Nota: miembros con orígenes mixtos incluidos en múltiples categorías

Fuente: Servicio de Investigación del Congreso

BBG (1436)

1434) IBID. El autor comenta el gráfico diciendo: El reciente aumento en la pérdida de empleo ha afectado a los afroamericanos: su tasa de desempleo es 3,5% más alta que la cifra de población general.

1435) IBID.

1436) IBID,

Queda manifiesta la posición precaria de los afroamericanos y las escasas mejoras producidas en su situación desde el año 1963: riqueza familiar, pobreza, educación superior, desempleo, salarios y representación. Aquí observamos una disparidad de muy difícil comprensión: Si el cristianismo comunitario, de fuertes raíces bíblicas, no puede ignorar “el juicio, la misericordia y la fe”; si conoce sobradamente que “la justicia es el fundamento de su trono” y con ella se hace la paz; que más pronto que tarde “la verdad brotará de la tierra” mientras “la justicia mirará desde los cielos”; y que la fe trabaja en el amor”, ¿cómo los cristianos evangélicos de los Estados Unidos de América, y como las iglesias evangélicas han permitido esto? ¿Será que existe un cristianismo más concienciado que otro? ¿Será que lleva el uno, como grabada a fuego, la idea de la paz, pero se sostiene en la injusticia? No podemos entender, desde la perspectiva neotestamentaria, aquel solapamiento entre el “Cinturón de la Biblia” y el “Cinturón del Sol” en los EE.UU.. El primero (*“Bible Belt”*) corresponde al sureste americano, desde la zona central de Texas y Oklahoma hasta la costa este, y desde el sur de Virginia al norte de Florida. El segundo (*“Sun Belt”*), abarca la franja sur del país “entre los paralelos 37 y 38” (1437) No nos es comprensible que no hayan ejercido una constante influencia positiva en contra del racismo.

Tenemos que recordar “las cuestiones morales” que tradicionalmente han tenido tanto peso en el debate político de los EE.UU., unidas a la capacidad de la cultura norteamericana para el compromiso y la practicidad. Sin embargo, esas cuestiones morales, y la reacción que producen, presentan dos aspectos distintos si corresponden a necesidades humanas reprimidas o si pertenecen a lo que Daniel Bell llama “característica peculiar de la psicología de la clase media” (1438). Los unos mostrarán su indignación por las humillaciones sufridas, reclamando los derechos de su dignidad ofendida. En los otros, esa moral será conservadora de las posiciones socioeconómicas alcanzadas, propias de las clases medias, y mostrará actitudes defensivas, y aún indignadas, frente a todo cuando les suponga una amenaza. Si la religión puede recaer en abstracción evasiva de la realidad, en estos otros dos casos

1437) BERGER, PETER L. *“Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista”*. Op. cit. P. 12 nota 2. Cf. Supra. P. 273. Nota 675. Passim.

1438) BELL, DANIEL (1964). *“El fin de las ideologías”*. Pp. 140 ss. Op. cit. Cf. Supra. P.241, nota 580. Como parte de esta obra, nacida en 1960 en su edición americana, Bell presenta una panorámica de la sociedad norteamericana y los conflictos étnicos

mencionados, la moralidad religiosa, de la mano de la practicidad o de la protesta, puede suponer un reduccionismo moral. Si, como sostiene Bell, en los EE.UU. moralismo y evangelismo van juntos en su origen como nación, la matriz puritana y ascética, propia de una vida sencilla, decae bajo el impulso de propiedad, de la libertad para conseguirla, del aventurismo, y del moralismo burgués, inconsciente de las desigualdades que produce.

El espíritu de frontera, de territorio por colonizar para fijar la propiedad, corría parejo con el “revivalismo” de los predicadores bautistas y metodistas que con ella se movían. Junto a la sencillez fervorosa del Evangelio, que aportaba seguridad en territorios peligrosos y espíritu de comunidad en aldeas y granjas aisladas, se movía también la violencia derivada de la situación, la protección personal y familiar dejada a la propia garantía, y el aventurerismo que tenía a mano grandes extensiones de terreno.

De aquellos orígenes, dos almas conviven en una sola: Por un lado, el elitismo propio de los que han alcanzado una posición social que pretenden conservar, y toman para ello recursos de la Biblia a modo de tranquilizantes, y se integran en confesiones formalistas. Por el otro, el vitalismo igualitario de aquellos que buscan el calor y la sencillez evangélica, que repare en el valor de cada hombre como hermano al margen de su posición social, y se entregan al estudio personal de las Escrituras, y se agrupan en congregaciones comunitarias despojadas de rituales y tradiciones.

Populismo y elitismo forman a nuestro juicio los dos polos de la sociedad americana. Sólo que el primitivo ascetismo es practicado por obligación o ha sido demolido por el consumismo, mientras la competitividad de supervivencia, más notoria en las grandes urbes, ataca el comunitarismo. La sencillez amenaza el aprecio del conocimiento y enfatiza el emocionalismo, en tanto que información y conocimiento son recursos imprescindibles en una sociedad competitiva y pragmática y por ella muere la sensibilidad hacia el otro. Ambas componen una sociedad calificada de “inquieta” por Daniel Bell. La suya, a nuestro juicio, es una inquietud que produce movilidad en la que no se mueve la situación de los más desfavorecidos, ensanchando la brecha, situación ésta muy peligrosa porque una buena parte de esa sociedad se resistirá a morir, y se crearán situaciones explosivas.

(612)

La decadencia en la asistencia a los servicios religiosos, sin especificar confesiones, se deja ver en el presente cuadro comparativo entre 2009 y 2018-19, donde los que asisten mensualmente descienden entre esos años un 7% y ascienden otro 7% los que acuden pocas veces o nunca.

Share of U.S. adults who say they 'never' attend religious services jumps 6 percentage points in a decade

	2009	2018/2019
	%	%
NET Monthly or more	52	45
Weekly or more	37	31
Once or twice a month	15	13
NET A few times a year or less	47	54
A few times a year	19	20
Seldom	17	17
Never	11	17
Don't know/refused	1	1
	100	100

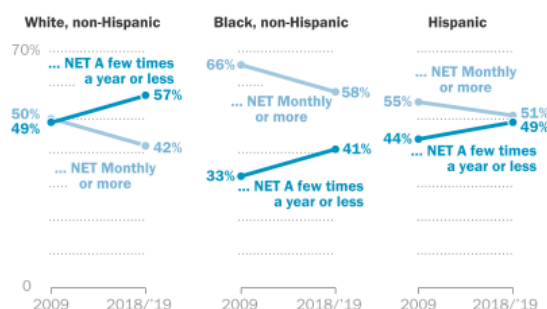
Source: Aggregated Pew Research Center political surveys conducted 2009 and January 2018-July 2019 on the telephone.
"In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace"

PEW RESEARCH CENTER

En el cuadro siguiente, si comparamos la asistencia a los oficios religiosos de blancos, negros e hispanos, en su evolución desde 2009 a 2018-19, observamos una asistencia media, con las frecuencias indicadas, cercana al 50%, entre los que asisten pocas veces al año y una vez al mes o más, a la que más se acercan los hispanos, con una desviación del 15% en los blancos y un 17% entre los negros. No parece que la fidelización sea el fuerte.

Most white adults now say they attend religious services a few times a year or less

% of U.S. adults who say they attend religious services ...



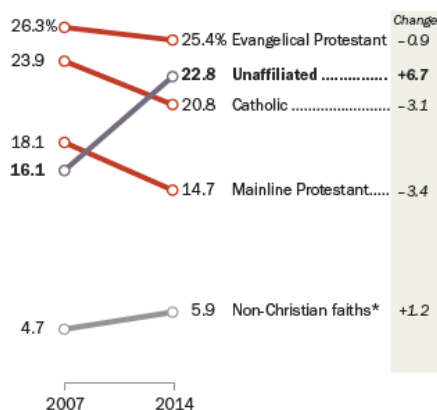
Source: Aggregated Pew Research Center political surveys conducted 2009 and January 2018-July 2019 on the telephone.
"In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace"

PEW RESEARCH CENTER

La decadencia y atomización generalizada ya se anunciaba desde 2007 a 2014:
Decrecían protestantes y católicos mientras crecían cristianos sin afiliación

Changing U.S. Religious Landscape

Between 2007 and 2014, the Christian share of the population fell from 78.4% to 70.6%, driven mainly by declines among mainline Protestants and Catholics. The unaffiliated experienced the most growth, and the share of Americans who belong to non-Christian faiths also increased.



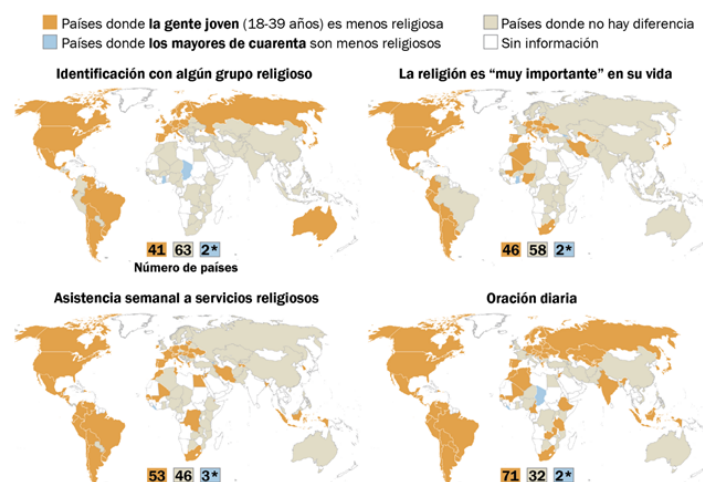
* Includes Jews, Muslims, Buddhists, Hindus, other world religions and other faiths. Those who did not answer the religious identity question, as well as groups whose share of the population did not change significantly, including the historically black Protestant tradition, Mormons and others, are not shown.

Source: 2014 Religious Landscape Study, conducted June 4-Sept. 30, 2014

PEW RESEARCH CENTER

La brecha generacional de las prácticas religiosas se extiende por el mundo

En muchos países, los adultos más jóvenes tienden a ser menos religiosos que sus mayores



* Países en donde los adultos de cuarenta años y más son menos religiosos que los adultos más jóvenes en términos de ... Importancia de la religión: Georgia, Ghana. ... Asistencia: Armenia, Liberia, Ruanda. ... Oración: Chad, Liberia. ... Identificación religiosa: Chad, Ghana. El número de países con información disponible varía dependiendo del aspecto a considerar.

Fuente: Encuestas del Pew Research Center, 2008-2017.
"La brecha de edad respecto a la religión en todo el mundo"

PEW RESEARCH CENTER

Los factores señalados: decadencia en la asistencia a los oficios religiosos, sobre todo en blancos, pero también en negros e hispanos; una decadencia en las prácticas religiosas en Norteamérica que ya se hacía visible entre 2007 y 2014; y el desinterés de los jóvenes a nivel global, del que no están exentos los Estados Unidos, aportan tendencias que apuntan a una decadencia, tal como parece consolidarse por el reciente informe de “*Pew Research Center*” (1439). Tal vez eso explique la languidez ética de una parte de la sociedad norteamericana ante la injusticia étnica, sobre todo si hacemos la comparación con ese otro informe, también de “*Pew Research Center*”, que muestra el apoyo de los evangélicos blancos al presidente Trump (1440). Si, como se desprende de este último informe, existe una fuerte contradicción entre las creencias que entienden que su presidente apoya, y la conducta moral que observan en el mismo, esa tensión por fuerza les habrá de producir un conflicto de conciencia donde las creencias no toman forma moral, y ambas se ven conformadas por intereses de clase.

Sólo hay dos datos en la interracial sociedad americana que nos llevan a pensar en una posible superación religioso-moral de semejante estado de una forma de fe que no quiere ver las injusticias que produce, plácidamente instalada en su férreo convencimiento:

No es de extrañar la pérdida de asistencia a los servicios religiosos, ni la crecida de los “no afiliados” que mantienen su fe, como aquel “cristianismo no religioso” que vislumbrara Bonhoeffer. Tampoco la distancia generacional de jóvenes que quieren ver más operativa su fe.

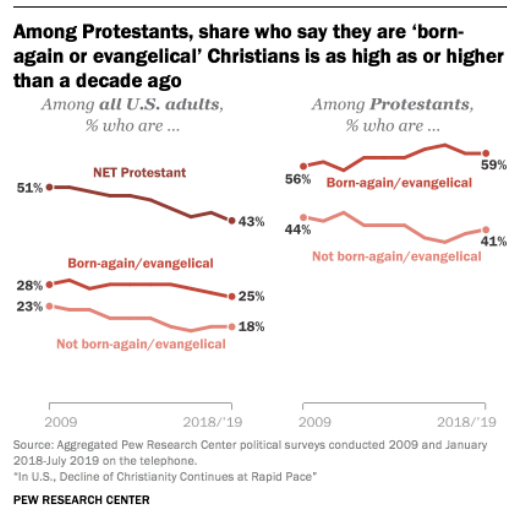
A nuestro modesto entender, el primero de esos datos está referido a esa juventud, y nos referimos al YMCA (“*Young Men’s Christian Association*”), nacida el seis de junio de 1884, organización ahora interracial e interconfesional para el apoyo y la integración de los jóvenes del mundo (1441).

1439) PEW RESEARCH CENTER. Oct. 17. 2019. “*In US, Decline of Christianity Continues at Rapid Pace. An update on America’s changing religious landscape*”.

1440) PEW RESEARCH CENTER. March. 3.2020. “*Los evangélicos blancos ven a Trump luchando por sus creencias, aunque muchos tienen sentimientos encontrados sobre su conducta personal. Para el público en general, la moral es más importante en un presidente que las fuertes creencias religiosas*”.

1441). ymca.int/ymca-world-changle/informe objetivos sostenibles. Cf. también ymca.int/sdg-survey.

El segundo aspecto que puede ser causa de un renacimiento, es la estabilización y el ligero crecimiento de los adultos “nacidos de nuevo”, entre los años 2009-2019, comparados con las iglesias protestantes históricas y con los otros evangélicos no nacidos de nuevo.



La doctrina del “nuevo nacimiento” es un principio bautista fundamental. Como señala el Dr. Edgar Estes Folk, “la regeneración es celestial, interna y eterna” (1442). Celestial porque en ella actúa un poder superior al hombre, interna porque ocasiona una regeneración interior por la Palabra viva del Dios Vivo, y conlleva un proceso de maduración de la interioridad y un constante crecimiento del que se toma conciencia, y es eterna porque ningún suceso temporal la puede desviar y porque trasciende los límites de la vida. Del cielo vino, el cielo en la tierra lleva, y al cielo se encamina. Si es Dios en Cristo quien produce la expiación del pecado del hombre que siempre paga con muerte (Rom. 3:10-18, 23; 7:18; 8:6-8; 1ª Cor. 2:14; Ef. 2:1-3; 4:22), la experiencia de “nacer de nuevo”, o de la regeneración, es lo que Dios hace en el hombre por medio de Cristo y del Espíritu Santo. Allí donde Dios vive vuelto hacia el hombre, allí el hombre vive vuelto hacia Dios.

A modo de ejemplo sustentador de la doctrina, verificada como experiencia, baste la cita de Juan 3:2-3, donde Nicodemo le dijo a Jesús: “Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro; porque nadie puede hacer esas señales que tú haces, si no

1442) ESTES FOLK, EDGAR, D EN T. *“Principios bautistas”* (1920). P. 70. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas. Versión castellana de la redacción de “El Atalaya Bautista”.

está Dios con él" (Jn. 3:2). Jesús responde: "De cierto te digo, que el que no naciere de nuevo, no puede ver el Reino de Dios" (Jn. 3:3). La expresión del griego "*tis gennêthê ânôthen*", i.e., "nazca de lo alto", puede inducirnos a la interpretación gnóstica de que hay quienes han nacido de lo bajo, y por ello no podrán ver el reino de Dios, y a lo más que pueden aspirar es a un conocimiento humano que pueda ser enseñado a los de su categoría, y los nacidos "de lo alto" que lo alto promueven desde lo que ven en las alturas. Sin embargo, en su aclaración Jesús muestra el sentido de sus palabras: "el que no naciere de agua y del espíritu, no puede entrar (*"eiselthein"*) en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es" (Jn. 3:5-6). Ya no se trata de ver desde fuera, como el que contempla un fenómeno en una forma de vida que reconoce portentosa, sino de entrar con la carne a cuevas, dejándola luego por la vida que se recibe una vez dentro. En la confesión bautista, este nacer del agua y del espíritu equivale a una inmersión en la muerte y en la vida de Jesús (Rom. 6:1-14), como quien muere a una manera de vivir y ha nacido de nuevo en vida para otra; una identificación con Cristo donde el bautismo por inmersión es sólo un símbolo de lo que ya ha sido hecho. I.e., el agua no transmite nada. El descenso a ella expresa simbólicamente la muerte a una forma de vida (Rom. 6:4-14), y el renacimiento experimentado por la inmersión en el Espíritu Santo, el fuego de Dios (Mt. 3:11; Lc. 3:16). Es un bautismo de adultos, no de infantes, porque tiene que ser realizado con plena conciencia de lo que en esa vida ha sido hecho por la gracia de Dios como conversión tras el arrepentimiento como vuelta hacia Dios. Si el bautismo de adultos es condición para ser admitido como miembro de iglesia, lo es por la experiencia que la origina. No es un rito que se ocasione en la oscuridad de un antro. Es de naturaleza pública y previa aceptación por la iglesia, aunque, "*mutando mutandis*" pueda ser comparada con un rito de iniciación que celebra la comunión con el misterio, experiencia de una realidad compartida y no fabricada. Ese sentido de vinculación de lo íntimo con lo comunitario, porque a cada uno le alcanzó Dios en su propio camino y lo cultiva en su especificidad, lo allega a la asamblea de los llamados donde las diferencias se hermanan y complementan. Eso explica la constitución de una iglesia-comunidad. No se es miembro de iglesia por tradiciones sociales donde el catecúmeno no pone conciencia y voluntad, o por un proceso educativo que no haya partido de ese encuentro personal con un Dios personal, que haya hecho renacer para una esperanza viva, luego nutrida por un

proceso de educación permanente del que sí es soporte a la investigación personal en la Biblia, cara a cara con la Palabra de Dios, la Escuela Bíblica Dominical Graduada.

La iglesia, así, está formada por hermanos de experiencia, de renacidos por la gracia de Dios al “*ruach*”, al “*pneuma*” del Espíritu. Redimidos para servir, y paradójicamente libres en la vida del Dios Vivo, la suya es una forma de vida ganada por Jesucristo en la cruz, “[...] porque el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2ª Cor. 3:17)”. Lo efímero de vivir para la carne, “*sarks*”, como vieja manera de vivir, muere para renacer por la Palabra de Dios a una nueva vida en Cristo. El bautismo es la proclamación pública de lo que ya ha sido hecho en la intimidad; la representación simbólica de lo que ya se ha producido en una vida inmersa en ese “espíritu que sopla de donde quiere”. El bautismo en el Espíritu, como vida de Dios, debe preceder al testimonio público del bautismo en agua. Una nueva manera de vivir, una regeneración, un nuevo nacimiento se ha producido en vida; el vino nuevo engendra odres nuevos: “[...] si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas” (2ª Cor. 5:17. Cf. Rom. 6:4; Ef. 2:15; 4:24; Col. 3:10). Este estar determina el ser para que el ser pueda determinar una manera de estar, hasta la plenitud del ser en el nuevo estar; hasta recibir de Dios el nombre nuevo (Ap. 2:17) que corresponda a una nueva naturaleza, en “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap. 21:1), por el que hace “nuevas todas las cosas” (Ap. 21:5).

Esta mínima descripción de la experiencia personal que constituye doctrina y esperanza, ha pretendido explicitar el grupo de los “*born-again/evangelical*” de la página 592, donde puede residir la alternativa a la presión secularista que a nuestro juicio distorsiona la fe y la forma original de la vida norteamericana. Mientras los conflictos étnicos hacen hervir a la sociedad de los EE.UU. al grito de “*the black live matters*”, y se reeditan versiones antiguas de un conflicto atávico no resuelto en la patria del pluralismo, el “destino manifiesto” es puesto en duda si no muestra capacidad de integración de la diversidad. El imperialismo económico, moralmente permisivo, puede echar en el olvido la decadencia que produce la inhumanidad. No puede la moral social, de corte evangélico, compartir sus firmes creencias con la tolerancia de la inmoralidad personal y política. Si tal cosa hiciera, el “fallo nervioso”

del sistema, que dice Berger y nosotros llamamos multiorgánico, en una sociedad muy organizada que ha sabido sintetizar libertad, progreso, democracia, ciencia, y religión, produciría una esquizofrenia sistémica entre unas creencias, firmemente asentadas sobre la experiencia personal y no sobre la adormidera de una tradición, y una estructura de influencia, un rito y una tolerancia ante formas inmorales en la vida pública. De ello sería ya síntoma la confusión que observa *“pew research center”* entre los protestantes blancos norteamericanos, cuando dan su apoyo al presidente Trump por considerarle defensor de su fe, pero observan conductas en él que no les satisface. Al fin y al cabo, como señala Kathleen Kingsbury, *“democracy is not a state. It is an act”* (1443). La democracia no está cualificada por la inmovilidad. Eso es propio de las dictaduras. Tiene un carácter dinámico por la multiplicidad que la constituye en unidad de sentido otorgado en una sucesión de actos que le aportan cohesión, significado y progreso. No resulta extraño que aquellos que experimentan vitalmente la reconstrucción humana, y en ella la dinámica de la significación y el sentido, a los que im-portan los seres que para otros son insignificantes, y los portan consigo, son los que pueden ofrecer alternativas, especialmente en tiempos de decadencia. Son estos “nacidos de nuevo”, los “regenerados”, los que mejor están resistiendo en los Estados Unidos el acoso de la secularización y el deterioro eclesial. No sólo eso, son también los más cualificados para llevar a cabo el ministerio de la reconciliación. Si Dios “los reconcilió consigo mismo por Cristo”, estando lejos o cerca de Él, les encomendó “el ministerio de la reconciliación, la tarea para la que están cualificados por experiencia propia de repetir aquello que ha sido experimentado por ellos.

Cuando Peter Berger casi concluye su obra *“Pirámides de sacrificio”*, después de haber afilado el escalpelo para diseccionar la situación de los Estados Unidos, ya en aquel tiempo determinaba tres posibles evoluciones del momento de incertidumbre y decaimiento: 1) Que el decaimiento prosiga, trasladando a otras potencias externas la hegemonía en el exterior, mientras que en el interior el país es sacudido cada vez más por profundas crisis políticas, sociales y económicas. 2) Que ese decaimiento sea detenido por la aparición de una nueva élite de poder, capaz de reintegrar a la sociedad mediante la fuerza, y sea capaz de legitimarse mediante una ideología

1443) KINGSBURY, KATHLEEN. *“Democracy is not a state. It is an act”*. The New York Times. 30/7/2020.

totalitaria maquillada de democracia. 3) Que la decadencia sea detenida “mediante una revitalización del <credo norteamericano> y mediante la solución afortunada de los problemas de la sociedad por medios democráticos”.

Así planteado, concluye:

“Me siento incapaz de clasificar según un orden de posibilidades estas tres hipótesis. Solamente sé que la tercera hipótesis es la única que promete una solución política y moral tolerable. No es probable que las relaciones de Norteamérica con el Tercer Mundo constituyan un factor esencial a la hora de determinar cuál de estos posibles futuros será realmente nuestro destino. Pero todo lo que hemos dicho en las últimas páginas acerca de estas relaciones gira sobre el supuesto de que la tercera hipótesis sea algo más que una esperanza irrealizable. Sólo una Norteamérica que haya recuperado su confianza en sí misma tendrá algo que ofrecer a los demás, y sólo una Norteamérica así será capaz de aprender de los demás” (1444).

Respecto a la primera alternativa, no parece descabellado que concretamente China, de ideología única y productividad confuciana, consiga preeminencia político-económica frente a la decadencia norteamericana, sobre todo si en esta última una mentalidad autocrática consiguiera reemplazar a la idea de libertad y derechos civiles. Tampoco parece imposible la segunda como reacción a la propia debilidad y al riesgo de ser reemplazados por China. Coincidimos con Berger: sólo en la tercera encuentran solución los Estados Unidos y la civilización humanística del mundo, pero para ello es preciso que en ese país se produzca la “revitalización del credo norteamericano”, o, mejor aún, de las corrientes vitales que le dieron forma, las que nosotros identificamos con un impulso de libertad de los colonos frente a la intolerancia sufrida en Europa; intrepidez y carácter dinámico potenciados por una profunda religiosidad personal; personalismo de hacerse a sí mismo frente a doctrinarismo; confianza en el futuro fundada en la propia seguridad; optimismo antropológico forjado en el propio quehacer y en la fe en Dios; sentido de la propiedad, consecuencia lógica de la colonización, frente a toda dependencia; y moralismo vinculado a la fe o “salvacionismo” moralizante. He aquí el original “*american way of life*” o estilo de vida americano, donde se aúnan la capacidad para crear progreso en libertad basado en cualidades personales, y acendrada fe bíblica; pluralismo e individualismo; practicidad y moralidad (1445). Sin embargo, si se rompe el binomio que se realimenta, se pierde

1444) BERGER, PETER L. *Op. cit.* P. 244. Cf. Supra. P. 295, nota 736.

1445) Cf. enciclopedia.us.es/index.php/American_way_of_life. Fecha de consulta 31/7/2020.

camino. Baste una breve referencia de la historia de los Estados Unidos para percibir que, ya en aquellos principios coloniales, en aquellas grandes propiedades, sobre todo de carácter agrícola, la posesión y el individualismo de los sólidamente asentados se hacen prioritarios, la religiosidad y moralidad resultantes resultan en acomodo y justificación de la riqueza, y la iniciativa e independencia se crecen frente a la pasividad, hasta que la pasividad estalla: *“Slavery offered the most glaring contradiction between the idea of equality stated in the Declaration of Independence (<all men are created equal>) and the reality of race relations in the late eighteenth century”* (1446).

Estaba en *“The Mayflower Compact”* hacia Virginia en 1620: “[...] emprendido, para mayor gloria de Dios”, y con la pretensión de formar un “Estado cristiano” según el *“Acta de tolerancia”* (Maryland)” de 1649, y en algunas referencias hechas en el *“Bill of Rights”* en 1688. Pero es en la *“Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia”*, de 1776, donde se dice expresamente:

“Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y buscar y obtener la felicidad y la seguridad” (1447).

Esta Declaración es recogida, casi literalmente, en la *“Declaración de Independencia”* de 1776, con la particularidad de que se menciona al Creador como el que dota a “todos los hombres” de semejantes derechos.

Las prácticas racistas niegan las propias leyes que dieron carta de naturaleza a esa nación. De esto se puede deducir que religión e intereses de propiedad o de raza no van en paralelo si la primera no constituye su corrector moral. Reservando ese “todos” a una parte, desde los meros intereses de dominio, los seres humanos de raza negra no son considerados como creados por Dios; no son humanos, y por ello carecen de derechos; no pueden ser acreedores de derechos porque no entran en estado de sociedad, una sociedad en la que no se les permite entrar.

Puede resultar extraño que en tanto la *“American Baptist Churches USA”* haya hecho

memoria y rendido homenaje a John Lewis, líder bautista de los derechos civiles y representante por el estado de Georgia, ardiente defensor de la igualdad racial, uno de los líderes de la Marcha de la Libertad sobre Washington en 1963 junto a Martín Lutero King, y recoja en su video contenido en *"Inspired. Transformed... American Baptist Churches"*: *"American Baptist is very progressive. It's been out there as a headlight and not tailing"* (1448), contrariamente no hayamos encontrado ninguna referencia a este hecho en *"Baptist Press"*, órgano de noticias de la *"Southern Baptist Convention"* (1449). Recordemos que el presidente Trump se declara presbiteriano. Puede resultar al menos curioso que mientras el Comité Ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias ha remitido una *"Declaración sobre la justicia racial en los Estados Unidos"*, bajo el amparo del Salmo 106:3: *"Dichosos los que guardan el juicio, los que hacen justicia en todo tiempo"*, y lo hace apoyando la declaración del Comité Central del 29 de marzo de 2020 con motivo del asesinato de George Floyd, lo hace de esta guisa:

"Esto debe parar. Debe haber conversión (metanoia), reflexión, arrepentimiento y rechazo de todas las formas de racismo y discriminación racial, y un reconocimiento verdadero y genuino de que todos los seres humanos tienen la misma dignidad y valía dadas por Dios, independientemente de su color o etnicidad [...] las naciones fracturadas, los sistemas sanitarios o educativos fallidos, los sistemas políticos y económicos en los que predominan el racismo, la desigualdad económica y la práctica generalizada del privilegio de los blancos ponen en peligro a las personas de color de todo el mundo. Proseguir como si nada con la supremacía blanca ya no es aceptable" (1450).

No puede sorprender que la *"American Baptist Churches"*, ante la preocupante violencia racial en los EE.UU., ya en junio de 2020 haya hecho una llamada a la oración y haya puesto en liza la cita de su Presidente, Karen Podsiadl, respecto a su definición de anti-racismo

[...] "to reconstitute the task force on race and radical violence. The new task force will have an <anti-racism> focus [...]. Anti-racism is the active process of identifying and eliminating racism by changing systems, organizational structures, policies and practices and attitudes, so that power is redistributed and shared equitably" (1451)

1446) SCOTT CORBETT, P; JANSEN, VOLKKER; LUND, JOHN M.; PFANNESTIEL, TODD; VICKERY, PAUL (2017). *"U.S. History"*. P. 190. Opentax-Rice University. d3bxy9euw4e111, cloofront.net/oscms-prodcmis/mcolia/documents/USHistory-op_idjNcE.pdf.

1447) PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO. *"Textos básicos sobre derechos humanos"*. Op. Cit. P. 75. Cf. Supra. P. 35. Nota 60.

1448) www.americanbaptistconference.com (22/7/2020). "American Baptist Churches USA Remembers Rep. John Lewis. Fecha de consulta 2/8/2020. Esta es la convención de los Bautistas del Norte.

1449) www.baptistpress.com. Servicio de noticias de la Convención Bautista del Sur

1450) Comité Ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias. Videoconferencia. 1 a 3 de junio de 2020. Doc. Núm. 09.s

1451) AMERICAN BAPTIST NEWS SERVICE. "Call to Prayer Event Planned, Tank Force Focused on Anti-Racism to Meet". 7/16/20. Fecha de consulta 2/8/2020.

Cuando en estas mismas fechas se hace consulta al Servicio de Noticias de la Convención Bautista del Sur, se observa un intento de pacificación de los disturbios, y no tanto de beligerancia contra el racismo. Se produce en paralelo con una serie de artículos en defensa de pro vida, y un artículo de Ricardo Alonso y Matthew Perrone, publicado el 31/7/2020, titulado *“La vacuna optimista COVID-19 de la administración Trump estará ampliamente disponible”* (1452).

Queremos señalar que constatamos los hechos sin entrar a valorarlos. Lo que sí resulta evidente es que esa “vacuna optimista”, sin entrar en si es de fabricación propia, ni en cómo y dónde se obtuvo, queda adjudicada a la administración Trump.

Respecto a la teología de la liberación no vamos a extendernos en este punto al que ya hemos hecho referencia (1453). Entonces identificábamos sus fuentes católicas en el Concilio Vaticano II (1454). Con citas conciliares que resultaría prolijo repetir, mostrábamos su concepto de la esclavitud producida por la naturaleza espiritual del pecado (P. 82 ss.) que, con raíces personales, afecta al orden social y mundial. Por ello, la liberación tiene que ser integral y Jesucristo es su libertador-salvador, y la nueva vida recibida de él conlleva “impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico”. Las iglesias resultan significativas para el mundo cuando lo impregnan de Evangelio, “potencia de Dios para salvación” que conlleva liberación. La teología católica de la liberación tiene cuna en Latinoamérica, y fue en Medellín, en agosto de 1968 (1455), en la Segunda Conferencia general del CELAM (1456),

1452) BAPTIST PRESS. www.baptistpress.com: “A pesar de los disturbios, los pastores de Portland ven el Evangelio moviéndose en la ciudad” (31/7/2020); “Los disturbios raciales marcan el comienzo del evangelismo universitario centrado en el Evangelio, el discipulado” (15/6/2020); “Los pastores consuelan a los dolientes, exhortan a las iglesias en el funeral de George Floyd (10/6/2020). “Tennessee promulga una fuerte ley pro vida; comienza la batalla judicial” (14/7/2020); “Moore, otros instan a la FDA a eliminar la píldora abortiva del mercado estadounidense” (29/7/2020).

1453) *IBID. Op. cit.*

1454) *OP. CIT. Cf. Supra. P. 568. Nota 3069.*

1455) *“Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. Legislación postconciliar”*. BAC MCMLXXV, 8ª ED. Especialmente en *“Gaudium et Spes, sobre la iglesia en el mundo actual”*, aunque en *“Lumen Gentium”*, y en el capítulo correspondiente a los laicos, se encomiende a ellos la tarea de “sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado” (Cf 36,b , c), y de los pobres se diga, en esa misma Constitución, que “[...] la iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo” (L.G. 8.3)

1456) SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. *“Medellín, Reflexiones en el CELAM”*. MCMLXXVII. BAC Madrid. Cf. Pontificia Universidad Javeriana (2018). *“50 años Medellín”*. Bogotá. Documentos.

donde tomó carta de naturaleza, singularmente en sus Documentos I y II sobre “Justicia y Paz”. Esa tendencia teológica se acentuó después en “Puebla de los Ángeles” (1457). En ambos impulsos, el CELAM intentó trasplantar el espíritu de Vaticano II a su realidad sociológica.

Si en Vaticano II, en aquella tarea de volver a poner a la Iglesia Católica en el mundo, saltaron a la palestra teólogos como Rahner, Metz, Küng o Schillebeekx, en línea con la teología católica de la liberación lo hicieron Gustavo Gutiérrez, Alfonso Comín, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Ernesto Cardenal, Luis Alberto Gómez de Souza, Pedro Casaldáliga, Helder Cámara, Hugo Assmann o Camilo Torres Restrepo.

Sobre un fundamento cristológico (1458), liberador integral de la condición humana, se alza una comprensión eclesiológica (1459), de naturaleza comunitaria que celebra

1457) “Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de América Latina. III. Conferencia General del Episcopado Latino Americano”. BAC MCMLXIX. Llama la atención que en su discurso inaugural Juan Pablo II señale “[...] la adhesión a este documento del Concilio, tal como resulta iluminado por la Tradición que contiene las fórmulas dogmáticas dadas hace un siglo por el Concilio Vaticano I [...]” (P. 12), cuando en nuestra opinión en el Concilio Vaticano I (1869-1870), en su afán condenatorio de la Ilustración, y en la centralidad de la autoridad papal vs. Constanza que se la daba al Concilio, la Iglesia Católica había roto la comunicación con el mundo moderno que Concilio Vaticano II intentó restablecer. Su “pastoral de las élites”, Medellín y Puebla pretendieron transformarla en “pastoral de las masas”. Acerca de Vaticano I cf. KUNG, HANS (2002). “La Iglesia Católica”. Círculo de Lectores. Op. cit. Pp. 91, 215, 221-222, 224-227, 231, 245-246, 251, 266, 280. Sobre lo sucedido en Puebla de los Ángeles cf. González Faus, J.I.; Jiménez, J.; Sobrino, J.; Boff, L.; Gómez de Souza, L.A.; Boff, C.; Gutiérrez, G.; Alemany, J.M. (1980). “La batalla de Puebla”. Laia S.A. Barcelona, donde en su primer artículo, Juan Ignacio González Faus ve “dos iglesias sociológicamente hablando” y se pregunta si la “iglesia nace de la cruz o de la curia”. “Comunión y participación fue su tema”, y los pobres de la tierra su opción preferencial. Cuando Gustavo Gutiérrez aborda en este libro el tema “Pobres y liberación en Puebla”, toma cita de Karl Barth: “Dios se coloca siempre de manera incondicionada y apasionada de esta, y solamente de esta parte: siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes, siempre contra aquellos que tienen derechos y privilegios, siempre a favor de aquellos a los que se les niega y despoja esos derechos” (BARTH, KARL. “Kirchliche Dogmatik, II. 1. Zurich. P. 434. Apud. Ibid, P. 197 ss.).

La teología de la liberación tuvo singular resonancia entre los jesuitas de la “Facultad de Teología San Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés (Barcelona), que el autor de esta tesis tuvo el honor de frecuentar. Cf. las tendencias teológicas que se hacen notar en la revista “Selecciones de teología” que quien esto escribe conserva actualizada en su totalidad.

Como una síntesis cf. VV.AA. “Cristianismo y liberación humana” (1977). Ed. Mensajero. Colección Frontera. Seis capítulos que desarrollan los diferentes ámbitos de la liberación. También desde la perspectiva española cf. VV.AA. “Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo (junio 1973). Aldecoa 1974. A nuestro juicio, de tendencia más conservadora donde prima la ida de armonía que reequilibra el todo bajo el auspicio del Cardenal Primado.

1458) Boff, Leonardo (1981). “Jesucristo y la liberación del hombre”. Cristiandad. Traducido por F. Cantalapiedra.

1459) BOFF, LEONARDO (1979). “Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia”. Op. cit. Cf. Supra. P. 526. Nota 3084.

la presencia viva de Jesús, encarnada en los oprimidos, y signo escatológico en su función mesiánica. Falta por dilucidar si las comunidades de base, de corte católico, “reinventan la iglesia” y si por ello suponen un nuevo génesis, o bien se trata de un modelo eclesial que intenta retomar la forma original, tal y como se recoge en el Nuevo Testamento, y por ello, como levadura en la masa, trata de influir en la iglesia institución. Cuando Leonardo Boff pregunta si la comunidad de base es iglesia o sólo tiene elementos eclesiales (1460), nos retrotrae a los cuatro elementos eclesiales que declara el Concilio Vaticano II: Una, santa, católica y apostólica, y la distinción implícita que hace entre iglesia y comunidades eclesiales que a su juicio lo son por carecer de alguna de esas cuatro notas (1461). No es de extrañar que, ante semejantes especificaciones polémicas, atribuidas a sí misma y no a la iglesia universal como abstracción, las iglesias presenten objeciones.

La centralidad teológica en Jesucristo, que espera ser servido en los pobres de la tierra, el retorno comunitario al servicio de Jesucristo, y la praxis liberadora y prioritaria de los oprimidos, son opciones comunes a los teólogos de la liberación. El Jesús de la historia tiene una actitud libradora para con los “*am-ha-ared*”, y su imitación del Cristo de la fe es opción prioritaria para esta forma de hacer teología que trabaja en la anticipación del Reino de Dios en la tierra a cuyo servicio está. Sin embargo, Segundo Galilea hace un llamamiento a no olvidar al Cristo de la fe y la salvación de los pecadores junto a la liberación de los pobres y oprimidos (1462). Si a los oprimidos hay que liberarlos de los opresores dentro de la categoría humana, oprimidos y opresores tienen que ser salvados mediante la fe que es en Cristo Jesús. Sin embargo, no podemos afirmar que esta disquisición esté extendida entre los teólogos católicos de la liberación, ni tampoco que esté en el cristianismo evangélico de América Latina la prioridad de “libertar a los cautivos”, más dados a llevar a las almas ante Jesucristo salvador, porque quizás entiendan que esa salvación inicia un proceso de santificación y cualificación humana radical que capacita para emprender las transformaciones sociales necesarias.

1460) IBID. Pp. 21 ss.

1461) “*Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. Legislación postconciliar*”. Op. cit. Passim. Cf. Supra P. 599.

1462) GALILEA, SEGUNDO (1975). “*Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio*”. Pp. 27-31, Ed.- Christus. México.

Desde la perspectiva eclesiológica, dentro del catolicismo latinoamericano conviven dos modelos, dos corrientes:

Corriente pastoral	Continuista	No continuista
1. Estructura que prevalece	Piramidal, parroquial.	Circular, comunitaria.
2. Doctrina, liturgia, organización	Modernizadora	Innovadora
3. Acento principal	En las prácticas religiosas	En las prácticas éticas y Políticas.
4. Ministerios	Clericales y jerárquicos	Laicales e igualitarios
5. Intereses sociales a los que Responde.	Burguesía pequeña y grande	Capas populares
6. Eclesiología	De cristiandad	De diáspora y éxodo
7. La iglesia es en primer lugar	Sociedad y pueblo	Comunidad
8. Iglesia universal	Institución internacional	Red de comunicaciones
9. Iglesia como sacramento	Institución universal de salvación.	Señal de salvación universal (1463)

Ambas corrientes sostuvieron una dura confrontación. La teología de la liberación recibió duras críticas de la Comisión Teológica Internacional que abarcaron cuatro cuestiones: 1) El punto de partida que no es otro que la realidad del clamor de los pobres que la Comisión no puede rechazar en pro de “un mundo más humano y fraternal”. 2) El tipo de teología que brota de ese punto de partida, donde “la fe es concebida, ante todo, como una praxis histórica que cambia y renueva el orden social y político”, pero critica la diversidad de otras corrientes teológicas. Evidentemente no son lo mismo Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff o Jon Sobrino, que Helder Cámara, Hugo Assmann y Camilo Torres. 3) Plantea objeciones concretas: a) De la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación no puede deducir una concepción tendente a hacer coincidir el Evangelio de Cristo con la historia profana; b) El Evangelio es misterio de orden sobrenatural y, por tanto, una realidad irreductible a toda otra, i.e., al trabajo del hombre en la historia; c) No puede borrarse totalmente la

1463) BOFF, CLODOVIS (1978). “*A Ilusão de uma nova cristandade*”. Revista Eclesiástica Brasileira. Ed. Vozes, Petrópolis. Pp. 5-17. APUD ÁNGEL MARTÍNEZ SAMPERIO. Cf. *Supra*. P. 569. Nota 3069.

frontera entre la iglesia y el mundo; d) Es cierto que el mundo, tal como existe históricamente, es el lugar donde se desenvuelve el designio divino de la salvación, pero no en tal forma que la fuerza y el dinamismo de la Palabra de Dios se limiten a promover el progreso social y político; e) La práctica de la fe no debe quedar reducida al esfuerzo por mejorar la sociedad humana; f) La práctica de la fe conlleva, junto con la denuncia de la injusticia, la adoración del verdadero Dios en oposición a todas las formas de idolatría (1464).

Cada una de las afirmaciones de la Comisión Teológica Internacional fue contestada por José Ignacio González Faus, S.J., Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Barcelona en los años ochenta (1465).

No sólo desde los ámbitos vaticanos recibió críticas, también desde el propio C.E.L.A.M., donde podemos enumerar las que levantaba su Director del Instituto Pastoral, el franciscano brasileño Buenaventura Kloppenburg: a) Primado de la situación sobre el Evangelio; b) Menosprecio de la dimensión ontológica; c) Reducción de la teología a politología; d) Desvalorización del pecado personal; e) Vinculación con el socialismo; f) Olvido de la reserva escatológica, puesto que sitúa al hombre como artífice de su destino frente al designio divino; g) injusticia profética, por cuanto las situaciones sociales de pecado no son siempre señales de pecado subjetivo actual. Una herencia de siglos no puede ser cambiada en un día; h) El recurso a la violencia; i) Heteropraxis que conduce a la heterodoxia (1466).

En aquel entonces, las conclusiones alcanzadas en el trabajo *“Las teologías de la liberación”* fueron:

1464) COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *“Declaración sobre Promoción Humana y Salvación Cristiana”*. Ecclesia. Nº 1855. 1/10/1977. Consideramos innecesario documentar la dependencia vaticana de esta Comisión, que tiene sus Estatutos aprobados *“ad experimentum”* con la firma del Papa Juan Pablo II, lo cual muestra su posición a este respecto. APUD. ÁNGEL MARTÍNEZ SAMPERIO. Ibid. Pp. 181.

1465) GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ I. S.J. *“La Declaración de la C.T.I. sobre la Teología de la Liberación”*. Revista de Estudios Eclesiásticos, 1978, nº 53. Pp. 383 ss., donde destacamos lo siguiente: *“La paz y la liberación cristianas no terminan enmascarando los enfrentamientos reales, sino intentando superarlos en la realidad misma. Lo que debe ser definido es qué paz y qué reconciliación son auténticamente cristianas”*. APUD. Ibid. P. 185.

1466) KLOPPENBURG, BUENAVENTURA (1974). *“Las tentaciones de la teología de la liberación”*. Ed. Mensaje Iberoamericano. Revista de la Comisión Episcopal de Misiones. Nº 100. Madrid 1974. Pp. 4-9. Apud. Ibid. Pp. 186-189.

La Teología de la Liberación supone un intento de diálogo y servicio al Tercer Mundo desde su situación de sub-mundo. Como tal intenta completar la adaptación de la iglesia católica a la dinámica de las revoluciones producidas por la Modernidad. Se trata de un acto lingüístico de la iglesia donde se intenta hacer confluir la hermenéutica de textos que apuntalen la propia posición, la ortopraxis y la escatología, pero no por ello, a mi juicio, comprende una ruptura epistemológica tal como pretenden sus teólogos. Su esfuerzo está cimentado en las formulaciones del Consejo Mundial de Iglesias y en las teologías protestantes derivadas de las mismas (teología negra y teología de la revolución). Por esa parte católica, posteriormente, elaboran sus fundamentos el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla de los Ángeles y la europea teología política.

La teología de la liberación, y las raíces de donde brota, tienen como consecuencia un nuevo ecumenismo no buscado que, respetando lo propio de cada iglesia, abre nuevos cauces al diálogo desde los pobres y posibilita una renovación de las iglesias.

Una vez analizado el soporte bíblico de la teología de la liberación creo haber puesto en evidencia que, si bien en el Antiguo Testamento la libertad debe ser entendida en un sentido de pobreza económica, social y comunitaria, el significado preferido es el de redención, la cual viene exclusivamente de Dios. Él es quien redime de la opresión, del peligro, del pecado y del juicio, y sólo a partir de una experiencia radical de redención es que el hombre puede alcanzar la libertad. Los profetas, es cierto, se distinguen por su crítica social y el mal moral que alberga. Buscaban la salvación en la historia y no sólo en el corazón del hombre. Pero sólo de Dios esperaban ellos la auténtica salvación. Si de Dios recibían la vocación para profetizar, ello es muestra del interés de Dios por el mal moral, social y político de la sociedad.

En el Nuevo Testamento creo haber demostrado que la libertad ontológica tampoco es fruto del hombre, sino obra y donación de Dios. Desde la óptica paulina, la acción liberadora, que es de Dios, afecta a la totalidad del hombre y del cosmos, pero está absolutamente centrada en Cristo.

Por todo ello, de cara a los esfuerzos liberadores de esta teología, debemos insistir que el Reino de Dios, utopía definitiva, no es traído por voluntad del hombre, pero su

Presencia en el corazón del creyente, y su promesa no consumada, movilizan a los cristianos a preparar los caminos del Señor.

La “opción preferencial”, pero no exclusiva, por los pobres, no puede llevarnos a obviar el ministerio de la reconciliación, y tampoco el juicio. Reconciliar no es “retener con injusticia la verdad”, sino mantener la exigencia de conversión como condición indispensable para todos.

Los cristianos no pueden ser meros porta-palabras sin gracia ni verdad, pero tampoco verbificadores que elaboran escolásticamente sus propios conceptos divorciados de la Palabra fundamental.

Por último, es preciso señalar por mi parte dos peligros esenciales de la teología de la liberación: Su conversión en ideología, con su carga de condicionamiento, parcialidad y deformación (1467), y el recurso a la violencia como método para implantar la justicia.

Así concluía entonces: “[...] El futuro que se nos abre, independiente o no de los sistemas teológicos (el futuro es cosa de Dios y no de la teología), está referido a unas minorías abrahámicas en dispersión, a unas iglesias cristianas comunitarias como grupos de trabajo, estudio y encuentro, potenciadas por la memoria y presencia de Jesucristo y por la reserva escatológica, tensionadas hacia lo comunitario como soporte de la identidad personal, abiertas al acontecer universal, formuladoras de preguntas críticas insospechadas a la sociedad de su tiempo, y de respuestas clarificadoras, marcadas por una “*diakonía*” y una “*koinonía*” expansivas, y por el *kerygma* en el nombre de Jesucristo, la Palabra en el poder del Espíritu, lo único verdaderamente distintivo” (1468)

1467) QUINTANILLA, MIGUEL A. (1974). “*Sobre el concepto marxista de ideología*”. Universidad de Salamanca. Sistema, revista de sociología. Nº 7. 10/1974. Pp. 29-52.

1468) CF. BLANQUART, PAUL, Y OTROS (1970). “*Tología de la violencia*”. Sígueme. Salamanca; CENTRO DE ESTUDIOS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA (1979). “*La violencia en el mundo actual*”. Sígueme, Salamanca; BONINO, JOSÉ M. (1974). “*Violenza: Una reflexione teológica*”. Humanitas. Brescia; ASSMANN, HUGO (1976). “*Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América Dependiente*”. Sígueme. Salamanca, 2ª ed. Especialmente “*Crítica al concepto corriente de violencia*”. Pp. 203-211. A ese respecto, en aquel trabajo de 1980 se citan tres versos de Michel de Saint-Exupéry que el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel tenía como lema sobre su mesa de trabajo: “En toda violencia, / la victoria es de quien más tarda en pudrirse. / Pero los dos adversarios se pudrirán juntos”. Loc. Cit. P. 193-195.

Un año después de la defensa de esta tesina, en 1981, Joseph Comblin publicaba *“América Latina y el actual debate teológico entre neoconservadores y liberales”*. En su origen católico, lo hallamos en simpatía con aquellos teólogos de la escuela holandesa que apoyaron las reformas del Concilio Vaticano II, y frente a la reacción inmovilista trasladada a Latinoamérica para cortarle las alas a la teología de la liberación. Comblin se sitúa como portavoz del ámbito neoliberal de la revista *“Concilium”*, y frente al antiliberal conservador de la revista *“Communio”*, liderada por Hans Urs von Balthasar. La campaña contra la teología de la liberación es adjudicada a R. Vakemans y su revista *“Tierra Nueva”*, apoyada en la sombra por el Cardenal Alfonso López Trujillo desde la Presidencia del CELAM (1972-1974).

Pues bien, entre conservadores vaticanistas y liberales, la teología de la liberación debe alcanzar su característica propia, ubicada como está en un contexto sociopolítico y económico propio, no de países desarrollados sino en vías del desarrollo, dependientes de la gran potencia del norte, o claramente subdesarrollados. Para ocupar eficazmente su lugar social, a juicio de Comblin, *“la teología de la liberación [...] se siente despegada de la neo-liberal por su vinculación a la modernidad burguesa alejada de las masas. Y de la neo-conservadora por su resignación a la sociedad establecida y al estado marginal y oprimido del pueblo”* (1469). Sin embargo, observamos en Comblin una contradicción aparente y es que, al determinar la ubicación, por un lado, sostiene que el distanciamiento tiene que hacerlo *“de la liberal europea y norteamericana, a cuya asimilación debe tantos ataques”* (1470), en tanto que *“la teología latinoamericana debe definirse sobre la modernidad”* (1471), una modernidad implicada en los tres grandes temas que a su juicio afectan a esta teología donde debe marcar su posición: Praxis, ciencias humanas e historia.

Si fue la Modernidad, nacida de las élites, quien puso el acento en la *“práxis”* del hombre sobre el mundo, sobre la sociedad política, sobre sí mismo como agente de su historia, e hizo para ello de las ciencias positivas y humanas su herramienta, y si

1469) COMBLIN, JOSEPH (1981). *“A America Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberáís”*. Revista Eclesiástica Brasileira. 41 Pp. 790-816. Apud. Selecciones de Teología. Nº 89. Vol. 23. Enero-Marzo 1984- Pp- 33 ss.

1470) IBID. P. 44.

1471) IBID. P. 46.

las propias élites decayeron en su propósito inicial de humanizar el mundo, es contra esa deriva que las iglesias deben levantar su depósito ético de sentido, y no contra el impulso emancipatorio, dado además que la humanidad entera, incluyendo los países en vías de desarrollo o los subdesarrollados, parecen caminar en esa dirección. En suma, hay que depurar los efectos nocivos del progreso manteniendo su dinámica original, es decir, la Modernidad como método de construcción de la historia no ajeno a los distintos contextos socio-políticos donde debe actuar. Por lo tanto, la teología de la liberación no puede prescindir del horizonte de modernidad que debe construir en su praxis socio-histórica. No se trata, pues, de ser asimilada por las teologías europea y norteamericana que Comblin llama liberales, sino de una coincidencia de horizontes para distintas metodologías. Su señalamiento de que a esa identificación se deben los ataques recibidos, debe ser matizado por el hecho de que esos ataques tienen origen en un neoconservadurismo o neo-integrismo, existentes también en Europa y Norteamérica, junto a las corrientes teológicas de progreso.

Resulta cierto que esas corrientes teológicas de progreso, bien se orientan en la reordenación de su sentido en el contexto que operan, o bien se mueven en círculos académicos ajenos al lenguaje y a la realidad inmediata, en ambos casos olvidados de las víctimas que el progreso de las élites produce. De esas víctimas se ocupan la teología negra, la teología feminista y la teología de la liberación.

Hoy, desde la Europa secular, el Dr. Mario Fischer presenta el tema de la XI Asamblea del "World Council of Churches" *"Christ's love moves the world to reconciliation and unity"*, y añade a los componentes de la teología práctica, los de *"leiturgia"*, *"martyria"* y *"diakonia"* (1472). El servicio es fundamentalmente un acto externo a las propias estructuras eclesiales, un acto no verbal que es testigo de Jesucristo que puede llegar hasta la segunda acepción de la palabra *"martyria"*: el propio martirio, la propia entrega final de sí mismo, y hacer de todo ello un acto cúltilo, una *"hierofanía"* alzada como dedicación al Señor de la Vida.

1472) FISCHER, MARIO, Rev. Dr.(31/7/2020). "Rev. Dr. Mario Fischer reflects on <a communion of witness and service in the Europe Today". World Council of Churches. El Reverendo Dr. Mario Fischer is General Secretary of the Communion of Protestant Churches in Europe.

Erraría la teología de la liberación si dedicada a una teología práctica de “bajar de la cruz a los pobres” (1473) olvidara que su tarea incluye hacerlos ascender también por la escala política, social y económica, hacia la comunión con Dios. Se escriben estos párrafos precisamente en la fecha del óbito de Pere Casaldàliga, quien nos recuerda, junto a José M^a Vigil, que también la teología de la liberación tiene una espiritualidad, i.e., que a la compasión como descendimiento que pone “*pathos*” y “*logos*” en el que sufre, y le acompaña un impulso de elevación (1474). Existen prioridades y urgencias. Ciertamente las condiciones materiales que degradan la humanidad, y el ejercicio de fuerza que sobre ellos ejerce el poder creando situaciones de injusticia, demanda que las iglesias, por su naturaleza mesiánica y profética, no miren a otro lado, y al tiempo que “desgarran velos”, “cubran al desnudo”. Cuando Gustavo Gutiérrez plantea las perspectivas de la teología de la liberación, ya al final de su libro, ubica un origen en la situación de injusticia, y un destino intencionado en el hombre nuevo en una nueva sociedad:

“La teología de la liberación busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esta lucha.

Pero en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios [...]. Lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas por construir una verdadera fraternidad humana, en nuestras iniciativas históricas por subvertir un orden de injusticia, con la plenitud que Cristo nos amó [...] podemos decir que todas las teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas. No valen un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre” (1475).

1473) JOSÉ MARÍA VIGIL (organizador). *“Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación”*. Comisión Teológica Internacional de la Asociación de teólogos y teólogas del Tercer Mundo. Prólogo de Leonardo Boff y epílogo de Jon Sobrino. www.servicioskoinonia.org/librosdigitales (versión 2.01) Edición digital 1/5/207.

1474) CASALDÀLIGA, PERE; VIGIL, JOSÉ M^a (1992). *“Espiritualidad de la liberación”*. Presencia Teológica-Sal Terrae. Especialmente, en el capítulo “Constantes de la Espiritualidad de la Liberación”, los expone según esta enumeración: “1) La profundidad personal. 2) El Reinocentrismo. 3) Una espiritualidad de lo esencial y universal cristiano. 4) La ubicación en la realidad, en la historia, en el lugar o continente, en los pobres, en la política que conlleva <una santidad política>. 5) La crítica. 6) La praxis, puesto que “la injusticia oculta la verdad y hace la mentira. La verdad cristiana <se hace en la calidad (sic.)>. Seguir a Jesús es practicarlo.

1475) GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1975). *“Teología de la liberación perspectivas”*. Cf. Pp. 387-389. Sígueme. Salamanca, 7^a ed.

Sin embargo, por nuestra parte observamos que existe una cierta decantación hacia el materialismo histórico/dialéctico, porque, en la vida del Espíritu no son las condiciones materiales las que determinan las posibilidades espirituales de creación para la categoría humana, ni es el hombre quien crea el hombre nuevo en su radicalidad ontológica, ni fueron las clases el objetivo de cambio en la misión de Jesús, ni de militancia en sus luchas. Él se dirigió a personas, fuera cual fuere su situación, amándolas y restaurándolas en sus situaciones concretas, capacitándolas para cambiarlas a través de una manera distinta de vivir.

Consideramos un error la confusión de categorías que deben fusionarse. Hay cosas que sólo Dios puede hacer, y otras que dependen del hombre. La primera, llevada a cabo por Dios en el hombre, en lo que el hombre no puede hacer, le faculta para la segunda dejada bajo su responsabilidad. Ambas tienen que ir conexas. Jamás podrá hacer el hombre lo que es competencia de Dios, el que le hace competente para su tarea. Si el creyente se apoyara más en los recursos que le presta su propia organización eclesial, a olvido de la espiritualidad, ello supondría que la Iglesia suplanta al espíritu de Cristo, que es mesiánico, en tanto depende en obediencia al Padre.

Acierta, a nuestro juicio, Gustavo Gutiérrez cuando trata por separado las categorías de liberación y salvación. Es Dios quien salva y en ello liberta radicalmente, no sólo de aquello que atenaza el alma, aunque el cuerpo vaya en cadenas, sino que salvado de aquello que esclaviza el ser, es libertado para ser testigo de salvación y agente de liberación. Dotado de los carismas del Espíritu, el ser salvado queda cualificado para producir cambios temporales dejados a su responsabilidad. Desde la perspectiva humana, el hombre así cualificado tiene la responsabilidad de producir “liberaciones en la tierra” (Is. 26:18), y por ello venir a ser instrumento y testigo de Dios que liberta. Sin embargo, por tratarse de una forma eclesial institucionalizada, necesitada de darse valor añadido, y volver a ser significativa para las realidades humanas de las que se distanció, puede intentar hacer valer la importancia sociológica y política que lleva en su genética en olvido de que “no sólo de pan vive el hombre”. La experiencia religiosa no puede quedar reducida a ideología, sociología o política. Puede y debe estimularlas críticamente desde la fe, pero no reducirla, porque, además de que los pueblos necesitan tener la experiencia de la practicidad de la fe, precisan también

tener experiencias de fe. Esa puede ser la explicación del avance evangélico, y concretamente pentecostal, en Latinoamérica. En su informe de 13/11/2014, “PewResearchCenter” sobre *“Religión en América Latina Cambio generalizado en una región históricamente católica”*, además de los datos numéricos de ese cambio, se aportan las razones aducidas para ello:

Razones de los latinoamericanos para dejar la Iglesia Católica

Mediana del porcentaje de personas convertidas del catolicismo al protestantismo que dicen que cada una de las siguientes es una importante por la que ya no son católicos

Buscan una conexión personal con Dios 81
 Disfrutan el estilo de culto de la nueva iglesia 69
 Querían un mayor énfasis en la moralidad 60
 Encontraron una iglesia que ayuda más a sus miembros 59
 Acercamiento por parte de la nueva iglesia 58
 Problemas personales 20
 Buscaban un mejor futuro económico 14
 Se casaron con alguien que no era católico 9

Q41a-h A los encuestados se les preguntó si cada una de estas opciones era una razón importante para dejar el catolicismo. PEW RESEARCH CENTER (1476)

Como se deja ver, la percepción de la implicación política y social de la que fue su iglesia, tenía para ellos, a finales de 2014, menos importancia que su nueva iglesia facilitara su relación personal con Dios; que la sencillez del culto, desposeído de mediaciones y sencillo de ritos, les resultara más acogedor y favoreciera esa relación personal; que la espiritualidad, así experimentada, supusiera una mayor moralidad personal y comunitaria; y que esa vida en comunidad produjera una mayor ayuda práctica entre sus miembros. Ese cambio de religión, sólo en grado menor se debió a crisis personales, intereses económicos, o influencias familiares. Los datos parecen respaldar nuestra observación de que al hacer de la situación humana la premisa, y su liberación material la tarea, se corre el riesgo de que, en el terreno religioso, no en el ideológico, el social o el político, por priorizar estos se eche en olvido otras necesidades espirituales más profundas del ser humano. A pesar de los condicionamientos culturales que suponen el haber sido criado en una determinada

1476) PEW RESEARCH CENTER. “Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región tradicionalmente católica”. *Religión-in-latin-america-overview-spanish-translation-for-publication-11-13.pdf*. 13/11/2014. P. 4.

sociedad, los datos muestran ese descenso comparativo con los ascensos del que llaman protestantismo, cristianismo evangélico y pentecostalismo en realidad, y no las iglesias nacionales.

Población criada y actual		
Católicos	Criados	Actualmente
	84	69
Protestantes	9	19
Sin filiación	4	8 (1477)

Podría pensarse que la realidad de las condiciones sociales, económicas y políticas, de rango colectivo, a medio y largo plazo pesarán más que un personalismo comunitario con fuertes dosis emocionales, y por lo tanto la perspectiva católica de la teología de la liberación estaría mejor posicionada de cara al futuro. Si tal cosa sucediera se produciría una forma de fe, cómoda y débil en sus contenidos espirituales. Sin embargo, observamos líneas de convergencia en la actuación sociopolítica de la liberación entre protestantes y católicos latinoamericanos. A ese respecto, nos llaman la atención los trabajos del II Congreso Continental de Teología, de clara influencia católica, que sintetiza la espiritualidad que mueve y el origen de su motivación: Los pobres (1478), no menos que la colaboración de José María Vigil en *“Por los muchos caminos de Dios”*, titulada *“Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación”* (1479). Por el otro, trabajos como *“Streams of Latin American Protestant Theology”*, del profesor y ministro Ryan R. Gladwin, engranando las corrientes liberales, evangélicas y pentecostales del protestantismo para el objetivo común de la misión (1480); el trabajo *“Latin American Liberation Theology and inter-religious dialogue”* (15/10/2019), tratando de responder a la pregunta de José Comblin: *“Who*

1477) IBID. P. 3

1478) ELIZALDE PRADA, ÓSCAR; HERMANO, ROSARIO; MORENO GARCÍA, DEYSI (editores académicos). *“IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES. TALLERES Y COMUNICACIONES CIENTÍFICAS”*. II Congreso Continental de Teología (2017). Fundación Amerindia. Montevideo (Uruguay).

1479) VIGIL, JOSÉ MARÍA (2005). *“Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación”* en *“Por los muchos caminos de Dios”*. Pp. 127-141. Ed. Abya Yaka (Quito) y Agenda Latinoamericana. Colección Tiempo Axial. Director José María Vigil.

1480) GLADWIN, RYAN R. (2020). *“Streams of Latin American Protestant Theology”*. Brill Academic. E-Books Online. El pastor Gladwin es profesor asociado de teología en Palm Beach Atlantic University.

is engaged in dialogue with whom?, what is the aim of dialogue?, and how do we understand the term <religión>?” (1481), o el más recientemente publicado por Wolfgang Streich en la Fraternidad Teológica Latinoamericana, a los cincuenta años de su fundación, titulado *“Teología de la misión integral de la iglesia”* (1482); o el que llega desde la frontera norte de México, de corte netamente sociológico, trabajado por Abbdel Camargo Martínez, miembro del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, titulado *“El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina”*, que tiene por objetivo determinar a través de un análisis procesual “[...] como se ha establecido un proceso de conversión y movilidad religiosa en la religión con implicaciones en la estructura social de los países, su identidad comunitaria, la definición de su historia y el campo confesional que se adecua a las necesidades actuales de los habitantes de los países de la religión” (1483). Por el sur, desde Argentina, nos llega el reportaje de cómo los evangélicos crecen en Argentina y se adaptan a los tiempos, tomando por ejemplo a la iglesia pentecostal *“La catedral de la fe”*, de la que por su naturaleza podrían esperarse los cultos multitudinarios de las 15.000 personas que menciona, con fuerte tono emocional y manifestaciones de sanidades y glosolalias, sin dejar de lado la intensa actividad asistencial que practica (1484).

Si a nivel de prácticas personales, y no de teólogos, comparamos los “modos más importantes en que los cristianos pueden ayudar a los pobres”, y la “tendencia a que los protestantes hagan obras de caridad” según el mencionado estudio de “Pew Research Center, el a priori de que los católicos se preocupan más por los aspectos materiales que empobrecen a los más necesitados, y los protestantes por los espirituales es puesto en cuestión:

1481) NOBLE, TIM. (15/10/2019). *“Latin American Liberation Theology and inter-religious dialogue Protestant”*. Theological Faculty of Charles University in Praga Acta Misiológica. Nº 2. Vol. 13. 2019.

1482) STREICH, WOLFGANG (25/7/2020). *“Teología de la misión integral de la iglesia”*. Evangelicodigital.com/pysteos/14696/la-teología-de-la-mision-integral-de-la-iglesia-la-ftl. Trabajo altamente significativo por tratarse de un autor anabautista.

1483) CAMARGO MARTÍNEZ, ABBDEL. *“El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina”*. Frontera Norte. Revista internacional de fronteras, territorios y regiones. Vol. 31. Art. 3, 2019. Frontera Norte Es una revista digital anual editada por el Colegio de la Frontera Norte. <https://dx.doi.org/10.33679/rfn.viil.1978>.

1484) LUCOTTI, FRANCISCO. *“Los evangélicos crecen en Argentina y se adaptan a los tiempos: religión 4.0”*. Reportajes. GMT 7/8/2020.

(636)

La primera cuestión queda expresada en el siguiente cuadro:

Modos más importantes en que los cristianos pueden ayudar a los pobres

	Católicos	Protestantes
Hacer obras de caridad en favor de los pobres	50	37
Llevar a los pobres y Necesitados a Cristo	24	47
Persuadir al gobierno de que proteja a los pobres	19	11
		(1485)

Sin embargo, la correspondiente matización se produce cuando contemplamos el otro cuadro: “Hay mayor tendencia a que los protestantes hagan obras de caridad”, y sacamos la media porcentual de los 19 países estudiados:

Católicos: 36,94%
Protestantes: 56,789%
(1486)

Del primer cuadro se deduce la prioridad católica por las obras de caridad y la influencia política, como muestra la imagen de sí mismos acuñada por el peso de la historia, y su derivada del convencimiento de la capacidad para influir. Para el protestantismo la prioridad es que, cualquiera que sea su situación social, lo prioritario es que cada persona conozca a Cristo por experiencia, y por ello quede facultada para emprender los cambios sociales y políticos que sean menester. El interés por las obras de caridad parece responder al planteamiento católico de ser salvo por las obras como agente de la propia salvación, en oposición a la justificación por la fe y la gracia de Dios, propio de la doctrina protestante.

1485) OP. CIT. P. 8

1486) IBID. P. 20.

En el segundo cuadro se observa que el hecho de llegar a ser cristiano a través de una experiencia personal de arrepentimiento y fe no supone el “pecado de angelismo”, de pasar de largo junto al herido, atento a las propias doctrinas o los propios ritos religiosos. Quien así es hecho hijo de Dios por nuevo nacimiento, se reconoce pobre ante Dios, sin nada digno que ofrecerle, sin poder ser causa de la propia salvación, y como tal acogido y transformado por el espíritu de Cristo. Por lo tanto, en sus tareas, más que exhibir su fe la pone a trabajar por amor y trata de repetir a su escala aquello que ha sido hecho en él.

Como muestra el mencionado estudio:

	Media 19 países
“Los protestantes muestran una mayor tendencia a compartir su fe que los católicos.....	+ 19,736
“Brecha del compromiso religioso” (los protestantes asumen mayor compromiso).....	+ 26,157
“Los jóvenes protestantes son más religiosos que los jóvenes católicos”.....	+ 20,80
“Desciende la afiliación católica en América Latina” (1970-2014).....	- 25,105

(1487)

Los tres primeros datos parecen explicar el cuarto. Nos resulta evidente que no basta promover la libertad social y política sin procurar experiencias personales de redención espiritual, ni tampoco a éstas quedarse en una espiritualización que no responda a lo que Wolfgang Streich ha llamado “*misión integral de la iglesia*” (1488). Por esa razón parece que catolicismo y protestantismo deberán proseguir en la reflexión de sus errores y encontrarse juntos en la tarea misional en Latinoamérica. La pastoral de las élites, como ejercicio de presión desde las clases dirigentes, propia de posiciones conservadoras, corre paralela con la pastoral de las masas, más dada al populismo. Ambas deben ser sometidas al cuidado pastoral de las personas, que fuera determinante en el ministerio de Jesucristo. Es desde la persona redimida, con ausencia de populismo fanático, que cabe actuar sobre las estructuras.

Un comunicado reciente del World Council of Churches nos sitúa en la realidad inme-

1487) IBID. Pp. 5, 17, 18, 25

1488) CF. SUPRA. P. 612. Nota 3158.

diata de los evangélicos en el espacio público-político latinoamericano (1489). Su autor, Rolando Pérez Vela, desde su contexto peruano, ofrece un lúcido análisis de las conductas de los evangélicos en relación con la influencia que pueden ejercer en el espacio público-político. La pérdida de legitimidad de la clase política produce que los pueblos muestren interés por aquellas voces que, sin pretensiones de captación, participen en la problemática social y política. Hay líderes evangélicos que asumen esa participación y convergen con actores políticos con la misma agenda moral. De ese modo alcanzan incidencia en la vida pública, y tienen relevancia en los espacios públicos, convocados por los estados y la sociedad civil. Esa relevancia se hace notoria: a) en las mesas de concertación para la lucha contra la pobreza; b) en los acuerdos nacionales de gobernabilidad; c) en las iniciativas anticorrupción; d) en los esfuerzos de acompañamiento a las víctimas de la violencia, etc. Se hacen visibles en intervenciones sensatas en actos referidos a las políticas públicas; en el debate mediático ciudadano; en las agendas que se promueven desde el Estado y la sociedad civil. Grupos evangélicos, que antes se mostraban reticentes a la acción social y política, se interesan por el debate y participación desde la variedad que caracteriza al protestantismo. Nosotros añadimos que, la propia naturaleza protestante de ser una diversidad en convivencia, les ha servido de entrenamiento para poder participar con sentido en otra más extensa. Observa nuestro autor dos lógicas de participación: “La protesta social como batalla moral y afirmación de la propia agenda religiosa”, por lo que, a nuestro juicio, la propia confesionalidad y su ética sirve de motivación básica a la protesta social y el rearme moral. La segunda corresponde a “los que la incorporan a su práctica para hacer resistencia ética y trabajar por el bien común”, y por ello, a nuestro juicio, están más dotados de excentricidad, i.e., la incorporación de sus creencias a la vida moral cívica les hace estar más atentos al bien común que a “la conquista del espacio socio-político. Se da una “incidencia del neoconservadurismo evangélico que tiene repercusiones en las agendas públicas”, y “sectores evangélicos

1489) PÉREZ VELA, ROLANDO (24/6/2020). “*Los evangélicos y la conquista del espacio público político: el caso peruano*”. WCCH. Vamos caminando-Aportes latinoamericanos a la peregrinación de justicia y paz. Revista PJP. Publicación Regional LAC 02.3-web.pdf. oikoumene.org/en/resources/vamos-caminando-aportes-latinoamericanos-a-la-peregrinación. P. 7. Fecha de consulta 12/8/2020. Rolando Pérez Vela es también autor, de entre sus múltiples publicaciones, de una que nos merece singular interés: “*Protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa*”. <http://dx.doi.org/10.1590/1517422-99908>. E-mail. rperez@pucp.edu.pe. Sostenemos que el énfasis puesto en una fe vivida experiencialmente es característica propia del protestantismo.

que actúan, más allá de la protesta confesional, en espacios ciudadanos desde los que promueven y se afirman pedagógicamente los derechos humanos y se construyen prácticas de resistencia contra la injusticia y el atropello”. Ese estar volcado en el ser humano, víctima de la inhumanidad de otros hombres, produce concienciación de la misión. Como señala nuestro autor: Tiene repercusiones en la interioridad de las iglesias cuando trata de “construir una iglesia profética, que asuma cotidianamente su compromiso con el bien común”. Sí, decimos nosotros, pero sin perder el equilibrio, porque, en la línea de los Hechos de los Apóstoles a los que habría que llamar los Hechos del Espíritu Santo, por el dirigismo que en ellos se observa, la iglesia la construye el Espíritu Santo y la Palabra, y el compromiso fundamental es con el Sumo Bien que quiere el bien común para con los hombres.

Aquí damos por concluidas las reflexiones sobre las teologías de la liberación y comenzamos a tratar ese otro aspecto suyo que no es otro que las teologías feministas.

Permítasenos arrancar de una cita de Jeremías 31:22: “¿Hasta cuándo andarás errante, oh hija contumaz? Porque Jehová creará una cosa nueva sobre la tierra: la mujer rodeará al varón” (1490). El hecho futuro de que la mujer rodee al varón es un acto nuevo producido por el mismo Dios. Rodear, en el texto hebreo, es palabra formada por תָּכַח: “Tav”, “Sámej”, “Vav”, “Bet”, “Bet”, que si en la simbólica de las letras “tav” expresa el signo, el sello, la cruz, y “sámej” el sostén, la experiencia de vivir con una conciencia superior, “vav” es la columna que sostiene, el gancho que atrapa, el poder de relacionar todos los elementos de la creación, y esa “bet” reiterada es el símbolo de la casa y el propósito de la creación (1491). Esta conjunción nos ofrece una riquísima interpretación simbólico-mística del verbo rodear, puesto aquí en tiempo futuro: “YHWH” pone su sello en lo que dice, cerrando sus escritos, y lo que dice actúa como columna y baluarte, y al mismo tiempo como gancho que atrapa, y

1490) Jeremías 31:22. Versión Reina – Valera. Revisión de 1960. La Biblia de estudio Mundo Hispano. Nacar Colunga (BAC 1968) traduce “errante” por “titubeando”, “contumaz” por “descarriada”, pero conserva “rodeará al varón”, “la mujer rodeará al hombre”, traduce la Versión Moderna de las Sociedades Bíblicas Unidas”. Las tres versiones consultadas utilizan el verbo rodear.

1491) SZALAY, IONE (2005). “Kabaláh Diccionario. Traducción, interpretación y comentarios místicos sobre los principales términos utilizados en la Kabaláh”. Ed. Kier S.A. Buenos Aires.

quien es atrapado adquiere poder de interrelacionar todos los elementos de la creación, adquiere inteligencia simbólica y capacidad creativa con el propósito reiterado, tesonero y constante de hacer mundos habitables, y todo eso se dice de la mujer.

¿Qué interpretación podemos hacer del texto? Conociendo que en las caravanas las mujeres y los niños ocupaban el centro, flanqueados por varones armados, en aquella situación de exilio y cerco Jeremías habla de su futuro inmediato, señalando que irán protegidos por un poder que hará posible la confianza de los más débiles. Para una exégesis significativa en el presente, la mujer sabrá defenderse a sí misma y el hombre según Dios será defendido por ella. Toda una inversión de los roles sociales. Será obra de mujer, pero en ella estará obrando el mismo Dios, dando con ello un giro en la historia humana.

Hagamos una breve alusión a este punto: En los círculos teológicos católicos, donde eclesialmente más inquieta esta cuestión, Helmut Moll reflexiona en los trabajos de Catharina Johanna María Halkes, quien al ubicar el espacio propio de la teología feminista lo hace con estas palabras: “[...] una teología de liberación que no se basa en las características particulares de la mujer como tal, sino en su experiencia histórica del sufrimiento, de la opresión psíquica y sexual, de la infantilización y de su eliminación estructural a consecuencia del sexismo en iglesia y sociedad”. En el decir de Halkes, aquí estudiada, el sexismo “hace de las mujeres no sólo <las otras>, sino que además las degrada proyectando sobre ellas todos los rasgos que los hombres no se atreven a cultivar en sí mismos” (1492).

Por su parte, desde una perspectiva general, pero en un texto que aborda el aspecto religioso, toma de Erik H. Erikson la siguiente afirmación: “Las mujeres, a través de las eras, han ejercido una variedad de roles conducentes a una explotación masoquis-

1492) HALKES, CATHARINA JOHANNA MARÍA. “Dios no tiene sólo hijos varones. Elementos de teología feminista” y “Cuando las mujeres tienen la palabra. Opiniones sobre la <teología feminista>. Un balance provisional”. APUD. MOLL, HELMUT (1983). “Teología feminista: un desafío”. Selecciones de teología. Nº 96. Vol. 24. 1985. Pp. 343-349. Traducido por Amparo Bravo. Al no haber hallado ninguno de los dos libros referenciados por Helmut Moll, cf. CATHARINA JOHANNA MARÍA, HALKES (1992) “*New creation: Christian feminism and renewal of the earth*” (1992), Westminster John Knox. Estamos ante dos teólogas católicas europeas alineadas en la teología feminista. De Halkes es conocido el hecho de habersele prohibido el saludo a Juan Pablo II al visitar Holanda en 1985.

ta de sus potencialidades. Ha sido confinada e inmovilizada, esclavizada e infantilizada, prostituida y explotada, derivando hacia una psicopatología de dominio desviada de segundo orden” (1493). Nos parece significativa la elección de la fuente cuando recordamos que Erikson se ubica en la psicología evolutiva y el psicoanálisis social (1494). Por lo tanto, si asumimos que ya en el trato degradante o en la marginación social se producen lesiones psíquicas, y no digamos el maltrato físico, estas experiencias de negación social tienen que afectar negativamente a la imagen de sí misma que la mujer se haga, y más si en ella se conciertan al dictado los ámbitos familiares, sociales, profesionales y sacros. No es menos cierto que si genéricamente pueden acuñar una conducta masoquista de puro sometimiento y dejación de sí, o conductas resentidas de cualquier signo, también la energía retenida y acumulada en un tiempo cualquiera se manifiesta con el “coraje de existir” que dice Tillich: “La mujer rodeará al varón”.

No podemos admitir sin matizar la referencia que hace Patricia Martín Doyle a la religión: Aunque admite que la religión concierne profundamente a los aspectos últimos de la vida humana, individuales y colectivos, y provee un juego de formas simbólicas y hechos que relatan al hombre la última razón de su existencia, al añadir que una religión es un sistema de símbolos que actúan para establecer el poder, provee modelos de motivación, y formula concepciones para un orden general de la existencia (1495). Nuestra matización consiste en que la religión no sólo afecta a los aspectos últimos de la vida humana, es decir, “destinales”, sino también a la inmediatez en su contexto, y en ese sentido a los individuales y colectivos. El yo y la circunstancia orteguianos, y su interrelación para salvación, es todo un dato a considerar. En segundo lugar, el juego de formas simbólicas y hechos que las produ-

1493) ERIKSON, ERIK H. (1994). “*Inner and outer space: Reflections on womannhood*”. Dedalus review. Vol. 93. Nº 2. “*The women in America*” (5/1994). Pp. 582-606. www.Jstor-org.bucm.idm.oclc.org/stable/20026847?seq=info_tab_contents. Publicado por Themit Press. Academia Estadounidense de Artes y Ciencias. Fecha de consulta 14/8/2020. APUD. MARTÍN DOYLE, PATRICIA (1974). “*Women and religion. Psychological and cultural implications*”. P. 22. En “*Religion and sexism*” (1974). RADFORD RUETHER, ROSE MARY. “*Imágenes de mujeres en las tradiciones judía y cristiana*” en Ibid. Ed. Romero Ruether-Wipf Stok Publisher.

1494) ERIKSON, ERIK H. (1976). “*Infancia y sociedad*”. Ed. Hormé. Buenos Aires, Traducido por Noemí Rosemblatt. Por lo que respecta especialmente a esta tesis cf. ERIKSON, ERIK H. (1967). “*Ética y psicoanálisis*”. Ed. Hormé. Buenos Aires. Traducido por Noemí Rosemblatt.

1495) Martín Doyle, Patricia (1974). “*Women and religión. Psychological and cultural implications*”. Pp. 15-16. Ed. Rosemary Radford Ruether. Simon and Schuster. N.Y.

cen, no constituyen sólo un relato biográfico de aquel que ha quedado insertado en el hecho trascendental, sino que su riquísima simbolización le es dada para que emprenda la tarea de simbolizarse a sí mismo como realidad semiótica y lingüística que dé razón de su existencia. Toda religión se desnaturaliza si con sus creaciones simbólicas se convierte en vehículo para establecer un poder imperativo. El Evangelio es *“dýnamis gàr Theoû èstineis sôterían”* (Rom. 1:18), y ese poder sagrado está por encima del catálogo de los poderes mencionados en Efesios 1:19-23: “sobre todo principado (*“arquês”*), y autoridad (*“exousias”*), y poder (*“dynamis”*) y señorío (*“kyriotêtos”*), y sobre todo nombre que se nombra (*“onomatos”*). Cualquier forma de poder se prostituye si llega a estar al servicio de sí mismo, y para ello utiliza los dones recibidos de Dios, las capacidades, destrezas o relaciones. Sea el poder perdurable de lo arcaico, afirmado en su capacidad de permanencia; sea el ejercido desde el propio ser y la propia potencia; sea el que tenga por origen el cargo o la nombradía. Todos ellos, para ser legítimos en religión, tienen que proceder de la acción de Dios en el hombre y dados para servir a los hombres. No nos cabe la menor duda de que en la mujer opera la “nueva creación”, que dice Pablo (Gal. 6:15), y en esa operatividad “no hay varón ni mujer porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”. Tampoco olvidamos el final de la parábola de “los labradores malvados”: “[...] el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él” (Mt. 21:43). Los recursos espirituales y morales recibidos son dotaciones para producir el bien en el mundo, de “insumos” hablaríamos en términos productivos. “A cualquiera que tiene, se le dará, y tendrá más; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado” (Mt. 12), dijo Jesús al explicar el propósito de las parábolas a un pueblo que tenía el “corazón engrosado”. Si encastilladas en un pasado reiterativo y dogmático, las iglesias dejan de ser presencias en el presente del pasado significativo y del futuro operativo que este anunciaba, perderán su significación para Dios y para el hombre, aunque conserven para sí toda la carga histórica acumulada. Nacidas del Espíritu y de la Palabra de Dios que lo expresa, como agentes de creación y conservación, si ebrias de sí mismas, con celo pero no de Dios, serán muertos vivientes en la historia sin nada que decir.

¿Cuál es el designio de Dios para con la mujer según lo interpretamos en las Sagradas Escrituras? ¿Cuál es el soporte bíblico que sostenga todo intento de hacer teología

feminista? Partamos de la clave interpretativa de Jesucristo: En su tarea andariega de enseñar y sanar, Jesús deja Galilea por las regiones de Judea y del otro lado del Jordán. Los fariseos le interrumpen en su tarea para plantearle una cuestión de teología práctica: “¿Es lícito al hombre repudiar a su mujer por cualquier causa?”. Jesús se remite “al principio”: “varón y hembra los hizo” (1496) en “una sola carne” (Mt. 19:1-12; Mr. 10:1-12); Lc. 16:18; Mt. 5:31-32). Si recurrimos “al principio” hallamos que ante la bondad creada (Gn. 1:25) Dios hace al hombre (en singular) a su imagen, conforme a su semejanza, y lo hace como singularidad diferenciada de la creación que a los ojos de Dios aparece como buena, para que, fructificando y multiplicándose, señoree en ella, la guarde, la cuide y la haga producir, reproduciendo la manera de hacer el bien de Dios. Bajo el concepto singular de hombre se agrupan como unidad varón y hembra, con la misma dignidad y tarea sobre la tierra, y, a nuestro juicio, la misma “ayuda idónea”. Ese es el principio al que se remite Jesucristo, un principio quebrantado por la “dureza del corazón” (Mt. 19:8). En ese camino de endurecimiento o engrosamiento, Malaquías indica que “[...] Jehová Dios de Israel ha dicho que él aborrece el repudio” (Mal. 2:16) y la deslealtad “para con la mujer de vuestra juventud” (Mal. 2:15). En situaciones de una relación rota, la “carta de divorcio” es una permisión mosaica ante lo que había llegado al límite. Recordemos que cuando Jesús pronuncia estas palabras, como respuesta a la trampa farisea, la situación de la mujer no podía ser más degradante (1497). Si el designio de Dios, al crearla a “imagen y semejanza suya”, fue que fuera “ayuda idónea” es porque Él es ayuda idónea para ellos. En el decir de Philips Bird:

“Ayuda no tiene connotaciones de status. La expresión hebrea significa básicamente lo

1496) אִשָּׁה-אִישׁ, Gen. 2:23, con dos letras comunes: “álef” y “sin”, y dos propias: “iud” para el varón y “héi” para la hembra: mano protectora y símbolo de la casa.

1497) Jeremías, Joaquim (1980). “Jerusalén en tiempos de Jesús”. Pp. 379-387. Cristiandad. Madrid. Traducido por J. Luis Ballines. Joaquim Jeremías señala hacia la situación de la mujer en tres evidencias: a) Su paralelo con la esclava: “se adquiere mujer por dinero, contrato o posesión” (Halaka); b) Porque la poligamia estaba permitida y dependía de la capacidad económica del marido; c) Por cuanto el derecho al divorcio estaba exclusivamente de parte del hombre (cita a la Escuela de Hillel quien interpretaba Deut. 24:1: “cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, y se la entregará en su mano, y la despedirá de su casa [...]”) como “cualquier cosa que desagrade al marido”. La mujer era un objeto de uso y reposición, hasta en su viudedad por aplicación de la Ley del Levirato. Jesús mantenía con las mujeres un trato afable y comprensivo, y aún con prostitutas arrepentidas, o con aquella otra sorprendida en adulterio a quien pretendían lapidar (no al adúltero).

opuesto o complementario, lo correspondiente. Ella es el tú que le confronta y le completa. La historia la presenta como derivada del hombre, pero no inferior. El hecho que sea formada directamente del hombre enfatiza la esencial identidad del hombre y la mujer. Ella no es un orden separado de la creación. En un solo género, Adam en dos sexos, en la esencia de dos personas diferenciadas, se reconoce una pertenencia mutua" (1498).

Creada, como el varón, a imagen y semejanza de Dios, recogemos aquí la imagen de Dios que Isabel Carter percibe en ese Dios que la creó como: a) Dios de relación y fraternidad; b) Dios de justicia para los pobres; c) Dios de justicia para las mujeres; d) Dios de justicia para los repudiados; e) Dios de sexualidad creadora y recreativa de lo amado que se deja ver en el "Cantar de los Cantares" (1499). Justicia y misericordia están íntimamente emparentados en el quehacer de Dios. Justicia, según describe Isaías 1:16, 17, como el propio despojamiento de lo que ensucia, de toda iniquidad, y un aprendizaje de "hacer el bien", de "buscar el juicio", de "restituir al agraviado", de "hacer justicia al huérfano", de "amparar a la viuda", de arreglar cuentas con Dios. Dios restaura personas y relaciones, recompone el orden de la creación, y eso es justicia compañera de la misericordia. Dios ha enseñado qué sea lo bueno: "[...] solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios" (Miq. 6:8; Cf. Sal. 85:10-11; Mt. 23:23).

Cierto que si ya eran imagen y semejanza de Dios, quisieron ser como Dios, el mismo que para ellos había establecido prescripciones. Al prescindir de Dios cayeron en una pretensión de autosuficiencia, y el mismo Dios, antes que condenarles como en ocasiones se interpreta, les describe las consecuencias de su decisión. Habían conocido sólo el bien, y en la práctica del bien cumplían su tarea. Pero habían querido conocer también el mal, ya inevitable, a menos que su Creador recompusiera el estropicio. La práctica del mal rompería la libre creación del uno por el otro, y también su acción creativa en la tierra. ¿Por qué la teología y la práctica eclesial, en lugar de aclarar la situación, han contribuido a perpetuarla, pero cargando las tintas sobre la mujer, haciendo de ella la culpable de la caída y la fuente de pecado? (1500).

1498) BIRD, PHILLIPS, (1974). *"Images of the women in the Old Testament"*. Pp. 73-74. In *"Religion and Sexism"*. Op. Cit. Cf. Supra. P. 618. Nota 3169.

1499) CARTER, ISABEL. *"The redemption of God, A theology of mutual relation"* (1982). P. 10 ss. University Press of America 26/3/1982.

1500) PRUSAK, BERNARD P. (1974). *"Woman: Seductive siren and source of sin"*. In *"Religion and sexism"*. Pp. 89-97". Op. cit. En este texto, reiteradamente citado aquí, se encontrarán interpretaciones del papel de la mujer en los libros del Antiguo Testamento.

Si según Jesús, paradigma para las iglesias, para entender la importancia que para Dios tiene la mujer hay que retrotraerse al principio, él, que tenía como centralidad de su vida y mensaje el reino de Dios o el reino de los cielos, ¿cómo interpreta las relaciones varón-hembra en ese futuro? A la pregunta de los saduceos sobre la Ley del Levirato aplicada en la resurrección, en la que no creían, a una mujer repetidamente enviudada, responde: “[...] Erráis, ignorando las Escrituras y el poder de Dios. Porque en la resurrección, ni se casarán ni se darán en casamiento, sino serán como los ángeles de Dios” (Mt. 22:29-30; Mr. 12:25; Lc. 20:34-36). Si en el futuro de Dios para con el hombre, que Jesús “presentizara”, no existe sometimiento, sino que queda restituido el pasado, y si las iglesias tratan de imitar a Jesús y hacer visible en ellas el futuro que proclaman, quedan desnaturalizadas si lo contravienen en su dogmática, en su estructura organizativa y en sus prácticas. Es cierto que aquellas que daban a los varones una lección de humildad, siguiéndole como ellos, sirviéndole con sus bienes, yendo con él hasta el pie de la cruz, no fueron llamadas por sus nombres, y fueron con Él; no fueron apóstoles, pero sí lo fueron al verle resucitado como María de Magdala, y lo fueron al ser mensajeras de esa resurrección a los apóstoles temerosos y encerrados, y fue una mujer, Febe, diaconisa en Cencrea, no “presbítera”, no obispa, no pastora, la que llevó en mano la carta de Pablo a los Romanos. Resulta al menos curioso que cuando Pablo cita a los testigos de la resurrección (1ª Cor. 15:5-8) omita a las mujeres. Ciertamente que en el Nuevo Testamento existen textos paulinos, o imputados a Pablo, que a primera vista indican sometimiento, junto a uno de Pedro, a los que se agarran quienes pretenden apuntalar el poder patriarcal en la iglesia o, del otro lado, la descalificación de Pablo como misógino. De ellos, 1ª Cor. 11:3-16, donde, después de exponer un orden de relación: “Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo” (v. 3), y una vez que señala que “la mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza” (con lo cual ya muestra que la mujer tenía esa actividad en el culto en la iglesia de Corinto), y adjudicar al varón ser “imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer por causa del varón” (vv. 7-9), es el mismo Pablo quien ensaya un contra-argumento. Y es que, como sostendrá en Gálatas 3:28, “en el Señor, el varón es sin la mujer, ni la mujer sin el varón”, y “así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer; pero todo procede de Dios” (vv. 11-12), y respecto al velo, se

replica a sí mismo diciendo: “[...] a la mujer dejarse crecer el cabello le es honroso; porque en lugar de velo le es dado el cabello” (v. 15). La exposición de ambos argumentos, y la referencia expresa hecha a la “contienda” argumental, nos lleva a intuir que este era un componente más de la polémica existente en Corinto, que Pablo recoge en boca de miembros varones para refutarlo en los versos 11-12, 15, quizás fundamentado en el desorden que algunas mujeres creaban en la congregación (vv. 34-40). Estos desórdenes no eran sólo imputables a las mujeres, sino que, de distinta naturaleza, eran prácticas comunes que se dejan ver en toda la epístola. Por lo que respecta a Efesios 5:22 (“Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor”, no es un mandato de parte, aunque insista en que “el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador”, porque a esa sujeción que demanda responde el amor: “Maridos, amad a vuestras mujeres, sí como Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella” (v. 25), y “someteos unos a otros en el amor de Dios”, expresión con la que comienza sus exhortaciones. El sometimiento, la sujeción, la entrega mutua para salvación del otro, de la otra, es la ley general del amor que como manera de vivir y recrear las relaciones se reclama en sociedades como Corinto, donde era conocida la “enfermedad corintia” y la prostitución sagrada, y en ningún caso el sometimiento de la mujer como criatura inferior. Más restrictivo es el mandato paulino de 1ª Tim 2:9-15: “Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán no fue formado primero, después Eva: y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permanece en fe, amor y santificación, con modestia”.

Evidentemente tenemos que disentir de Pablo en todos sus términos, porque su interpretación del Génesis no concierne con la nuestra según ha quedado expuesta. En el mito genesíaco ambos, Adam y Eva, caen en el engaño de adquirir conocimiento al margen de Dios y sólo llegan a conocer que los dos están desnudos a los ojos del otro, y ambos conocen, declarativamente de Dios, las consecuencias de su mal uso de la libertad. La mujer no se salva engendrando lo hijos que el hombre la engendra. Si se salva, al igual que el hombre, es por la gracia del don de Dios. Ambos, como fue en el principio y como será en el final, forman un equipo de vida que se complementa. Ya no es posible afirmar, como hace Hendriksen al comentar este versículo, “que la

mujer influya en la humanidad desde abajo hacia hombre”(1501), porque ya la mujer no acepta esa ubicación social y sabe impulsar la vida desde abajo, incluyendo a los más desfavorecidos, y desde arriba, en compañía del hombre o en soledad, y si en las pastorales, cuando ya la esperanza del retorno inmediato de Cristo ha menguado, y se impone el paradigma del testimonio moral, escribe a Tito (cap. 2) pidiendo que las ancianas enseñen a “las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, castas, cuidadosas de su casa, buenas, sujetas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea blasfemada”, está marcando la prioridad de la conducta, también de los ancianos (vers. 2), de las ancianas (v. 3), de los jóvenes (v. 6), del propio Tito como ejemplo (v. 7), de las relaciones entre siervos y amos que no se pretende modificar (v. 9), y de gobernantes y autoridades (3:1). Se trata de que una conducta diferenciada sea testimonio incontestable de una salvación intemporal en un tiempo determinado. También 1ª de Pedro 3:1-7 incide en ello, donde se da una coincidencia con Pablo: la sujeción al marido, para que los que, en los matrimonios mixtos, los que no creen sean ganados por el testimonio de sus esposas, cuyo atavío esté en el corazón; en tanto que a los maridos se recomienda “vivir con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como a vaso más frágil, y como coherederas de la gracia de la vida [...]” (v. 7), con lo que “vivir sabiamente” con el otro, dar honor al otro, ser vaso para el otro, saber que el otro es coheredero que compartirá el mismo destino, son aspectos que enriquecen la convivencia, válidos para todas las épocas.

A nuestro juicio, la centralidad de Jesucristo, su manera de ser y de vivir, es significativa para cada época. Nada avala en su conducta de presente, ni en sus dos referencias al principio y al futuro, que la mujer sufra menoscabo alguno.

Que todavía existan condiciones sociales, económicas, educativas y políticas, que sigan manteniendo para las mujeres un estado de sometimiento y aún de explotación, puede entenderse en sociedades donde se practica la noción del “pecado estructural”. Lo que no resulta, ni comprensible ni admisible, es que sean las iglesias, brazos

1501) HENDRIKSEN, WILLIAM. *“I & II Timothy & Titus”*. P. 111. New Testament Commentary. The Banner of Truth Trust. Sin fecha. Cf. APRILE, MASSIMO (1982). *“Paul’s attitude toward Women. A comparative study of 1ª Cor. 11:2-16 and Gal. 3:26-28”* & *“The role of the female characters in the passion-easter narrative according to Matthew”*. Faculty of the Baptist Theological Seminary Rüslikon. Schitserland.

mesiánicos de Dios, mente de Cristo, sentir de Cristo y Palabra de Cristo en la tierra, las que practiquen la exclusión de la mujer o las restrinjan funciones. Pero, como señala Bernard P. Prusak, hay quien toma los relatos del Génesis (3:7, 10-11, 13, 16; 6:1-4) para imputarle a la mujer ser “seductora sirena y fuente de pecado” (1502), i.e., ser sirena seductora seducida para hacer comer del fruto prohibido y causa también de pecado por el mero hecho de ser hermosa a los ojos de los ángeles en la narración de los gigantes (Gen. 6:1-4), según luego recoge el Primer Libro de Enoch (6:6-7:2; 16:2-3). Quizás ello justifique la obsesión por la sexualidad, reducida a genitalidad, como fuente de pecado, y no como efusión de amor y ternura que se ofrece y se recibe. Ciertamente el libro de los Proverbios facilita argumentos para considerar a la mujer, por un lado, como buena madre y esposa, y “la extraña” por el otro. La primera, tiene a su cargo la educación moral de los hijos y la instrucción del padre (1:8; 6:20; 10:1; 15:20; 20:20; 23:24-25); como “fuerte” o “virtuosa” es “corona” para él, luego él es rey, en contraste con la mala que es “carcoma en sus huesos” (12:4). Descrita como “agraciada” (11:16) y “prudente”, que “es de Jehová” (19:14), en ella, si hallada, “reside el bien” (18:22). Una larga lista de sus cualidades, de donde brotan sus habilidades, se da en 31:1-31. Existen también las malas esposas, cuyas “contiendas” y “rencillas son como “goteras continuas” (19:13; 27:15; 21:9, 19; 25:24). Pese a ellas, el libro contiene una recomendación a vivir con fidelidad e intensidad la vida marital en 5:15-19:

“Bebe el agua de tu misma cisterna, y los raudales de tu propio pozo. ¿Se derramarán tus fuentes por las calles, y tus corrientes de aguas por las plazas? Sean para ti solo, y no para los extraños contigo. Sea bendito tu manantial, y alégrate con la mujer de tu juventud, como cierva amada y graciosa gacela, sus caricias te satisfagan en todo tiempo, y en su amor recreáte siempre”

Del texto no se deduce la permisión para la poligamia, tan de uso entonces, y sí, en el mismo texto se diferencia la esposa de “la extraña” al decir: “¿Y por qué, hijo mío, andarás ciego con la mujer ajena, y abrazarás el seno de la mujer extraña?” (5:20). De esa ajena y extraña que seduce, progresivamente se va estableciendo un perfil (2:16.19; 5:3-6; 6:24-35; 7:5-27; 29:3; 31:3): Ella es la destrucción del hombre y de su casa con su suave hablar (2:16; 5:3-4; 6:24-25; 7:5, 21; 9:13-18; 22:14; 23:27-28). Ella

1502) PRUSAK, BERNARD P. *“Woman: seductive siren and source of sin”*. In *“Religion and sexism”*. OP. CIT. Pp.89-97.

acecha y acosa a sus víctimas en las plazas, en las esquinas, en los caminos hacia la casa, y lo asalta como presa (7:12; 9:14-15). En un libro que enseña sabiduría en tiempos de confusión, la extraña y ajena es personificación de la insensatez (9:1-18) que hace perder los bienes (29:3). Claro está que la insensatez no es sólo atribuible a esta manera de conducta de mujer, también es insensato el hombre, y no sólo por caer en sus redes (1:7; 10:23; 14:16; 17:21; 24:7), aunque el término preferido por Proverbios sea “necio”. Es en el Quelet 7:25-26 donde se da un diagnóstico lapidario hallado por el recopilador en su propio corazón:

“Me volví y fijé mi corazón para saber y examinar e inquirir la sabiduría y la razón, y para conocer la maldad de la insensatez y el desvarío del error.

Y he hallado más amarga que la muerte a la mujer cuyo corazón es lazos y redes, y sus manos ligaduras. El que agrada a Dios escapará de ella; más el pecador quedará en ella preso. He aquí solamente esto he hallado, dice el Predicador, pesando las cosas una por una para hallar la razón; lo que aún busca mi alma, y no lo encuentra: un hombre entre mil he hallado, pero mujer entre todas estas nunca hallé”.

Bien puede ponerse en duda, no el juicio moral razonado sobre todo extravío, sino su errar sin hallar sabiduría y razón en ninguna mujer de “estas” “extrañas y ajenas”, y sólo en un hombre que presumimos sí mismo. De lo que no cabe duda alguna es que quienes toman estos juicios negativos sobre ciertas conductas de mujer, en olvido de que en los hombres también se dan porque “no hay justo ni aún uno” (Rom. 3:10), y hacen de ellos valladares de prevención o piedras de lapidación, yerran. Van cegados de machismo patriarcal que va a la Biblia buscando sólo munición.

Una nueva “*koinonía oikouménica*” está en marcha en el mundo, y “es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios” (1ª Ped. 4:17), o ya no será casa de Dios. Les quedará vacía siendo sólo suya (Mt. 23:38). Una necesidad, un deseo humano de comunidad recorre la tierra, donde se conjuguen integración y diferencia. Como Cristina Caruncho Michinel y Purificación Mayobre Rodríguez, de la Universidad de Vigo, mencionan del seminario “*Incominciamo a dire la verità*”, celebrado en 1996 en la Universidad de Verona: “ha ocurrido y no por casualidad el final del patriarcado” (*) (1503). De ser como parece, desde la perspectiva sociológica coinciden dos líneas

1503) CARUNCHO MICHINEL, CRISTINA Y MAYOBRE RODRÍGUEZ, PURIFICACIÓN. “*Un encuentro con Diotima*”.

(*) Es título del libro “*E`acadutto non per caso*”. En versión castellana. El viejo topo (1996) Dos

en paralelo: Un vector apunta hacia el agotamiento del machismo patriarcal, al menos en países rectores, cuya resistencia se dejaría ver en la violencia de género. El segundo correspondería a la emergencia del sentimiento comunitario frente al aislamiento y la soledad, propias de una sociedad de masas.

Pues bien, la mujer parece especialmente cualificada para ser el elemento cohesivo de la nueva sociedad. Coincidimos con Ana María Tepedino (1504) al decir que no es propio de la sensibilidad de la mujer el ejercicio de la opresión y la dominación. Su experiencia de Dios representa un modo ‘relacional’ de conocer que sobrepasa la frialdad conceptual y va implicando todas las dimensiones de la vida (1505). Desde la experiencia de opresión, y la de Dios como liberación, lucha por la justicia y mediante una praxis afectiva crea relaciones fraternales. Como añade Tepedino, la vida, y no el poder, es su clave interpretativa, la vida en todos sus aspectos, especialmente en los prácticos. “Tiende a vivir las cosas de manera más unitaria, integrando fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón, por lo que la vida se le muestra como el lugar de la experiencia simultánea de opresión y liberación, de la gracia y de la desgracia, porque está más ligada a la naturaleza y porque su experiencia existencial aprende a valorar las cosas pequeñas que ocurren en el día a día, evitando sobrevalorar los momentos aislados. Algunos momentos fuertes sirven como condensación que trasborda e irradia” (1506). Esa manera suya de un vivir “unificante”, la realiza con pasión no exenta de inteligencia, según nuestra autora. “La mujer, por su propia constitución (parece que su cuerpo se extiende), está siempre cargando a otros; [...] siente la llamada de salir del individualismo, siente la llamada de la experiencia comunitaria. Ella medita las cosas en el corazón y se abre plenamente a la comunión; de ahí su sensibilidad para las necesidades de los otros. [...] Las mujeres hacen teología con pasión, apasionadamente se dan enteras tratando de cargar los conceptos con realidades existenciales vividas [...]” (1507).

1504) TEPEDINO, ANA MARÍA (1988). *“Mujer y teología. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina”*. P.61. En Vv.aa.; *“Teología desde la Mujer”*. Col. Nuevo Éxodo. Nº 5. Escuela bíblica. Biblia y Fe. Madrid.

1505). TAMEZ, ELSA (1986). *“La fuerza del desnudo”*. P. 196. En Vv. Aa. *“El Rostro Femenino de la Teología”*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Princenton Theological Seminary. <https://archive.org/details/elrostrofemenino00bing>. Fecha de consulta 18/8/2020.

1506) TEPEDINO, ANA MARÍA. Loc. Cit.

1507) IBID. Pp. 63-64. CF. DE PRADO, CONSUELO. *“Yo siento a Dios de otro modo”*. servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=100. Fecha de consulta 18/8/2020.

Nos surge la pregunta: ¿Cómo es la comunidad que la mujer espera y por la que trabaja? ¿Cuáles son sus características? Una propuesta nos llega desde el ámbito europeo y del Consejo Mundial de Iglesias: Elisabet Moltmann-Wendel nos la ofrece, mirándose en el espejo de lo que fue al principio:

La historia de la iglesia comienza cuando un grupo pequeño de mujeres se levantan sobre su pasado en torno a un amigo muerto: Jesús. Esto comienza cuando, contra toda razón y toda esperanza, ese pequeño grupo de mujeres toman identidad en el suceso producido por las determinaciones de un traidor. Nunca abandonaron a Jesús en su muerte, y la historia de la iglesia comienza cuando Jesús viene a ellas y restaura sus vidas. La vida en sus manos tiene <touch>.

Oficialmente, la historia de la iglesia comienza en la misión de los hombres, y oficialmente las mujeres no están presentes en esta ocasión. Pero la mujer desea una comunidad en armonía con el amor de Jesús que es poder cohesivo y creador:

- Una comunidad donde el poder sea escuchado sin predisposición de poder.
- Una comunidad donde existan oportunidades para quienes son despojados de su poder, y este pueda comunicarse entre sí, y ser organizado.
- Una comunidad en la cual el poder es redistribuido y todos pueden realizarlo por causa de la justicia.
- Una comunidad no obsesionada por el provecho y el crecimiento económico, sino en lo concerniente a las necesidades básicas de la existencia humana.
- Las mujeres no desean ser tratadas como bajo tutela. Tampoco vivir una vida compartimentada dentro de sí
- En Cristo Jesús no caben diferencias [...] (1508)

Confrontado con el principio, el poder orgánico decae si no es propositivo de promo-

1508) MOLTSMANN-WENDEL, ELISABETH (1981). *"Become an human in new community"* in *"The community of women and men in the church"*. The Sheffield Report 1981. World Council of Churches. Geneva 1983. Pp. 29-31. Traducción propia. Elisabeth falleció el 7/6/2016. Fue esposa de Jürgen Moltmann, y líder incuestionable del pensamiento protestante de la teología feminista. También fue autora de un libro singular entre otros trabajos: *"Land flowin with milk and honey. Perspectives on feminism theology"* (1986). SCM.

ción de singularidades para la construcción comunitaria. Quizás por ello, la reiteración en el uso del poder, que el texto proporciona, para que no proceda sólo del cargo, y sea correcto su uso, viene enmarcado por el amor de Cristo donde la vida es restaurada y por la observación de que en Cristo no caben diferencias.

Según esta autora, el cristianismo no ha introducido el patriarcalismo en el mundo. Este es un viejo sistema de dominación. El cristianismo aporta un potencial de liberación contra la continuidad constantiniana de la iglesia. Dios es el Dios único, un Dios en futuro, un Dios en relación, un Dios que puede sufrir, Dios de la fraternidad y de la armonía. Este es el Dios de Vida que ha sido distorsionado a través de un sistema patriarcal con sus ídolos de poder y dominación. Es Dios que produce experiencias de liberación de las distorsiones que de Él se han hecho como herramienta de opresión. Toda opresión tiene dos caras: tirano y esclavo. La opresión destruye la humanidad en ambos lados. Al oprimido se le roba humanidad por el opresor convertido en monstruo (1509).

Debemos señalar aquí que, a nuestro juicio, esa malsana dialéctica ha sido superada en la organización eclesial de aquellos países europeos impregnados del espíritu de la Reforma y de la Ilustración, donde su práctica eclesial ha sido y es muy favorable a la incorporación de la mujer en todos los ministerios, sin que ninguno le sea vetado (1510). No así en otros, donde aún prevalecen resabios de viejas estructuras, donde la lucha por una teología feminista, contra las condiciones de desigualdad y explotación, es más acentuada. Este es el caso explícito de Latinoamérica. Más imbuido de la teología de la liberación, las teólogas de la liberación allí dan muestras de una singular actividad que afronta el presente de la alienación de la mujer, también en la iglesia católica, y traza las líneas de futuro. Baste aquí recordar la contribución de Tereza Cavalcanti a la Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo, celebrada hace treinta y cinco años en Oaxtepec (México), y un breve apunte de su Documento Final. Señala Cavalcanti la “Contribución femenina en la reflexión

1509) IBID. Pp. 31-32.

1510) CF. “*Ordination of the women in ecumenical perspective*” (1980) Workbook for the church’s future. World Council of Churches. Dieciocho años más tarde, como hoy, la cuestión sigue encastillada desde la perspectiva ecuménica. Dadas las diferencias se prefiere no someterla a debate para no crear conflicto. CF. “*Fe y Constitución sobre la ordenación de las mujeres*” (16/1/1998). Oicoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/members-churches/special-commision-on-participat... Fecha de consulta 20/8/2020.

Teológica del futuro” en tres puntos: a) Una perspectiva sapiencial: conciencia histórica y trabajo en esperanza; b) Una escatología vivida en el presente, donde se vive la comunidad eclesial de base como “un pedacito de la tierra prometida”; c) La com-pasión y las entrañas femeninas como “experiencia englobante y arrebatadora que es al mismo tiempo física, psicológica y espiritual que es sentir-con, con-padecer, abrirse a participar en la pasión del otro, “experiencia genuina del propio ser de Dios” (1511).

Respecto al documento final destacamos sus objetivos en cinco puntos: a) Ampliar su comprensión de la situación de las mujeres en sus respectivas realidades socio-económicas, políticas y religioso-culturales; b) Descubrir los aspectos vitales de la experiencia femenina de Dios en las espiritualidades emergentes; c) Realizar una re-lectura de la Biblia desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo a la luz de la liberación total; d) Articular las reflexiones de la fe con las realidades, luchas y espiritualidad de la mujer; e) Profundizar nuestro compromiso y tareas de solidaridad hacia la plena humanidad para todos” (1512). Ese parece ser un camino que debería hacerse transitable para todo quehacer teológico.

Sin embargo, la reacción sigue siendo obstinada. Cuando leemos a Constance F. Pervey, al abordar el tema de la ordenación de las mujeres, comprobamos como la propia dinámica histórica va despejando algunos puntos:

1. Mujeres y hombres están igualmente dotados por Dios con los mismos talentos, y consiguientemente tienen la misma capacidad para el ministerio/sacerdocio. Existen diferencias biológicas, pero dentro de una sola naturaleza humana, en una misión de humanidad que se divide en hombre y mujer.
2. La mujer es igual, pero es diferente. Dios crea al varón y a la mujer con funciones complementarias y por tanto con dones diferentes. La división de la humanidad entre mujeres y hombres es designio de Dios.
3. El aspecto teológico de las relaciones entre hombre y mujer está influenciado por los movimientos contemporáneos de igualdad y los modernos principios de justicia. Biología, psicología y antropología cultural lo avala; lo apoya la igualdad de los status que declara la justicia y, desde el punto de vista sociológico, la comunidad de vida (1513).

1511) CAVALCANTI, TEREZA (1988). “*Sobre la participación de las mujeres en el VI Encuentro Intereclesial de las CEBs*”. Pp. 141-144. En Vv.Aa.. “*Aportes para una Teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo, celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1986*” en Oxatepec (México). Escuela Bíblica. Editorial Biblia y Fe- Madrid.

1512) IBID. *Documento Final*. Pp. 145-152.

1513) PARVEY, CONSTANCE F. (1980). “*Ordination of the women in ecumenical perspective*” Op. cit. Pp. 33-35. Cf. Supra. P. 629. Nota 3186.

Sin embargo, a ese nivel global en que se mueve el Consejo Mundial de Iglesias, donde el catolicismo esté presente sólo como observador, el documento recoge el posicionamiento de algunos sectores al decir que hay iglesias que no están preparadas para esta crítica. La secularización de la iglesia es, a su juicio, la causante. Demandan tradición, continuidad y vida interior de la iglesia contra el secularismo. Para ellas, los movimientos modernos y su influencia secular, representan llamadas en la iglesia, desintegrándola en su teología, espiritualidad o prácticas. Por el contrario, otras iglesias ven en estos movimientos algo decisivo para el futuro, y son señales de una nueva humanidad.

El argumento más polémico en contra de la ordenación de las mujeres, que ese documento recoge, es a nuestro juicio el siguiente:

“La mujer ha sido objeto de una serie de prohibiciones relativas a su ciclo sexual y reproductivo. Considerada como impura durante la menstruación y antes del alumbramiento, estos códigos son operativos en algunas iglesias, afectando a las prácticas eclesiales: bautismo y comunión. El argumento es que parece inapropiado que una mujer con menstruación presida la Comunión o la reunión comunitaria” (1514).

Renunciamos a objetar. Sólo habremos de señalar hacia Levítico 15 que extiende la impureza al flujo de mujer y a la emisión de semen del hombre. No existe otra base bíblica a ese respecto, y mucho menos si, prescindiendo de la traducción de significados que hace Hebreos al atribuirle a Cristo el ejercicio único del sacerdocio, acudimos al Nuevo Testamento. Esa tendencia a “sacerdotalizar” la vida eclesial parece hija del sacerdocio judío, desaparecido en el año 70, y a la convivencia con los “flamines”, sacerdotes romanos, que hizo posible Constantino.

Se trataría de un argumento gratuitamente traído, si la propia María Martinell, al tratar *“la mujer en la iglesia como institución”*, no señalara que “como institución la iglesia católica no hará creíble a las mujeres la fe que predica si no se cuida de eliminar como sociedad que es la segregación en que mantiene a la mujer”, y a ese respecto, “no hay mujeres en la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Congregación de los obispos, en la Congregación para los sacramentos y del culto divino, en los tribunales de Rota o en la Congregación de los Santos” (1515).

1514) Ibid.

1515) Martinell, María (1977). “La liberación de la mujer”. En: “Cristianismo y liberación humana”. Pp. 86-88. Mensajero, Bilbao.

Isabel Corpas, decana de las teólogas católicas de Colombia, aborda el tema en su reciente libro (1516). Entrevistada al respecto por Miguel Estupiñán, dice en extracto:

“le atribuye al clericalismo no solamente la histórica exclusión de las mujeres en la iglesia, sino también la contradicción entre la actual estructura institucional del catolicismo y el espíritu original del proyecto cristiano”, [y expresa su propio propósito de] “que sea deconstruido un imaginario eclesial que bebe, en el fondo, de imaginarios sociales recodificados en el ámbito religioso”. [Para ella, según el mencionado artículo], “la práctica del poder en la iglesia católica [es] el clericalismo”. [Estas situaciones] “están asociadas al proceso de sacerdotalización que a lo largo de los siglos le asignó a los hombres preeminencias en la organización eclesial. Dicho proceso apeló a diversidad de argumentos que fueron cerrando instancias de participación a las mujeres, a pesar del innegable protagonismo que habían tenido muchas de ellas en los orígenes del cristianismo.

Aunque la sacerdotalización de los ministerios es incompatible con la esencia del mensaje cristiano y dependía, en realidad, del contexto patriarcal de la época, se extendió en el tiempo, dando pie a un tipo de espiritualidad que aún hoy legitima prácticas que vinculan el ejercicio del ministerio ordenado a ideas de dignidad atribuidas exclusivamente a determinados hombres de iglesia. Sobra decir que dichas ideas nada tienen que ver con el Evangelio, tal como lo demuestra la exégesis histórico crítica. [...] Los hombres de iglesia están metidos dentro del bosque del clericalismo y no pueden ver desde fuera. [...] Según ha explicado también Elisabeth Schüssler Fiorenza, <la imagen católica contemporánea, casi canónica, de la mujer es la maternidad, la sumisión, el servicio y el cuidado, la contribución silenciosa, poco visible, de la mujer a la vocación creativa del hombre en el mundo [...]” (1517).

1516) CORPAS, ISABEL (2020). “¿Ordenación de las mujeres? Un aporte al debate de la ecclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana”. Ed. Corpas de Posada Publicaciones.

1517) ESTUPIÑÁN, MIGUEL. “Una arqueología del clericalismo”. 14/8/2020. Manuel Estupiñán es Redactor Jefe de “Vida Nueva”. Colombia. Tras la voz de Isabel Corpas, se agrupan múltiples voces de mujeres teólogas latinoamericanas.

Como análisis del contexto socio-económico citemos a Vv. AA.. “Capitalismo: violencia y anti-vida la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses” (1978). TAMEZ, ELSA Y TRINIDAD, SAÚL (eds.) Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA. San José, 21-25 de febrero de 1978. EDUCA Editorial Universitaria Centro Americana.

Como exposición del contexto histórico-cultural cf. Vv.A.A.. “*Virgenes y diosas en América Latina. La resignificación de lo sagrado*” (sin fecha). CORDERO, VERÓNICA; PUJOL, GRACIELA; RES, MARY JUDITH; TRILLINI, COCA (coordinadoras).

Como monografías de teología feminista en Latinoamérica, cf.: RESS, MARY JUDITH (2012). “*Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre la Teología Ecofeminista Latinoamericana*”. Colectivo Cons-pirando. Santiago de Chile. Traducido por Maruja González Torre. TÁMEZ, ELSA (2001). “*La sociedad que las mujeres soñamos*”. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). San José de Costa Rica. TAMEZ, ELSA; BOFF, LEONARDO (1986). “*Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*”. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José. FITZGERALD, RACHEL. “*Ella se mueve en círculos. Las cuatro formas femeninas de Toni Wolff: Lazos vitales con la psiquis ancestral*”. Ediciones cons-pirando (sin fecha). Traducido por Maruja González Torre. SEIBERT, UTE. “*Espacios abiertos: Caminos de la teología feminista*” (sin fecha). Cons-pirando. Colección Nuevos Espacios. Ed. Forja. HURTADO NEIRA, JOSEFINA, Y VALDIVIESO IDE, MAGDALENA. “*Género y Cultura: Marcas de los fundamentalismos*”. Cons-Pirando. Colección Nuevos Espacios (sin fecha). Editorial Forja. ÁGUILA, ELENA. “*Des-cubrir la cultura: una mirada feminista*”. Cons-pirando. Colección Nuevos Espacios. Colección General al cuidado de Josefina Hurtado. Santiago de Chile. E-mail: contacto@conspirando.cl. Sitio web: www.conspirando.cl. Vv.AA. “*Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista, y cambio cultural*” (sin fecha). HURTADO NEIRA, JOSEFINA, Y ÁGUILA ZÚÑIGA, ELENA, ED. Editorial Cons-pirando. Colección nuevos espacios. Santiago de Chile.

Parece una contradicción entre lo que se dice, buscando una resignificación en un mundo nacido de la Modernidad donde se perdió el paso, y lo que se ejerce dentro de la propia organización.

Cuando Gustave Thils plantea la mujer en la iglesia como una interpelación a los teólogos, lo hace bajo tres conceptos clave: “igualdad, solidaridad y diferencia” (1518). Los hallamos en una dialéctica que trabaja para la misma dignidad y el mutuo apoyo en la común tarea en el deseo de Dios para con ellos al crearlos según Génesis 1:26-27 donde la diferencia es compensatoria.

Cita Thils a “*Gaudium et Spes*”, que nosotros ampliamos:

“La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y el mismo destino.

Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y abrazar el estilo de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre.

Más aún, aunque existen diversidades justas entre los hombres, sin embargo, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa [...]” (1519).

Si “*Gaudium et Spes*” pretende identificar un lugar social para la Iglesia Católica, de manera que produzca visibilidad significativa a los ojos del mundo actual, cae en una notoria contradicción a los ojos de ese mundo, en opinión nuestra, si no practica dentro lo que propone fuera.

1518) THILS, GUSTAVE (1975). “*Année internationale de la femme: les théologiens sont interpellés*”, Revue Theologique de Louvaine, 6 (1975). Pp. 41-50. APUD. Selecciones de Teología. Nº 59. Julio-Septiembre 1976. Pp. 221-224. Traducido por Isabel Nadal. El sacerdote y teólogo Gustave Thils, fallecido en el año 2000, fue miembro del Secretariado para la Unión de los Cristianos y experto en el Concilio Vaticano II.

1519) CONSTITUCIÓN PASTORAL SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL GAUDIUM ET SPES, 29. “*Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación postconciliar. Edición bilingüe, con introducciones históricas y esquemas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. MCMLXXV. Pp. 299-300.

No resulta extraño que allí donde la sed del Dios vivo (Sal. 42:1-2; 63:1) no quede aplacada en tradiciones, ritos, y estructuras eclesiales que proporcionen certezas, pero no una fe viva, esta necesidad se agite en el fondo del ser y en el seno de las propias iglesias como vino nuevo en odres viejos. Tampoco que en esa búsqueda común se ocasionan vasos comunicantes entre distintas confesiones.

Verónica Roldán y Rolando Pérez han elaborado un interesantísimo estudio que, salvo las observaciones que le haremos, encuentra esos lugares de encuentro en el que llaman “protestantismo vivido”, correspondiente a nuestro juicio a los “nacidos de nuevo”. Un trabajo que, acompañado de otros seis, todos ellos accesibles por separado en internet (1519), pretende “hacer una contribución valiosa al campo de los estudios sociológicos sobre la religión vivida”

En uno de ellos, Gustavo Morello sostiene:

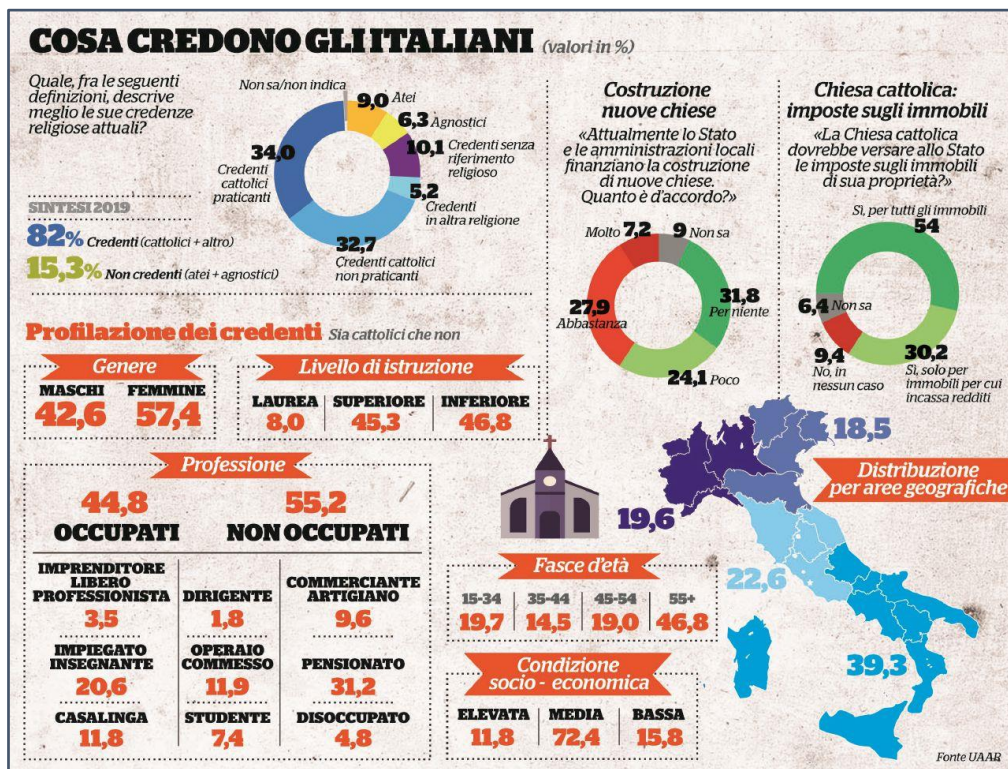
“[...] el enfoque de <religión vivida> enfatiza la agencia de los actores, ya que actualiza el proceso de sacralización en el que los actores promulgan rituales y símbolos, o como personas particulares en lugares y tiempos particulares usan los modismos religiosos particulares, disponibles en su cultura para expresar su relación con lo trascendente. La

-
- 1519) ROLDÁN, VERÓNICA, Y PÉREZ, ROLANDO (10/3/2020). “*El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa*”. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020. Dossie. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-99908>. Verónica Roldán pertenece a la Università degli studi Roma Tre, y Rolando Pérez a la Pontificia Universidad Católica de Perú. Sobre los otros seis trabajos que componen la misma línea de investigación, cf:
- MORALES, FRANCISCO (2018). Pontificia Universidad Católica del Ecuador. “*Religiosidad individual y afiliaciones religiosas en América Latina. Análisis de los factores individuales y nacionales asociados con los principios de religiosidad entre las mayorías católicas y minorías no católicas*”. Agosto 2018. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Sociología. <https://www.researchgate.net/publication/328342478>.
- MORELLO, GUSTAVO (2019). “*Why study religion from a Latinamerican sociological perspective? An introduction to religion issue, <Religion in Latin America, and among latin abroad>*” (24/6/2019). Sociology Department. Boston College.
- DA COSTA, NÉSTOR; PEREIRA ARENA, VALENTINA; BAUSONI, CAMILA (2020). “*Testimonios de salvación: Historias de conversión y cambio de vida entre creyentes evangélicos de Montevideo*”. Universidad Católica de Uruguay y Universidad de la República. Montevideo. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020. Pp. 88-111.
- ROMERO, CATALINA; PÉREZ, ROLANDO; LECARON, VERONIQUE. Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). “*Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: El caso limeño*”. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020. Pp. 64-87.
- MORELLO, GUSTAVO & ROLDÁN, VERÓNICA (2017). “*Libed Religion in Latin América and Europe. The roman-catholic experience in every life*”. Cuaderni del Cesal-4. Centro Studi per L'America Latina. Edizioni Università di Trieste. Numero speciale di <Visioni Latinoamericane. Anno IX. Nº 17. Luglio 2017.
- RABIA, HUGO H. (2020). “*Otredad, diversidad religiosa y prejuicios en las interacciones cotidianas de evangélicos/as de Córdoba, Argentina*”. Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina). Sociologías. Año 22. Nº 53 (2020). Pp. 36-63.

exploración de la religión vivida de los latinoamericanos nos muestra cómo el sujeto (con su cuerpo, sus emociones, su razón) está involucrado en la búsqueda religiosa” (1520).

Hagamos una precisión previa: En una iglesia evangélica, ese sujeto, personalmente involucrado en la búsqueda religiosa, vuelca sus cualidades personales en el sentir y quehacer comunitario.

Nos llama poderosamente la atención, junto a las cualidades que este estudio contiene, que al haberse llevado a cabo entre los años 2015 y 2018, se haya llevado a cabo en contextos urbanos de Argentina, Perú, Uruguay y España, aunque con trabajos adheridos desde Boston y Trieste. Podemos entender el interés italiano en potenciar el sentido comunitario de las parroquias y la experiencia personal de fe que están impulsando el “protestantismo” latinoamericano, dado que “el porcentaje de católicos en Italia ha disminuido un 7,7% en los últimos cinco años” (1521).



1520) MORELLO, GUSTAVO (2017). Ibid. (p. 21). Apud. ROLDÁN, VERÓNICA, Y PÉREZ, ROLANDO. “El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa”. P.24. Cf. Supra. P. 633. Nota 3189.

1521) INFOCATÓLICA 13/5/2019. “El porcentaje de católicos en Italia ha disminuido un 7,7% en los últimos cinco años”. Fecha de consulta 22/8/2020. Infocatólica se limita a reproducir la encuesta llevada a cabo por el Instituto Doxa para la Unión de Ateos y de Agnósticos racionalistas (UARR) de Italia, según la cual el número de católicos practicantes es del 34%, el de no practicantes el del 32,7%, y el de “otros” un 33,3%.

(659)

Observamos una reducción en el campo de estudio que puede hacerlo significativo para el ámbito urbano en Argentina, Uruguay, Perú, y España. Recordemos las “Afiliaciones religiosas de los latinoamericanos”, en esas tres naciones iberoamericanas, reservándonos a España para otra indicación:

	Católico	Protestante	Sin filiación	Otros
Argentina	71	15	11	3
Uruguay	42	15	37	6
Perú	76	17	4	3
				(1522)

Si lo que se pretende es llegar a la comprensión de un “protestantismo vivido” en cada uno de los tres países, y de ahí sacar coincidencias, no hay nada que objetar, pero tratar de llegar a unos valores comunes con tanta disparidad de adhesión religiosa aportará por fuerza unas desviaciones en demérito del trabajo.

Por otra parte, y por lo que respecta a España, no nos resulta comprensible que el campo de trabajo se haya ceñido a Bilbao, aunque se haga constar en el estudio que el País Vasco ha sido “de tradición fuertemente católica, que ha experimentado en los últimos años un proceso de <descreencia> que lo sitúa como uno de los territorios de España más distanciados de la religión [y] se revela que tal posición respecto a la religión es, además, combativa; no solamente casi el 50% de la población se declara <no creyente> sino que su actitud hacia la iglesia católica parece claramente de rechazo” (1523).

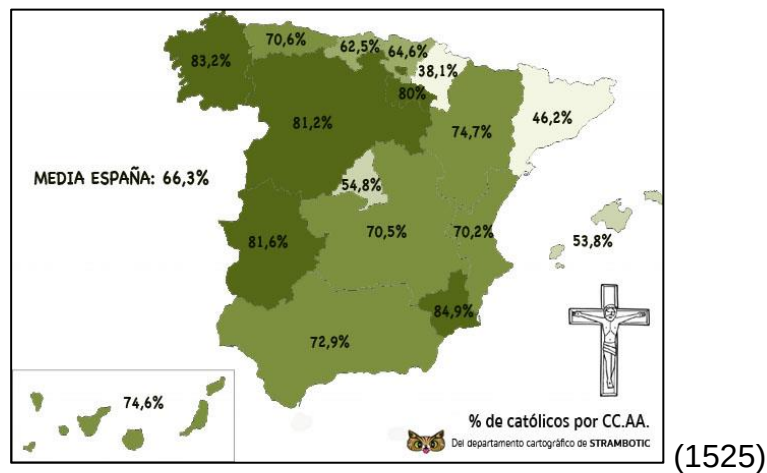
Cierto que para llegar a esta conclusión se basan en el Barómetro del C.I.S. de 2018, pero no es menos cierto que se referencian artículos de 2020. No resultaba imposible haber comprobado el “Mapa de España del ateísmo”, de 2019, donde al señalar hacia

1522) PEWRESEARCHCENTER. “*Religión en América Latina*”. *Cambio Generalizado en una región tradicionalmente católica*. Informe 2013. Op. cit. Cf. Supra. P. 610. Nota 3152.

1523) ROLDÁN, VERÓNICA; PÉREZ, ROLANDO. P. 31. Op. cit. Cf. Supra. P. 657. Nota 1519.

(660)

el porcentaje total de 7,89 % de ateos y el 42 % de agnósticos en ese año, que sumados alcanzan al 49,89% de la población, según ofrece el mapa del C.I.S. de aquel año 2018. En ese año, el porcentaje de creyentes en el País Vasco era del 64,6 %, del 46,2 % en Catalunya, y del 54,8 % en Madrid. Quien superaba en mucho el porcentaje de no creyentes era la que había sido muy católica Comunidad de Navarra con sólo 38,1 % de creyentes, seguida de Baleares con el 53,8 %. Por lo tanto, ni los datos extraídos de la situación en Iberoamérica, ceñida a tres países sin considerar a los 19 que estudia “*Pew Research Center*” (1524), ni el énfasis puesto sobre Bilbao en la situación española, nos parecen altamente significativos, aunque sí indicativos para tratar el crecimiento de la increencia en España y el valor que aporta “el protestantismo vivido”, tanto al campo secular como a las relaciones con otras confesiones, siempre y cuando sus profundas convicciones las sepa poner a contribución no apropiativa en un campo convivencial marcado por el pluralismo frente a una trayectoria histórica absolutista.



En el caso español, nos resulta altamente significativos los datos del C.I.S., publicados en 2020, y su serie estadística de enero de 2019 a julio de 2020:

1524) CF. SUPRA. P. 657. Nota 1119: 9 predominantemente católico; 5 de mayoría católica, pero con protestantes, sin afiliación y otros en ascenso, 3 de mitad católica, 2 de menos de la mitad católica, con un total regional de 69 % católico; 19 % Protestante; 8 % Sin filiación; 4 % Otros. Sólo uno de los estudiados, Uruguay, es de inferioridad católica: 42% de católicos, 15 % de protestantes, 37% de sin filiación y 6 %de otros. P. 12.

1525) BERAZALUCE, IÑAKI Y CIVANTOS, DANIEL (27/11/2019) “*El mapa de España del ateísmo*”. Fuente: Público, “Percepció sobre el debat territorial a Espanya (2019) y Centre d’Estudis d’Opinió de ateos y gnósticos (2019)

Serie 2020			
Mes	Católicos	Ateos y no creyentes	Otras religiones
Julio	60,9	35,1	3
Junio	61	36,4	1,8
Mayo	61,6	35,5	1,7
Abril	61,2	36,1	1,8
Marzo	66,8	29,3	2,6
Febrero	67	28,3	2,9
Enero	67,2	30,3	1,7
MEDIA	63,7	33	2,2
			(1526)

Observamos un progresivo descenso entre aquellos que se confiesan católicos, si bien el catolicismo en España sigue instalado en una cómoda mayoría, del 67,2 % al 60,9 %, y un significativo ascenso de ateos y no creyentes desde el 30,3 % al 35,1 %, ascenso que también se produce en <otros>, desde un 1,7 % al 3 %.

Hechas estas observaciones a la definición del campo del trabajo de Verónica Roldán y Rolando Pérez, sí nos resulta muy adecuada a la realidad confesional e histórica del protestantismo en Latinoamérica:

Un primer protestantismo histórico está constituido por iglesias originadas directamente en la Reforma, pero con un matiz sobre lo observado en este trabajo: Más que “luego fragmentadas en numerosos cismas”, luteranos y calvinistas, al igual que los anabaptistas, fueron corrientes hermenéuticas diferenciadas desde los antecedentes de la Reforma. Luego, luteranos y calvinistas presbiterianos, y la iglesia anglicana (llamada episcopaliana fuera del Reino Unido, constituyen ese primer blo-

que de iglesias reformadas. Los autores incluyen a los valdenses en este bloque (1527), pero hay que considerarlos, junto a Wicliffe y los Lollardos, y Juan Huss y los Hussitas, como precursores de la Reforma (1528).

El segundo protestantismo, evangélico o del <despertar>, está compuesto por iglesias de avivamiento frente al adocenamiento acomodaticio, y practican el fervor misionero “hasta lo último de la tierra” siguiendo el mandato de Jesús. Estas iglesias, que los autores llaman <movimientos>, insisten en el encuentro personal con Jesucristo como experiencia que transforma la persona y sus relaciones y motiva la misión. En este bloque incluyen al pietismo, los metodistas y los bautistas. Nosotros añadiríamos a los menonitas y cuáqueros.

El tercer protestantismo está formado por denominaciones e iglesias que consideran demasiado eclesiocéntricas e institucionalizadas a las del segundo protestantismo. Se consideran “iglesias libres”, perfeccionistas y fundamentalistas. Como bien señala el trabajo que estamos siguiendo, el término “fundamentalismo” nació a finales del siglo XIX como reacción a la hermenéutica del método histórico-crítico y al evolucionismo científico. Si, a nuestro entender, ambos pretendían hallar los fundamentos fiables de las Escrituras, en su texto, y de la vida en su evolución, esta reacción pretendía hallarlos en la Biblia, interpretada literalmente, inspirada por el Espíritu Santo que a su vez inspiraba al lector. Llegado el siglo XX, con la consolidación de ambas tendencias, el fundamentalismo adquirió una connotación peyorativa. Sin embargo, a nuestro juicio también, nada impide que, desde el uso de las herramientas críticas en el estudio de los textos, dejándolas luego a un lado, se busque la inspiración personal, y que desde ese fundamento espiritual y moral se practique cualquier ciencia. Es cuestión de mantenerse en la tensión dialéctica en ese juego de alteridades. Si una de ellas prevalece hegemónica, se desequilibra el sistema de conocimiento.

A esta tercera corriente, el estudio que estamos siguiendo adjudica las iglesias pente-

1527) LOC. CIT. Pp. 26-28,

1528) VILA, SAMUEL (1982). *“El cristianismo evangélico a través de los siglos”*. Pp. 178-216. CLIE. Terrassa (Barcelona), 2ª ed. revisada y ampliada. La 1ª edición (sin fecha), también en poder del autor de esta Tesis es de la Editorial Moody. Chicago.

costales y carismáticas, consolidadas en el siglo XX, a las que, por su “especificidad” doctrinal y práctica, que pone énfasis en los fenómenos extraordinarios producidos por el Espíritu Santo, algunos incluyen en un cuarto protestantismo (1529).

A tenor de lo dicho, estamos ante un movimiento que algunos pueden interpretar como de fragmentación del protestantismo, y nosotros consideramos como dinámica de institucionalización formalista-desinstitucionalización regeneracionista, basada en la relación entre sujeto e institución según el modelo de Roger Finke y Rodney Stark (1530).

Estos últimos ven las iglesias norteamericanas funcionando como una economía de libre mercado, bajo el amparo de la Primera Enmienda. Las iglesias renovadas, del segundo protestantismo, bautistas y metodistas, adquieren significación frente a las más institucionalizadas del primer protestantismo y del catolicismo. Para los dos autores, siempre está en marcha un proceso iglesia-institución-iglesia comunidad (a la que califican de secta). La primera correspondería a un proceso acomodaticio e institucional, a un aburguesamiento de las iglesias que en ese proceso pueden recaer en formas sin vida, lo cual daría lugar a la emergencia del tercer protestantismo, no surgido sólo de la protesta como afirman Verónica Roldan y Rolando Pérez (pag, 25), sino de la experiencia previa de renovación, productora de un nuevo conocimiento que contrasta con lo establecido. Las creencias, personalmente elaboradas, encuentran mayores posibilidades de participación en la iglesia comunitaria formada por aquellos que son comunes. Contra los críticos de Finke y Stark, que ante el incremento de miembros afirman que ello refleja una mayor participación facilitada por una eclesiología comunitaria, y no por una mayor creencia, tenemos que señalar que una más profunda y personal elaboración de las creencias, desde la experiencia de una fe viva, es causa de una mayor participación comunitaria de esa creencia donde no hay distinción entre mujeres y hombres. Todos están llamados al ministerio, incluido el pastoral.

1529) ROLDÁN, VERÓNICA; PÉREZ, ROLANDO. Op. cit. Pp. 26-28. Cf. Supra. P. 635. Nota 3193. Cf. Morós Ruano, Edgar (2010). “El renacer del mundo protestante: Organización, formas de vida y acción pastoral (1914-1965)”. En “Historia del Cristianismo”. Tomo IV. Pp. 298-333. Ed. Trotta/Universidad de Granada. Francisco J. Carmona Fernández coordinador.

1530) FINKE, ROGER & STARK, RODNEY (1992). “*The churching of America, 1776-1990. Winners and losers in our religious economy*”. New Brunswick (New Jersey): Rutgers University Press.

THE NEW YORK TIMES MAGAZINE, SATURDAY, JUNE 10, 1972

Waters Shows 90% Much of the Nation
Waters' protest followed up to 1 hour of news on both the Northeast and Northeast. Demonstrations in Portland, Ore., were called by several leaders of water and to see an immediate change.

Beliefs

2 authors' contention that America has become too God-fearing, not less so, has not off a debate.

By Brian P. Keane and Robert B. Keane
The authors of "The God-Fearing Nation" (Doubleday, \$12.95) are two of the most prominent and best-known writers on religion in America today. Brian P. Keane is a professor of religion at the University of California, Berkeley, and Robert B. Keane is a professor of religion at the University of California, San Diego. They are also co-authors of "The God-Fearing Nation" (Doubleday, \$12.95), a book that has been widely discussed in the media and in academic circles. The book is a collection of essays that explore the role of religion in American society and the impact of religious beliefs on American culture. The authors argue that Americans are more religious than they appear to be, and that this religiousness has a significant impact on American society. They also argue that this religiousness is often based on a fear of God, rather than on a genuine faith. The book is a thought-provoking and well-written work that is worth reading for anyone interested in religion and American society.

...and, contrary to a common belief, the religious culture of the United States is not a recent phenomenon. It is a culture that has been with us for a long time, and it is a culture that has shaped the American way of life. The authors argue that this religiousness is often based on a fear of God, rather than on a genuine faith. They also argue that this religiousness has a significant impact on American society. The book is a thought-provoking and well-written work that is worth reading for anyone interested in religion and American society.

Using economics to explain the growth of religion.

The authors of "The God-Fearing Nation" argue that the growth of religion in America can be explained by economic factors. They argue that as the economy grew, so did the need for religion. Religion provided a sense of community and a sense of purpose that was lacking in a rapidly changing and often chaotic world. The authors also argue that religion was a way for people to cope with the uncertainties of life. They argue that religion provided a sense of stability and a sense of order that was needed in a world that was becoming increasingly complex and uncertain. The book is a thought-provoking and well-written work that is worth reading for anyone interested in religion and American society.

The authors of "The God-Fearing Nation" also argue that religion has a significant impact on American society. They argue that religion shapes the way we think and the way we act. Religion provides a moral framework that guides our behavior and our decisions. The authors also argue that religion is a source of strength and comfort for many people. They argue that religion provides a sense of purpose and a sense of meaning that is essential for a good life. The book is a thought-provoking and well-written work that is worth reading for anyone interested in religion and American society.

U.S. Judge, Citing Racism, Gives Black Defendant Lesser Sentence

...the judge, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

...the judge, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

Scientist Accused as Ex-Nazi Is Denied Citizenship

...the scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

RELIGIOUS SERVICES

...the scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

...the scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

The scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

...the scientist, who is a white man, cited the defendant's race as a factor in his decision. The judge said that the defendant was a "good person" and that he deserved a lighter sentence because of his race. The judge's decision was widely criticized by civil rights groups and the media. They argued that the judge's decision was a clear violation of the law and that it was a racist act. The judge's decision was also criticized by some members of the black community. They argued that the judge's decision was a betrayal of the black community and that it was a sign of the ongoing struggle for civil rights in America.

promociones y publicidad. Según el articulista:

“los autores utilizan un modelo de mercado explícito en el que las iglesias son vistas como <empresas> que compiten por las almas. La competencia es buena; el monopolio es malo. El crecimiento de la participación religiosa se debe a los agudos conflictos y las luchas internas entre las iglesias, no a pesar de ellas. [...] Los ganadores en este proceso han sido las <sectas advenedizas> que una vez incluyeron a los metodistas, bautistas y católicos y que hoy incluyen grupos pentecostales como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios. Los ganadores tenían energía empresarial, flexibilidad organizativa y un clero que conocía las necesidades y hablaba el idioma de la gente común.

Los perdedores, dicen los autores, han sido las principales iglesias del país, especialmente los congregacionalistas, episcopales y presbiterianos, quienes insistieron en un clero bien educado y capacitado en seminarios, rechazaron la estridente religión de las reuniones en tiendas de campaña y trataron de minimizar la violencia, competencia entre iglesias para obtener nuevos miembros mediante la cooperación entre iglesias [...].

<La religión>, escriben, <es una mercadería producida colectivamente>, Sus recompensas emocionales y psíquicas son mayores, dicen, si el creyente interactúa con otros que muestran una intensa confianza en los principios de la fe y una gran disposición a sacrificar tiempo y dinero por el grupo y sus proyectos [...] <el refinamiento teológico es el tipo de progreso que resulta de la bancarrota organizacional>”.

Cierra su artículo con sendas citas. Una del Dr. Martin E. Marty, profesor de la Universidad de Chicago, estudioso de la historia de la religión en los EE.UU., quien lapidariamente acusó en *Christian Century* (27/1/1993) a los dos autores del libro de ejercer “un modo de burla constante” hacia la erudición anterior, y tachar de reduccionista su trabajo refutándolo porque “no contiene a Dios, ni religión o espiritualidad, ni cuestión de verdad, belleza o bondad, ni fe, esperanza o amor, justicia o misericordia; sólo ganar y perder en el juego de la iglesia”. La segunda de Mark Noll, docente en Wheaton College de Illinois: “No lo veo como una nueva Biblia para la historia religiosa estadounidense. Pero este será un buen punto de partida para la discusión” (1632)

Es evidente que en este libro polémico existe un “punto de partida para la discusión” porque su modelo puede afectar no sólo a los Estados Unidos o a la mentalidad que ellos puedan “transculturalizar”. Más allá de las reacciones en su contra, provocadas en algún caso por celos académicos, es notorio que lo nuevo del segundo y tercer protestantismo no se establece con la potencia de la renovación que produce el redescubrimiento de las fuentes originales y su capacidad para transmitir vida, sin que

se produzcan rechazos y hasta persecuciones. Los “integrados” de Umberto Eco siempre se han resistido a los “apocalípticos”, y más si adoptan un quehacer mesiánico, moviéndoles pensamiento y sillón. Convengamos, además, que su trabajo no puede contener “a Dios, ni religión o espiritualidad, ni cuestión de verdad, belleza o bondad, ni fe, esperanza o amor, justicia o misericordia”, porque no son teólogos ni filósofos sino sociólogos, y es desde la sociología de la religión donde podemos entrar a valorar su método. Que exista una dialéctica entre iglesia institución e iglesia comunidad es innegable. Que la primera tiende a la permanencia y la segunda a la renovación, también. La misma tensión se da entre sacramentos y Palabra.

No parece adecuado aplicar conceptos mercantiles a la vida religiosa por la materialidad y la tecnología que comportan, pero sí nos resulta evidente que la institucionalización excesiva de la fe comporta burocratización, formalismo y, a la postre, mediocridad. En ese caso, tradición, rito, mito, sacramento, “símbolización” estática y estructura eclesial sustituyen a la experiencia de la Palabra Viva. Por el contrario, la simplificación es “esencialización”, ámbito de veracidad y relación, racionabilidad y transparencia. A medida en que la fe se formaliza, pierde vitalidad y se queda en las unamunianas “formas de la fe” que la calcifican. No resulta extraño, en ese caso, que, en el seno de una iglesia institucional, quienes sienten la carencia de una fe viva en ella produzcan una reacción similar a los tres grados de protestantismo mencionados, y cuando el primero entra en esa dinámica institucional de “las sagradas formas y maneras”, en su seno nazca el segundo que, reseco en el mismo proceso, será matriz de un tercero, y así sucesivamente. Quizás en esta sucesión hallemos la explicación para la manifestación de “los no adscritos” pero creyentes, del “cristianismo anónimo” de Bonhoeffer, o del crecimiento de los agnósticos y ateos, estimulados por los atractivos de la secularización. Quizás también en ello hallemos la causa del crecimiento pentecostal y carismático en Latinoamérica y España: Cuando las formulaciones y estructuras eclesiales no dan respuesta a las necesidades humanas, hondas y circunstanciales, las gentes buscan otra cosa o dejan de buscar. El apoyo institucional y la asistencia material les sirven en sus carencias sociales y materiales, pero no satisfacen las espirituales. Sólo la experiencia personal del encuentro con el Dios vivo en su Palabra viva lo consigue al tiempo que con eficacia pone a trabajar su fe.

Coincidimos plenamente con los citados Verónica Roldán y Rolando Pérez cuando se apoyan en dos citas de Nancy Ammerman:

“[...] necesitamos mirar los procesos de transformación del campo evangélico desde los otros aspectos de la vida cotidiana, en donde los creyentes constituyen otros modos de apropiación del espacio público y resignificación del espacio privado. Como sostiene Nancy Ammerman, el enfoque de la religión vivida plantea que el estudio de la religión desde la vida cotidiana no significa que una mirada del fenómeno desde los <micro> abandona el análisis <macro> de la relación entre religión y sociedad. Se trata de considerar las innumerables formas de asumir las creencias y los diversos imaginarios y realidades que circundan las prácticas de la religiosidad vivida. Esta perspectiva del estudio de la religiosidad <desde abajo> pone el acento en las prácticas cotidianas de individuos comunes y se distancia de las miradas inclusivas de aquella comprensión del fenómeno religioso desde los líderes y especialistas religiosos legitimados por las instituciones” (1633).

“Por sus frutos los conoceréis”, decía Jesús. Es en lo cotidiano de la vida donde se dan a conocer los paulinos “frutos de la fe”. Pero sin fe viva no se pueden dar frutos vivos, presencias de lo sagrado. Es también en lo micro de la vida cotidiana donde el creyente obtiene la prueba de la eficacia de su fe. Sin la fe viva todo es cáscara sin pulpa. En la experiencia de humildad, de no tener nada que ofrecer a Dios que nada merezca, en la dependencia de sentirse “pobre ante Dios”, está la receptibilidad de sus dones, y en la experiencia de poner la propia vida, como Él puso la suya, como “Goel” en el estrado en favor de los que sufren, está el Espíritu de Dios y su Palabra brota.

Así llegamos a las últimas consideraciones de una corriente teológica de las teologías de la liberación: A la teología ecológica:

Si recordamos al Génesis, las consecuencias de querer conocer el bien y el mal y ser como Dios sin Dios, serán las de valerse por sí mismo, pero sin Dios. Para la mujer sus deseos sean “para su marido” pariendo hijos con dolor. Para el hombre, el trabajo improductivo, puesto que “espinas y cardos le producirá”. Para la tierra, producirlos

1633) ROLDÁN, VERÓNICA Y PÉREZ, ROLANDO. *Op. cit.* P.23. Cf. AMMERMAN, NANCY T. (2007). *“Everyday religion. Observing modern religious lives”*. New York. Oxford University Press & AMMERMAN, NANCY T. (2014). *“Sacred stories, spiritual tribes. Finding religion y everyday life”*. New York. Oxford University Press. APUD. OP. CIT. P. 23. Coincidimos con los autores en la relevancia de los trabajos de Jean-Pierre Bastian por lo que respecta a la historia del Protestantismo en América Latina. Cf. Supra. P. 42. Nota 77. CF. CWC: “Las iglesias latinoamericanas lideran iniciativas para prevenir la creciente violencia sobre las mujeres” (20/8/2020. news@wcc-coe.org. CF. TAMAYO, JUAN JOSÉ (2011) *“Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo”*. Herder (Barcelona)

sometida al señorío del hombre. Una triple esclavitud al pecado y a la muerte. Por eso Pablo dice que “la creación fue sujeta a vanidad”, pero “en esperanza”. La tierra “gime”. Espera la “gloriosa manifestación de los hijos de Dios”: La com-pasión hacia todo lo caído; la miseri-cordia hacia todo lo extraviado; la restauración de todo lo herido; la reconciliación con todo lo contrariado. La fe sabe por experiencia propia que toda una “*apocatástasis*” está en marcha; y que la naturaleza, el planeta herido, sujeto a vanidad improductiva, gime en esperanza y martirio. Pablo pone ante los ojos del hombre las consecuencias de su vagar errado.

Ya hemos tratado la dimensión ecológica del hombre que tiene en el mundo su casa, y la hemos colocado en paralelo con una necesaria antropología ecológica (1634). Señalemos ahora que al diagrama habermasiano de persona-cultura-sociedad, hay que añadirle historia y naturaleza. La teología, como ciencia del estudio de Dios, no puede desentenderse. Nada humano puede quedar al margen de su reflexión puesto que el Dios revelado no se desentiende de lo humano y su hábitat, nada que suponga un estado de crisis, y la ecología lo está. Sin reiterarnos: Se agotan los recursos, especialmente los no renovables; crece la población que deben soportar; se destruye la biodiversidad y los ecosistemas; se produce el cambio climático y la contaminación. Si hacemos memoria de la metáfora del Club de Roma, ya citado en esta tesis, el impacto negativo medioambiental es semejante al de un estanque de lotos que crece exponencialmente, y al llegar al 50 % ya es tarde. Como señala Lau Man-cho, en esta crisis ecológica, entre ésta y la teología se da “*a relational approach*” (1635).

Si toda reflexión teológica debe tener por fundamento la exégesis bíblica, pues la indagación en los fundamentos y la internada en las raíces nutricias no tiene por qué significar antiprogresismo si mantiene la dialéctica (1636), permítasenos que aportemos algunos versículos. El suyo será un radicalismo nutriente y un fundamentalismo cimentador.

1634) CF. SUPRA.

1635) MAN-CHO. LAU (2005). “*Ecological Crisis and Theology: a Relational Approach*”. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master in Divinity in Graduate Division of Religion and Theology Studies, The Chinese University of Hong Kong. May 2005.

1636) WILLIAMSON, W. PAUL (2020). “Conjectures and Controversy in the Study of Fundamentalism”. BRILL. International Association for the History of Religions. lahnweb.org/publications.php.

(669)

“¿No sabéis? ¿No habéis oído? ¿Nunca os han dicho desde el principio? ¿No habéis sido enseñados desde que la tierra se fundó?

El está sentado sobre el círculo de la tierra, cuyos moradores son como langostas; él extiende los cielos como una cortina, los despliega como una tienda para morar. [...] Levantad en alto vuestros ojos, y mirad quien creó estas cosas; él saca y cuenta su ejército; a todas llama por su nombre; ninguna faltará; tal es la grandeza de su fuerza, y el poder de su dominio” (Is. 40:21-22, 26).

Para nuestra interpretación poética, en tanto se acentúa la absoluta trascendencia de Dios, tan del gusto de Karl Barth, sentado sobre las rotaciones astrales, “verdaderamente tu eres Dios que te encubres”, dirá Isaías en 45:15, mientras los moradores de la tierra “son como langostas” depredadoras. La invitación a levantar los ojos, más allá de la depredación del planeta, no es siquiera a mirar más allá de la cortina de la tienda celeste, ni a las estrellas que le ponen techo, sino al Autor. El salmo 19:1-4 corre parejo:

“Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos. Un día emite palabra otro día, y una noche a otra noche declara sabiduría. No hay lenguaje, ni palabras, ni es oída su voz. Por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras”

Para nuestra interpretación poética, el Dios que se “encubre”, absolutamente otro, es aquí el Dios revelado en su creación, tan del gusto de Emil Brunner. La luz del día permite contemplar lo cercano y concreto, y de la contemplación surge el concepto y la palabra que le pone nombre. La oscuridad de la noche alumbra lejanías que invitan a pensar sabiamente. Se abre una escotilla hacia la teología natural. Aquí también el Salmo 8:1-4 corre parejo:

“¡Oh Jehová, Señor nuestro, cuán glorioso es tu nombre en toda la tierra” Has puesto tu gloria sobre los cielos; de la boca de los niños y de los que maman, fundaste la fortaleza a causa de tus enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo.

Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tu formaste, digo: ¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre para que lo visites?”.

El poema profético se vuelve canto en el templo. Sobre el segundo cielo de los astros reside el “*kabod*”, la gloria de Dios que como una vestidura los astros reflejan, pero la fortaleza ha sido puesta en los labios del niño que maman de la gloria de Dios y en la inocencia reside la defensa. El hombre es nada, un “tamo que arrebató el viento”, pero

es recordado por YHWH que le visita, esos labios de niño pueden pronunciar el Nombre y los nombres. La Palabra que formara los mundos, y emite la sucesión de los días, y la sabiduría que brota de dentro en las noches, pues “aún en las noches me enseña mi conciencia” (Sal. 16:7), se hace palabra en el lenguaje humano, señal, signo y símbolo. Simboliza esencialidades, signa realidades, incoa caminos. Ciertamente que los ojos que escrutan al autor pueden dejar en el olvido las manos.

Otra palabra del tercer Isaías insiste en la trascendencia de Dios sobre su creación:

“Jehová dijo así: El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar, y dónde el ligar de mi reposo” (Is. 66:1)

Destruído ya el templo, en el exilio y en la diáspora, “en los brazos seréis traídos” (vers. 12). El antropomorfismo no puede ser más claro. El cosmos, al que tan aficionados de escrutar son los babilonios, es templo. Los pies de Dios son pasos suyos en la tierra y por la historia. Todo es sagrado, espacio y tiempo. Todo es templo. ¿Qué puede edificar el hombre para que sea “casa de Dios y puerta del cielo”? (Gen 28:17). Es Dios quien abre casa para el hombre, y puerta de acceso a sí mismo en la desolación mientras el hombre duerme, como en el caso de Jacob en Bet-El, y hace descender escalas sobre sus sueños. Si el cosmos es su templo, ¿en dónde edificarle casa para su reposo?

Pablo responde: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?” (1ª Cor. 3:16; cf. 6:19). Si El Espíritu Santo vive y actúa dentro de los “nacidos de nuevo” ese es el lugar de reposo para Dios porque dentro y desde dentro actúa, y lo es para el creyente como lugar de retiro y de retorno hacia la tarea encomendada. Lo cercano ocupa, lo alejado y el infinito llaman. Dentro, el Espíritu gime. Ese gemido interior incoa un camino hacia la consumación (Rom. 8:23-27), pero también “la creación gime a una, y a una está con dolores de parto”, y su “anhelo ardiente es aguardar la manifestación de los hijos de Dios”, porque “fue sujeta a vanidad”. Su tarea es parir vida para la muerte, pero “también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Cf. Rom. 8:19-22). En este trance oscuro, cuando no sólo la vida engendrada acaba en muerte, y hace estériles los dolores del parto, sino que la misma “*mater*” puede morir, es hora de que los hijos de Dios se manifiesten. Hay un versículo del Eclesiastés que

(671)

la circunstancia puede modificar: “Generación va, y generación viene; más la tierra siempre permanece” (Ecles. 1:4). Pues bien, por vez primera en el curso de las generaciones la tierra puede no permanecer. Quizás sea tiempo de considerar la posibilidad que abre 2ª de Pedro 3:10: “[...] los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos ardiendo serán desechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas [...]”. Ciertamente semejante posibilidad puede darse el día en el que nuestro Sol se convierta en supernova y calcine su propio sistema, lo cual no parece inmediato. Resulta más próximo y posible que esa combustión sea interna, obra del hombre y no de Dios.

Es cierto que los cristianos viven a la luz de una esperanza declarada en Apocalipsis 21:1-5:

“Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más.

Y yo, Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa para su marido.

Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios.

Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron.

Y el que está sentado en el trono, dijo: He aquí yo hago nuevas todas las cosas [...]”.

Y erran quienes han sostenido que, puesto que este mundo va a ser destruido por Dios, ¿para qué ocuparnos de él? Hagamos como la esposa que se prepara (Ap. 19:7) para los esponsales, porque nuestro mundo es otro. Y erran porque si esta creación amada por Dios es destruida, lo será a manos del hombre, y hay que trabajar en el nombre de su Dueño, cumpliendo el cometido del Génesis, para que tal cosa no suceda y, positivamente, para ayudar a producir fertilidad vital.

Para ese fin, la infinita diferencia cualitativa no es indiferencia; la distancia no es ausencia; el Trascendente se “autotrasciende” e “imanentiza” en presencias sucesivas de “*kairois*”; el que es e irás viendo en tu camino, toca el ser con su Ser y lo reconstruye; la presencia se hace experiencia reconstructiva e incoativa que deja su marca en

el ser, en el tiempo y en el camino, pero no como en un “jardín de las delicias” donde adormecerse, porque a su experiencia se motiva la autoexigencia de servir a la causa donde ha quedado inserto.

Y cuando llegue “el Señor de la viña”, pueda coger a sus viñadores en una doble actitud: como las vírgenes de la parábola, que con lámparas encendidas esperan al Esposo para formar comitiva, y como trabajadores de su campo y mayordomos de su casa. Escrutar los signos de los tiempos no es olvidarse de las heridas de la tierra.

Cuando, al participar en el libro *“Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista, y cambio cultural”*, Rosa Figueroa habla de la “Feria de las creatividades: triángulo sagrado” (1637), nosotros interpretamos esos espacios sagrados como comparecencias públicas de conjunción de creatividades. En esa conjunción, dos líneas de pensamiento parecen ser divergentes, víctimas de la “energía gravitatoria negativa” de Hawking aún no han descubierto que conforman una “estrella binaria”. Unos, con el mismo Hawking a la cabeza, sostienen que “la creación espontanea es la razón por la cual existe el universo. No hace falta invocar a Dios para encender las ecuaciones y poner el universo en marcha. Por eso hay algo en lugar de nada, por eso existimos” (1638). Las cuatro fuerzas conocidas en el universo: Gravedad, Electromagnetismo, Fuerza nuclear débil y Fuerza nuclear fuerte, bajo la batuta de la todavía desconocida “Teoría de la Gran Unificación”, que sería el “Gran Diseño”, son los productores del universo y/o de los multiversos posibles.

Otros no ven contradicción alguna entre semejante descripción. Sólo añaden que semejante mecanismo precisa de un “Gran Unificador” que esparza la variedad. Tampoco la ven en el relato genesíaco de la creación, donde “Elohim” es el autor de una luz primordial, antes de la luz reflejada por los astros; de los espacios cósmicos donde la materia (“*mater*”) se expande como luz cuántica materializada, y es en la

1637) FIGUEROA, ROSA (sin fecha). “Feria de las creatividades: triángulo sagrado” en *“Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista, y cambio cultural”*. Pp. 41-47. Ediciones Con-spirando. Colección Nuevos Espacios. Santiago de Chile. E-mail: contacto@conspirando.cl.

1638) Hawking, Sephen y Mlodinow, Lonard (2010). “El gran diseño”. Op cit. Pp. 203-204. Cf. Supra. Cf. capítulo 6: “Escogiendo nuestro universo”. Pp. 139-167

tierra, productora de la vida, donde vuelve a interferir “*Elohim*” para crear con tierra y con espíritu al hombre a través de una acción propia hermanada con la naturaleza. Hecho también de tierra no puede el hombre dejar de lado esa parte de sí, dejada al cuidado del espíritu.

Más allá del relato mito-poético del documento “P” del Génesis, en su interpretación hay un trasfondo intuitivo en aquellos que no tienen reparos en observar la distancia antrópica (1639) de la Tierra respecto al Sol, distancia medida que hizo posible la vida como parte de un “Diseño inteligente”, al tiempo que ven, en la “expansión del universo”, una metáfora llamada a la expansión de la especie humana que la acompaña.

Para poder dar base a la teología ecológica, la base es la teología de la creación: Edmond Jacob, al tratar el tema del “Dios creador del mundo”, parte de la “Dogmática” de Karl Barth para expresar la “noción veterotestamentaria de la creación en estos términos: “La alianza es el propósito de la creación, la creación es el encaminamiento de la alianza”, y agrupa la materia que va a tratar en dos grupos principales: a) la alianza, fundamento interno de la creación; b) la creación, fundamento externo de la alianza” (1640). Efectivamente, resulta inseparable la creación de los cielos y de la tierra de la genealogía de los patriarcas. Ambas están bajo el mismo término “*tolerdoth*” (1641). Dios pone casa habitable para el hombre, en alianza con él, criatura suya también. Por esa razón, el aquí citado por Jacob, Karl Barth, en su monumental “*Church Dogmatics*”, la divide en “*creation as benefit*”; “*creation as actualization*” y

1639) HAWKING, STEPHEN (1988). “*Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*”. Cf. Cap. 8: “*El origen y el destino del universo*”. P. 183-218. Círculo de Lectores. Barcelona, donde se nos proponen dos versiones del “Principio antrópico”, la débil y la fuerte (Cf. Pp. 195-198. Respecto a la forma débil, “vemos el universo en la forma que es porque nosotros existimos. [...] en un universo que es grande o infinito en el espacio y/o en el tiempo, las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida inteligente se darán solamente en ciertas regiones que estén limitadas en el tiempo y en el espacio. Los seres inteligentes de estas regiones no deben sorprenderse si observan que su localización en el universo satisface las condiciones necesarias para su existencia” (P. 195). Para el Principio antrópico fuerte, existen muchos universos diferentes, o muchas regiones diferentes del mismo universo, cada una con su propia configuración inicial y, tal vez, con su propio conjunto de leyes de la ciencia. [...] solamente en los pocos universos que son como el nuestro se desarrollarían seres inteligentes que se harían la siguiente pregunta: ¿por qué es el universo como lo vemos?” (P. 196).

1640) JACOB, EDMOND (1969). P. 132. Op. cit.

1641) IBID. P. 135

“creation as justification” (1642), donde lo creado beneficia al hombre que debe ser benéfico con ella, y la creación es actualización donde la criatura humana se realiza sólo porque Dios es su creador: *“Creation is benefit because it takes place according to God’s beneficence, and therefore according to supreme law of all benevolence and bene esse. Creation is blessing because it has unchangeably the carácter of an action in which the divine joy, honour and affirmation are turned towards another”* (1643).

Pero no basta con que la creación sea benéfica para el hombre, que el bien produce como seguidor y discípulo del Creador y, por ello, forma beneficiosa de existencia. A través suyo, la existencia *“creatural”* opera el beneficio de la creación. En semejante tarea, hombre, creación y Dios se van haciendo revelación progresiva, y la Creación es actualización.

“The reality of God Himself stand prospectively above and behind it. The creature may be because God is. The creature is because God is its Creator. And because God is, and is its Creator, the creature may say after Him: I am also, and to his fellow-creature: Thou art also, and of this creature: He, or she, or it is also. Creaturely existence is the Benefit of creation. And therefore recognition of creaturely existence means recognition of the Benefit of creation on the ground of the self-disclosure of the Creator” (1644).

Puede darse el caso de que el barro de la tierra retorne de la forma a la masa, deje de cumplir la tarea que lo entrena, elija darse forma a sí mismo, y desarrolle una insaciabilidad apropiativa. En ese caso, se rompe la espiral del crecimiento diafánico. El Alfarero toma la perversidad como barro (Is. 29:16), lo pone de nuevo en el torno y en el horno de cocción (Jer. 18), y la creación que fue en un principio bajo mandato de actualización se hace reconstructiva, justificación redentora por iniciativa del mismo Creador. Aquí Barth aplica Génesis 1:31 como panorámica general: *“Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera”* (1645). La suma bondad, olvidada de sí misma, el bien común produce. Creación, historia como actualización de la creación, e historia de la salvación como nueva creación son una sola.

1642) BARTH, KARL. *“Church Dogmatics. Vol III. “The Doctrine of Creation”*. Part one. Pp. 330-415. Editors Rev. Prof. G.W. Bromiley, Ph. D, D.Litt. & Rev. Prof. T.F. Torrance. D.D.. D. Theol. T&T. Clark, 38 George Street. Edimburg.

1643) IBID. P. 331.

1544) IBID. PP. 344-345.

1645) IBID. PP. 366 ss.

En pro del método comparativo, que pretendemos dialéctico como ensayo de diálogo, mencionemos dos teólogos católicos: El a nuestro juicio más cercano a la Institución, Hans Urs von Balthasar, y el más próximo al ejercicio académico de la teología Gerhard von Rad. Tenemos que disentir del primero cuando diferencia Escritura y revelación, rebajando la primera a un mero “atestiguamiento” de la segunda. Si la Escritura “es” la Palabra de Dios como afirman quienes van a ella con una mayor predisposición fundamental, o “contiene” la Palabra de Dios que sostienen sus críticos, aún sus contenidos más imputables a la proyección humana, comparativamente hablando, vienen a ejemplarizar lo que no debe hacerse, y por tanto vienen a ser Palabra declarativa de Dios, capaz de reducirse a lenguaje humano inspirado por el Espíritu Santo. El mismo von Balthasar reconoce, apoyándose en Hebreos 1:3, que “Dios sustenta todas las cosas con su poderosa Palabra”. La pretendida separación independiza la revelación respecto a la palabra. No habría nada que objetar si con ello se señalara la posibilidad de que Dios, siendo Dios, se diera a conocer a quienes no tienen acceso a la Palabra, se dejara hallar por aquellos que le buscan por distintos métodos o religiones, o se abriera la posibilidad de indagación en una teología natural. Pero lo hace como pórtico al capítulo que titula “Palabra, Escritura, Tradición” (1646), de donde se deduce que atribuye a la tradición un poder “revelatorio” al margen de las Escrituras. Nadie puede poner en duda que todos los escritos bíblicos tienen por fuente tradiciones orales, luego recopiladas, pero tampoco que ninguna tradición posterior pretenda un valor de revelación que sea contrario a la fuente escritural. La tradición, y más cuando está recogida documentalmente, puede “crear” creencia, sentido y organización, pero su valor como revelación será “ocultatorio” y no de desvelamiento.

Gerhard von Rad nos resulta más coincidente cuando pone en relación los relatos de creación con las intervenciones salvíficas de YHWH en la historia (1647). El pueblo hebreo tomó conciencia de sí y de Dios a través de la experiencia antes de reflejarlas en escritos. Esas experiencias que le dieran identidad fueron su historia antes de

1646) VON BALTHASAR, HANS URS (1964). *“Ensayos teológicos. Vol I. Verbum caro”*. P.19. Cristiandad. Madrid.

1647) VON RAD, GERHARD (1975). *“Teología del Antiguo Testamento, vol. I Teología de las tradiciones históricas de Israel”*. Pp. 184 ss. Sígueme, Salamanca. Traducido por Victorino Martín Sánchez.

interesarse por la cosmogonía. Ambas tradiciones se fusionaron luego, como bien señala von Rad. “El credo cultual primitivo no contenía nada sobre la creación. Israel descubrió la justa relación teológica entre ambas tradiciones, cuando aprendió a considerar la creación en el contexto teológico de la historia salvífica” (1648). La creación, por tanto, es el primer capítulo de la historia de la salvación. Si consideramos las dos miradas de Dios sobre su obra: la del Génesis 1:31 ya referenciada, donde “vio Dios que todo lo que había hecho era bueno en gran manera”, y la que dirige en 6:5 antes del Diluvio donde se dice: “y vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha sobre la tierra”, esa segunda visión no engeguece la primera que persiste en crear bondad. Por eso, von Rad coincide con Edmond Jacob al hablar de los “toledot”, las generaciones de Génesis 2;4a, “el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos:

“Este modo de concebir la creación lleva consigo consecuencias teológicas trascendentales. La creación es una acción histórica de Yahvé, una obra dentro del tiempo. Ella abre realmente el libro de la historia. Ciertamente, por ser la primera obra de Yahvé, se encuentra al principio absoluto de la historia; pero no está sola, otras le seguirán. El documento sacerdotal acentúa de modo particular su situación en el tiempo, cuando la incluye en el esquema de las <toledot>, su gran armazón genealógico (Gen. 2:4^a); más aún, la misma creación es un proceso temporal medido en días. Ahora bien, si la historia de la creación se halla en el tiempo, entonces deja de ser para siempre un mito, una revelación atemporal que tiene lugar en el movimiento cíclico de la naturaleza” (1649)

La creación inaugura el tiempo como benéfica para el hombre, pero como actualizada por el hombre y como tarea de justificación y redención por Dios, es historia, construcción de espacio y tiempo sagrados donde trabaja la bondad.

Se nos ofrece un dato de valor simbólico ya en aquellos relatos del Génesis, y es que Caín, ya marcado por la sangre de su hermano, “salió de delante de Jehová, y habitó en tierra de Nod, al oriente de Edén [...] y edificó una ciudad” (Gen. 4:16-17). Lejos de Dios, marcado por la sangre derramada y señalado por Dios, el hombre que quiso ser como Dios pero contra Dios, ejercita su conocimiento diferenciado, derramará sudor y nuevas sangres, construirá sucedáneos del paraíso perdido, una actividad constructiva, creadora que “espinas y cardos le producirá”. En el ámbito secular, el cosmos es una configuración accidental de elementos que se autorregulan, y la histo-

1648) IBID. P. 185.

1649) IBID, P. 188.

ria la hacen los hombres prescindiendo de Dios. Desde la fe vital, la verdadera creación de novedad en el tiempo, de ciudades habitables donde labore la bondad en convivencia, continúa la historia del principio.

A medida que los efectos negativos del crecimiento han hecho conflictivo el espacio conquistado a la naturaleza, la conciencia creacionista responsable se ha ido incrementando también, y con ello la diversificación.

Como ejemplo, y por su capacidad de síntesis, tomemos el trabajo de Román Guridi, S.J., de la Pontificia Universidad Católica de Chile, “Crisis ecológica, un renovado desafío para la teología” (1965). Pone pórtico a su trabajo en el Informe Brundtland: “No se trata, en efecto, de crisis aisladas, una crisis del medio ambiente, otra del desarrollo. Son todas una sola crisis” (1965). Quizás cada una es causa y concausa, y juntas forman una tormenta perfecta que produce reacciones extremas como un cosmocentrismo vs. el antropocentrismo de tradición cristiana. Guridi recoge propuestas de ensanchamiento teológico como el geocentrismo, o el biocentrismo, relativizando el lugar central del hombre en el cosmos. Si no como militancia reductora, el cristianismo puede contribuir a una nueva toma de conciencia eco-teológica mediante la redefinición del concepto de “sojuzgar” y “señorear la tierra”, o explicitar el valor de lo dejado en manos del hombre, de la tierra y sus criaturas, o formular principios ético-prácticos para una relación constructiva. Guridi señala tres estadios en la evolución eco-teológica: La del “rechazo a la explotación de la naturaleza y a las prácticas destructoras, la administración responsable y consciente de los recursos, y, finalmente, a un paradigma sacramental que resalta la unidad y comunión en el modo de concebir la relación entre los seres humanos y el resto de la creación” (1965). Por nuestra parte, no consideramos lo expuesto como progreso en la implicación, sí en la toma de conciencia. Lo entendemos más bien como simultaneidad de una conciencia

1650) GURIDI S.J., ROMÁN. “*Crisis ecológica, un renovado desafío para la teología*”. GALE ONFILE. Informe Académico. En

go.gale.com/ps/Anonymous?id=GALE%yCA3769322398?sd=googleScholar&v=2.18?it=r8link&aces=abs&issn=c71600628&p=IFME8&sw=w. Fecha de consulta 1/9/2020.

1651) INFORME BRUNDTLAND DE LA COMISIÓN DE NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE 4/8/1987. P. 24. Oxford University Press 1987. Cf. También COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO. “*Nuestro Futuro Común*” (1988). Alianza. Madrid.

1652) GURIDI S.J., ROMÁN. *Loc cit.* P. 3.

religiosa y moral recrecida, que denuncia y administra. El paradigma sacramental, propuesto desde su condición católica, es aquí interpretado secularmente, desde la perspectiva del sacerdocio universal de los creyentes, como materialización del misterio que en el quehacer de la fe opera mediaciones testimoniales de salvación en el Espíritu de Cristo. Lo escondido (“*mys*”) y trascendente actúa en la inmanencia espacio temporal. Es acto litúrgico, sí, porque el creyente hace de su vida toda, un acto de culto ante Dios, y no sólo en la adoración comunitaria. Aspira a que todos sus actos, por su manera de ser y de vivir en el mundo en el Espíritu de Cristo, sean oficientes, “*hierofánicos*”, y dejen signos y señales que insinúen trascendencia. Misterio, palabra griega del Nuevo Testamento, y su significado, es aquí preferida a sacramento, su traducción latina. Se oficia en vida lo que se esconde.

Desde su perspectiva católica, Román Guridi tan sólo menciona una variedad de criterios de teología ecológica: A Rosemary Radford Ruether le adjudica la división de la eco-teología cristiana en dos grupos: el enfoque protestante de la teología de la Alianza, y el enfoque católico que privilegia una mirada sacramental de la realidad (1653).

Nada que objetar a la conjunción de ambos enfoques: El de la Alianza de Dios con el Pueblo de Israel y con la “tierra prometida”, hecha extensiva a todos los hombres en Jesucristo, junto al hecho de que la creación alberga misterios, secretos y enigmas, y ofrece problemas sin resolver, y como tal hay que contemplarla y tratarla.

A John F. Haught, Senior Fellow de Science & Religion in Theologic Woodstock Center of Georgetown University, le señala como autor de tres perspectivas fundamentales dentro de la eco-teología: apologética, sacramental y escatológica (1654).

1653) ROSEMARY RADFORS RUETHER, teóloga católica nacida en 1936 en los EE.UU., es defensora de la ordenación de las mujeres. Respecto al tema en cuestión, es autora de la obra “*Gaia y Dios, una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*” (1993). Ed. Distrito Federal México, Documentación y Estudio de Mujeres. Traducido por Marta Novo Figueroa.

1654) JOHN F. HAUGHT hizo su tesis doctoral en la Universidad Católica de América. Es autor, entre otros títulos, de “*Science and Religion in search Cosmic Purpose*” (2000). Georgetown University Press; “*Cristianismo y Ciencia. Hacia una teología de la Naturaleza*” (2009). Sal Terrae. “*God and the new atheism: a critical response to Dawking, Harris, and Hitches*”. (2008) Westminster John Knox Press.

De David Edward Jenkins, obispo anglicano fallecido en 2016, muestra tres modos en que la teología ha desarrollado vínculos con la problemática ecológica: la eco-justicia, que Gudiri adjudica al catolicismo; la administración o “*stewardship*”, que describe el papel de la humanidad para con la creación y dice propio de las iglesias protestantes y evangélicas; la espiritualidad ecológica que sublima la naturaleza (el autor dice “deifica”) perteneciente a las iglesias ortodoxas (1655).

No vemos incompatibilidad entre tendencias, ya que la Alianza Dios-hombre-tierra forma parte del misterio (“sacramento”) que opera en la materia y el tiempo como sacralidad de lo real. No olvidemos que, si Dios es misterio para el hombre, el hombre es también un misterio para sí mismo, y se va realizando en una tierra de misterios a desentrañar (“*mys*”, lo que se oculta), del que tenemos a Israel como parainfo hacia el biotipo de una futura “tierra prometida”. De ahí la apologética testimonial para su defensa, junto con todos aquellos que más allá de los términos teológicos militan en esa necesidad urgente. Por parte creyente se trata de ejercer un sacerdocio universal de los creyentes, la hierofanía de un misterio operativo en el espacio-tiempo, forma de vida en vuelo que responde a la “excitación” del Espíritu de Dios (Deut. 32:11), el mismo que “se movía sobre la faz de las aguas” (Gen. 1:2) para crear. De ahí la perspectiva escatológica consecuente, presencias anticipadas del “*amén*” de Dios que establece la justicia en las disfunciones, reconcilia, vuelve a poner en concilio armónico lo desquiciado en todos los órdenes, y en el ecológico también. Actúa como aquel “siervo fiel y prudente, al cual puso su señor sobre su casa para que les dé el alimento a tiempo” (Mt. 24:45), la administra la naturaleza porque sabe que no es suya, y está en ella para distribuir los bienes con justicia. Como “mayordomo fiel y prudente gana amigos por medio de las riquezas injustas” (Lc. 16:9), ya que toda acumulación de unos es merma de otros, y sabe repartirla. Toda materialidad, creada por Dios y casa del hombre, debe ser sagrada para el hombre.

La eco-teología es también una teología de la liberación. De ella se ocupan las iglesias. No debería ignorarse que múltiples líderes bautistas de la Convención del Sur de los Estados Unidos firmaron en 2008 el voto ambiental (1656).

1655) GURIDI S.J., ROMÁN. *Loc cit.* P. 4

1656) “*Southern Baptist Leaders sing environment vow*”. Associated Press 3/10/2008. N.Y. nbcnews.com/id/23549773#X=4dM8gzblv. Fecha de consulta 1/9/2020.

Conocida es la existencia de dos Convenciones Bautistas en los EE.UU., y usualmente se las atribuye ser más liberal la del Norte (*Américan Baptist Conference*), y más apegada a las raíces bíblicas la del Sur (*Southern Baptist Convención*). Dejando al margen que esta sea una división estereotipada, ambas se ocupan de la ecoteología ya de antiguo.

Respecto a la Convención Bautista del Sur, al mismo año del mencionado 2008 pertenece el trabajo de Andrew J. Spencer, doctorando entonces en estudios teológicos en “*Southeastern Baptist Theological Seminary*” y director de evaluación e investigación institucional en “*Oklahoma Baptist University*”, titulado “*Más allá del ambientalismo cristiano: la ecoteología como una teología sobrecontextualizada*”, donde, ya en su resumen inicial, señala que “cuando la teología cristiana no se adapta al contexto cultural de manera saludable, puede llevar a una pérdida de relevancia cultural. La contextualización adecuada es esencial. Este ensayo sostiene que la ecoteología, que es una forma de teología de la liberación, es un ejemplo de teología contextual que está más ligada al contexto contemporáneo que a las formas tradicionales de la doctrina cristiana (1657). Sin embargo, una cuestión previa consiste en la deliberación de si la ecoteología es sólo una moda pasajera, o si se trata de una ciencia que aborda un problema de magnitud global. En ese caso, bien hace el pensamiento teológico en prestarle atención con la finalidad, no de ganar relevancia, sino de prestar un servicio, sin dejar por ello sus tareas propias.

También de los bautistas del sur es el artículo del Profesor David Gushee “*Una teología de la ecología*”, que comienza diciendo:

“[...] la teología de trabajo de la mayoría de las iglesias bautistas del sur ha sido privatista, de otro mundo y soteriología. La iglesia es el lugar al que acudo para averiguar cómo usted, como individuo, puede encontrar la felicidad personal y la vida eterna a través de una relación salvadora con Cristo [...] Necesitamos una teología de la creación robusta y sensible al contexto que realmente desempeñe un papel de trabajo en nuestra teología práctica diaria. Necesitamos una antropología teológica actualizada que vaya con esa teología de la creación. Y también necesitamos una teología de la salvación que sea congruente con esta teología de la creación y esta antropología” (1658).

1657) SPENCER, ANDREW J. (2008). “*Beyond Christian Environmentalism: Ecotheology as over contextualized theology*”. Thegospelcoalition.org/themelios/article/beyond-christian-environmentalism. Fecha de consulta 3/9/2020.

1658) GUSHEE, DAVID (30/4/2008), “*A theology of ecology*”. Baptist News Global. baptistnews.com/article/atheologyofecology/#.X1DCXXkzblU.

Desde una posición evangélica bautista, en los pasos de Jesús, no resulta posible reemplazar la atención puesta en cada ser humano y en su conversión a Cristo por otras categorías colectivas. En ello reside el objetivo misional del quehacer. Sin embargo, ello no es óbice para que, esa experiencia personal de nuevo nacimiento, y la dotación de dones producidos por el Espíritu Santo en el camino de la santificación o diferenciación progresiva del “misterio de iniquidad” que dice 2ª Timoteo 2:7, el “pueblo de Dios”, en su dimensión personal y colectiva, se ponga a trabajar solidariamente, con sus propios recursos, al servicio de la humanidad, de la vida, y de la creación de Dios, y en ello coincida con otros que mantengan otros referentes. Esa triple necesidad teológica, de la creación, antropológica y de salvación, que dice David Gushee, están en pie. Dios es el creador, que pide al hombre al cuidado de su creación, y al que encomienda salvarla en cuanto en su mano esté.

La Convención Bautista del Norte hizo en 1989 una *“Declaración de política de las iglesias bautistas estadounidenses sobre ecología”* en siete folios, que, tras señalar a los síntomas de la crisis ecológica, hizo una “declaración teológica” invocando *“beresit bara Elohim”* y su ordenación a la tierra para que produzca. Junto a la acción de Dios y de la tierra, las consecuencias de las acciones del hombre se describen en el diagnóstico de Isaías:

“Se destruyó, cayó la tierra; enfermó, cayó el mundo; enfermaron los altos pueblos de la tierra. Y la tierra se contaminó bajo sus moradores; porque traspasaron las leyes, falsearon el derecho, quebrantaron el pacto sempiterno. Por esta causa la maldición consumió la tierra, y sus moradores fueron asolados; por esta causa fueron consumidos los habitantes de la tierra, y disminuyeron los hombres” (Is. 24:4-6).

Existe para Dios un pacto del cuidado, nos recuerdan; una responsabilidad individual y colectiva, y Jesús es el modelo a seguir. En su “declaración” señalan:

“El Creador-Redentor busca la renovación de la creación y llama al pueblo de Dios a participar en actos de renovación salvífica. Estamos llamados a cooperar con Dios en la transformación de un mundo caído que no ha cumplido su potencial divinamente dado de belleza, paz, salud, armonía, justicia y gozo (Is.11:6-9; Miqu. 4:3-4; Ef. 2:10; Ap. 21:1-5). Nuestra tarea es nada menos que unirnos a Dios para preservar, renovar y realizar la creación. [...] La ecología y la justicia son inseparables”.

La mencionada Convención Bautista del Norte hace diez proposiciones:

1. “Afirmar la bondad y belleza de la creación de Dios.
2. Reconocer nuestra responsabilidad por la mayordomía de la buena tierra del Creador.
3. Conocer los peligros ambientales que enfrenta el planeta.
4. Reconocer que nuestras prácticas y estilos de vida han tenido un efecto sobre el medio ambiente.
5. Seguir un estilo de vida sabio y responsable a la luz de nuestra comprensión de los problemas.
6. Ejercer nuestra influencia en la configuración de las políticas públicas e insistir en que las industrias, empresas, agricultores y los consumidores se relacionen con el medio ambiente de manera sensata, saludable y protectora de su integridad.
7. Demostrar preocupación por la <esperanza que está dentro de nosotros> mientras la desesperación y la apatía nos rodean en el mundo (Rom. 12:21).
8. Involucrarse en organizaciones y acciones para proteger y restaurar el medio ambiente y las personas en nuestras comunidades.
9. Promover una actitud afirmando que toda naturaleza tiene un valor intrínseco y que toda vida debe ser honrada y reverenciada.
10. Buscar formas y medios para alertar a las iglesias de las amenazas ambientales presentes e inminentes”

Han pasado treinta y dos años y no parece que hayamos tenido mucho éxito. La ética civil y la ética religiosa tienen un espacio común de trabajo también aquí. Este es un libro que nos parece recomendable (1659) porque vincula el quehacer teológico en ecología, y la aplicación bíblica del concepto de justicia al clima, y porque nos resulta injusto que los países más desarrollados, en competencia entre ellos para mantener su dinámica de crecimiento, ahonden la brecha con aquellos que, o bien están en fase de desarrollo, o bien yacen directamente en el subdesarrollo, y no puedan sostener el ritmo de crecimiento. Dada la escasez creciente de recursos alimenticios, incluyendo el agua, vorazmente consumidos por el Primer Mundo, lleva a pensar en la desesperación de pueblos más poblados y con menos recursos, y en los conflictos que pueden producirse. Con toda propiedad puede hablarse de “*food security*” y en la necesidad de ejercer un liderazgo cristiano que sea fermento y aporte dirección moral en esta situación. Si el 6/8/2020, el Comité Editorial del New York Times publicaba que “todavía el mundo puede ser destruido en un instante”, debido al crecimiento armamentístico, un día después, Somini Sengupta publicaba un reportaje titulado

1659) “*Declaración política de las iglesias bautistas estadounidenses sobre ecología- Declaración de política de ecología. Un análisis situacional ecológico*”. Adoptado por la Junta General de las Iglesias Bautistas Americanas en Junio 1989. acton.org/public-policy/environmental-stewardship/theology-e/american-baptist-churches-policy-estatement-ecology. Fecha de consulta 3/89/2020.

Cf. “*Eco-Theology, Climate Justice and Food Security. Theological Education and Christian Leadership Development*” (2016). Dietrich Werner & Elisabeth Jeglitzka. Globethics.net Global No. 14. Geneva (print versión).

“Esto es desigualdad en el punto de ebullición”. Estaba dedicado al calentamiento global. Sea por mala asignación de recursos que puede llevar al exterminio a corto plazo, sea por un lento exterminio mediado, la especie humana, la vida, el planeta, están en riesgo, y los creyentes van tomando conciencia de ello. El Consejo Mundial de Iglesias convoca *“Tiempo de la Creación 2020. Jubileo por la Tierra”*, tomando como lema el libro del Levítico 25:10: “Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores; este año os será de jubileo [...]”. Por su parte, El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, juntamente con el Consejo Mundial de Iglesias, publica el documento *“Al servicio de un mundo herido”* (1660), coincidente con el Informe Especial sobre Ecología *“Sanar un mundo Herido”* (1661). Por su parte, el Consejo Mundial de Iglesias celebra su *“Tiempo de Creación”*, una reunión anual de oración y acción por el medio ambiente, proponiendo *“radically new ways of living to protect our common home”*. El día primero de septiembre, el Rev. Profesor Dr. Ioan Sauca, Secretario General Interino del World Council of Churches, ha declarado: *“Season of Creation is a very Good example of true ecumenical spirit to pray together and act together on the global challengers we are living in today. Faith in an indispensable part to change the world a more sustanaible an just place. Season of Creation is witness to that”* (1662).

La línea argumental relaciona lo particular con lo general. Así, ahora, el Parlamento de las Religiones del Mundo ha urgido por el tema ecológico. Desde que Hans Küng, a la sazón presidente de la Fundación para una Ética Global, redactara el primer bo-

1660) PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (versión en español publicada el 27 de agosto de 2020). *“Al servicio de un mundo herido”*. Recordemos que esta publicación conjunta es la segunda después de *“Educación para la paz en un mundo multirreligioso: una perspectiva cristiana”* (mayo de 2019), un documento de 24 páginas obtenible como “education for peace”-spanish.pdf”.

1661) GRUPO DE TRABAJO SOBRE ECOLOGÍA. *“Sanar un Mundo Herido”*. Secretariado para la Justicia Social y la Ecología. Promotio Iustitiae. Nº 106, 2011/2. Editor Patxi Álvarez. S.j. Traducido del inglés por José M^a Lozano-gotor.

1662). HOME SEASON OF CREATION GLOBAL ECUMENICAL ON LINE. SeasonOfCreation.org. El documento acompaña los trabajos de: GRAPE, HENRIK, *“Understanding the need for creation to rest”*-WCC interview (31 August 2020); SERAPHIM OF ZIMBABWE. *“During Season of Creation, `we give back to God everithing that he has given to us”*. WCC interview (29 August 2020), y también la *“Season of Creation 2020 Celebration Guide, `Jubilee for the Earth, now available”*-WCC news relaise (28 May 2020), además de un enlace para obtener más información sobre el trabajo de la WCC sobre el cuidado de la creación y la justicia climática, también disponible en oikoumene.org.

Por su parte, como ejemplo de absoluta oportunidad, Globethics da a conocer su última publicación *“Globalance: Manual de ética para un mundo equilibrado post-Covid”*, del Profesor Christoph Stückelberger, Presidente y fundador de Globethics.net, con prefacio del PROFESOR ERNST UBRICH VON WEZSÄCKER, disponible en www.gloethics.net/publications.

rrador para una ética mundial, tras múltiples consultas con líderes religiosos y autoridades académicas, que fuera ratificado por el Parlamento de las Religiones del Mundo en 1993 (1663), múltiples aportaciones aplicadas a la ética ecológica, nacidas en el seno del Parlamento, se han venido publicando como lógica consecuencia. Por ejemplo, desde el ámbito Hindú, el Centro para la Cultura y el Desarrollo (*Vadodara-gujarat-india*), y el Consejo Indio de Investigación en Ciencias Sociales (*Mumbai-India*), levanta las siguientes preguntas:

“¿Cómo aplicar nuestra enseñanza social, con su énfasis en la vida y dignidad de la persona humana, al desafío de proteger la tierra?

¿Qué puede ofrecer la experiencia interreligiosa al movimiento ambiental y qué podemos aprender de ellos?

¿Qué medidas podemos tomar para diseñar una economía sostenible y justa?

¿Cómo aseguramos la protección de todas las criaturas de Dios, incluidas los pobres y los no nacidos?

Estamos destruyendo los recursos que la futura generación de seres humanos necesita al participar en acciones que contradicen lo que significa ser humano. [...] Una sociedad y un mundo justos y sostenibles no son un ideal opcional, sino una necesidad moral y práctica” (1664)

Estamos ante una afirmación de un estado de cosas innegable que debería ser eludi-

1663) Cf. SUPRA. El texto de la declaración también está en ehu.eus/documents/136829/2169786/26+-+Etica+global+pdf.parliamentoreligions.org/program-areas/global-ethics.

1664) parliamentofreligious.org/blog/2020-08-27-1547/ecology-environment-and-religions-key-issues-and-challenges. Cf. También QUEZADA MÉNDEZ, MIRIAM. “*Ecología, medio ambiente y religiones* (26/3/2018). Blog del Parlamento. /2020-08-27-1547/ecology-envi. BINNY SAREEN plantea el tema “*Espiritualidad: equilibrio de energía para la ecología*”. Desde el otro hemisferio, desde Arizona State University, FUTUROS GLOBALES/ INSTITUTO DE SOSTENIBILIDAD E INNOVACIÓN, nos llega el informe de la investigación “*Iniciativa de espiritualidad y sostenibilidad*”. Sustainability.edu/research/proyect/spiritualiti-and-sustainability-initiative. Esta “iniciativa integra perspectivas de sustentabilidad e innovación con una conciencia de las fuentes, la dinámica, el significado y el significado de los valores y convicciones éticas para impulsar la aspiración y la acción, y como factores de resiliencia (*) personal y colectiva. En otras palabras, los tipos de preguntas y compromisos asociados con la espiritualidad no solo encajan, sino que son intrínsecos a un enfoque integral y holístico de la sostenibilidad. SSI es un esfuerzo secular, no sectario, que define la espiritualidad de manera amplia para incluir valores humanistas y modos informales de espiritualidad, así como tradiciones religiosas establecidas”

(*) Si la RAE define “resiliencia” como “capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos. 2. f. Capacidad de un material, mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando ha cesado la perturbación a la que había estado sometido”, la espiritualidad aquí no es un factor productor de inadaptación con respecto a la realidad, sino constructora de adaptación y de síntesis sustentadoras en la dinámica acelerada de los cambios y desarraigos consecuentes, no sólo para la permanencia indentitaria personal y colectiva, sino para un enfoque sintético integral y holístico.

ble, pero todavía carecemos de respuestas prácticas, consensuadas. De ahí que la humanidad deba movilizar todos sus recursos de sentido, los teológicos también.

Para concluir este apartado de la eco-teología de la liberación, y con él el capítulo, y ya que comenzamos citando algunos de los muchos textos bíblicos que podríamos mencionar, volvamos a las primeras palabras con que comienzan las Sagradas Escrituras, y nos referimos al término **בָּרָא**, “creó”. No pormenorizaremos. Como bien señala Georges Auzou, analizando multitud de textos y fundamentalmente el Segundo Isaías, “*bara*” es un término que se aplica a la creación por Dios de las cosas inanimadas, cooperando con las fuerzas producidas, y a la creación de la historia: “Crear es hacer que aparezca lo que no se espera; por ello, el verbo se aplica de manera particular a los acontecimientos, a lo que sucede en el campo de los hechos constatables. <Crear> es realizar una acción sorprendente, impresionante, formidable. Por ello, una creación se presenta como algo que surge de pronto, una innovación. Bíblicamente hablando, se <crea> cuando se constata, de repente, algo nuevo en la escena de la historia” (1665). Resulta significativo que en el “*tohu-bohu*”, el estado de la tierra antes de la creación de la luz que narra Génesis 1:2: caos, confusión y oscuridad sobre los abismos (“*tehom*”), aparezca de nuevo en boca de Jeremías 4:23 en circunstancias históricas caóticas: “Miré a la tierra, y he aquí que estaba asolada y vacía; y a los cielos y no había en ellos luz”. Cosmos griego, cielos y tierra bíblicos, es armonía y equilibrio en un conjunto dispar de componentes. Creado bajo el influjo del aliento y la Palabra de Dios, “energía que se mueve y mueve” según nuestro autor (página 215). Pero el caos primigenio siempre amenaza, por fuerzas naturales o por acciones del mismo hombre. Si seguimos a Isaías 45:8-19, el Dios creador es también “Dios que te encubres, Dios de Israel, que salvas”. La infinita distancia categorial no puede ser contemplada cara a cara, pero Dios “no habla en secreto”, es el que habla justicia, creativamente, poniendo las cosas desquiciadas en el lugar que les corresponde. El infinitamente otro, creador de la luz y de la materia, es también creador de la historia y salvador del hombre reconstruido, que al ser salvado dota de otredad. El hombre puede ser otro e impartir alteridad en las circuns-

1665) AUZOU, GEORGES (1982). *“En un principio Dios creo el mundo. Historia y fe”*. Pp. 201-202. Verbo Divino. Estella. Pamplona, 2ª ed. Traducido por Jesús M. Asurmendi Ruiz.

tancias caóticas, e infundirlas un nuevo principio a su propia escala. Como afirma Roger Garaudi, “el hombre ha sido creado creador”, de sí mismo en lo que ha sido dejado en su mano a través de la educación, de la cualificación de su tiempo según sea su manera de vivir, de sus circunstancias materiales, y de su aportación a la historia. La palabra de Dios “no volverá a él vacía” (Is. 55:10-11). La palabra del hombre no puede producir vaciedad si no la lleva dentro. Dios, que dijo “sea la luz”, es también “padre de las luces” (Santiago 1:17), y las hace descender para que engendren dones. Luces germinales está llamado a diseminar el hombre en medio de todo “*tehom*” sobrevenido. Es tiempo también de que, desde Dios, la teología se ponga el mono de trabajo para que ningún ladrón pueda minar su casa.

V.X. El porvenir del sentimiento religioso: Una mirada al pensamiento de Miguel García-Baró López.

El Dr. García Baró, junto con los coeditores Armand Puig y Francesc Torralba, al recurrir diferentes perspectivas de la memoria del s. XX, plantean ideas para el futuro (1666). ¿Cómo no coincidir cuando en esta investigación hemos recurrido a Descartes para llegar a Kant a fin de determinar las líneas básicas de pensamiento que nos lleven a una nueva formulación de la razón práctica, aunque a nuestro juicio el proceso de desecación de la razón y su reducción instrumental, junto a la complejidad de los procesos, la vuelvan problemática a nivel cognoscitivo y ético? ¿Cómo no plantearnos su pensamiento cuando nos incita a pensar la solidaridad y la compasión? Pero pensar hoy la religión es como tener en la mano una semilla, depositada en ella por el árbol de la vida, teniendo ante los ojos un campo yermo y espinoso, poblado de peñascos que se tiran los unos a los otros, cruzado por múltiples alcorces en distintas direcciones, cuando, además, la institucionalización religiosa, poseedora de grandes graneros, a los ojos de la sociedad secular sólo atesora vacuidad.

Vivimos tiempos de proliferación de la diversidad, también en el terreno de las religiones. Permítasenos que insistamos en la línea de Barth y distingamos entre

1666) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL; PUIG I TARRECH, ARMAND; TORRALBA ROSELLÓ, FRANCESC, editores (2008). *Memorias del s. XX: Ideas para el futuro*. Ed. Milenio.

revelación y religión, no menos que entre religión institucionalizada, que como todas las organizaciones sociales tiende a la permanencia estructural, y el sentimiento religioso, donde podemos ubicar a todos aquellos que, teniendo una fe difusa, no se identifican como parte de ninguna religión. Son los no adscritos. Recordemos que ya Bonhoeffer se planteaba el futuro donde hoy estamos. Los sentimientos son movimientos afectivos estables referidos a valores, una cálida afectividad que comunica lo más íntimo del ser, y, en este caso, una vitalidad transitiva, sin dogma ni doctrina, que enuncia una cualidad vivencial fundamental y tiene la capacidad de dar y recibir esencialidad, y como tal hace vivir el valor (1667).

Ante semejante fenómeno de licuación, y la emergencia pendiente de un nuevo avatar, sociólogos como Javier Elzo, desde su perspectiva católica, asume el fin de la era de la cristiandad, el final del binomio sagrado - profano, y tiene para la crisis católica de nuestro país, que explicita sociológicamente, una perspectiva de futuro en la religiosidad popular (1668).

Pero es el teólogo evangélico Ingolf U. Dalferth, que ha sido docente en Tubinga, Upsala, Frankfurt, Zurich y hoy en Claremont (California), quien pone el acento en la relación que se produce entre trascendencia religiosa y mundo secular, puesto que, trascendencia e inmanencia interaccionan. Todo tiene trascendencia. Aún en la desconexión con lo Divino la conducta del hombre tiene consecuencias. Mientras la secularización produce alteraciones todavía no resueltas, en su diversidad “[...] no sólo vive religiosamente quien participa en una praxis religiosa colectiva, sino también quien vive consecuentemente, respeta el orden y la diversidad de la vida, y sigue con diligencia prescripciones que prometen conferir a esta un sentido más alto. Tampoco la espiritualidad se reduce a la participación en la praxis piadosa convencional de una tradición religiosa; antes bien, de manera más abarcadora designa tanto la búsqueda de sentido como una existencia vivida desde la conexión con el ahora, con el yo, con los demás, con la naturaleza, con lo significativo, con lo sagrado” (1669).

1667) PÖLL, WILHELM (1969). “*Psicología de la religión*”. Herder. Barcelona. Pp. 235-241.

1668) ELZO, JAVIER (2021). “¿Tiene futuro el cristianismo en España? De la era de la cristiandad a la era post-secular”. Ed. San Pablo.

1669) DALFERTH, INGOLF U. (2017). “*Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*”. Ed. Sígueme. Salamanca. Pp. 13-14.

Este vivir religiosamente, en clave de post-secularidad, no puede prescindir del uso de la razón, y tampoco la reduce a mera positividad. La ordenación de la vida hacia lo vivo entraña el ejercicio de esa función que, puesta por encima de la naturaleza, esté ésta última dotada o no de racionalidad intrínseca, tiene la encomienda de cuidarla y hacerla producir.

Otro sociólogo, Salvador Giner, cuando considera “El porvenir de la religión” como parte del trinomio “fe, humanismo y razón”, concluye así su libro: “La razón desconoce y niega el misterio, como también el milagro. O, como alternativa, los afirma como vivencias posibles de la conciencia humana [...]. Pero la razón reconoce y acepta, asimismo, la presencia de algo enteramente diferente, el enigma. El único saber válido es el que avanza resolviendo los enigmas que la razón y la libertad desvelan” (1670). Sin embargo, si la ciencia está profundizando en todos los niveles de conocimiento, incluyendo el antropológico y el mental, es porque mucho estaba como en latencia, en espera de ser hallado, y lo que hoy llamamos misterio, porque nos parece como escondido, mañana puede ser esclarecido.

No resulta nada extraño que el Dr. García-Baró, en su “Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas” (1671), lo haya dedicado a considerar “La metafísica y la prudencia”. Son, a mi modesto entender, dos polos en dialéctica que incitan a ir más allá de los datos inmediatos de la conciencia, y, a la par, la prudencia y la moderación, porque si bien al desencantar el mundo y desfatalizar la historia hemos adquirido conciencia de suficiencia, hemos perdido la inocencia, y podemos producir fatalidades. Ahora, al hacer memoria del siglo XX, y al haber comprobado las disfunciones de la Modernidad, nuestra capacidad de producir progreso humano continuo queda en entredicho. Sin embargo, como el mismo Dr. García Baró deja constancia, los problemas, los enigmas, los misterios nos envuelven, una propuesta exterior que concita nuestro interior y su capacidad de respuesta.

1670) GINER, SALVADOR (2016). *“El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón”*. Herder. Barcelona. P. 134.

1671) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL. *“La metafísica y la prudencia”*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Sesión 15/10/2019. Cf. Caba, Pedro (1950). “Misterio en el hombre (Introducción a la antroposofía del hombre que se oculta o a la verdad como encubrimiento”. Ed. Colenda. Este autor explora las categorías mencionadas.

(689),

Resulta pertinente establecer la atracción que el hombre siente por lo desconocido, y el sentimiento de asombro que producen los hallazgos: un pasar de la sombra a la luz que evoca el mito de La Caverna de Platón. Conciencia de luz y de sombra, y sombra que el mismo hombre proyecta si lleva el farol a las espaldas; origen de la filosofía; lo numinoso de Rudolf Otto, compareciendo en la frontera de la luz y de la sombra que incita en su claroscuro, seducción y tremor.

Conviene que categoricemos la estela que el Dr. García-Baró nos marca: Misterio, “*mysterium*”, como “*mystes*”, mística. Pedro Caba las hace derivar, en la obra anteriormente citada, de la raíz sánscrita “*mus*” o “*mys*”, lo que se oculta y reserva a espera de la maduración comprensiva del hombre, o por infinita diferencia cualitativa. Lo arcano (“*arkaios*”) como intemporal y trascordado, misteriosa fuerza actual de las lejanías. El secreto (“*secretum*”-“*secernere*”), lo que se reserva y esconde elaborado artificialmente. El enigma (“*ainigma*”-“*ainissomai*”), lo que se esconde y a la vez se insinúa. El problema que hallamos a nuestro paso y nos surge interpelante y a la vez contiene los datos para su resolución o, sin datos a la vista, se constituye como “*aporía*”. También en el hombre es un misterio para sí, y en su dimensión religiosa vive en el misterio; se fortalece en el arcano; vive en transparencia, aunque se cultive en la intimidad y a ojos de otros, sin reserva por su parte, el origen de la fuerza que imana pueda resultar un problema, un enigma. Estas son categorías de una globalidad de lo latente, y es latente también porque en su recato envía latidos, pulsos de lo vivo en la patencia. Las ciencias positivas no deberían olvidar la ciencia del ser, y sí considerar la filosofía primera como ética porque tiende a un fin. La metafísica, a nuestro juicio, en lugar de estar liquidada no ha perdido nervio. Ciertamente, los grandes sistemas explicativos decayeron bajo el empuje de la Modernidad, pero el mismo proceso de mundialización que está en marcha precisa de consideraciones globales. La fórmula que ensaya Marramao, de “piensa globalmente y actúa localmente”, adquiere plena vigencia. La presencia del otro tiene efectos estimulantes o reductores. Negativamente supone una amenaza desde lo exterior a mi mismo. Positivamente, abre un acceso a la alteridad interpersonal. Esta experiencia de alteridad gratificante no parece demasiado alejada de Levinas (1672).

1672) LEVINAS, EMMANUEL (2014). “*Alteridad y trascendencia*”. Arena libros. Madrid.

Sin embargo, no siempre la alteridad del otro es experimentada como positividad. La conducta del otro puede ser fuente de sufrimiento y dolor, aunque no es nada desechable que un acto de liberación sea causado por una experiencia dolorosa, sea cual fuere la intención de quien la produce, si quien la sufre vive bajo el influjo de la positividad. Lo desconocido, sobrevenido, choca con la razón, hiere y desconcierta, pero, si produce comprensión, desprende una energía creadora (1673). Todo acontecimiento, que ocasiona positividad, es una irrupción de sentido que cualifica el instante y reorienta la vida que se realimenta en la memoria de la experiencia y la torna en una manera viva de acontecer.

Resulta evidente que en esta investigación hemos optado por valorar la dimensión personal porque en ella no sólo hallamos coincidencia entre las propuestas de singularidad de la Ilustración, y especialmente en los imperativos kantianos, y la fe evangélica y su énfasis en el individuo con el que Dios quiere dialogar en su Palabra y en su Espíritu, sino porque en él encontramos la fuente de toda transformación social como sujeto ético a reconstruir.

El Dr. García-Baró pone en nuestras manos un libro con el que a ese respecto hallamos coincidencias kantianas y postkantianas, así como de diagnóstico de la situación: “Nuestra atmósfera cultural está impregnada por las nociones de crisis, banalidad, mediocridad, líquida inestabilidad; pero, quizás debido a eso, se notan en ella actitudes de rechazo y hasta de rebeldía y repugnancia. ¿Dónde hallar algo que no tenga la menor tentación de hacer dinero, de reducir la dificultad de las cosas, de disimular los peligros del territorio del pensamiento y, por eso, de ocultar a la vez sus tesoros auténticos (los que sólo se descubrirán con un temple de ánimo y una dirección de la voluntad incompatibles con las prisas, las ambiciones y las superficialidades)?” (1674). ¿A quien puede sorprender que este ilustre profesor, que ha hecho el camino desde la filosofía a la teología, y no el inverso como es habitual, haya dejado publicado “Memorias del siglo XX: Ideas para el futuro”?

1673) KIERKEGAARD, SÖREN (2007). *“Migajas filosóficas o un poco de filosofía”*. Ed. Trotta, 5ª edición. Pp.61 ss.

1674) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2019). *“Kant y herederos”*. Ed. Sígueme. Salamanca. Pp. 7-8.

¿Cómo no poner toda consideración en su trabajo “Sentir y pensar la vida”? (1675) Todo un aldabonazo, un golpe de alabarda que anuncia la vida, y al unísono hay que sentir y pensar, como aquello de la “inteligencia sentiente” de Zubiri, el “sentir iluminante” de Zambrano, o aquel “piensa el sentimiento, siente el pensamiento/ que tus cantos tengan nidos en la tierra”, de Unamuno. La casa había quedado en ruinas bajo el azote de la guerra incivil. Asomado al abismo, con la figura del padre en la memoria, este golpe de alabarda trata de presentar el pensamiento español, lo más granado de su filosofía. Ya conocemos, nos lo enseñó Bloch en su “Principio esperanza”, que el búho de Atenea levanta el vuelo cuando las tinieblas imperan sobre las ruinas, y algo pugna por nacer. La vida es sagrada, y hay que pensarla y sentirla. De ahí surge un impulso de compasión hacia todo aquello que la barbarie deja herido u olvidado.

De ahí sus dos obras: La teológica “Pensar la compasión”, y la que en su término expresa una mayor laicidad “Pensar la solidaridad”, porque la religiosidad hoy, sobre el tapial de ambos lados, lanza aquella incitación de Huxley en “La isla”: “¡Aquí y ahora!”. Compadecer es padecer juntamente con; ejercer la misericordia, poner el corazón en las miserias; so-correr; consolar, poner el propio suelo bajo los pies de otro, dándole sostén, y, en su extremo, no solamente con-sentir el daño ajeno como propio sin haber tenido nunca su experiencia (empatía), sino perdonar, tener la capacidad de restituir al ofensor, dejar pasar la reivindicación. Como señala Leon-Dufour, en la mentalidad hebrea la misericordia se halla en la confluencia de dos conceptos: La compasión (“*rahamin*”), que es ternura que genera acción o apego instintivo, y fidelidad (“*hesed*”), relación que une a los seres; piedad, que, en el Nuevo Testamento en español, en su versión Reina-Valera, se traduce por religión (1676), aunque se dé una diferencia fundamental entre los términos “*éleos*”, misericordia, compasión, piedad, desde Homero “compasión que experimentamos ante el infortunio o desgracia que han caído sobre una persona sin culpa alguna por su parte” (1677) y

1675) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ (2013). “*Sentir y pensar la vida. Teoría fenomenológica de la verdad*”. Ed. Trotta. Madrid.

1676) LEON-DUFOUR, XAVIER (1967). “*Vocabulario de teología bíblica*”. Herder, Barcelona. Pp, 475-480.

1677) H. ESSER, H. (1971). “*Misericordia*”. Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Ed. Sígueme, Salamanca. Vol. III. Pp. 99 ss.

los dos traducidos como religión: el grupo de “*sébomaï*”, respeto ante lo sagrado, y el grupo “*eùlabês*”, que lo extiende a la idea de prudencia y recato, para designar el comportamiento religioso (1678). ¿Cabe, por lo tanto, dar un sentido de religación a la relación humana como solidaridad desde la perspectiva laica, y como compasión desde el lado creyente, donde se ponga corazón y cabeza? Claro que se vuelve pertinente la pregunta: ¿esta disposición a la compasión, afecta sólo a los casos de los que sufren sin culpa, o es aplicable también hacia aquellos que sufren las consecuencias de su extravío? ¿Incluye a todo aquel de vivir errado que por el momento no padece las consecuencias? Para no multiplicar los ejemplos bíblicos detengámonos en Oseas 11:8: Cuando YHWH se compadece de su pueblo obstinado “que no se quisieron convertir”, por boca del profeta se pronuncian estas palabras: “¿Cómo podré yo abandonarte, ¡oh! Efraín? ¿Te entregaré yo, Israel? ¿Cómo podré yo hacerte como Adma, o ponerte como Zeboim? Mi corazón se conmueve dentro de mí, se inflama toda mi compasión”. Dios es amplio en perdonar a todo aquel que hacia Él se vuelve (Is. 55:11), y su fidelidad le hace mantener esta disposición.

Esclarecedor es el sentido de perdonar en el griego del Nuevo Testamento (“*àphesis*”), y del sustantivo “*aphíêmi*”. Compuesto por “*apó*”, de, fuera, y “*hiêmi*”, significa poner en movimiento, enviar (1679). Se trata, pues, de mantener una actitud que envíe fuera todo ajuste de cuentas. Es más importante la defensa y promoción de la vida que alimentar una culpa o un resentimiento. “Amar la vida”, titula la entrevista mantenida con Diego I. Rosales para el Centro de Investigación Social Avanzada (1680). Un amor a la vida sostenido frente al cansancio o la locura de vivir, frente a la fatiga y la desilusión humana. Compasión ante el drama de vivir que mucho padecen, compasión que no es ceguera voluntaria ni pasividad, puesto que entraña acción favorable a quien padece. No se trata de hacer de la vida en fe una reducción a la moral, o una mera “*teolalia*”. Se trata de estar habitado por la Vida de Cristo, en esa mística de redención de que hablara Pablo: “Yo en Cristo-Cristo en mí”: vivir en el acontecimiento de Cristo donando la vida recibida a la Vida en cuanto a mano esté. La experiencia de significación y de sentido produce una exigencia moral fuerte, una pasión contagiada,

1678) MUNDLE, W. *Ibid.* Pp. 357 s.

1679) VORLÄNDER, H. *Ibid.* Pp. 340-344.

1680) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2014). “*Amar la Vida*”. Centro de Investigación Social Avanzada. Open Insight. Vol. nº 7. Pp. 343-373.

una forma de vida como dialéctica entre el ya-el todavía no-y el aquí y ahora; entre una “plena certidumbre de fe”, un “escudriñar todo y retener lo bueno”, y un “en todo y por todo estar enseñado”, siempre movidos por el “*ágape*” que sabe categorizarse como “*phileô*”.

“El dolor, la verdad y el bien” (1681) trabajan juntos si es el amor a Dios, y por ende al hombre y a la vida, quien mueve (Rom. 8:28). El dolor puede ser verdad si a la verdad sirve, como la verdad es verdadera si tiende hacia el bien. Son tres polos a nuestro juicio inseparables porque también lo bueno puede confundir si como tal se valora un instrumento adecuado a unos fines espurios o se justifica lo que produce placer. Si “en el interior del hombre habita la verdad”, y si “Dios me es más íntimo que mi intimidad”, que dijo Agustín de Hipona, es en ese núcleo interior donde reside el manadero de la vida, y más al fondo de esa fuente, su cenote que suministra el regadío y de donde se producen vivencias como pulsos. No hay un “animal de fondo”, como decía Juan Ramón Jiménez, sino, en el fondo hay un manantío murmura como aquel “Logos del Manzanares” del bosque de la Herrería. En su fluencia, en ser humano se descubre como secuencia de futuro; la existencia se hace respuesta a la circunstancia, finitud encaminada hacia la finalidad, habitada por lo eterno, siempre reconstruida; una fuente que “salta para vida eterna” (Jn. 4:14), su origen y destino, y en su ascenso rompe falsos techos y pintadas vidrieras; las cortezas que ponen límite al corazón del árbol son rotas por horizontes sobrevenidos desde el “*pneuma*” de Dios y desde las raíces. Y si es el “Padre de las luces” quien pone en la boca la copa del dolor, o es la mano del hombre la que obliga a beber la “*poska*”, se apura esa copa hasta las heces porque “la hora ha llegado”. No se trata sólo de un “amor intelectual”. Es “*ágape*” ejercido en todos los momentos y manifestaciones de la vida como servicio a la vida y razón de ser.

Cuando consideramos el contraste entre esta posibilidad y la realidad, llegamos a la conclusión de que el primer problema es ontológico, asunto este que el Profesor García-Baró aborda (1682).

1681) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2006). “*El dolor, la verdad y el bien*”. Ed. Sígueme. Salamanca.

1682) GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL ((2013). “*Primeros problemas ontológicos. Investigaciones Fenomenológicas*”. Sociedad Española de Fenomenología. Vol. Monográfico 4/1. Razón y vida.

Si, como señala el autor, los postkantianos pretenden una cierta metafísica del sujeto, que sea espejo para su reconstrucción decimos nosotros, nos topamos con la capacidad que el sujeto tiene para convertirse en cosa. En tal caso, el ser abdica de sí mismo y retorna a la masa a través de un proceso reductor de la razón. Quizás para compensar esta dinámica, el profesor García-Baró esgrime la feliz idea del “*agathon*” y de la “*agatología*” como ciencia del bien. Al asumida, sugiero adoptar también “*agathopoiêd*”, y “*ontopoiesis*”, donde “*poiesis*” toma toda su carga poética de creación del bien, por el bien y para el bien, y dotada de “*ènèrgeia*” produce el “*èrgon*”. El bien no puede acontecer sino con arreglo a sus fines, por eso el ser existe en un aquí como ética que “presentiza” finalidad, aún declinando en finitud. Lo “*agatológico*”, lo ontológico y lo lógico actúan de consuno y se manifiestan como fenómeno evidente; lo trascendente se concretiza en lo perceptible, dos fluencias de un fenómeno dado a la percepción y a la interpretación; en su experiencia actúa un principio trascendente, donde el misterio toca el ser con el ser de un saber estar, motivado por un misterio que se recata y se revela.

Sin este desde que actúa a pesar de, amar la vida “con su pesada carga de fatalidad”, ligarse a ella en un “abrazo mortal”, poetizar la desconexión con lo divino según la opción de Hölderlin en “La muerte de Empédocles, citado por Albert Camus en “El hombre rebelde” (1963), puede resultar heroico pero estéril. Como indica el ya mencionado Ingolf U. Daiferth, desde sus fuentes evangélicas alemanas, cuando aborda el futuro de la religión, “lo que está en debate no es el futuro de la religión sino la verdad de la vida”, i.e.:

“[...] la pregunta sobre qué es lo que -a pesar de toda menesterosidad, deterioro, insuficiencia, falsedad y confusión- hace verdadera, buena y justa una vida humana, cada vida humana individual a su manera. [...] Ninguna vida humana es como podría y debería ser. Todas dejan escapar posibilidades importantes [...]. Por eso, lo que hace nuestra vida verdadera, buena y justa no puede ser nada perteneciente a nuestra vida, nada que seamos o hagamos o podamos llegar a ser por nosotros mismos, sino solamente algo que le venga dado de forma tal que no participe de las mismas ambivalencias de las que debe liberarnos. Para lograr eso, para hacer de la vida humana algo que ella no puede hacer de sí misma, ese algo no sólo debe precederla como comienzo o principio, sino que tiene que

1683) “Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y con frecuencia, en la noche sagrada, le prometí que la amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su pesada carga de fatalidad, y no despreciaría ninguno de sus enigmas. Así me ligué a ella con un abrazo mortal”. Hölderlin. “La muerte de Empédocles”. Apud, Camus, Albert (1967). “El mito de Sísifo. El hombre rebelde”. Ed. Losada. Buenos Aires. P. 111.

actuar en ella y sobre ella de modo transformador. Debe ser un don previo que transforme y determine nuestra vida no sin nosotros, pero no solo a través de nosotros, de forma tal que la esperanza en una vida verdadera, buena y justa no quede decepcionada" (1684).

Ahí radica a nuestro juicio el porvenir de la religión, nacida de la revelación por el Espíritu Santo y las Sagradas Escrituras, experiencia de la gracia de Dios que hace vivir en esperanza de fe y para fe, "no sin nosotros, pero no solo a través de nosotros", experiencia que hace tener por prójimo al enemigo, y capacita para el servicio, la misericordia, la compasión, el consuelo, y la ayuda, reproduciendo en la conducta, a escala menor, lo que ha sido hecho en una mismo. Sólo así se puede amar la vida en plenitud "a pesar de", unirse al dolor ajeno como si fuera propio, con la totalidad de los propios recursos enriquecidos con esta experiencia de otredad, sabiendo que la muerte es sólo el último tránsito que abre la puerta de la eternidad, sostenidos por esa eternidad que fluye, habita y cualifica en la fugacidad y en la nadificación.

Dijimos que interpretamos en el Dr. García-Baró a un teólogo que desde la filosofía se orienta hacia la teología, y en ese sentido suyo hallamos su trabajo de traducción, junto a Mercedes Huarte, de la obra de Emmanuel Falque "Pasar el Rubicón. Filosofía y teología, ensayo sobre las fronteras" (1685), un ensayo que parte de la finitud humana para entroncarla con la antropología teológica cristiana. El hombre es una caducidad que busca permanencia o se abandona en la nihilidad. Sin embargo, a nuestro juicio, los datos que ante sus ojos pone la realidad muestran un imposible necesario: Lo caduco se muestra en su naturaleza, lo permanente resulta inaccesible a quien lo persigue sólo con sus propios recursos, y su experiencia reiterada de derrota conduce al abandono, a la entrega a lo que a mano se tiene hasta el día en que fallen las fuerzas, y ciegan los ojos las cenizas de todo aquello en que se ardió sin producir luces, y se apaga la lámpara del ojo, ya no admirativo de belleza, y se adquiere destreza en la maldad, y se sobrevive viviendo en el desencanto, vanamente,

1684) DALFERTH, INGOLF U. *Loc. Cit.* Pp. 52-53.

1685) FALQUE, EMMANUEL (2017). *"Pasar del Rubicón. Filosofía y teología, ensayo sobre las fronteras"*. Universidad Pontificia Comillas. Traductores: García-Baró López, Miguel, y Huarte, Mercedes. Otras obras de Falque: *"La conversión de la carne (Buenaventura)"* (2010). Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina. Sapientia Vol. LXVI. Cove.ac.uk/download/pdf/32682458.pdf. *"¿Es fundamental la hermenéutica?"* DIALNET-EsFundamentalLaHermenéutica-4547542.pdf, donde se aborda la hermenéutica protestante del sentido del texto, la hermenéutica judía del cuerpo de la letra, y la hermenéutica del cuerpo de procedencia católica. Finalmente señalemos hacia su trabajo *"Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección"* (2017). Ed. Sígueme

escépticamente ocupados y distraídos. En tal situación, ¡sí!, hay que pasar el Rubicón; volverse hacia las fuentes que pueden cambiarlo todo, pero eso no depende de las propias fuerzas, como si se tratara del Barón Münchhausen, sacándose de la ciénaga tirando de su coleta. La finitud, la nulidad y la “nadificación” no pueden por sí mismas dar el salto hacia una transformación antropológica encaminada hacia la plenitud de la estatura de Cristo.

Plantea este texto tres modelos hermenéuticos: el del protestantismo de Ricoeur, basado en el texto, el judío de Levinas consistente en la voz, y el católico del propio Falque originado en el cuerpo. ¿Es por ello la perspectiva hermenéutica católica, de mayor acercamiento sensible al mundo y al hombre, tomados como son y no como deberían ser, de mayor potencia descriptiva y mejor operatividad que las otras dos? ¿Tiene por ello mejor receptividad en el ámbito secular? ¿O sufre una distopía causada por la contradicción existente entre su acentuamiento dogmático y sacramental y su estructura piramidal que pone distancia con la dinámica humana, y su más acentuado carácter somático?

Por otro lado, ¿no se observa afinidad entre la perspectiva “*logocéntrica*” y “*pneumática*” del protestantismo, capaz de hermenéutica contemporánea en cada época y situación, y la propia del pensamiento hebreo, fundamentado en La Palabra, que para nuestro autor representa Levinas?. Pero si de Dios nos llega la Palabra contagiosa de revelación, que hace crecer, del otro nos llega la palabra oscura de la menesterosidad, que no siempre da el rostro, y a veces es gemido oculto, en ocasiones silencio resignado, y en otras, grito. Hombre escondido a los ojos del otro, o visible en sus harapos, aunque revestidos. De Job es el lamento: “De cierto mi corazón está como el vino que no tiene respiradero, y se rompe como odres nuevos” (Job 32:19). La abundancia se vuelve manantío y el hombre bebe corazón. Pero también, reemplazado por el sólo cerebro a las órdenes del vientre, puede latir sin pulsos. Si el Espíritu y la Palabra lo habitan, la carne (“*sarx*”), dimensión de lo efímero, se hace “*soma*”, cuerpo, naturaleza organizada por la “*psique*” y vitalizada por el “*pneuma*”, aliento de Dios, Espíritu Santo que no es una mónada sin puertas ni ventanas; tampoco el humano por él contagiado y habitado. Este vitalismo del Dios Vivo, es fuerza, misterio, invención, que por el hecho de estar y ser es, en su diferen-

ciación solidaria, un enigma para el mundo, un decir que se hace carne para que la carne se haga palabra y la letra transmita la vida. He aquí una antropología bíblica, porque también en el Antiguo Testamento está contenida: “*basar*”-“*nefes*”-“*ruach*”, una trilogía que en el hombre debe actuar armónicamente.

Puestas así las bases bíblicas, si la precariedad del que Pablo llama “hombre natural” no puede transitar con lo que es a ese estado de armonía, tampoco puede hacerlo la filosofía hacia la teología, porque la primera es un ejercicio crítico de la razón, y la segunda se hace mediante la interpretación racional de la revelación. Existe, si, una relación fecunda entre teología y filosofía: La que fuera “*ancilla theologiae*”, emancipada de la teología, puede enjuiciar sus formulaciones o traducirlas a su propio lenguaje, en tanto que la teología trata de hacerse más comprensible y razonable bajo los impulsos de la razón. El método consistente en ir desde la filosofía a la teología responde a la antes dicha emancipación de la razón. Desde el punto de vista de quien esto suscribe, y en una perspectiva cristiana, sólo se puede hacer teología genitiva desde la base de la hermenéutica y la exégesis de los textos bíblicos, auxiliados por todas las herramientas que facilitan los métodos críticos, para luego poder elaborar una sistemática de cualquier género o una teología práctica.

Cada cual tiene sus preferencias, pero si al pensamiento judío se le asigna el modelo hermenéutico basado en el texto, nuestra preferencia opta por Martin Buber. Sus trabajos “Humanismo hebreo y nuestro tiempo” (1686), y “Sionismo y universalidad” (1687), nos resultan paradigmáticos, especialmente el primero. Por lo que respecta a Paul Ricoeur y su fenomenología hermenéutica de matriz protestante, nos resultan de extraordinario interés su “Antropología filosófica” (1688); “Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico” (1689); “El sí mismo como otro” (1690); “La memoria, la historia, el olvido” (1691); “La metáfora viva” (1692), y “Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido” (1693).

1686) BUBER, MARTIN (1978). Op. cit. Ediciones Porteñas y AMIA. Buenos Aires.

1687) BUBER, MARTIN (1978). Op. cit. Ediciones Porteñas y AMIA. Buenos Aires.

1688) RICOEUR, PAUL (2020). Op. cit. B.A.C.

1689) RICOEUR, PAUL (2004). Op. cit. Siglo XXI.

1690) RICOEUR, PAUL (1990). Op. cit. Siglo XXI.

1691) RICOEUR, PAUL (2004). Op. cit. F.C.E. Buenos Aires.

1692) RICOEUR, PAUL (2001). Op. cit. Trotta.

1693) RICOEUR, PAUL (2006). Op. cit. Siglo XXI

Que nos hallamos en un tiempo transfronterizo, dado a la mixtificación y hasta al sincretismo, en el que la interdisciplinariedad juega un papel importante, es un diagnóstico mantenido en esta tesis. Tratando de aportar vías de reflexión a las relaciones entre filosofía y teología, permítasenos traer a colación a dos teólogos, católico el uno como Olegario González de Cardenal, y protestante el otro como Wolfart Pannenberg:

Olegario de Cardenal trata la cuestión en su trabajo “Filosofía y teología” (1964), donde contextualiza el quehacer de ambas, como “toda reflexión crítica, a diferencia de la actitud ingenua”, partiendo de la reacción ante un espacio-tiempo, en un cerco que cuestiona el pensamiento para producir conciencia de límites y posibilidades, por lo tanto sin lugar para la trascendencia pero sí abriendo posibilidades a la diferenciación. “A todo texto escrito precede un lenguaje, a todo lenguaje un uso de la razón, y a toda razón una forma de vida”. De ser así, la forma de vida que los hombres nos damos produce una razón, y no a la inversa, y esa forma de razón puede constituir un obstáculo para la comprensión de textos llegados de tiempos remotos. Claro está que cabe un camino inverso: que la frecuentación de esos textos produzca familiaridad con ellos y con su lenguaje, de manera que, bien produzca un conservadurismo ajeno a la realidad e incapaz de hermenéutica, o manteniendo ambas conexiones haga posible que la una y la otra se interpelen. Si los hombres nos distanciamos de aquel que Olegario de Cardenal llama “último rescoldo de evidencia que nos sustenta a cada uno”, entramos en una forma de vida que condiciona la razón caracterizada por el uso despótico. Los juegos del lenguaje, que decía Wittgenstein, pierden imaginación y fantasía, y los “logócratas” que dice Sloterdijk sustituyen a los “verbificadores”.

La filosofía y la teología, señala González de Cardenal, se mueven entre el mito y la ciencia. “El hombre se pone ante las cosas” para darles nombre, o se cosifica a sí mismo. “De la ejercitación contemplativa nace la filosofía. De la ejercitación religiosa, nace la teología”. Sin embargo, convengamos en que esa ejercitación contemplativa, que hace al hombre sabio, corresponde, por un lado, al análisis de los significados del

1694) González de Cardenal, (2018). “Filosofía y teología”. [Ortegaygasset.edu/wp-content/uploads/2018/258/Olegario_Gonzalez.pdf](https://ortegaygasset.edu/wp-content/uploads/2018/258/Olegario_Gonzalez.pdf).

Mito, y del otro a la explicación lógica de los fenómenos que se presentan ante sus Ojos, en tanto que la religión practica la exégesis del mito y la elaboración de herramientas que traten la presencia operativa del misterio. Ante semejante dicotomía, en los tiempos de razón crítica y pragmática que vivimos, la filosofía parece tomar la delantera a la religión institucionalizada. Sin embargo, las preguntas kantianas siguen gravitando sobre el hombre: Qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar, qué es el hombre, y la respuesta que se dé a la última cuestión envolverá las otras, y el poder implicará un deber hacer con arreglo a un esperar que viene al encuentro del propio saber y hacer. Se invertirán los términos si el hombre sólo espera de sí mismo. Su poder saber servirá sólo para acrecentar su irresponsabilidad. El búho de Atenea, salido de su cabeza, se habrá transformado en ave de presa. La filosofía, y no digamos la teología, habrán fenecido.

Hay, dice Olegario, que recuperar la intención propia del mito; su capacidad poético-narrativa, señala este que escribe. “Despojado de la magia y de arcaísmos preilustrados”, hacer que sirva de relato paralelo a la ciencia. Las tres preguntas de Zubiri abordan ese lado filosófico-teológico: “¿Quién ha contado conmigo para mi existir? ¿Merezco el amor y la pena de alguien? ¿Qué va a ser de mí? Son preguntas a las que bien puede tratar de dar respuesta la filosofía, pero se quedará en el dintel porque lo suyo es preguntar. Sólo la teología podrá ensayar respuestas, pensando desde lo que tiene: las Sagradas Escrituras. Podrá y deberá transfundirlas en sistemas explicativos de la circunstancia, y hacer teología de la historia y del ser, de la cultura o de la ciencia, pero sólo transmitirá significación y sentido si en sus ensayos palpita el dinamismo de una Palabra que sigue siendo contemporánea a cada época, porque lleva en si el misterio, la fuerza, la invención y la Vida de su Autor.

Finalizo este epígrafe, dedicado al Dr. Miguel García-Baró López, con un nuevo giro dialéctico hacia el pensamiento del Dr. Wölfart Pannenberg a este respecto: Es en su libro “Una historia de la filosofía desde la idea de Dios” donde plantea el modo en que se relacionan teología y filosofía. Obsérvese como invierte el orden de los términos:

1. La teología se opone a la filosofía.
2. La interpretación del cristianismo como verdadera filosofía.

3. La filosofía como ejercicio de la razón natural diferenciada de la revelación, donde toda religión experiencial se apoya.
4. La distinción entre la racionalidad extensiva a todo cuento existe, productora de objetividad, y la subjetividad religiosa (1695).

La distinción entre los dos campos de conocimiento queda evidenciada, aunque nosotros no podemos desechar su estado de permanente dialéctica, files al método de esta investigación. Sin embargo, es en su “Teoría de la ciencia y teología” donde promueve la interconexión de las ciencias positivas, las ciencias del sentido y la categorización de la experiencia. Si la idea de Dios se mide y examina en sus propias implicaciones como idea de “totalidad de la realidad” (1696), o como “la realidad que todo lo determina” (1697), esa idea cobra vigencia o es puesta en entredicho a partir de la experiencia de la realidad contemporánea del mundo y del hombre, y esa experiencia de realidad actual de una globalidad en construcción alberga diversidades múltiples, lo que añade dificultad a la experiencia de totalidad que el acontecimiento de Dios en la propia vida significa. Bien hace, pues, la filosofía en tratar de esclarecer el significado de esa multiplicidad y dilucidar si en ella cabe una deriva de “mundialidad”. Pero la experiencia de Dios, en su dimensión individual, tal y como es común a la teología evangélica, ofrece un contexto de “totalidad de significado” (1698) a una conciencia en estado creciente: “la realidad de Dios sólo se presenta siempre en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en modelos de totalidad de sentido, que acompañan a toda experiencia particular y que son a su vez históricos, es decir, que están sujetos a la confirmación o a la refutación en el curso de la experiencia” (1699). No es la historia, y sus criterios emergentes como modas, el criterio verificativo de la experiencia anticipatoria de la conciencia, ni tampoco la conciencia misma de la subjetividad, sino la acreditación que brinda “el curso de la experiencia” en sus cumplimientos de lo recibido como anticipación en el transcurso de la experiencia corriente de sentido. En la dilucidación de esta última encuentran

1695) Pannenberg, Wölfart (2016). “Una historia de la filosofía desde la Idea de Dios”. Ed. Sígueme. Pp. 20 ss.

1696) Pannenberg, Wölfart (1981). “Teoría de la ciencia y teología”. Cristiandad. Madrid. P. 323.

1697) Ibid. P. 340.

1698) Ibid. P. 317.

1699) Ibid. P. 318.

concurso la filosofía y la teología, desde un posicionamiento inmanente la primera, trascendente la segunda.

Acaso causado por la diversidad imperante, también entre las filosofías y las teologías, Pannenberg asume la necesidad de la categorización: La experiencia humana muestra un “carácter inacabado”, por ello, toda pretensión de totalidad produce una reacción contraria a lo entendido como “dogmatismo arrogante”.

“En toda experiencia concreta se dan siempre e inevitablemente, junto con ella, hipótesis sobre la realidad en general, por eso es necesario que la conciencia crítica las saque a la luz. Su control es posible, porque la totalidad de la experiencia está dividida en niveles, de tal modo que toda hipótesis acerca de la realidad en general y en su conjunto tiene que tener en cuenta esos diversos niveles de experiencia y también sus relaciones entre sí; lo cual significa que limitarlos representa tan sólo un estado histórico de conciencia. La distinción de niveles de experiencia responde en gran parte a la separación que las diversas ciencias han realizado [...]. Por esta razón, una sistemática de los niveles de experiencia sería el presupuesto indispensable de una sistemática de las ciencias [...]. Por tanto, una parte esencial de la tarea de la filosofía es tematizar como totalidad de sentido de la experiencia las relaciones semánticas implícitas en las ciencias, que trascienden los límites de las diversas disciplinas, y asignarle a partir de aquí su significado a los diferentes campos de la experiencia y del saber. En la medida en que un modelo filosófico integra las diversas áreas de la experiencia, ya elaboradas en las ciencias, unas con otras y con los cuerpos de la experiencia precientífica, se confirma su pretensión de describir la totalidad de sentido, todavía abierta, de la experiencia” (1700).

Ardua tarea inductiva de la filosofía, en búsqueda de significación general de lo particular, en un tiempo de diversificación expansiva y acelerada de creación de realidades. No menor complejidad aguarda a las teologías, en su tarea deductiva de proponer significación y sentido desde la totalidad. No creo que desde la perspectiva humana nadie pueda aventurar hacia donde se orienta la humanidad: si como Javier Melloni, ya citado, propone una deriva hacia un tiempo de síntesis (1701), o bien esta multiplicidad multisistémica y acelerada nos conducirá a una heteronomía convivencial, políticamente regulada y económicamente dirigida, donde las ciencias del sentido habrán quedado mudas por insignificantes, o si la significación y el sentido de lo vivido, y su categorización, será cosa privada del sujeto, o sí, como proponemos como tarea post-secular, perdurará el valor simbólico de las religiones para un ser humano capaz de simbolizarse a sí mismo. En ese sentido coincidimos con lo recogido por Pannenberg en Luckmann, Durkheim y T. Parsons:

1700) IBID. P. 347

1701) MELLONI, JAVIER (2013). *“Hacia un tiempo de síntesis”*. Fragmenta Editorial. Barcelona.

Th. Luckmann define las religiones como “institucionalizaciones históricas específicas de universos simbólicos” y llama “universos simbólicos a los sistemas de sentido que relacionan la experiencia de la vida cotidiana con un estrato trascendente de la realidad”. Según Durkheim, la sociedad encuentra en la religión “los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad”. Finalmente, en Parsons, a la religión se le atribuye también la tarea de “integrar los diversos sentidos” (1702). Escudriñar los fragmentos de realidades atomizadas y encontrar en ellos el símbolo del hombre, del sentido y de la convivencia es tarea común de la teología y de la filosofía.

V.V. Resumen del capítulo V

Nos hemos extendido en este capítulo más de lo habitual porque a nuestro entender nos hallamos en tiempos críticos, de convivencia entre secularidades múltiples y multiplicidad de religiones, cuando la ética civil es también acosada por fuerzas materialistas que imponen estilos de vida contrarios a la sacralidad de la vida, y hemos querido indagar en el “depósito de sentido” que puede ofrecer el pensamiento teológico a esta dialéctica postsecular. A ese respecto, hemos colocado a Lutero en Worms como punto de arranque, ejemplo de conciencia formada en la Palabra de Dios y razón abierta a la comprensión de otros argumentos. Si lo segundo pertenece a la herencia ilustrada, lo primero es propio del personalismo protestante que, abierto a todo, se forma en la radicalidad escrituraria. Si interpretamos conciencia (*syneidesis-sineidos*) como con-saber constructor de referentes cognitivos y morales, en este caso se trata de un consaber-con-Dios, fundamental en el sentido moral, dotado de porosidad evaluativa de todos los saberes.

No nos resulta posible ese con-saber sin considerar el acontecimiento de Dios en la propia vida donde se personalizan su planes y fines. De ahí que hayamos incluido la dimensión escatológica, no como un “capitulillo” final de las disciplinas teológicas, que como tal debe ser estudiado, sino como experiencia vital donde Cristo anticipa y anuncia los fines. De ahí también que nos hallamos planteado la multiplicidad de las interpretaciones escatológicas y, a partir de semejante experiencia existencial, la mo-

ral protestante que engendra en la perspectiva de diferentes autores. No podemos obviar que toda acción es creación de nihilidad o de positividad.

Que nosotros adjudiquemos al “ethos” una dimensión de conducta personal, no significa que ignoremos la escala colectiva. De ahí que hayamos considerado pertinente el estudio, comparativo también, de la teología y la ética del compromiso social y político, en cuya comparación se dan la mano teólogos protestantes y católicos. Parte importante de este ámbito de estudio, por su énfasis práctico, son las que hemos denominado “Teologías de la liberación”, en su pluralidad formadas por “la teología negra” y los gráficos y estadísticas que aportan razones para su existencia; las “teologías de la liberación latinoamericana”; las “teologías feministas”; y la “teología ecológica de la liberación”. Desde una propuesta de textos bíblicos, susceptibles de una interpretación simbólica, hemos hecho una breve alusión a la “feria de las creatividades”, a la que preferimos denominar congreso, por la necesidad de practicar la inteligencia analógica y comparativa, analítica y sintética, que sea constructora de símbolos identitarios con los fragmentos dispersos que nos deja una época crítica, donde la principal simbolización sea la del hombre.

Al aplicar semejante perspectiva metodológica, que venimos siguiendo a lo largo de la tesis, hemos querido proponer la dialéctica existente entre el “Diseño Inteligente” de Stephen Hawking, y aquellos que ven una Inteligencia tras el fenómeno de los mundos, y ven de ello una muestra en el propio “principio antrópico” que Hawking reconoce. Esa misma dialéctica, que entraña el diálogo comprensivo, y no sólo oposición de contrarios, hemos planteado a Karl Barth y su teología de la creación por el lado protestante, y las posturas de Hans Urs von Balthasar y de Gerhard von Rad por el lado católico.

Al considerar imprescindible el ejercicio del diálogo y de la colaboración entre creyentes de distintas confesiones y religiones, y aún con los no creyentes que se involucren en la protección de la vida en el planeta, no hemos podido olvidar que Caín, con las manos manchadas de sangre, expulsado de Edén, “edificó una ciudad” que fuera sucedáneo del paraíso perdido. Creyentes y no creyentes se encuentran ante la misma tarea de construir un mundo habitable.

De nuevo hemos pretendido recoger la dialéctica existente entre la variedad de criterios eco-teológicos, según los expone el autor católico Román Guridi: la de aquellos que desde una corriente teológica protestante mantienen el criterio de la Alianza Dios-pueblo-tierra; aquella otra que desde el pensamiento católico consideran la función apologética, sacramental y escatológica; y la interpretación puramente evangélica que consiste en la “eco-justicia” o de administración justa de los bienes de la creación. Después de la diversidad, y como parte de ella, hemos sintetizado las aportaciones del pensamiento bautista, y, como síntesis final, el pronunciamiento del Consejo Mundial de Iglesias y el posicionamiento del Parlamento de las Religiones del mundo. En todo ello, hemos pretendido observar un recorrido que, a nuestro juicio, debe mantener interactuando cada una de sus fases para la reconstrucción de la conciencia subjetiva, abierta a la trascendencia, de donde nazca una filosofía de la existencia con origen en Kierkegaard, se abra en esperanza en Moltmann, y sea escatología existencial en Bultmann y en Tillich, donde la manera de vivir sea acontecimiento de los fines, y se colectivice al formar parte de la historia de la salvación que Dios lleva a cabo, según Cullmann, y sea historicismo escatológico en el amor creador según Pannenberg. De todo ello, hemos hallado una conjunción en la ética de Bonhoeffer como síntesis de pensamiento y manera de vivir comprometida con el pueblo que ama, y por ello contraria a toda locura política, hasta el punto de entregar la propia vida.

Luego, abandonando la dimensión onto-escatológica y ética, nos hemos detenido en el debate de Karl Barth y Emil Brunner sobre naturaleza y gracia, porque toda teología natural es imposible si impera la dimensión trascendente de Barth, donde Dios dice no al hombre que pretende llegar a conocerle por sus sistemas religiosos, y sólo se le puede conocer cuando se revela en él. Por el contrario, en toda “*analogía entis*” entre palabra-persona-orden de la creación, Dios se hace interpretable. En Barth, toda teología natural es imposible; todo ejercicio ético sin Dios también. No obstante, hemos hallado en el amor, “punto de contacto” de Brunner y clave de acceso de Barth, la práctica donde naturaleza y gracia coinciden. En el “ágape” naturaleza y gracia, motivación vital y motivo racional, teología, ética, y compromiso social y político, encuentran su común razón de ser. Finalmente, en la función simbólica hallamos la conjunción de trabajo entre teología y filosofía.

ANEXO

En los procesos de mundialización a los que asistimos, lo particular y lo general interconexiónan. Los grandes ciclos de cambios culturales, y en ellos la presencia de los grandes conceptos que cualifican significación y sentido, recomiendan ponderar los recursos con que cuenta lo particular para con lo general, no sólo para sobrevivir sino para ser significativo. Por esa razón pretendíamos realizar un trabajo de campo, en el contexto cíclico y conceptual que hemos seguido, que pusiera en claro los recursos del cristianismo evangélico, y bautista luego, en España. Los estragos del Covid 19 lo ha impedido. Ante la opción de desestimarlo, hemos optado por reducirlo a un ANEXO que contenga los datos obtenidos, porque consideramos que, aun así, mermados, proporcionan criterios valorativos.

Esta era la ruta marcada al inicio de la tesis, a la que la pandemia ha impuesto restricciones: Se enviaron cuestionarios a los Componentes de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, a través de FEREDE, que quedaron sin respuesta. Este silencio fue causado por el tránsito de competencias desde el Ministerio de Justicia al Ministerio de Presidencia, efectuado a partir el mes de julio, con sus componentes en funciones. Su mandato había concluido a finales de 2019, y el nombramiento de los nuevos, esperado durante el primer cuatrimestre, había quedado paralizado.

Se remitieron cuestionarios a las distintas confesiones evangélicas y sus líderes, que han sufrido la misma suerte por los efectos de la pandemia. Sabido es que el confinamiento general ha afectado considerablemente a las iglesias y al funcionamiento de sus organizaciones nacionales.

De las cinco facultades evangélicas de teología existentes en España, sólo tres han podido responder. A estos datos sumamos el análisis de los facilitados por FEREDE, relativos a la implantación de las iglesias protestantes y evangélicas en España, y los de propia elaboración; los remitidos por el Ministerio de Evangelización y Misiones de la UEBE. Sobre ellos, evaluamos los puntos fuertes del cristianismo evangélico en España, y los que pueden considerarse como puntos débiles. Pondremos fin a este anexo, dejando sin ejecución nuestra pretendida consulta a las autoridades académicas de fuera y dentro de España, ya identificadas en sus correos electrónicos, por no producir mayor extensión a esta tesis.

RESPUESTA DE LAS FACULTADES (1703)

UEBE	ASAMBLEAS DE DIOS	ADVENTISTA

PREGUNTA 1: ¿Cuáles son las aportaciones de la religión a la España de nuestro tiempo?

“Positivas: La religión introdujo Valores procedentes de la tradición judeocristiana, cada vez más difusos, sin los que sociedad española; por otra parte, es innegable la influencia de la religión en el arte, la arquitectura, las ciencias humanas humanas en general. Negativas: alienación de las personas, dogmatismo, control y abuso social, pensamiento anticientífico, cauterización de las conciencias, la religión al servicio del poder, auge de la increencia...”	“Positivas: Valores sobre la espiritualidad, la trascendencia del ser humano, la relevancia de lo sagrado en la humanidad, vida, el respeto a los débiles, la implicación con los necesitados, etc. Negativas: Falta de comprensión e implicación equilibrada ante los enormes cambios éticos y morales que precisan de una iglesia con una doctrina firme pero con una empatía y amor por el otro comprometida: asuntos de eutanasia, aborto, ideología de género, tratamiento de la mujer en la iglesia, etc.”	“Positivas: Mantiene una dimensión trascendente entre los miembros de la sociedad. Sirven de referencia para el contexto es complicado comprender las manifestaciones artísticas y literarias que son patrimonio nacional. Propone valores que aportan estabilidad y desarrollo social. Negativas: La disonancia entre discurso religioso y práctica religiosa desacredita la dimensión trascendente y genera increencia. La creencia fundamentalista (que no funcional) genera temores en la ciudadanía y plantea cuestionamientos sobre los límites de la tolerancia.”

PREGUNTA 2: ¿Qué diferencia a su confesión de las demás de España

“Más que exigir el cumplimiento de normas religiosas, su énfasis en una relación personal con el Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo”.	“La libertad en el Espíritu, es una denominación pentecostal; se admite el ministerio de la mujer en todos los niveles eclesiásticos; creemos en la actualidad de los dones vigentes a lo largo de la historia de la iglesia, etc.”	“Entiendo que la marca más diferenciadora es la creencia en la “<i>parousía</i>” como inminente. A su vez, aunque compartida con algunas otras confesiones, una cosmovisión que se fortalece en un Dios Creador y Redentor. Tal cosmovisión se concreta en la celebración del sábado (como síntesis del proceso de dicha creación), la institucionalización del matrimonio como proyecto divino, el cuidado de la persona y la esperanza de un mundo renovado.”

PREGUNTA 3: Valore de 1 a 10 la aportación de la Ilustración, siendo 10 la escala más alta.

“No fue ni mejor ni peor que Lo que vino después. ¿Un 5?”	“Un 10: Razón y fe han de Estar comprometidos. La Ilustración significó un cambio trascendental en la cosmovisión	“10”

del ser humano. La espiritualidad habría de ser ahora comprendida de forma inteligente.”

PREGUNTA 4: ¿Está agotado el proyecto de la Modernidad?

“Si	“Si	“No
Porque fundamentalmente No existe una “Razón con Mayúscula” única que sea compartida por todo el mundo. Ni existe ni se cree en ella. Bueno... algunas personas “creen” en ella y otras no. Además, hay muy buenas razones para no creer en ella: Marx, Nietzsche, Freud dieron algunas. Por Otro lado, Auschwitz y la Segunda Guerra Mundial supusieron una objeción no pequeña a la idea ilustrada de <progreso>.”	Porque la centralidad del “yo” ha acaparado todos los órdenes del ser, no sólo de la cosmovisión hacia fuera, sino que ha afectado a la propia cosmovisión de uno mismo. La naturaleza no dice nada, soy lo que quiero ser, lo que me hace sentir bien y el bien y el mal no lo determina nadie, sino el yo de cada uno en función de sus sentimientos puntuales. La nueva post-modernidad ha arrinconado a la razón, en pro de sentimientos de una verdad completamente relativa desde la centralidad única del <yo>”	Porque hay algunos factores que aún se pueden encontrar y mantener en algunos estratos de la sociedad española que caracterizan la Modernidad: * Deseo de aprender y enseñar lo aprendido. * Anhelos de progreso. * Tolerancia espiritual. * Búsqueda del equilibrio y liberación de la tiranía de las emociones. * Actitud revisionista de lo heredado. * Mentalidad cosmopolita. * Subordinación en política del Poder religioso al civil.”

PREGUNTA 5: Valore de 1 A 10 el proceso de secularización, siendo 10 la nota más alta y por qué:

“Me pasa igual que con la Ilustración. Es un hecho sociológico que no puedo valorar desde el punto de vista moral. A mi parecer el proceso de secularización tuvo luces y sombras. En mi opinión, el Occidente la secularización no fue ni más ni menos que una prolongación del racionalismo de la, propia cultura judeo-cristiana”	“7,5	“7
	A pesar de todos los intentos sociales por despreciar lo religioso, lo paradójico es que, tal disensión se percibe por ahora en las acciones políticas y sociales, pero no en los individuos; la religiosidad sigue emergiendo, aunque creo que ahora, sin control ninguno. Prevalciendo de nuevo lo esotérico y lo extraño; a veces, cuanto más rocambolesco, pudiera parecer mejor; porque el fin de todo ello es solamente hacer sentir bien a uno consigo mismo.”	Porque la sociedad española no avanza tanto hacia la secularización como los media proponen constantemente. La religiosidad española era formalista y disonante, y ahora tiene la oportunidad de expresarse tal y como es.”

PREGUNTA 6: ¿Están en decadencia las religiones? ¿En el mundo?

“En el mundo: NO. En Europa: SI En España: SI”.	“NO NO NO”.	“NO SI SI”.
¿Por qué?	¿Por qué?	¿Por qué?
“Considero que en Europa Y en España las religiones	“Porque lo que se desapruueba es lo institucional, lo que pueda	El primer mundo se puede permitir ser increyente. La

están en decadencia porque tanto en Europa como en España hay otras formas de control social que en el momento presente son más efectivas que la religión. En la actualidad, a diferencia de lo que ocurría en la época Moderna, la laicidad del Estado o su aconfesionalidad, como es el caso de nuestro país, unidas a la libertad de culto y a la idea de que la religión es una cuestión de conciencia personal, han hecho que en muchos lugares del planeta las religiones hayan perdido el carácter coercitivo y socializador que tuvieron en otras épocas. Para muchas personas las religiones no son relevantes porque hay otros relatos y meta-relatos que compiten con ellas: las series de TV, las consignas políticas del pensamiento único, los cultos al cuerpo y al espíritu, el veganismo, la tauromaquia o la taurofobia, el feminismo, los nacionalismos... en resumen, un montón de meta-relatos que sirven para dar sentido a la existencia humana. Creo que la globalización y la sociedad post-moderna tienen sus propios ídolos. La religión ha quedado relegada a un cuanto o a una historia más entre los muchos cuentos o historias posibles".

parecer que encorseta al individuo en los cánones de actuación tradicionales; ahora se busca una religiosidad a la carta; que no ponga límites al hacer lo que yo quiera; formas de sexualidad, de identidad de género, de valores de la vida; incluso de desprecio a los débiles (migrantes, etc.). Pero lo religioso, como aquella imagen trasnochada de los mafiosos que salen del culto de la iglesia y se dirigen a matar impunemente, sin ningún tipo de culpabilidad en su conciencia está más vigente que nunca".

mayoría de personas en este planeta necesitan la religión para compensar sus necesidades materiales"

PREGUNTA 7: ¿Qué opinión le merece el movimiento emergente de la postsecularidad? ¿Bueno? ¿Malo?

"Bueno y malo

¿Por qué?

Ni una cosa ni otra. Las modas son modas."

"Malo

¿Por qué?

Más bien creo que malo. Porque considero que el vacío que ha dejado la postsecularidad, no lo ha cubierto la iglesia, la verdadera espiritualidad, la Palabra de Verdad única, no ha alcanzado el espacio de ser sal de la tierra y luz del mundo, porque, tal vez, muchos también hemos sucumbido a un aislamiento, personal,

"Ni bueno ni malo

¿Por qué?

Entiendo que los movimientos sociales en sí no son ni buenos ni malos. Son el resultado de múltiples factores y difíciles de analizar con valores morales. ¿Cuál será el uso que se dará de este movimiento? Espero que sea bueno."

colectivo o social, sin mirar mucho más allá de nosotros mismos"

PREGUNTA 8: ¿Cuál es, a su juicio, el estado moral de la sociedad española? ¿Por qué?

2Caótico, como en el resto del mundo occidental. Porque, como decía Dostoievski, "si Dios no existe todo está perdido" y en *"La Gata Cien-cia"* y en *"El crepúsculo de los ídolos"*, la muerte de Dios lleva implícito la destrucción de todos los valores que sobre Él se han levantado,

"Regular tendiendo a malo; porque no hay ningún tipo de límites al egoísmo de cada uno, a pesar de que, como ocurre con el tiempo que vivimos, sí surgen voces solidarias y, no siempre en el contexto de la iglesia".

"La percepción de lo bueno y de lo malo está diluida. La moral cristiana deja bien claro cuáles son los límites de ese bonomio, pero la moral cristiana está en decadencia. Se identifica, erróneamente, la moral cristiana con una religiosidad católica franquista y ese concepto produce rechazo en muchos ciudadanos del periodo de la transición, e indiferencia en los <millennials>".

PREGUNTA 9: ¿Cuál es el grado de tolerancia activa que usted contempla en la convivencia en España entre confesiones religiosas, y entre éstas, la sociedad y el Estado?

"No sé, y me parece muy difícil hacer una generalización en este sentido"

"Malo. La acción política y la presión del "lobby" LGTBI y la implantación de la Ideología de Género, pretende arrinconar lo sagrado a la esfera de la familia, de lo privado, como un primer paso para su control y pretendida destrucción posterior".

"En este país, en estos momentos, se vive una tendencia a la crispación que se está convirtiendo en constante. Las cosmovisiones, resultado de las políticas gubernamentales y de los media, están polarizadas. De igual manera se observa un enfrentamiento entre las facciones políticas, se observa un incremento del pensamiento simplificador e intolerante. Esta devaluación del respeto se encuentra en un grado de preocupación social.

PREGUNTA 10: ¿Considera que los Derechos Humanos, la búsqueda de la paz, el bienestar y la justicia pueden ser un espacio común de trabajo para creyentes y no creyentes?

"Sí"

¿Por qué?

Creo que la paz, el bienestar y la justicia son valores ideales a los que aspira todo ser humano. Cuando uno trabaja en la búsqueda de estos valores no tiene demasiada relevancia la consideración de si uno es creyente, agnóstico o ateo. Pero lo que creo también es que cada uno entiende la paz, el bienestar y la justicia de forma bastante diferente. Seguramente haya muchos que ni siquiera se hayan preguntado por el significado de estas palabras y

"Sí"

¿Por qué?

Sí, desde luego, no sólo un espacio común, sino el espacio propio por antonomasia de la iglesia. Combinando a la perfección en ese arte de equilibrio continuo entre la oración y la acción; el ofrecer ayuda espiritual y ayuda social, en el marco más amplio que se pueda comprender (economía, emocional, relacional, etc.)."

"Sí"

¿Por qué?

En primer lugar, para los creyentes cristianos, porque son algunos de los principios del mensaje de Jesús: considerar a la persona como hijo de Dios, aportar plenitud (sentido más semita de paz), crear entornos de calidad y equilibrar las irregularidades de este mundo.

En segundo lugar, porque necesitamos un espacio común entre creyentes y no creyentes y los valores expresados pueden ser ese espacio deseado"

simplemente den por supuesto que todos las empleamos en el mismo sentido. Otro tanto ocurre con los Derechos Humanos. El mismo derecho a la vida, el primero de todos los derechos, es objeto de debate entre aquellos que defienden el aborto y los que se oponen a él, ya sean creyentes o no creyentes. Me parece muy difícil encontrar un espacio común de trabajo entre unos y otros. En estos asuntos a veces hay más diferencias de carácter político e ideológico que estrictamente religioso”

Pregunta 11: ¿Qué significa para usted lo sagrado? ¿Tiene presencia relevante en el mundo?

“Lo sagrado es lo opuesto a lo profano. Es algo que inspira temor, reverencia y respeto. Algo que tiene que ver con la experiencia de lo <numinoso> de la que habla Rudolf Otto en su obra <Lo santo>.

¿Tiene presencia y relevancia en el mundo? NO, especialmente en el mundo occidental.

¿Por qué? Fundamentalmente porque el modo de vida actual deja pocas posibilidades para la búsqueda de lo que es absoluto.

El lema de la sociedad actual <no piense usted, consuma> casa muy poco con la experiencia de lo sagrado”.

“Sí, lo sagrado tiene que ver con todo lo que implique una relevancia de la trascendencia del ser humano y su conexión con la espiritualidad; la idea e implicación con Dios. Las relaciones, la comunicación, la transformación individual, etc.

Tiene una presencia continua en el desarrollo de los valores humanos, la lucha por los mismos, especialmente entre los pobres y necesitados y visible en las tradiciones enraizadas en muchas ocasiones en la misma cultura de los pueblos”.

“Sí. Personalmente. Lo sagrado es la dimensión trascendente más básica del ser humano. La sitúo en una etapa primera de la religiosidad. Prefiero hablar de lo santo (vinculado con lo relacional y autónomo de la religiosidad) porque genera madurez en las personas. Aún así, lo sagrado es necesario en nuestro mundo porque permite una percepción más profunda de la que aporta el materialismo. Hay mucho más que objetos en nuestra realidad. Existe trascendencia. Para los creyentes es Dios y para los no creyentes se manifiesta de otras formas pero sigue siendo un eje que aporta sentido”.

PREGUNTA 12: ¿Qué importancia tiene para usted la ética civil?

“Entiendo que la ética es siempre una cuestión privada, en la que deben regir los principios de autonomía, libertad personal y responsabilidad. Aunque creo que hay una moral colectiva (normas y valores sociales y culturales) no creo que haya

un ética pública. Sencillamente no creo que exista algo que, en sentido estricto, merzca tal nombre. Para mí <ética civil> es sinónimo de <políticamente correcto>. Desde este punto de vista la relevancia personal de

“Toda; la ética civil es un paso para acercarse a la realidad de la Revelación y debería fundamentarse en sus valores cristianos”

“Es imprescindible en una sociedad pluralista. Como es una ética de mínimos debería ser el resultado del consenso de todos, considerando las sensibilidades minoritarias”.

la ética civil para mi vida es nula. Obedezco normas sociales y las leyes no por una convicción política o por un principio de naturaleza civil sino por una convicción de naturaleza religiosa: <Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que las hay, por Dios han sido establecidas> (Romanos 13:1).

PREGUNTA 13 ¿Qué relación puede darse entre ella y la ética religiosa?

“La ética religiosa pretende sustentarse en la verdad. La ética civil, en el caso de existir semejante cosa, busca la conveniencia del Estado y, en el mejor de los casos, se sustenta en el convencionalismo moral. En términos generales la ética civil no parte de la existencia de verdades morales absolutas de carácter transcendente, sino que más bien busca responder a la pregunta de <cómo podemos convivir en un mundo donde cada uno tenemos verdades diferentes>”

“Como señalé anteriormente, debería ser una relación estrecha y conectada, asumiendo que la ética religiosa debería ser el fundamento de una adecuada ética civil. Una ética que tiene que sustentarse en los universales, en verdades supra humanas, que trasciendan de la realidad de uno mismo”.

“Una relación de diálogo y respeto. Se necesita una ética civil en la complejidad de nuestra sociedad y la ética religiosa debe resultar de una reflexión de lo verdaderamente identitario de cada denominación para dialogar sobre lo prescindible o no del espacio común”.

PREGUNTA 14: ¿Qué distingue a su confesión religiosa en el ámbito ético y moral que pueda suponer un valor añadido para una ética civil?

“Creo que la ética cristiana tiene mucho que aportar a la sociedad en general”

“El respeto a la mujer, su vindicación como responsable de congregaciones, pastora, dirigente de la denominación, etc. Defensa del feminismo y de la libertad de expresión en el culto”.

“Como denominación cristiana, incluye algunos valores del mensaje de Jesús:
Respeto a la alteridad. Las personas tienen derecho a su identidad y desarrollo.
Apoyo a la justicia. El mensaje de Jesús es un mensaje de equilibrio personal y social. Las iglesias deben ser agentes de ese equilibrio.
Énfasis de la paz. Los Evangelios proponen que la respuesta a la violencia es la paz. Este es un principio esencial”.

PREGUNTA 15: ¿Qué opinión le merecen los movimientos emancipadores originados en la Ilustración, y especialmente la Modernidad y los Derechos Humanos?

“Al igual que los procesos emancipadores de otras épocas de la historia humana me parecen insuficientes”

“Necesarios para salir de una situación de oscurantismo religioso y de tradición. La iglesia ha tenido y tiene que transformarse, no en la esencia (en cuanto fundamento de la

“Valoro el crecimiento de la persona como tal se dio en tales movimientos. Entiendo las reacciones anticlericales del periodo de la Ilustración y pienso que permitieron potenciar una religiosidad me-

	Palabra y de su Verdad revela da), sino en cuanto a las formas ... Las congregaciones no pueden seguir los mismos modelos que hace cincuenta o más años, ni pueden imponer las mismas normas (música, vestimenta, lenguaje, etc.)”	nos autoritaria y más dialogante. La Modernidad es, como marco de pensamiento, revisable y mejorable. En eso se encuentra la Postmodernidad. Los Derechos Humanos son incuestionables y debemos incluirlos en nuestra agenda de promoción constante”

PREGUNTA 16: ¿Ha perdido su alma la Modernidad? ¿Por qué?

“Sí. Porque el alma de la Modernidad era la fe en la racionalidad ilustrada y esa racionalidad ya ha hecho agua por todos los lados: ni es universal, ni es eterna e inmutable, ni es compartida, ni es capaz de orientar y explicar el sentido del Universo y la acción humana, ni es una diosa... a lo sumo, es una razón instrumental que sirve para hacer cuentas”	“Creo que Sí, lo que se denomina ahora Modernidad líquida, propia del postmodernismo que la ha absorbido y anulado”	“NO creo que la haya perdido. Ha evolucionado”

PREGUNTA 17: ¿Cuáles serían a su juicio los valores fundamentales a constituir para una ética de mínimos? ¿Por qué?

“Creo que la ética de mínimos es un oxímoron”.	“Redescubrir el sentido de Trascendencia del ser humano. A partir del mismo, la necón el Salvador Jesucristo que nos trae todo lo demás añadido: felicidad, gozo, razón de vivir, razón de darse a los demás, solidaridad, respeto, etc.”	“Como ya he indicado con anterioridad: Respeto por la identidad de cada persona. Justicia en la complejidad social. Instauración de la paz por las vías del diálogo y del consenso. Porque son coincidentes con una ética mínima de mi confesión y con los ciudadanos que me circundan.”

PREGUNTA 18: ¿Qué importancia le merece el concepto de tolerancia activa?

<u>Sin respuesta.</u>	“Completamente relevante; no es sólo la teoría la que ha de determinar al creyente como tolerante, en un tiempo cuando los <yihadismos> amenazan a todas las religiones, tenemos que demostrar con hechos nuestro compromiso de empatía social (insisto sin transgredir la verdad Bíblica”.	“Resulta imprescindible. Para mí, resume el campo semántico de la expresión <respeto> porque no sólo se <aguanta> al otro sino que se <colabora> con él”.

PREGUNTA 19: ¿Debe tener la religión alguna presencia en el espacio público?

“Ya lo tiene”	“Por supuesto, en todos los	“Sí”,

¿Cuál? “La que la propia religión establezca”.	órdenes sociales: educación, sanidad, protección civil, etc.	La de no limitar a la persona a expresarse religiosamente.
¿Por qué? “¿Por qué no?”	Sencillamente porque el ser humano hay que verlo desde una perspectiva holística, no es sólo alma, no es sólo cuerpo, tiene espíritu y ese espíritu anhela encontrar a Dios.”	En este momento, se ha secuestrado la religiosidad al espacio de lo privado. De igual manera que alguien se identifica con un partido político, equipo de fútbol o tendencia estética, se debería identificar con tal o cual religiosidad en un estado de normalidad. Se vive en cierta tendencia a la <religionfobia> en este país”.

PREGUNTA 20: Respecto a la ciencia, ¿cuál es a su juicio el papel que le corresponde a la religión?

“Ciencia y religión son dos ámbitos diferentes de la acción humana, Creo que cada uno de ellos tiene un objetivo diferente y una metodología distinta. La ciencia estudia parcelas particulares de la realidad con una metodología concreta y la religión ofrece al hombre una visión global del mundo y de sí mismo desde la perspectiva de la fe. El problema está en la mezcla. El científico puede tener las creencias religiosas que considere oportunas o no tener ninguna. La ciencia como tal está imposibilitada para hablar acerca de Dios, pues no es su tema de estudio. La religión puede opinar acerca de la ciencia con toda la libertad del mundo, pero me parece que es tremendamente importante que cuando alguien, en nombre de la religión, hable de algún asunto científico, en primer lugar sepa de lo que está hablando. Lo mismo ocurre con el ateísmo, me parece muy importante que cuando hable un ateo no confundan su ideología con la ciencia. La ciencia no se ocupa de Dios.	“Demostrar que no es una competencia de espacios ni de autoridad. La religión humaniza al hombre, nos distingue de los animales; es interesante verificar como la neurociencia está ya determinando las conexiones neuronales específicas para la esfera espiritual. La religión es la que pone a la ciencia en el equilibrio preciso para que la misma ciencia no se transforme en religión sustituyendo el concepto, idea y persona de Dios mismo.”	“No vivimos en los parámetros medievales. Fe y Razón pueden convivir. Debiéramos reflexionar sobre la ciencia como método o la ciencia como creencia. La Fe debe incorporar a la ciencia-método porque la mejora. Obviamente, surgirán conflictos con la ciencia-creencia”

ITEM 21: Otras observaciones.

*Sólo la Facultad de la Unión
Evangélica Bautista de España
ha utilizado este espacio:*

“Echo de menos en la encuesta una definición de algunos conceptos que aparecen en la misma como son:

- Ética civil.
- Tolerancia activa.
- Post-secularidad.”

Items de consulta

Item		Referencia cruzada
Religión hoy	1	Item 6.
Identidad religiosa	2	Item 14
Ilustración	3	Item 15
Modernidad	4	Item 15, 16
Secularización	5	
Post-secularidad	7	
Moral hoy en España	8	
Tolerancia	9	Item 18
Derechos Humanos	10	Item 15
Lo sagrado	11	
Ética civil	12	
Ética religiosa	13	
Ética de mínimos	17	Item 9
Presencia pública de la religión	19	

1703) El viernes 13 de marzo del año 2020 fue remitido este cuestionario, por mediación de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, que asume como es sabido la representación jurídica de buena parte del protestantismo español, a las cinco Facultades Protestantes de Teología existentes en España:

Facultad de Teología U.E.B.E.
Facultad Internacional de Teología IBSTE.
Facultad de Teología SEUT.
Facultad de Teología Asambleas de Dios,
Facultad Adventista de Teología.

A esta fecha, 15/9/2020, sólo han respondido las tres que aquí se recogen. Sin duda que la pandemia ha repercutido negativamente sobre los planes que estaban trazados. A todas ellas, pero especialmente a estas tres, deseo expresar mi mayor gratitud porque, en medio de semejante perturbación sobrevenida, han encontrado tiempo para colaborar en esta tesis, y por ello aparecerán en la página de Gratitudes.

Por parte de la Facultad de Teología U.E.B.E. responde su Rector: el Profesor Dr. Julio Díaz, y el Profesor Dr. Javier Álvarez.

Por parte de la Facultad de Teología Asambleas de Dios responde su Rector: el Profesor Dr. Jesús Carmés.

Por parte de la Facultad Adventista de Teología de España responde su Rector: el Profesor Dr. Víctor Armenteros.

Sin entrar en pormenorizaciones, a nuestros ojos se dan tres formas de religión: la que pone su énfasis en una fuertes dosis de pietismo, y se distancia de lo que vive el hombre, y busca salvar su alma, llevándola, en el caso cristiano, a una experiencia de conversión; la que pretende influir en esas condiciones dadas y adquirir relevancia, y está por ello más cerca del sistema-mundo; y la que se sitúa en un término medio, y desde la fuerza de su experiencia religiosa de carácter personal, sabe que la liberación del hombre, o es radical o no habrá de suceder, pero sabe también categorizar su presencia en el mundo y trabaja en lo que sabe relativo,

En el caso de las tres Facultades que han respondido al cuestionario, en las tres se aprecia lo característico de todo cristianismo evangélico: descansar en una fe personal, producto de una experiencia de relación con Dios personalizado en Cristo, da por consecuencia la diversidad de posturas, pero todas ellas vinculadas en la unidad de Cristo. Es en el concepto de identidad diferenciada del “*item*” de la pregunta nº 2 donde hallamos el principio de confluencia: No existen distancias doctrinales insalvables entre el “énfasis en una relación personal con Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo”, que caracteriza a los bautistas, con la libertad y el ministerio de la mujer que manifiestan las asambleas de Dios, porque todas las confesiones los mantienen al señalar que “si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres” y al practicar el ministerio de la mujer en todos sus niveles. Asumen juntos que Dios es Creador y Redentor en Cristo Jesús, aunque puedan diferir en la inminencia de la “*parousía*”, característico de la confesión adventista. Generalmente hablando, esa “*parousía*” es tenuta como de fecha desconocida, y por tanto hay que vivir como si fuera a ser realidad en el próximo instante. Es esa unidad en Cristo la que hace posible la diversidad en convivencia, propia de todo el protestantismo, regido por la Palabra y el Espíritu de Cristo.

Desde esa base doctrinal común no es extraña la comunión fraternal y la libertad expresada en las diferentes opiniones emitidas con respecto a los aspectos puramente seculares del cuestionario, como son la Ilustración, la modernidad, la secularización, la postsecularidad, los Derechos Humanos, la ética civil, la ética de mínimos o la valoración del papel de la ciencia. La comunión en libertad hace posible la co-participación de las diferencias.

LA SIGNIFICACIÓN DEL CRISTIANISMO EVANGÉLICO

EN EL CONTEXTO ESPAÑOL

A: El contexto cuantitativo

1. El Centro de Investigaciones Sociológicas

El barómetro de Diciembre de 2009, relacionado con el de 2019, deja constancia de una decadencia católica en España al introducir la diferenciación entre practicante y no practicante, un crecimiento leve de la minoría protestante, y un incremento del ateísmo al que, si sumamos el indiferentismo y el agnosticismo nos dan un porcentaje muy significativo del 29,7% de los españoles que no son afines o son contrarios a una religión.

Barómetro de 2009:

La religión es nada importante para un 25,2 % de los encuestados y muy importante para el 12,8 %.

Sin embargo, la religiosidad y los sentimientos religiosos son los que hacen sentir la Navidad al 18,9 %.

La definición religiosa de los encuestados es:

Católico.....	75,4
Creyente de otra religión ..	1,8
No creyente.....	14,0
Ateo/a.....	6,6
N.c.	6,1

Barómetro 2019:

La definición religiosa de los encuestados es:

Católico practicante.....	21,0
Católico no practicante....	45,9
Creyente de otra religión..	2,5
Agnóstico.....	7,7
Indiferente, no creyente....	9,9
Ateo/a.....	12,1

2. El “*informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España*” (1704), que elabora La Comisión Asesora de Libertad Religiosa con datos suministrados por las confesiones, y publica el Ministerio de Justicia de 2017 y 2018, asigna a la religión católica en España los siguientes datos:

1704) mjusticia.gob.es.

(717)

32.556.922 católicos.
23.098 parroquias
19.163 sacerdotes.
106.512 catequistas
865 monasterios
57.986 religiosos
10.899 monjas.

3. Número de evangélicos en España según FEREDE:

La Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) es la entidad que aglutina y representa jurídicamente a la mayoría de las iglesias evangélicas de la nación, que no mantiene actualizados sus datos.

Según los datos publicados en su “Vademécum Evangélico 2019”, en España hay 1.200.000 protestantes donde se agrupan 400.000, en su mayoría españoles que se congregan habitualmente en las iglesias evangélicas, entre miembros comulgantes y simpatizantes.

800.000 protestantes comunitarios y extracomunitarios residentes en España por periodos superiores a seis meses. De ellos, entre 700.000 y 750.000 son comunitarios y 50.000 pertenecientes a América Latina.

El número de iglesias vinculadas a FEREDE en diciembre de 2017 es de 2.900. Este número no es coincidente con el que manifiesta el Registro de Entidades Religiosas dado que, por ser potestativo, algunas iglesias no comunican al Ministerio el establecimiento de sus lugares de culto.

Por último, y según la fuente citada, aproximadamente, 500 congregaciones no se incluyen en FEREDE, por lo que se estima una cifra superior a 3.450 congregaciones protestantes en España (1705).

4.El Ministerio de Justicia recoge en sus informes los datos suministrados por el Observatorio del Pluralismo Religioso, pertenecientes a diciembre de 2017, que señalan la existencia aproximada de 3.921 lugares de culto evangélicos en España, que a diciembre de 2019 ascienden a 4.292, a la que hay que añadir los 69 de la Comunión anglicana (1706).

5.Análisis estadístico de propia elaboración con datos desactualizados procedentes de FEREDE.

1705) FEDERACIÓN DE ENTIDADES RELIGIOSAS EVANGÉLICAS DE ESPAÑA. “*Vademécum Evangélico 2019*” Pp. 287-288. Ed. FEREDE. Madrid.

1706) observatorioreligion.es diciembre 2019. Las publicaciones del Observatorio nos resultan sumamente interesantes al abordar la problemática propia por Comunidades Autónomas. Más generalista nos parece la muy atractiva “Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España. Nº 3 de “Documentos del Observatorio, que tiene por autor a Francesc Torradeflot, Responsable del Departamento de Diversidad y Diálogo Interreligioso del Centro UNESCO de Catalunya.

(718)

Aunque desactualizados, y así indicado por la propia FERED, consideramos significativos los documentos que siguen porque permiten contemplar la distribución de las diferentes confesiones en cada Comunidad Autónoma y la prevalencia numérica de pentecostales, iglesias de Filadelfia y carismáticos (1707).

ESTUDIO ESTADÍSTICO FERED

COMUNIDADES	Andalucía Com. Valencia	Aragón	Canarias Euskadi	Cantabria Extremadura	Castilla La Mancha	Castilla León Galicia	Cataluña	Com. Madrid	Com. Navarra
IGLESIAS									
Adventistas	17 24	12 5	10 1	1 8	10 148	6	23	29	2
Anglicanos	13 6	1 1	8 0	0 3	1 47	3	5	5	1
Asambleas de Hermanos	35 3	6	12 7	2 1	4 39	17 180	36	17	1
Bautistas	36 54	3 9	18 7	1 10	15 255	2	52	45	
Carismáticos	46 18	2 2	2	0 1	5 12	7 148	24	29	0
Ejército de Salvación	0 2	0 0	2 0	0 1	0 7	0	1	1	0
Episcopalianos	0 0	0 0	0 0	0 0	0 2	0	1	1	0
Iglesias de Filadelfia	72 92	17 38	9 29	13 35	33 572	65	99	66	4
Iglesias de Cristo	0 0	0 0	0 0	0 0	2 7	0	0	5	0
Iglesias libres	31 8	4 0	15 1	0 0	5 99	5	17	12	1
Luteranos	7 0	1 1	10 0	0 1	0 23	0	1	2	0
Menonitas	0 0	0 0	0 0	0 1	0 7	1	3	2	0
Metodistas	7 3	3 2	1 2	1 0	0 37	0	11	7	0
Pentecostales	176 113	25 40	56 9	18 50	33 905	39	149	184	13
Presbiterianos	7 3	1 1	2 1	0 0	2 39	1	9	12	0
Reformados	5 5	0 0	0 0	0 0	0 14	0	1	3	0
Otros	54 48	23 8	19 14	1 11	11 530	9	221	105	6
SUBTOTAL IGLESIAS 3020 3.020	499 381	98 114	164 66	37 171	121	155	656	525	31
PASTORES	197 172	50 42	70 33	12 69	43	39	370	249	11
SUBTOTAL PASTORES 1357									
ORGANISMOS	68 35	10 13	19 3	3 14	16	21	92	99	6

(719)

		I. Baleares	La Rioja	P. Asturias	Murcia	Ceuta	Melilla	
Adventistas	7	2	2	6	0	0	17	
Anglicanos	2	0	1	1	0	0	4	
Asambleas de Hermanos	3	0	2	10	0	0	15	
Bautistas	4	0	3	6	1	1	15	
Carismáticos	5	1	1	8	1	0	16	
Ejército de Salvación	3	0	0	0	0	0	3	
Episcopalianos	0	0	0	0	0	0	0	
Iglesias de Filadelfia	24	6	17	16	0	2	65	
Iglesias de Cristo	0	0	1	0	0	1	2	
Iglesias libres	0	1	1	0	0	0	2	
Luteranos	0	0	0	0	0	0	0	
Menonitas	0	0	0	0	0	0	0	
Metodistas	5	1	0	2	0	0	8	
Pentecostales	24	12	11	46	3	1	97	TOTAL GENERAL DE IGLESIAS: 3.303
Reformados	1	0	0	0	0	0	1	
Otros	6	5	5	19	1	2	38	TOTAL GENERAL DE PASTORES: 1.437
SUB TOTAL IGLESIAS	84	28	44	114	6	7	283	
SUBTOTAL PASTORES	25	4	14	30	4	3	80	TOTAL GENERAL DE ORGANISMOS: 430.
SUBTOTAL ORGANISMOS	9	0	9	12	0	1	31	

TOTAL DE IGLESIAS POR CONFESIÓN	NÚMERO DE IGLESIAS	% SOBRE EL TOTAL DE IGLESIAS
Adventistas	165	4,99
Anglicanos	51	1,54
Asambleas de Hermanos	195	5,90
Bautistas	270	8,17
Carismáticos	164	4,96
Ejército de Salvación	10	0,30
Episcopalianos	2	0,06
Iglesias de Filadelfia	637	19,285
Iglesias de Cristo	9	0,27
Iglesias Libres	101	3,05
Luteranos	23	0,69
Menonitas	7	0,21
Metodistas	45	1,36
Pentecostales	1.002	30,33

(720)

Presbiterianos	54	1,63		
Otros	568	17,19	Episcopalianos	2
	0,06			

MEDIA ARITMÉTICA: 6,24
 MEDIANA: 1.651,5
 MODA DETERMINADA POR:
 30,33 PENTECOSTALES
 19,28 FILADELFIA
 4,96 CARISMÁTICOS

54,586 del total

ELECCIÓN DE LA MUESTRA:

La desviación típica con respecto a la media y a la mediana es notable, siendo además notorio el distanciamiento entre posiciones de mayor contenido emocional y aquellas otras de mayor contenido doctrinal. En ese sentido cabe formular tres cuadros de homogeneidad:

PENTECOSTALES, IGLESIAS DE FILADELFIA Y CARISMÁTICOS.....	1803 Iglesias	54,586 %
BAUTISTAS, IGLESIAS LIBRES, E IGLESIAS DE CRISTO.....	380 Iglesias	11,50 %
IGLESIAS HISTÓRICAS: Anglicanos, Episcopalianos, Luteranos, presbiterianos y reformados....	130 Iglesias	3,93 %

Si aplicáramos un 5% como muestra, para un margen de error del 10%, que ya nos parece excesivo, las iglesias históricas, que aportan elementos reflexivos más que emotivos, quedarían fuera de la muestra, al igual que por una décima las iglesias adventistas, que en nuestra opinión, y por afinidad en el núcleo doctrinal, en la organización eclesial, y en el origen histórico, deberían integrarse en el grupo dos y sus respuestas ser valoradas con éste.

Por último, el numeroso grupo de "OTROS" 568 Iglesias 17,19 % del total, de confesión evangélica e integradas en la representación de FERED, con el deseo de "no ser etiquetadas denominacionalmente" o "de nueva implantación", ha de ser considerada como tal, y como tal consultada.

Por lo tanto, establecemos en el 5% la muestra, pero bajo la consideración de hacer consulta, bajo ese porcentaje, a cada confesión de todo el espectro de las iglesias representadas por la FERED, que así quedaría:

CUESTIONARIOS

PENTECOSTALES	1.002	30,33	50
IGLESIAS DE FILADELFIA	637	19,285	32
OTROS	568	17,19	28
BAAUTISTAS (U.E.B.E.)	270	8,17	14
ASAMBLEAS DE HERMANOS	195	5,90	10
Adventistas	165	4,99	8
Carismáticos	164	4,96	8
iglesias libres	101	3,05	5
Iglesias de Cristo	9	0,27	1
Anglicanos	51	1,54	3
Luteranos	23	0,69	2
Presbiterianos y Reformados	54	1,63	3
Metodistas	45	1,36	2
Ejército de Salvación	10	0,30	1
Episcopalianos	2	0,06	1
TOTAL CUESTIONARIOS DE MUESTRA			168

(*)

(*) Trabajo de propia elaboración, con datos desactualizados procedentes de FERED, llevado a cabo para la consulta directa a las iglesias mediante un cuestionario diferenciado. Lo adjuntamos porque puede resultar conveniente para valorar la presencia por CC.AA. Si desactualizado, corregido por los datos actuales de FERED que se adjuntan, consideramos que marca tendencia.

Se deja notar que por número, sumados pentecostales, Iglesias de Filadelfia, y carismáticos, representan la mayoría absoluta y también relativa por Comunidad Autónoma. El capítulo "otros", ocuparía el segundo lugar, y los bautistas el tercer,

(721)

Cataluña, Comunidad de Madrid, Andalucía y Comunidad Valenciana eran las más pobladas de iglesias. Las menos ocupadas correspondían a la Comunidad de Navarra, con 31, Ceuta con 7, y Murcia con 6. La diferencia existente entre número de iglesias y el de pastores se explica porque existen denominaciones que no aceptan ser dirigidas por un pastor.

6. Datos de lugares evangélicos de culto en España en febrero de 2019:

15/02/2019			
Nº	IGLESIAS Y ENTIDADES AGRUPADAS EN FERED	Numero Aprox.	Centros y Congregaciones
1	Interdenominacionales		242
1.1	Ferede, Consejos y otros	23	
1.2	Agrupación Evangélica	86	
1.3	Agrupación Evangélica Española	13	
1.4	Otras Iglesias Interdenominacionales	120	
2	Iglesia Evangélica Española (IEE)		37
3	Iglesias Presbiterianas, Reformadas y Luteranas		57
3.1	Presbiterianas	33	
3.2	Luteranas	7	
3.3	Metodistas	4	
3.4	Reformadas	13	
4	Comunión Anglicana		46
4.1	Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	27	
4.2	Sociedad Española de la Diócesis en Europa	19	
5	Iglesias Bautistas e Iglesias Libres		304
5.1	Unión Evangélica Bautista Española	136	
5.2	Federación de Igl. Evang. Indep. de España (FIEIDE)	68	
5.3	Otras iglesias bautistas	60	
6	Asambleas de Hermanos		154
7	Iglesias Pentecostales		800
7.1	Asambleas de Dios		
7.1.1	Asambleas de Dios de España (FADE)	229	
7.1.2	Asambleas de Dios de las Islas Canarias	5	
7.2	Federación de Igl. Evang. Pentecostales de España (FIEPE)	14	
7.3	Federación de Igl. Apost. Pentecostales de España (FIAPE)	13	
7.4	Iglesias de Dios de España (FIDE)	30	
7.5	Asociación Evangélica Salem	11	
7.6	Iglesia de la Biblia Abierta	11	
7.7	Iglesia Cuerpo de Cristo	58	
7.8	Iglesia del Evangelio Cuadrangular	12	
7.9	Otras iglesias Pentecostales	417	
8	Iglesia de Filadelfia		700
9	Iglesias Carismáticas		205
9.1	Iglesias de Buenas Noticias	18	
9.2	Asamblea Cristiana	9	
9.3	Asociación para la Evang. Mundial para Cristo (AEMC)	14	
9.4	Movimiento Misionero Mundial	24	
9.5	Iglesias Betania	22	
9.6	Otras Iglesias Carismáticas no agrupadas	118	
10	Iglesias con menos de 20 lugares de culto		47
10.1	Iglesias de Cristo	15	
10.2	Ejército de Salvación	14	
10.3	Alianza Cristiana Misionera	10	
10.4	Iglesias Menonitas	8	
11	Otras Iglesias y no agrupadas		197
12	Iglesias Adventistas (UICASDE)		106
Total general:			2894

(1708)

(722)

7. Datos de lugares evangélicos de Culto según el Registro del Ministerio de Justicia en febrero de 2019:

20/02/2019

Nº	IGLESIAS Y ENTIDADES AGRUPADAS EN FERED	Numero Aprox.	Centros y Congregaciones
1	Interdenominacionales		242
1.1	Ferede, Consejos y otros	23	
1.2	Agrupación Evangélica	86	
1.3	Agrupación Evangélica Española	13	
1.4	Otras Iglesias Interdenominacionales	120	
2	Iglesia Evangélica Española (IEE)		37
3	Iglesias Presbiterianas, Reformadas y Luteranas		57
3.1	Presbiterianas	33	
3.2	Luteranas	7	
3.3	Metodistas	4	
3.4	Reformadas	13	
4	Comunión Anglicana		46
4.1	Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	27	
4.2	Sección Española de la Diócesis en Europa	19	
5	Iglesias Bautistas e Iglesias Libres		304
5.1	Unión Evangélica Bautista Española	136	
5.2	Federación de Igl. Evang. Indep. de España (FIEIDE)	88	
5.3	Otras iglesias bautistas	80	
6	Asambleas de Hermanos		154
7	Iglesias Pentecostales		322
7.1	Asambleas de Dios		
7.1.1	Asambleas de Dios de España (FADE)	229	
7.1.2	Asambleas de Dios de las Islas Canarias	5	
7.2	Federación de Igl. Evang. Pentecostales de España (FIEPE)	14	
7.3	Federación de Igl. Apost. Pentecostales de España (FIAPE)	13	
7.4	Iglesias de Dios de España (FIDE)	30	
7.5	Asociación Evangélica Salem	11	
7.6	Iglesia de la Biblia Abierta	11	
7.7	Iglesia Cuerpo de Cristo (*)	80	
7.8	Iglesia del Evangelio Cuadrangular	12	
7.9	Otras Iglesias Pentecostales	417	
8	Iglesia de Filadelfia (*)		762
9	Iglesias Carismáticas		205
9.1	Iglesias de Buenas Noticias	18	
9.2	Asamblea Cristiana	9	
9.3	Asociación para la Evang. Mundial para Cristo (AEMC)	14	
9.4	Movimiento Misionero Mundial	24	
9.5	Iglesias Betania	22	
9.6	Otras Iglesias Carismáticas no agrupadas	118	
10	Iglesias con menos de 20 lugares de culto		47
10.1	Iglesias de Cristo	15	
10.2	Ejército de Salvación	14	
10.3	Alianza Cristiana Misionera	10	
10.4	Iglesias Menonitas	8	
11	Otras Iglesias y no agrupadas		197
12	Iglesias Adventistas (UICASDE) (*)		155
Total general:			3028

(*) Datos según Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia

(1709)

8. Datos de lugares evangélicos de culto según FEREDe en febrero de 2020:

12/02/2020

Nº	IGLESIAS Y ENTIDADES AGRUPADAS EN FEREDe	Número Aprox.	Centros y Congregaciones
1	Interdenominacionales		246
1.1	Ferede, Consejos y otros	23	
1.2	Agrupación Evangélica	84	
1.3	Agrupación Evangélica Española	13	
1.4	Otras iglesias Interdenominacionales	126	
2	Iglesia Evangélica Española (IEE)		37
3	Iglesias Prebiterianas, Reformadas y Luteranas		59
3.1	Presbiterianas	35	
3.2	Luteranas	7	
3.3	Metodistas	5	
3.4	Reformadas	12	
4	Comunión Anglicana		47
4.1	Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	27	
4.2	Sección Española de la Diócesis en Europa	20	
5	Iglesias Bautistas e Iglesias Libres		322
5.1	Unión Evangélica Bautista Española	140	
5.2	Federación de Igl. Evang. Indep. de España (FIEIDE)	90	
5.3	Otras iglesias bautistas	92	
6	Asambleas de Hermanos		155
7	Iglesias Pentecostales		865
7.1	Asambleas de Dios		
7.1.1	Asambleas de Dios de España (FADE)	235	
7.1.2	Asambleas de Dios de las Islas Canarias	5	
7.2	Federación de Igl. Evang. Pentecostales de España (FIEPE)	13	
7.3	Federación de Igl. Apost. Pentecostales de España (FIAPE)	13	
7.4	Iglesias de Dios de España (FIDE)	31	
7.5	Asociación Evangélica Salem	11	
7.6	Iglesia de la Biblia Abierta	12	
7.7		59	
7.8	Iglesia del Evangelio Cuadrangular	12	
7.9	Otras Iglesias Pentecostales	474	
8	Iglesia de Filadelfia	(*)	746
9	Iglesias Carismáticas		206
9.1	Iglesias de Buenas Noticias	19	
9.2	Asamblea Cristiana	9	
9.3	Asociación para la Evang. Mundial para Cristo (AEMC)	14	
9.4	Movimiento Misionero Mundial	24	
9.5	Iglesias Betania	19	
9.6	Otras Iglesias Carismáticas no agrupadas	121	
10	Iglesias con menos de 20 lugares de culto		43
10.1	Iglesias de Cristo	11	
10.2	Ejército de Salvación	14	
10.3	Alianza Cristiana Misionera	10	
10.4	Iglesias Menonitas	8	
11	Otras Iglesias y no agrupadas		218
12	Iglesias Adventistas (UICASDE)		107
Total general:			3051

(1710)

(724)

9. Datos de los ministros evangélicos de culto. Nos ha interesado especificar el número de hombres y de mujeres dedicados al ministerio pastoral en España. Es FEREDÉ quien nos lo facilita, y al hacerlo especifica que “no está contemplado si tienen o no la conformidad de FEREDÉ”.

A fecha once de septiembre 2020:

Año	Hombres	Mujeres	Subtotal
2018	2888	538	3426
2019	+129	+59	+188
2020 (agosto)	+22	+6	+28
TOTAL	3.039	603	(1711)

10. Datos actualizados el número de iglesias y puntos de misión de la Unión Evangélica Bautista de España en octubre de 2020:

IGLESIAS Y PUNTOS DE MISIÓN DE LA UEBE (24/10/2.020)		
ASOCIACIÓN	IGLESIAS	PUNTOS DE MISIÓN
ABC	19	8
AIBAE	17	18
AIBNE	5	9
AIEBS	15	4
CBM	18	12
UBNO	4	6
UEBC	22	5
UIBC	6	8
UEBE CATALUNYA*	3	1
TOTAL	109	71
*3 iglesias y 1 Punto de Misión no integrados en la UEBC, pero que pertenecen a la UEBE.		

(1712)

1711) Datos suministrados por FEREDÉ con la salvedad que se indica.

1712) Datos estadísticos suministrados por el Ministerio de Evangelización y Misiones de la UEBE el 28 de octubre de 2020 tras la Convención.

Nomenclaturas: ABC: Comunidad Bautista de Valencia; AIBAE: Andalucía, Extremadura y Norte de África; AIBNE: Aragón y Norte de España; AIEBS: Sureste de España; CBM: Comunidad Bautista de Madrid; UBNO: Noroeste de España, Asturias y Galicia; UEBC: Cataluña e Islas Baleares; UIBC: Canarias.

11. Consideraciones generales a la presencia cuantitativa del cristianismo evangélico en España que aportan significación:

a. Una reflexión sobre el número de las iglesias:

Los datos facilitados por FEREDE son consolidados. Corresponden al número de miembros y simpatizantes que se congregan en los cultos. La propia FEREDE nos concreta la ambigüedad del Ministerio, y es que los llevan “barajando desde 2005”. Fueron computados en un “estudio muy complejo” a base de “estadísticas de residentes de países europeos con propiedades en España, procedentes de Alemania, países nórdicos, Gran Bretaña, etc., y también nacionalizados de otros países, principalmente de Latinoamérica, extrapolando el porcentaje de creyentes en cada país por confesión evangélica-protestante, y recopilando también fuentes oficiales, principalmente del INE”.

Otro tanto puede suceder con el número de iglesias cuyas varianzas hay que contemplar mediadas por la potestativa inscripción actualizada en el Ministerio. Las cifras no están consolidadas. Recordemos que para el Observatorio del Pluralismo Religioso ascendía en 2017 a 3.971, y en diciembre de 2019, para el propio Ministerio, a 4.292 más las 69 de la Comunión Anglicana; para FEREDE, en febrero de 2019, a 2.894, y en el cómputo con el Ministerio de Justicia de ese mismo mes a 3.028. Comparadas con las de 2017 del Observatorio del Pluralismo Religioso redundaría en una merma. Digamos que diferentes entidades, confesionales como FEREDE, privadas como el Observatorio, y públicas como el Ministerio, tratan de concretar un número en el tiempo. Tarea que los intervalos de frecuencia de las consultas muestran en toda su dificultad debido a la libertad con que se propaga el Evangelio, nunca fijo por causa de su propia vitalidad que se deja notar en la comparación entre los dos informes de FEREDE entre febrero de 2019 y el mismo mes de 2020:

2019 = 2.894

2020 = 3.051

157 iglesias más en un año. No es de extrañar que acaso la cifra se desborde. Baste un ejemplo: FEREDE da en febrero de 2020 la cantidad de 322 iglesias al grupo

(726)

compuesto por la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE), la Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (FIEIDE) y otras iglesias bautistas. Pues bien, según los datos consolidados en la Convención de octubre de 2020, la UEBE tiene registradas 109 iglesias y 71 puntos de misión mantenidos por las propias iglesias, para un total de 180 lugares de culto, cuyo porcentaje revela la vitalidad de su crecimiento en un 65,13 %, asumido de media por cada iglesia.

Cuando hacemos un estudio comparativo de las distintas fuentes obtenemos el siguiente gráfico:

Datos del Anuario FEREDe de 2019	270 iglesias UEBE.
Datos FEREDe 2019 relativos a iglesias bautistas:	136 UEBE
	88 FIEIDE
	80 OTRAS
TOTAL.....	304

Lugares de culto bautista en febrero de 2020
UEBE: 140
FIEIDE: 90
OTRAS: 92
TOTAL: 322

Datos UEBE en octubre de 2020: 180 iglesias y puntos de misión

La variación en las cifras quizás se explique por la inexistencia de responsabilidad de registro en el Ministerio, en algunos casos, y por el retraso en los procesos de registro estadístico con respecto a la dinámica de la propia realidad en otros. Tampoco es desechable el análisis de Roger Finke y Rodney Stark (1713) que podría explicar el trasvase de miembros, e incluso iglesias, desde pertenencias a una iglesia que se

1714). CF. SUPRA. Pag. 663. Nota 1550.

(727)

considera institucionalizada, a otras que se juzgan aburguesadas, hacia terceras caracterizadas por la vivencia emocional. I.e., desde la religión acostumbrada a la religión vivida y vivificante.

b. La incorporación de la mujer:

Otro aspecto que conviene reseñar es la plena incorporación de la mujer al ministerio pastoral, incluyendo otros ministerios en las iglesias locales o en las estructuras organizativas nacionales. No podía ser de otra manera cuando los principios de fe personal hacen insignificante la diferencia de género a la hora de servir a Aquel que la produce (1715).

Desde la perspectiva cuantitativa, pues, se deducen estos dos datos significativos: el crecimiento numérico en un corto espacio de tiempo y la incorporación de la mujer a las tareas pastorales. Por cuanto el crecimiento numérico debe tener un contenido cualitativo que lo justifique, hagamos una referencia al mismo. ¿Qué identifica al cristianismo evangélico que le otorgue fuerza?

B. El aspecto cualitativo

Un crecimiento numérico que no esté causado por la dinámica que engendre la cualidad obviamente habrá de ser un vacío expansivo que implosionará. Será sostenible en el tiempo por sus características intrínsecas y logrará una mayor implantación social si éstas últimas responden a necesidades sociales.

1. El pastor evangélico, doctor cum laude por la U.C.M., Samuel Escobar Aguirre, traza un cuadro de las seis corrientes que confluyen en la realidad evangélica:
 - a) “La herencia teológica de la Reforma [...]
 - b) La pasión evangelizadora [...]
 - c) La piedad personal [...].
 - d) El talante anabautista [...]

1715). Cf. P. 708. Nota 1674.

- e) La ética puritana [...]
- f) La dimensión social del Evangelio [...]” (1716).

Como bien señala el Dr. Escobar, “el movimiento evangélico es como un río en el cual han confluído varias corrientes, cada una de las cuales aporta la fisonomía propia de esta realidad”, y en apoyo de lo dicho aporta la cita de Lutero de 1524: “La gente son buenos evangélicos en cuanto su esperanza en el mensaje del evangelio sea lo que les alimenta y enriquece”.

Ciertamente puede hablarse de los evangélicos como de un movimiento, porque el Evangelio es eso, una “potencia”, una “*dynamis*” de Dios que, al tiempo que discurre, fecunda y deja firma en las orillas que constituyen doctrinas. La fuente no está en la Reforma porque, a lo largo de la historia, como el río Guadiana en esta España, en ocasiones se sumerge bajo el yermo estéril para discurrir bajo suyo, y vuelve a emerger en el instante propicio. Por eso el Evangelio es contemporáneo a cada época como lo fue en la Reforma.

Dios es la fuente que discurre por el tiempo humano haciendo historia, pero en la práctica religiosa humana, de aquello que es movimiento, éxodo, corriente que da vida mientras transcurre, se da la querencia no tanto de recolectar signos dejados en la orilla, cuanto de reducirla a cisternas de propiedad, y se produce aquello de Jeremías 2:13: “[...] dos males ha hecho mi pueblo: me dejaron a mí, fuente de agua viva, y cavaron para sí cisternas, cisternas rotas que no retienen agua”. Y es que el agua viva siempre rompe los límites donde se la pretende encerrar, cisternas transformadas en charca, “fuente turbia y manantial corrompido” (Prov. 25:26), “fuentes sin agua, y nubes empujadas por la tormenta” (2ª Ped. 2:17). El evangelio es Potencia de Dios para salvación y el cristianismo evangélico es movimiento. En él se cumple aquello de “[...] el que bebiere agua que yo le daré, no tendrá sed jamás: sino que el agua que yo le daré será en él una fuente de agua que salte para vida eterna” (Jn. 4:14). Dios es la fuente en Cristo que en él se multiplica en fuentes, movimiento de vida hacia más vida.

1716) ESCOBAR AGUIRRE, SAMUEL. “*Nuestra herencia evangélica*”. En “Identidad evangélica y nuevos desafíos en la sociedad”. (Pp. 9-17). Foro de reflexión interdenominacional. Documento FEREDE.

Como de suyo corre el agua, plegándose a la orografía por donde tiene que discurrir a cada instante, más sin perder nunca su composición ni su origen que con ella va, como “rocío de hortalizas” o de luces (Is. 26:19) fecunda la tierra, más sin pretender nunca apropiarse de ella porque sabe ser la mano sembradora de su Señor. Esa es su pasión evangelizadora. Es personal porque fue encendida como “*pathos*” por el “*lógos*”, como aquel “beréshit bara Elohim” en el “tehom” del desorden y la confusión (“tohu-bohu”), con el Espíritu agitando la faz de los abismos y la Palabra depositándose como semilla en su tierra baldía. Y fue manantío en la peña, corriente de aguas en el desierto. Es esperanza, sí, de que lo aportado en su recorrido su Señor lo reconozca como propio y como tal germine, y es esperanza de que la fuente que en él hizo brotar para ser salto y no charca hacia el mar, sea hondura de transparencias donde tenga origen “la fuente del agua de la vida” (Ap. 216b). Pero esa Palabra y ese “silbo apacible y delicado” que sonó en su caverna un día, no es esperanza; es experiencia que le movilizó en esperanza.

Está cargado de razón el Dr. Samuel Escobar: esa fuente no se ciega en su propia sed ni en aquello que espera. Su “piedad personal”, su impulso de elevación hacia lo que Dios en Cristo pretenda hacer de él y a través suyo, es también misericordia y compasión, las mismas que con él su Señor ha tenido. No quiere dejar en la estacada aquello que cerca o lejos tenga a mano, jamás violentándolo. Se le ofrece, le toca tangencialmente, deja a sus puertas la llamada sabiendo que si se le diera entrada serán el silbo y la palabra las que realicen la tarea. Su pasión evangelizadora no avasalla, es fuerza que llama, pero no fuerza a entrar. Su ética es puritana, sí. Como la de aquellos que ascéticamente se entregaban a la tarea de construir humanidad en el mundo, no como cumplimiento de condena genesíaca, sino para honrar con ello a su Señor, conociendo al mismo tiempo su provisionalidad. Hay en el alma mater del cristianismo evangélico una cierta dosis de anabautismo. No sólo porque bautizan adultos como símbolo de lo que ya ha sido hecho en sus vidas como experiencia, inmersión en la pasión de Cristo, a una manera de vivir y nacimiento a otra. Desde el otero de vida nueva están en condiciones de protestar proféticamente contra todo aquello que se alce como una falsa paz o una verdadera injusticia.

2. Consideraciones del TFM de Ángel Martínez Samperio :

En la defensa de nuestro TFM se nos señaló que podíamos tener ya un esbozo de tesis en el capítulo III: “Aportaciones de la confesión evangélica bautista para un tiempo post-secular”, que fue un apéndice del capítulo II que titulábamos: “Las iglesias como comunidades de creyentes y espacios institucionales de sentido” (1717).

No fue así por causa de dos querencias personales: La dedicación a la teología y a su hermana filosofía, i.e., a la abstracción que considera el sentido, y a la pragmática profesional de la información para sustentar económicamente la primera (es sabido que los pastores evangélicos de aquel entonces pocos podían ser sustentados por sus iglesias). A su lado, la motivación interdisciplinar que quizás causara lo anterior. Tal fue el caso del ministerio en la Tercera Iglesia Evangélica Bautista del Turó de la Peira en Barcelona.

Salvando las distancias, se sigue sosteniendo que la fe experiencial, de ámbito personal, sigue siendo la característica más funcional de ella misma y de la iglesia local donde se inscribe; que esa iglesia debe ser concebida como comunidad de fe, constituida con la variedad de formas de ser, carismas propios que una vez reconocidos por la iglesia, son asignados como ministerios por la misma, pueblo de Dios. Esa comunidad, que vive intensamente la “*koinonía*”, la “*diakonía*” y del “*kerygma*”, aunque cuida el orden dentro de sí misma, aspira menos a la significación social y a su mantenimiento institucional, que al servicio para el que fue dotada.

Resulta evidente que diferentes retos la rondan. Ampliamos aquí el diagnóstico que hace José Hutter (1718): Pietismo y ascetismo de servicio al mundo pueden recaer en extremismos si pierden su dialéctica. Emocionalismo, ignaro de conocimiento bíblico, y erudición bíblica cargada de esterilidad, es otro. Frente a ello, la fidelidad a la propia confesión religiosa, sólidamente asentada sobre la experiencia personal; conocimiento bíblico que sin merma de la hermenéutica crítica la sabe en dialéctica

1717) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (junio 2018). “*El lugar social de la fe cristiana, y de las iglesias evangélicas bautistas, en un tiempo post-secular*”. Pp. 36 ss. Trabajo de fin de Máster Universitario en Ciencias de las Religiones. Curso 2027-2018. UCM. Facultad de Filología. Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Bajo la tutoría del Dr. D. Francisco Javier Fernández Vallina.

1718) HUTTER, JOSÉ. “*Retos de la iglesia evangélica hoy*”. Protestante Digital. 27/11/2019.

con su más importante lado inspiracional; y conciencia del sitio que debe ocupar en un tiempo post-secular de secularidades múltiples, de emergencia del pluralismo religioso que puede inducir al relativismo sincretista y a la posibilidad de que una pretendida unidad fagocite la diversidad y con ello la dialéctica.

Las iglesias bautistas, por su fundamento en la experiencia personal de un nuevo nacimiento, tras una conversión que acarrea “metanoia” y produce una dinámica de transformación personal que dura toda la vida, son también ámbitos de relación comunitaria, donde la común fe, nutrida singularmente por el conocimiento bíblico, se comparte como vida que complementa y se hace significativa para con la sociedad. Sin artificiosidad, se institucionaliza como perennidad edificante en el tiempo. La fe es su argamasa, una cuestión personal que también opera comunitariamente como ciudad de luz en la cima de una montaña, como semilla sembrada en los caminos, como sal purificadora en el mundo. En el TFM considerábamos la dimensión personal de la experiencia de fe, y la señalábamos, basándonos en Habermas y su fuente en Bultmann, como...

“[...] fuente de energía de la que se alimenta performativamente” y “una forma de existencia escatológica” (1719). Por lo tanto, para vivir con arreglo a su propia naturaleza, ya explicitada, no tiene dificultad en aceptar la demanda de la secularidad o del secularismo, de hacer de su forma de vida una cuestión reservada a la intimidad, compartida entre los afines en la “*ekklesia*”, y mucho menos en sacarla a colación en la práctica colaborativa y en la ética comunicacional, porque se trata, en ese caso, de una actuación desde el ser. En esos casos, y como forma de “existencia escatológica”, sabrá hacer presentes los fines de manera significativa como “ética de situación” (1720).

A nivel personal, y en el ámbito colectivo de las iglesias, podemos y debemos señalar su aportación relevante en la presente circunstancia de post-secularidad, atendiendo a la naturaleza experiencial, bíblica y teológica de la fe, tal y como quedó explicitada, y en su formulación en los principios bautistas, adaptados a las necesidades, vocabulario y contexto del s. XXI.

Tal y como quedó dicho en el TFM:

- a) La crisis de identidad, de sentido, de realización de sí, del desarraigo y la de-

1719) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. *Loc. Cit.* P. 23. Nota 60. Cf. Supra P. 204. Notas 492, 493.

1720) Alcalá S.J., Manuel; “La ética de situación y Th. Steinbüchel”; ed. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía; Barcelona, 1963.

subicación que afectan al hombre del s. XXI, y la licuación de los sistemas, ponen en valor la dimensión personal y experiencial de la fe, tal y como se practica en las iglesias evangélicas bautistas, lo que induce al planteamiento del valor de la experiencia religiosa como “experiencia de unificación”, “centro habitual de energía” y estado de certeza vs. los estados negativos del ser en la época de la incertidumbre.

b) La crisis actual de la persona, en sus componentes de identidad, dignidad y responsabilidad, bajo la influencia de la aceleración histórica, la movilidad social y psicológica, el desarraigo, la relativización de los valores, y la anomía urbana, ponen en valor el énfasis bautista en el individuo como ser relacional, de fe personal en relación con un Dios personal, porque su experiencia transformadora por la gracia de Dios le induce a ser gracia para los demás, aunque no compartan su fe. Si la identidad consiste en la capacidad de mantener la coherencia, la transparencia y la empatía en medio de los condicionamientos y cambios históricos, conformada por la capacidad personal de dar respuesta y sentido a las viejas preguntas kantianas de ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Quién soy yo?, esa fe incorpora poder a pesar de y entraña capacidad voluntaria de identificación con aquello que elige, y diferenciación de aquello que le acosa. No se trata, pues, de una identidad producida sólo por identificación con mitos, ritos, tradiciones, formulaciones dogmáticas u organizaciones de cualquier naturaleza, sino con aquello que “experiencialmente” le ha producido un nuevo nacimiento, una nueva manera de vivir.

c) La “muchedumbre solitaria”, la crisis relacional, fragmentaria, circunstancial, utilitaria, funcional y tangencial, propia de nuestras culturas, hacen de la comunidad local de las iglesias, donde se practica el respeto a la intimidad y la fraternidad colectiva como estímulo al crecimiento de cada miembro, un modelo convivencial atractivo que practica la educación permanente donde todos son enseñados por todos. “Aprender a ser”, educación en la verdad, y arte de vivir, son complementarias.

d) Si palabra-idea-sentimiento-comunicación, nacidas desde lo nuclear de la esencialidad, suponen un proceso enriquecedor de los seres humanos en sus relaciones primarias, la fabricación de campos de exterminio semántico, la construcción semiológica de “*exopoiesis*” inducida, de campos referenciales atractores y de post-ver

dades, vuelven a poner en valor la Palabra como mansión y mensajera del ser, que aporta la vitalidad del Espíritu. Palabra y Espíritu actuaron juntos en el relato del Génesis. Palabra y Espíritu nutren a las personas que, en espíritu de oración reverencial, de manera personal, se nutren de ellas. La característica bautista de favorecer que la persona crezca en las Sagradas Escrituras y en el Espíritu que las inspiró, cualifican especialmente a la persona para la comunicación y la escucha activa.

e) La consecuencia del énfasis puesto en el individuo es la defensa y promoción de la libertad de creencia y de culto. Siendo conscientes de que “sólo si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres” (Jn. 8:36), los bautistas están cualificados para respetar otras formas de libertad relativa, y colaborar estrechamente con cuantos pretendan ensanchar esos ámbitos de libertad, en el terreno personal, social, cultural, social o político. Entienden y practican la libertad con arreglo a los cuatro términos que usa el Nuevo Testamento: “*eleutheria*” (ser ciudadano y no esclavo; poder disponer de sí mismo); “*aphesis*”, ser libre de la ofensa y de la agresión recibidas, y por ello tener capacidad de perdonar, que significa no tener en cuenta, dejar pasar, estar dispuesto a restaurar al agresor; “*exousia*”, usado como libertad en 1ª Cor. 7:37; 8:9, y como capacidad, potestad o poder de decisión; “*parresia*”, que implica confianza, seguridad, resolución. La libertad, para la confesionalidad bautista, es consecuencia de la participación en la Vida de Dios. Quienes aspiren a una libertad ontológica, como tarea vital con referencia a Dios, encontrarán en las iglesias bautistas un marco convivencial adecuado.

f) En un marco de relación entre las iglesias y el Estado, las primeras están en disposición a colaborar, pero mantienen su independencia también en el sentido económico, porque se sostienen con las aportaciones de sus miembros. Esa práctica las sitúa, en la post-secularidad, en igualdad con la sociedad y la ciudadanía en su conjunto.

g) Democracia interna o plebiscito cotidiano: La práctica del congregacionalismo significa que cada iglesia local se autogobierna y sostiene como democracia participativa directa, y como tal se administra, nombra sus cargos conforme a los dones reconocidos y llama a sus pastores. Esta práctica la singulariza respecto a otras orga-

nizaciones eclesiales jerarquizadas.

h) En el terreno personal de una esperanza viva, y de una fe que se mueve por el amor, la doctrina neotestamentaria enseña que hay salvación y redención por gracia por medio de la fe productora de la obra de Dios en el mundo (Ef. 2:8-10); que Cristo pagó con su muerte infinita el precio de muerte que el pecado (*“hámartía”*, i.e., extravío, rebelión, errar el blanco) produce. Jesucristo toma para sí nuestras muertes y nos produce vida que contagia cualificación de eternidad. No se trata de una religiosidad superficial.

i) Por respeto a otras confesiones, no se analizará aquí la naturaleza del rito, donde pretendidamente actúa el misterio. No sin recordar que bautismo y santa cena no son sacramentos para el cristianismo evangélico, sino símbolos que no transmiten nada por sí mismos. A ese respecto, recordemos que para Vaticano II los sacramentos son signos que tienen un fin y lo expresan *“ex opere operato”*, i.e., simbolizan, comunican y realizan lo que significan en virtud del rito realizado; producen efectos por el hecho de realizarlos en la comunidad eclesial al margen de la cualidad del oficiante (1721).

Antiguos como la humanidad, donde el hierofante pretende manejar el misterio, ya Eliade nos habla, por ejemplo, del ouranismo y del rito de la escalera con peldaños dedicados a las diferentes alturas (1722), atribuyendo realidad a lo que sólo es acción simbólica. Como queda dicho, para los evangélicos-bautistas no existen los sacramentos como tales. Practican el bautismo de adultos por inmersión de los que ya han experimentado la redención y el nuevo nacimiento, y lo han solicitado, y como catecúmenos son presentados a la “asamblea” que debe aprobarlos. Se trata de una identificación con Cristo en su bautismo de muerte, para, bautizados en Espíritu y Palabra, andar en vida nueva, vivos para Dios (Romanos 6:1-11). Del mismo modo, la Santa Cena, tomada con pan y con vino, no incluye ningún cambio sustancial en ese pan y ese vino. Es otro símbolo que hace memoria de Él, presente en Espíritu en la asam-

1721) “CONSTITUCIÓN “SACROSANTUM CONCILIUM”. Capítulo III, 59. Ed. BAC 1975, pp. 214-215. Cf. “Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica”; ed. Herder, Barcelona 1978; vol. 6, pp. 158 ss.

1722) ELIADE, MIRCEA; *“Tratado de historia de las religiones”*; ed. Instituto de estudios políticos, Madrid, 1954, pp.106 ss.

blea de los creyentes (Mat. 28:20), y lo anuncia, en esa comunión en el Espíritu, “hasta que El venga” (1ª Cor. 11:23-29). En la eclesiología bautista, las iglesias no son lugares de costumbre, nutridas por miembros bautizados cuando no tenían voluntad para tomar decisiones, ni el bautismo es la entrada del recién nacido como miembro de la Institución, pretendiendo acaso reproducir el rito hebreo de la circuncisión.

Los bautistas tienen la Escuela Bíblica Dominical Graduada por edades, donde también los niños, adolescentes, jóvenes y adultos tienen su clase, donde director/a y maestros/as, son miembros de iglesia elegidos anualmente por la misma. Pero, para llegar a ser miembros de la iglesia, tienen que haber experimentado personalmente en sus vidas la conversión, el arrepentimiento que Cristo demanda (Mr. 1:15 par.). La educación bíblica puede producir esas consecuencias, pero no hay garantía de que eso suceda.

Queda someramente planteada la identidad bautista en cuando a principios, creencias y prácticas, no excluyentes, que entiendo le dan significación específica en el s. XXI para un tiempo de post-secularidad, con una ultramodernidad de derechos y deberes humanos a construir entre todos.

Sin embargo, como reflexión hermenéutica y teológica, definiendo dos aspectos que le son como columna vertebral, y forman parte de uno de los trabajos de Licenciatura en Teología de quien esto firma (1723).

En primer lugar, la experiencia soteriológica de la persona es parte y consecuencia de

1723) MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL; *“La identidad bautista: estrategias de acción informativa en las crisis actuales”*. Uno de los trabajos realizados para la licenciatura por el Seminario Bíblico Latinoamericano, dependiente entonces de la Universidad Central de Costa Rica, hoy Universidad Bíblica Latinoamericana. Madrid, 1987. Trabajo de 156 páginas y 445 notas críticas, escrito a máquina. DISPONIBLE UNA SOLA COPIA. Cf. capítulo III: *“Los bautistas: Rasgos de una identidad diferenciada”*; pp. 89-121, de donde extraigo y actualizo las reflexiones que siguen. Para la historia de las Confesiones de Fe Cf. L. LUMPKIN, WILLIAM; *“Baptist Confessions of faith”*; ed. The Hudson Press, 1959

Para seguir la información actualizada de la Convención Bautista del Sur de los EE.UU., cf. www.southernbaptistconvention; para hacer lo propio con la del Norte www.americanbaptistconference; para seguir la información actualizada de la Unión Evangélica Bautista de España cf. www.uebe.es. Cf también su órgano de expresión “El Eco Bautista” en edición digital.

una escatología realizada en Jesucristo. Es experiencia de la que Pablo dice ser propia de aquellos primeros cristianos: “[...] a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los tiempos (1ª Cr. 10:11), vivida ya como “principio de restauración de todas las cosas” (Hech. 3:21), por haber gustado “de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero” (Heb. 6:5). Esta experiencia se reitera en todo nuevo nacimiento en el correr de los siglos.

Existe un pensamiento teológico que pretende armonizar naturaleza – historia – religión, donde todo está referido en última instancia a Dios, cuestión aceptable como dialéctica y no como apropiación. Cuando menos es discutible que todo está referenciado a la Iglesia como Institución, de la que se pretende sea referencia suma de la naturaleza, de la historia y de las religiones del mundo. En tal caso, la referencia a Jesucristo, se convierte en validación de la naturaleza institucional de la iglesia, donde el magisterio reemplaza a la escatología.

Las iglesias evangélicas bautistas entienden que en Cristo todo ha sido ya consumado. En Él se ha mostrado anticipadamente el tipo de hombre y de mundo que habrán de ser. Consumada su tarea (Jn. 19:30), en él se ha mostrado el hasta dónde puede llegar el hombre y hasta dónde llega Dios para redimirlo. En ese terreno, nadie puede añadir ya nada a lo realizado por Jesús. El nuevo mandamiento tendrá que alcanzar un día a todos los ámbitos de la nueva creación (Rom. 8:21-22; Ap. 21:1-7), pero sus efectos, lo ya realizado, tiene consecuencias en las personas y en el tiempo. Eso que un día fue, y eso “otro” que un día será, puede ser vivido aquí y ahora en el “*kairós*” como una anticipación, como epifanía del ser en el Ser de Cristo, “*adventus*” del futuro advenido de Dios en el presente inmediato. La escatología entonces viene a ser cristología expansiva.

Otra característica distintiva es la comunidad escatológica de hermanos: Eso que se da en la experiencia de conversión, se da en la vida de la comunidad de Jesús como vida eclesial. Los grandes principios bautistas relativos al individuo, en relación con Dios como persona con atributos singulares y morales, no hacen sino remarcar la significación individualizada de cada ser humano convertido, en su identidad singularizada, en su conciencia de valor para Dios y para la vida de los demás, y en sus

posibilidades de ser responsable como respuesta ante Dios. Dios reconstruye su imagen y semejanza en el hombre distorsionado como naturaleza. La libertad religiosa, el libre examen, el énfasis en el individuo, la mayordomía de la vida, el sacerdocio universal de los creyentes, no son sino principios que, movilizados por la fe viva, activan el acontecimiento de la fe personal en la realidad; derivan de creencias básicas, siempre re-examinadas, reanimadas y reformuladas a la luz de las Escrituras en el Espíritu de Cristo. La experiencia se hace principio y los principios, prácticas. La regeneración, el arrepentimiento y la fe, el poder de la Palabra en el Espíritu, la santificación, etc., no hacen sino expresar como forma de vivir las consecuencias de una experiencia escatológica de haber sido alcanzado por los fines de los siglos, transformadora y significativa con Jesucristo, a través de la cual el individuo cobra significación, se reconstruye, y adquiere carácter y facultad de discernimiento diferenciado.

Los grandes principios bautistas, que recogen también la experiencia eclesial: la administración congregacional, la separación colaborativa entre iglesia y estado, el respeto a la autoridad civil, la libertad religiosa, la mayordomía cristiana, el culto espiritual y sencillo, la autonomía e interdependencia de las iglesias, la evangelización del mundo, la comunicación fraternal cristiana, el servicio a los más desfavorecidos, son la consecuencia de la experiencia de cada persona convertida, que se sabe convocada a la Asamblea de Dios, participante en el sacerdocio universal de los creyentes, en cuya comunión está presente y opera y se hace sentir la mente y el espíritu de Cristo.

Por lo tanto, la experiencia de cada creyente, y la experiencia renovadora de la iglesia como comunidad de Jesús, no son sino ámbitos donde se experimenta lo que ya fue en Jesús de Nazaret y en el Cristo resucitado que sigue vivo dando vida, y lo que un día habrá de ser como pura consecuencia. La escatología realizada y la escatología consecuente se vivencian como experiencia existencial en el ámbito personal y en la convivencia eclesial. Soteriología y eclesiología devienen apertura del ser al “*eschatón*” en el “*kairós*” y como disponibilidad para con Dios. Si eso no se diera, si el individuo quedara vinculado por costumbre o por obligatoriedad, al margen de una experiencia radical de conversión en el encuentro con el “*eschatón*”, entonces estaríamos

en los antípodas de lo bautista. Si la convivencia eclesial no puede ofrecer a la sociedad un espacio concreto de “*koinonía*” fraternal, un espacio de acogida donde se pueda gustar la presencia viva y engendradora, siempre actualizada, del eterno Reino de Dios, donde se renuevan los dones del Espíritu y se exploran nuevos ministerios, generosamente servidos, intra y extra eclesialmente, entonces se estaría lejos de ser la iglesia viva del Dios Vivo.

Las iglesias evangélicas bautistas no han arrumbado las Escrituras en pro de un emocionalismo coyuntural; tampoco han decaído en un formalismo muerto, abrazado a un texto o unos ritos como costumbre sin vida. No han reemplazado tampoco la escatología realizada, el “escándalo de la cruz”, por la práctica eclesial. Tampoco asumen la monotonía o la disfunción de los tiempos, en espera pasiva del cumplimiento escatológico prometido, sin encarnar el anuncio del Reino de Dios que está y que viene. Asumen que, en cualquier momento, en lo personal, en lo eclesial, o en lo social, se presenta el momento de inserción, tiempo crítico porque determina decisiones y experiencias fundantes, creadoras de sentido y forjadoras de identidad. El Reino de los cielos, que entre nosotros y dentro de nosotros está, nos remite constantemente a la Palabra y al Espíritu como medios de creación, hechos experiencia, y contestan dialécticamente a la sociedad como hermenéutica de la situación en el nombre de Jesucristo, “presentizándole” como testigo en cada vida. I.e. en el nombre de Cristo, hecho experiencia, son contestados los poderes establecidos contrarios a los poderes del siglo venidero. La fe en Dios se hace entonces crisis en el mundo como organización, e impulsa sus transformaciones en favor de la justicia. Sabe que no son los cristianos ni las iglesias las que traerán a la tierra el Reino de Dios, pero también sabe que lo hace presente como manera de vivir el Evangelio, y como tal lo anuncian. Esas son sus señas de identidad.

La radicalidad sin laxitud de la manera de vivir la fe, en lo personal y eclesial, conlleva que no se busque hegemonía social o influencia política, sino la que cada miembro de iglesia pueda tener bajo su responsabilidad. Teniendo en la fe formada bajo la gracia la fuente performativa del ser, no se sienten amenazados si la experiencia de fe se relega a lo privado, siempre y cuando que se respeten sus derechos ciudadanos y pueden dar razón de su fe si son requeridos. Esa cualificación les capacita para el

intercambio enriquecedor de convivencia donde la fe es fuerza interpretativa, traducida y si fuera necesario explicitada ante cualquier asunto de interés común.

Saben que, en la mente de Dios no tienen por qué ser los únicos: “Conoce el Señor a los que son suyos” (2ª Tim. 2:19), escribe Pablo en su última epístola antes de morir. “Habla y no calles... porque yo tengo mucho pueblo en esta ciudad”, se le dijo al mismo Pablo estando en la corrompida ciudad de Corinto (Hech 18, 9, 10). El Evangelio, la Biblia toda, se hace vida, estilo y manera de vivir en las personas que en el Espíritu de Cristo creen, desde una actitud escatológica, que el Dios Vivo en Cristo es contemporáneo a cada época y ejerce en las vidas que rescató.

Ahí quedan, para ser interpretados por la conciencia académica, unos rasgos vitales que no pretenden exclusividad. El aspecto cuantitativo, que muestra su expansión progresiva, y el cualitativo, que expresa la razón de su vitalidad, son su realidad y constituyen la reserva que pueden aportar a un tiempo crítico.

3. Hemos reflexionado sobre la vigencia de los principios bautistas a partir del viejo texto que produjera el Dr. Edgar Estes Folk en 1920 (1724). La 68 Convención de la Unión Evangélica Bautista de España, celebrada el pasado mes de octubre, ha recibido la propuesta de revisión que, con las aportaciones hechas por las iglesias, y la de la propia Facultad, diferencia entre doctrinas y principios bautistas. En tanto que las doctrinas están extraídas de la Biblia, y en ella tienen su base de autoridad, los principios proceden de las doctrinas y constituyen su aplicación práctica. Las primeras constituyen una dogmática y éstos últimos una teología práctica y pastoral. Desde la fe bautista, doctrinas y principios toman origen antes de que existiera la propia denominación y fueron sostenidos y practicados por la iglesia primitiva. Según se precisa en el mencionado documento, doctrinas y principios cayeron en desuso en la medida en que el cristianismo dejó de ser relación personal con Jesucristo y se transformó en cristiandad, hasta que fueron retomados en 1644 por aquellas siete iglesias particulares de Londres.

1724) ESTES FOLK, EDGAR (1920). *“Principios Bautistas”*. Casa Bautista de Publicaciones. Versión castellana de El Atalaya bautista. El Paso. Texas.

(740)

Traza la evolución histórica de las doctrinas y de los principios en las sucesivas confesiones sin alteraciones sustanciales hasta dejar constancia de la necesidad de someterlos a revisiones textuales a causa de la evolución del lenguaje.

De ese modo, queda formulada la propuesta de adaptación de los principios bautistas (2020) con arreglo a los siguientes epígrafes convenientemente explicitados en el texto:

1. La absoluta soberanía de Jesucristo.
2. La Santa Biblia, única regla de fe y de práctica.
3. Valor humano y responsabilidad personal.
4. El derecho al libre examen de las Escrituras.
5. Administración eclesiástica congregacional.
6. Separación de iglesia y estado.
7. Respeto a la autoridad civil.
8. Libertad religiosa.
9. Mayordomía cristiana integral.
10. Evangelización del mundo.
11. Autonomía e interdependencia de las iglesias.
12. Un culto espiritual y sencillo.
13. Comunión cristiana con hermanos de otras denominaciones evangélicas (1725).

Como se deja ver, no hay diferencias sustanciales con lo anteriormente tratado. Sólo un intento de traducción que lo haga más comprensible a la sociedad. Superada la época de intolerancia y represión, que incitaba al aislamiento protector, las iglesias bautistas comparecen con aquello que las significa.

La absoluta soberanía de Cristo se da a conocer en la Biblia, que es Santa porque, superada la crítica, comunica el espíritu de Cristo y es por ello regla de fe y de práctica. Cualquier tradición eclesial está supeditada a ella. El hombre, aún caído de su ser imagen de Dios, tiene un infinito valor para Dios quien procura su redención, es sujeto de responsabilidad, y tiene derecho al libre examen de las Sagradas Escrituras para

1725) *"Propuesta revisión Principios Bautistas 2020"*. UEBE. Comisión revisión Principios Bautistas 2020. Unión Evangélica Bautista de España. Libro de la 68 Convención 2020. Pp.151-157.

decidir ir al encuentro de Cristo que en ellas le habla sin otras mediaciones. Las iglesias son comunidades de fe y de práctica, por lo tanto, su clima espiritual es comunitario y su administración congregacional. Si tienen carácter de permanencia en el tiempo, y significación en la sociedad o en la historia, no es debido a su organización institucional, sino a su naturaleza espiritual. Son una “comunidad de los santos”, formalmente organizada para administrarse como cuerpo de Cristo. Separadas del Estado, al respetar los diferentes órdenes de responsabilidad, están ofrecidas al Estado y a la sociedad para cualquier colaboración que pudieran prestar, en tanto practican internamente la libertad con que “Cristo nos hizo libres” para servir, con arreglo a las doctrinas y los principios aprendidos en las Sagradas Escrituras. Tratan de hacerla valer como derecho en la vida pública sin interferir en el derecho de otros. Su concepto de mayordomía es integral, en el ámbito personal y en el colectivo como iglesias se saben servidores en los pasos de aquel que “vino a servir”, y como tales, administradores de dones, ministerios y bienes materiales. Saben que todo lo que tienen es recibido de Aquel que se lo ha dado para hacerlo servir, y su cometido en el mundo no es otro que contagiar, hacer saber la buena noticia del “Evangelio como poder de Dios para salvación” sin distinciones. Cada iglesia es autónoma en la administración de sí misma, pero interdependiente con sus hermanas en la fe con quienes comparte sus recursos. El culto es sencillo en sus formas y en su orden: himnos congregacionales, oraciones espontáneas, lecturas de la Biblia, exposición de uno de sus textos, ofrendas para el mantenimiento de la iglesia, administradas luego por ministerios elegidos por votación en sus reuniones anuales ordinarias con arreglo a un presupuesto. Al mismo tiempo, el culto es de una singular hondura: es saberse en la presencia de Cristo, el que viene y el que ya está, en medio de todos y en cada uno; es quedar expuesto a la Palabra, espejo, semilla y espada del Espíritu; es tomar conciencia de estar habitado como “templo del Espíritu”; es participar singularmente en una experiencia comunitaria y transformadora de comunión con Dios. Esa comunión es más intensa y profunda con los hermanos en la fe, los que han tenido la experiencia de haber nacido de nuevo, una experiencia de comunión que no se ciega a la posibilidad de que Dios tenga hijos, pendientes de nacer, en cualquier ámbito de la vida; una experiencia de comunión que fortalece el hecho de vivir como fraternidad ofrecida al mundo.

CONCLUSIONES FINALES

Llegamos al tiempo de la síntesis, tercero de la dialéctica que he querido significar en nuestro trabajo. Desde nuestra perspectiva, era obligada en un tiempo cuando predomina la diversificación, si es que se pretendía, como es el caso, buscar elementos comunes que ocupando lugares propios aportaran significaciones. Por eso, al plantear en su transcurso los opuestos, hemos pretendido que la dialéctica alcanzara su categoría de diálogo y complemento.

Al sopesar críticamente nuestro intento, sostenemos que una síntesis conclusiva no es reiteración, sino mirada metacrítica que reflexiona sobre el propio trabajo, tratando al mismo tiempo de evidenciar los elementos nucleares que puedan encontrarse en esos significados, aparentemente dispersos, y sin embargo oferentes al conjunto, sin perder por ello la distancia valorativa de aquello que pretende aportar.

Dos a priori teníamos ante nosotros como causas productoras:

El primero lo constituía el binomio de la diversificación y la creatividad: Uno es el hecho de que la secularidad, a través de su progresiva dinámica emancipatoria, y su desconexión con lo sagrado y lo divino, ha producido un proceso de multiplicidad que puede ocasionar la sobresaturación del sinsentido. El reto propuesto por la postmodernidad, cuando asume la validez de la fragmentación de los sistemas y la atomización de los estados de conciencia y opinión, consiste en la práctica de la creatividad primaria y secundaria, lo personal y lo aprendido, de forma que con esos fragmentos en expansión se produzcan nuevas alternativas, lo radicalmente nuevo en lo enfermo de "*progenia*", la relativización de lo establecido, y la producción de nuevas aplicaciones.

El segundo a priori consistía en recoger la propuesta de Habermas, citada en la página 31 de este trabajo, y hacer el recorrido desde Hobbes a Kant, a fin de "desarrollar un concepto de razón práctica que asegure en cierto modo el contenido cognitivo de los enunciados morales, o bien recurrir a las "tradiciones fuertes" y las "doctrinas com -

prensivas que garantizan la verdad de las concepciones morales incrustadas en ellas". La propuesta de Habermas no se nos antojaba opcional, sino complementaria. Por un lado, la antropología moral debía progresar desde un estado de hombre como lobo del hombre, propia de la competitividad del liberalismo económico que, en el decir de Slavoj Zizek, ha producido la suspensión política de la ética (y no sólo política opinamos nosotros), y, a través de ese progreso antropológico, alcanzar un estado de conciencia global inclusiva que comprenda la práctica de los imperativos categóricos kantianos.

Para ello, los no creyentes podían conformar conductas éticas y morales, de modo que la razón pura se hiciera razón práctica, y de ese modo, hacer comprensible y operativa su conducta moral autónoma.

Los creyentes, por su lado, podían aportar sus <tradiciones fuertes> y <doctrinas comprensivas> que para serlo las hicieran razonables.

Unos y otros, para concurrir en una tarea común, debían reflexionar sobre lo propio y distintivo, volviéndolo comprensible para los otros, de manera que pudiera ser valorado positivamente, y al tiempo de trascenderse creativamente, descubrieran la significación dinámica de sus respectivos referentes.

A esos efectos, era imprescindible que la razón, acaso sobrevalorada por los unos y minusvalorada por los otros, fuera dotada de imaginación prospectiva y de capacidad de representación holística. Se trata en suma de estar dispuesto a reaprender lo aprendido y aprender del otro. En esa línea de trabajo, al tiempo que considerábamos la crisis de la ética en el capítulo IV, queríamos verificar si el pensamiento teológico tenía algo que aportar en un tiempo post secular, y cuál era el suelo de realidad con el que partíamos en el cristianismo evangélico español.

En la realización del trabajo hemos optado por un planteamiento secuencial, atendiendo a los hechos de matriz occidental en su propia dinámica histórica, luego exportada globalmente: Ilustración-Modernidad-Postmodernidad-Post-Secularidad de carácter puramente occidental.

Por esa razón podríamos ser refutados por haber adquirido una perspectiva occicéntrica, tanto en el origen ilustrado como en el desenlace postmoderno y postsecular, habiendo dejado a Oriente en el olvido en la persona de Confucio. Sin embargo, tenemos que argumentar que, a nuestro juicio, en Oriente esa ética, hoy quizás rescatada por el gobierno de China, rescate al que hallamos concomitancia con la ascética protestante, pero en su caso sin referencia a Dios. China no conoció el progreso tecno-económico hasta que no tuvo que entrar en competencia con Occidente. Fue en este último, en la Ilustración primero, y en las tras fases de la Modernidad después, donde tuvo cuna la razón emancipada, la ética civil, y los derechos humanos que hoy pueden y deben ser punto de encuentro y coincidencia de toda disparidad.

No menos comprensible sería que se nos señalara el olvido del papel que tuvo la “*êthos*” en las “*polis*” griegas o en la “*civitas*” romana. Sin embargo, nos parece obvio señalar que si bien ambas pueden y deben considerarse como antecedentes, que aún repercuten en el derecho romano que tenemos como fuente, ambas quedaron arrumbadas por la Edad Media, y no fueron recuperadas hasta los primeros vagidos del Renacimiento y formalizadas en la Ilustración como ética civil, cuando la sociedad se dio a sí misma normas jurídicas y éticas de convivencia. No fueron los paradigmáticos héroes griegos, ni tampoco el poder del Estado, aunque sí aquellos primeros pensadores de la Ilustración pueden ser equiparados con el “humanismo didáctico” de Confucio.

La otra secuencia es interpretativa y no descriptiva, Se desprende de la esquematización de la tesis, organizada al modo consecuencial de un silogismo: La premisa es el origen de la ética civil y su cobertura jurídica en la razón Ilustrada. En esa razón ilustrada tiene raíz la singularidad de la persona, y su posterior socialización en los Derechos Humanos donde está vigente. Este giro antropológico tiene como consecuencia la desconexión de la religión, hecho que nos ha llevado a considerar si lo sagrado tiene significación todavía en un tiempo donde, entre secularidades y modernidades múltiples, da sus primeros vagidos una postsecularidad que por mano humana construya espacios sagrados de inviolabilidad, seculares y religiosos, llevados a cabo por un hombre que en ello se simboliza a sí mismo. Esta tarea pen-

diente, nos resulta altamente significativa en un tiempo de profanidad y de crisis de la ética. Por último, el punto de partida, de la mano de Habermas, nos ha llevado a considerar si la ética secular y las éticas religiosas no deben colaborar en la tarea de la reconstrucción del sujeto ético y a través suyo de sus sistemas.

Esta secuencia interpretativa fue adoptada como método secuencial para la elaboración de la tesis. Dicho de otro modo: Al interpretar los hechos de la evolución histórica, se llega a la adopción de un modelo narrativo dotado de las propias leyes del relato: Unidad, progresión y énfasis.

La unidad del relato, en tiempos de fragmentación, trata de hilar el origen y la vigencia de la ética civil en los Derechos del Hombre y del Ciudadano primero, y en los Derechos Humanos después, enhilando las tres fases de la Modernidad.

En su aplicación hemos tratado de conservar el hilo conductor de la secuencia, pero, por otro lado, en cada una de sus fases, incluida la consideración de las aportaciones del pensamiento teológico, y aún del anexo que ofrece datos, hemos pretendido hacer presente la dialéctica de fuentes primarias, haciendo ver, en ocasiones, otras secundarias que las comentan, entendiendo el ejercicio dialéctico entre ellas como una contribución al esclarecimiento, una exposición de diversidades, y un intento de diálogo en un tiempo presente de post-secularidad y de crisis generalizada en un mundo a construir.

Creemos haber aplicado fielmente el método dialéctico en lo nuclear de la unidad y la progresión del relato; analítico cuando hemos tenido que desentrañar aspectos que nos han parecido significativos en la diversidad de lo comparado, marcando con ello los énfasis y las transiciones; comparativo al evidenciar similitudes o desemejanzas; interdisciplinar al conjugar filosofía, sociología y teología, la tenida por espuria por sus otras hermanas del sentido.

En cada capítulo, luego cerrado en una síntesis final, la cetrería analítica se ha dejado ver en la dialéctica comparativa, donde hemos aproximado la diversidad de los autores.

Veámoslo:

INTRODUCCIÓN. *Proposición*: crisis multisistémica como contexto.

En la Introducción no hemos practicado un acercamiento progresivo al tema. Antes bien, hemos propuesto la irrupción que le da contexto como estado de crisis, compuesta por súbitos cambios arrítmicos, acelerados. Productores de inestabilidad ante lo imprevisible, ocasionan una fuerte crisis de la ética y un cuestionamiento de la moral.

CAPÍTULO PRIMERO: “Origen y vigencia de la ética civil”. *Proposición*: Diversidad, progresión y tendencia dialéctica del origen.

Ha sido en la propia Ilustración, donde, para un solo fin, como es el de la libre emancipación del hombre mediante la razón ilustrada, hemos hallado la diversidad entre sus autores, que sin embargo ha marcado una progresión desembocada en los Derechos del Hombre y del Ciudadano y en los Derechos humanos.

Esa diversidad y progresión la hemos identificado en Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Rousseau, y finalmente Kant y sus tres imperativos categóricos que enlazan lo singular y lo universal.

Del mismo modo, creemos haber cumplido los objetivos propuestos que, además de los señalados en la página 15 de esta tesis, al optar por la dialéctica en tiempos de ausencia dogmática excluyente, ha pretendido dejar suficientes espacios a las investigaciones que hayan de sucederla. Parece lo propio en un tiempo convulso. Razón y Fe no tienen por qué estar enfrentadas. Son hermanas siamesas. Sólo el dogmatismo como decreto excluyente está excluido. Las formulaciones de la fe, nacidas de un espíritu intolerante, son formas coyunturales como las de la propia razón. Ambas han sido siempre reformuladas a lo largo de la historia donde siempre se han puesto en evidencia, a posteriori, las ocasiones perdidas, las aportaciones cercenadas, las significaciones amputadas. No obstante, por tener todavía mucho que aportar, han retornado siempre, volviendo del retiro. Tras su vuelo “alas adentro”, que

(747)

dijera Leopoldo Alas “Clarín”, han reemprendido el vuelo alas afuera, como el búho de Block.

En el hilo conductor se ha insertado la dialéctica entre:

Jean Pierre Bastian – Jean Baubérot
Anna Arendt – Anders Günther – Yubal Noah Harary
Francisco J. Laporta – Andrés Ollero – Gregorio Peces Barba
John Rawls – Jürgen Habermas – Ferdinand Tönnies
Proclamación de los Derechos Humanos – Incumplimientos
Desvalorización moral – Filosofía de los valores
Victoria Camps – Ronald Dworking

CAPÍTULO SEGUNDO: “El lugar social de lo sagrado”. *Proposición*: Lo sagrado es el espacio situado como límite en el centro de la vida. Este espacio, reservado a lo intocable de lo humano y de la vida, debe ser construido por manos humanas.

Para los creyentes, en ese espacio, también conceptual como residencia de referentes inviolables, se edificará la diferencia como estados de conciencia y representaciones del mundo, y dejará su huella lo divino como tal tratado, de modo que sea causa del compromiso. Para los no creyentes, lo sagrado prescindirá de lo divino en favor sólo de lo humano. Sin embargo, parece que ambos pueden encontrar acuerdos para la dignificación del hombre y el cuidado de la vida.

Para las consideraciones previas hemos contrastado, junto a la terminología bíblica y el símbolo del fuego,

El eclipse de lo sagrado según Sabino S. Aquaviva
Los residuos de lo sagrado según Félix Luque.

A nuestro modesto entender, el hombre, libre en su quehacer, puede por ello decaer en excesos o desviaciones que deben ser redireccionados mediante sistemas jurídi -

cos y morales, procedan estos últimos de la fe o no. “Si Dios no existe todo es posible”, y si el sujeto ético y la ética civil autónoma decaen, todo es accidental. Sin embargo, si Dios no existe no todo debe ser posible, debería postular un no creyente desde su oral autónoma. En estado de crisis, donde los seres se falsifican no menos que sus sistemas, los espacios sagrados deben erigirse como intocables lugares de refugio y plataformas de actuación.

Frente a la tesis donde lo sagrado se eclipsa, sostenemos que en su retracción deja residuos que son señales.

Tratando de identificar su naturaleza, lo hemos categorizado con María Zambrano. Hemos incoado su tránsito en la historia de las religiones con Mircea Eliade. Nos hemos detenido en su valor simbólico y aportación de sentido con Julien Ries, Ernst Cassirer y Carl G. Jung. Hemos traído a colación su origen, presuntamente perdido por si no fuera tal.

Al tratar de racionalizarle de un modo comprensivo hemos recurrido a una filosofía antropológica de lo sagrado, prescindiendo de toda teodicea. Para ello, nos hemos remontado a sus orígenes pre-rationales, para luego hacer el tránsito desde el “*homo symbolicus*” al “*homo religious*”, y desembocar en los orígenes de la filosofía como asombro, osificada luego por la dogmática, hasta llegar al giro antropológico de la desconexión que supuso la Ilustración.

Hemos querido suponer que la creciente diversificación tendrá su síntesis productora de un mirar holístico que construirá espacios sagrados comunes. Para hacer pedagogía de lo sagrado, hemos recurrido a lo sagrado como lo “*propium*” de Habermas y sus tres mundos, donde, a nuestro entender, el mundo de los objetos debe ponerse al servicio del mundo de la vida, y éste crear cotidianeidad. Persona-cultura-sociedad constituyen un todo integrado donde la cultura es el vaso comunicante y la persona el “*axis*” de las otras dos.

Al considerar que lo sagrado es el otro, no hemos podido desdeñar a Levinas y su concepto del “rostro”, ni a Buber con su propuesta de trascendencia del otro y hacia

el otro que reside al límite de mí. Por lo tanto, la construcción de lo sagrado es en primer lugar la construcción de una relación interpersonal.

De ahí que hayamos reparado en “la autoridad moral del otro generalizado” y en la “moral funcional como moral de encuentro entre lo secular y lo religioso”. En esa relación reconstructiva, la otredad se generaliza como lo propio, y la moral se vuelve funcional más que conceptual para ser punto de encuentro entre las diferencias. También entre especie humana y naturaleza se produce una diferencia radical, puesto que el hombre, que es naturaleza, está situado por encima suyo para cuidarla y hacerla producir. Por lo tanto, este es un elemento ausente en el diagrama habermasiano que nosotros incluimos en esta recreación de vínculos.

CAPÍTULO III: “Tiempos de postsecularidad”. *Proposición*: La religión y la secularidad están llamadas a la cooperación y el aprendizaje mutuo.

Atrás quedó el tiempo cuando se sostenía que la religión habría de desaparecer a manos del positivismo. El fenómeno religioso resiste, y la sociedad le hace sitio en la comprensión normativa y acepta, no ya sus creencias y ritos, sino su contribución funcional para la cohesión social, y su aportación desde su depósito de sentido para la creación de motivos y actitudes. Ambas están obligadas a hacerse entender, volviendo dialogantes y comprensibles sus respectivos conceptos, y socialmente operativos sus principios. La construcción de un mundo en paz, donde impere la justicia, tiene en la fe, no una disonancia cognitiva como antaño, sino una coincidencia cognitiva. Cada cual cultivará el sustrato que le proporciona carta de naturaleza, pero tratará de hacerla valer ante el conjunto, no para adquirir relevancia diferenciada, sino para contribuir a la resolución de los problemas que sufre la humanidad. Desde la fuerza que proporciona una mirada ensimismada, esta se trasciende a lo común llevando su ser en ello.

Son notorias las derivas de la Modernidad con respecto al alma mater que la hizo nacer: Hemos hecho un recorrido de esas derivas que dieron como consecuencia la postmodernidad.

Desde la posición maximalista de la negación de Johann Gregor Hamann,
hasta las críticas de la Escuela de Frankfurt en Horkheimer y Adorno
en su crítica de la razón instrumental.

La dialéctica de la Ilustración entre la dignidad de la persona emancipada y su
trascendencia en la organización social, no ha sido mantenida.

La sociabilidad organizada en sociedad ha sucumbido bajo el poder,
y el poder somete a la singularidad.

Horkheimer, igual que Bell, habla de desideologización y de la función de las
ideologías.

El empobrecimiento del lenguaje, y en paralelo la previa capacidad de
conceptualización, nos ha llevado a traer a colación a Wittgenstein
y “los juegos del lenguaje” como cualidad humana;
también a Gadamer al considerar el juego como hilo conductor de la
explicación ontológica,

y al acontecimiento lingüístico de la palabra que rebasa la concreción en la
teología poética.

Hemos sostenido que el debilitamiento de la energía del espíritu, que se dice
en el ser, atrofia el lenguaje.

Por ello hemos recurrido a Walter Benjamin al considerar la vida espiritual
como lenguaje que en él se expresa.

Al considerar las derivas de la Modernidad no hemos querido prescindir de
Rafael Ruiz Andrés y su interesante contexto a la evolución secular en España

Tras mostrar esos hitos, que han sido señales de advertencia de las desviaciones de
la Modernidad, hemos mostrado las etapas de, a nuestro juicio, decadencia:
secularidad, postmodernidad, postverdad, “fake news”.

En ese desviacionismo, que también a nuestro modesto entender nos ha conducido a
una razón escéptica y cínica, Reyes Mate nos ha hecho ver “las sendas perdidas de
la razón”.

Para considerar la naturaleza de la secularización, productora a nuestro juicio de la
emancipación y del desviacionismo, hemos puesto en diálogo a:

Charles Taylor y sus análisis de una “era secular”;

Manuela Cantón y su perspectiva antropológica;

Peter Berger y su tratamiento sociológico del hecho religioso;

José V. Casanova y su análisis sociológico de las genealogías de la secularización;

Las desviaciones y desnaturalizaciones sectarias o fundamentalistas de la propia
religión;

“La religión invisible” de G. Thomas Lucman y el fenómeno de las religiones a la carta y,
en su línea,

ya que el sentimiento religioso se despega de la organización y se personaliza, hemos
traído a colación otra vez a Charles Taylor en su trabajo “Las fuentes del yo” en su doble
aspecto de ser marcas referenciales y caminos del desencanto.

En esa dialéctica hemos buscado la síntesis, el camino medio como método, entre

Gianni Vattimo y su diagnóstico de agotamiento de la modernidad;

José Antonio Marina, que la trasciende al proponer un nuevo paradigma ético de
inteligencia y moralidad transcultural;

La postsecularidad habermasiana como camino nuevo y medio entre el relativismo
extensivo y el reduccionismo de la moral sólo religiosa o sólo secular, y su defensa de la
modernidad como proyecto inacabado;

Y nos hemos detenido en la propuesta de la UNESCO sobre diversidad cultural, no como
posicionamientos contrapuestos, sino como instrumento de convivencia creativa.

También, en la consideración del factor religioso, bipolar con la modernidad y su
consecuencia secular, hemos buscado identidades entre Habermas y Berger:

En Jürgen Habermas, el lugar que determina para la religión en su definición de
postsecularidad, y,

en Peter L. Berger, el derecho humano a un mundo que tenga sentido y al imperativo
moral de lo político,

y en Hans Joas sus tres oleadas de la secularización.

Para cerrar el capítulo hemos indagado en si la Modernidad tiene raíces bíblicas, y,
de tenerlo, su asunción por todo creyente que tenga en la Biblia el soporte de su fe,

(752)

En este punto, tras formular una objeción y una coincidencia con Peter L. Berger, fundamentada en el yo para ti de todo creyente, desvirtuada por el ego, hemos traído a consideración a:

Manuel Fernández del Riesgo al ir más allá de la Reforma en su búsqueda de las raíces bíblicas de la secularización;
los teólogos protestantes de la secularidad, buscando en ella el lugar de la fe;
Un breve apunte sobre Weber y el valor profético de la ética, y,
las aportaciones de Rafael Díaz de Salazar en relación con la construcción de sentido y los roles de las religiones.

CAPÍTULO IV: “La crisis de la ética y la ética del futuro”: *Proposición*: La ética autónoma ha entrado en crisis como consecuencia de la crisis del sujeto. La ética del futuro descansa en la reconstrucción ética del sujeto en el ámbito de lo singular, y en los acuerdos para la elaboración de una ética mundial, en el ámbito global, con capacidad normativa en los tribunales de justicia.

En ese sentido, y siempre cuidando la dialéctica, hemos alineado, en relación con la ética autónoma del

agnosticismo de Enrique Tierno Galván;
el agnosticismo de José Saramago;
el ateísmo militante de Richard Dawkins;
el ateísmo de Yubal Noah Harari y su ética transhumanista;
el ateísmo ético de Fernando Savater

Tras ello, nos ha parecido oportuno buscar la necesaria relación entre ética secular y ética religiosa. Para ello, hemos puesto en dialéctica los aportes de:

Richard Rorty y su “ética para laicos”, puesto que nos resulta evidente que la desconexión entre ética civil y ética religiosa vuelve imperativo que el ser humano, que vive como si Dios no existiera, adopte una conducta éticamente comprometida.

(753)

En dialéctica con lo anterior, hemos considerado necesario traer a la palestra a:

Manuel Fernández del Riesgo, y la función orientadora,
mantenedora y legitimadora de la religión, con
Jürgen Habermas, y las que hemos dado en llamar reflexiones inclusivas
de un agnóstico.

La crisis de la ética civil, en el terreno de lo singular y en el global, la hemos visto
acreditada en:

Carlos París Amador y su “Ética radical. Los abismos de la actual civilización”.
En Manuel Fernández del Riesgo, y los aportes de la fe cristiana
en la crisis de la ética civil.
En Adela Cortina, y en su comentador Joan Carrera, hemos identificado los puntos
fuertes y débiles de la ética civil, a la que
Juan Martín Velasco y Andrés Torres Queiruga ofrecen un punto de encuentro
desde una filosofía de la religión.

Que a la civilización actual le ronda el caos, a nivel global en un tiempo crítico, parece
indudable. Que frente a ello hay que poner manos a la obra de un nuevo génesis
humano, para poder escribir un nuevo capítulo en el “libro de las generaciones”,
también.

Nos ha interesado observar para ello la capacidad de metamorfosis que tiene lo
sagrado, tomando para ello a Juan Martín Velasco y la metamorfosis de lo sagrado
para el futuro del cristianismo, y hemos vuelto a Andrés Torres Queiruga para tratar
su razón teológica en diálogo con la cultura, ya que cultura es cultivo y su quehacer
está emparentado filológicamente con lo sagrado al ser cultivada como culto en el
ámbito personal, considerando como sagrada toda persona humana.

El segundo polo global, ha tenido como enlace con el personal en la consideración de

la ética-estética de José Luis López Aranguren, porque, a nuestro entender, toda conducta ética apunta hacia una plenitud, una integración armónica de los elementos que la componen, una estética del bien, una disposición holística, una integración de las experiencias vividas según Joachim Trach, que sea constructora de la ética ontológica en el contexto de crisis existencial y del déficit de experiencia.

En ese ámbito global, y en el terreno de lo religioso, nos ha parecido inexcusable plantear la “Declaración del Parlamento de las religiones del mundo”, en su camino hacia una ética mundial, contrastándolo con la que ha venido siendo excepcionalidad norteamericana, hoy amenazada de decadencia.

Hemos hallado el camino en Hans Jonas y su “fundamentación ontológica de una ética cara al futuro”. Es de recordar nuestra apuesta en esta tesis de que toda reconstrucción de una ética civil, incardinada en una moral pública de carácter local y global, ha de partir forzosamente del “empoderamiento” ético del sujeto. De esta manera, lo singular y local tiene su lugar de compromiso en lo plural. La que Jonas llama “fundamentación ontológica de la ética” es la clave de todo futuro, porque desde ella sabe hacerse contributiva, y desde la versatilidad que le produce su coherencia interior, sabe comparecer inequívocamente como ética de situación, aportando con ello significación y alternativa creadora en lo coyuntural y cambiante.

CAPÍTULO V: “Aportaciones éticas del pensamiento teológico a un tiempo postsecular”:

Proposición: El pensamiento teológico, además de su tarea académica, la tiene en clarificar la presencia de significaciones y fines en situaciones complejas.

En la circunstancia crítica actual, todos los recursos deben ser movilizados en favor de su resolución. Especialmente, por lo que viene al caso, el pensamiento teológico debe contribuir al esclarecimiento, junto al pensamiento puramente secular, más dado a la inmediatez, sin desentenderse de ella. Sentido y coyuntura son indisociables.

Se habrá observado que hemos aunado, en una sola dialéctica, el pensamiento teológico protestante de la llamada “nueva teología”, con el pensamiento teológico católico de la escuela holandesa. Del mismo modo hemos actuado con las diferentes

teologías de la liberación, sea la teología negra, la de la liberación de cuna latinoamericana, católica o evangélica, la teología feminista o la teología ecológica.

Así hemos atendido a los aportes teológicos y morales producidos por el protestantismo. Sus reflexiones acerca de la ética social y política han sido entrecruzadas con las propias de la teología católica de Metz, Rahner, Schillebeeckx y Küng, porque es en esa disciplina de la teología práctica o teología pastoral, donde se concreta la tarea práctica común de la investigación teológica para no quedar en escolasticismo estéril o en academicismo especulativo.

Por ello, con relación a la teología negra hemos pretendido contrastar lo formulado conceptualmente con aquello que los gráficos y cifras expresan acerca de la situación en los EE.UU.

En relación a la teología de la liberación nos hemos interesado en su origen en el Episcopado latinoamericano, y en el Concilio Vaticano II, aún conscientes de que los primeros movimientos sinérgicos debieron producirse, no a nivel jerárquico donde terminaron por hallar eco, sino en aquellas parroquias más cercanas al dolor humano. Del desencuentro producido entre jerarquía y movimiento parroquial da cuenta la Comisión Teológica Internacional, y aún el propio CELAM. En ese punto, al igual que sucedió en Europa con Hans Küng y Edward Schillebeeckx, sucedió en América Latina con los hermanos Boff y con Ernesto Cardenal. Es José Comblin el que aquí hemos traído a colación en su análisis del debate entre neoconservadores y liberales en América Latina.

Sobre la perspectiva global, nos ha parecido interesante consignar las recomendaciones generales de Mario Fischer, Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, observaciones hechas a Europa, al tiempo que hemos considerado que lo indecible de la espiritualidad debe ser formulado conceptual y verbalmente, porque las teologías de la liberación tienen la suya propia. No son sólo praxis, que sin ella carecería de la vitalidad que le presta. Así hemos planteado las aportaciones de Pere Casaldàliga y de José M^a Vigil en sus lecturas de la espiritualidad de la teología de la liberación, junto a las perspectivas que para ella contempla Gustavo Gutiérrez.

Respecto a la perspectiva en Latinoamérica, y ante el fenómeno actual de decadencia católica y desarrollo creciente del protestantismo, término con el que allí engloban a las iglesias nacionales y el cristianismo evangélico, fundamentalmente pentecostal, nos parece esclarecedor el informe de “*pew research center*”, algunos de cuyos datos transliteramos. En esa circunstancia nos parece comprensible el planteamiento católico de la que llaman “nueva evangelización”, aunque la evangelización no tenga nada de nuevo, ni tampoco la formación de grupos de estudio bíblico.

El trabajo de Ryan R. Gladwin sobre las corrientes protestantes en Latinoamérica; el diálogo interreligioso de las teologías de la liberación en aquel subcontinente; la misión integral de la iglesia según Wolfgang Streich; el andar de la creencia de Abbdel Camargo, porque a toda creencia hay que echarla a andar; el ejemplo de las acciones ministeriales de una macroiglesia pentecostal; o el trabajo de Rolando Pérez Vela, que el C.W.CH. pone en nuestras manos, titulado “Los evangélicos y la conquista del espacio público-político: el caso peruano”, o aquel otro suyo sobre “el protestantismo vivido”, forman un “collage” que nos muestra la razón última del crecimiento de las iglesias evangélicas, tanto en España como en América Latina, y la resistencia de los “nacidos de nuevo” a la decadencia general de las iglesias nacionales en los EE.UU. La experiencia personal de redención dota para el compromiso social y político; en ella reside la mejor alternativa y capacidad de innovación en esta crisis generalizada; en su fortaleza experiencial se explica la capacidad de trascenderse confiadamente hacia el otro y la reciedumbre de su compromiso, tanto en el terreno social o político, como en la lucha por los derechos de la mujer o en defensa de los derechos de la vida.

El modelo de “los tres protestantismos” que proponen Roger Finke y Rodney Stark explica la dinámica de conversión desde la iglesia-Institución a la iglesia-comunidad. Quizás en ello podemos también encontrar otra razón sociológica que explica el crecimiento de las iglesias evangélicas, en un tiempo marcado por la inestabilidad y la inseguridad, cuando ya la institución o el dogma no sostienen.

Hemos finalizado este capítulo con la teología ecológica de la liberación. Al tratarse de teología, siempre elaborada desde su base hermenéutica, tras la exposición de

textos selectos, ofrecidos a un ejercicio de interpretación de la diversidad, hemos sostenido en dialéctica a Stephen Hawkin y su interpretación del “Diseño inteligente” y de la “distancia antrópica”, con el basamento teológico que nos ofrece Karl Barth en su teología de la creación. En ese terreno hemos ofrecido un contraste con las interpretaciones de dos teólogos católicos: Han Urs von Balthasar y Gerhard von Rad. Junto a ellos, Román Guridi nos ha dado una variedad de criterios eco-teológicos.

En esa posible disparidad, hemos planteado el posicionamiento de un pensamiento evangélico bautista; el del Consejo Mundial de Iglesias; y el del Parlamento de las Religiones del Mundo. De ese modo, hemos seguido el tortuoso camino de la historia, entre cerros testigo, desde la pluralidad a la singularidad teológica, y desde ésta a la globalidad cristiana y religiosa, y de ese modo verlo en planta, como un todo que aporta significación donde se integran las partes, cada una con su propio valor.

Al plantear el anexo, hemos pretendido contrastar aquello que se aporta por el pensamiento teórico con la realidad del protestantismo español. Para ello, lo hemos dividido en dos hemisferios:

El de los cuestionarios que sondean aspectos planteados en esta tesis, y el de la significación que, reconocida o no, tiene ese protestantismo español para la sociedad.

En el primer caso, el diseño original de este anexo era concebido como capítulo que estaba formado por entrevistas a los componentes de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, a quienes FEREDE remitió nuestro cuestionario previo; un segundo cuestionario enviado a los distintos representantes de las distintas confesiones representadas por FEREDE; un tercero hecho llegar a determinados pastores/as de esas confesiones, en número proporcional a su implantación numérica por autonomías; un cuarto dirigido a las cinco facultades de las distintas asociaciones evangélicas en España, y una consulta efectuada a diferentes autoridades académicas de primer nivel, españolas y extranjeras, sobre los temas que esta tesis aborda. Para este apartado, queríamos contar con el asesoramiento de un catedrático

de ciencias políticas y sociología de esta Universidad. Lamentablemente, la pandemia ha truncado el proyecto, y nos hemos visto en la necesidad de convertir en Anexo lo que estaba diseñado como capítulo.

De ese modo, sólo se han podido recoger las respuestas de tres de las cinco Facultades, cada una de ellas con sus propios énfasis doctrinales, a las cuales ya hemos mostrado todo nuestro reconocimiento en el capítulo de gratitudes. Sus respuestas, expresadas aquí en forma sinóptica que mejor permita su interpretación, son de alto valor a la hora de considerar el posicionamiento de cada una de ellas, y su grado de implicación en este tiempo postsecular.

No siempre la propia toma de conciencia de significación coincide con la que objetivamente se tiene. Por esa razón, hemos planteado esa significación que, conocida o no por la sociedad española, tiene el cristianismo evangélico español, tanto en su propia implantación cuantitativa como cualitativa, según las consideraciones del Pastor Dr. D. Samuel Escobar Aguirre, como aquellas del propio autor de esta tesis, ya expuestas en su TFM.

Después de la dialéctica por donde hemos hecho discurrir los temas de esta tesis, llegamos a una conclusión final:

Sigue vigente la Ilustración, con su llamada a que el hombre se libere de su culpable dejación; siguen vigentes los tres imperativos categóricos kantianos, vinculando singularidad y universalidad; siguen vigentes dos realidades contrapuestas: la del hombre, lobo para el hombre y la del hombre social, pero sólo con los suyos contra los otros, y la de la razón ilustrada del último Emilio, capaz de entendimiento para formalizar un pacto social; siguen vigentes los derechos humanos, sistemáticamente incumplidos, y sigue vigente la necesidad de poner en la balanza los deberes; sigue vigente la Modernidad como método: primero, la revolución de la razón ilustrada; después, su aplicación a las transformaciones sociales y políticas para la práctica de la justicia y la paz; posteriormente, su implicación en el progreso humano a través de las ciencias humanas y positivas; y vigente está la fe, aquella que funda la vida fuera de ella misma, puesta al servicio de la vida, y por ello capaz de transformar las condi-

(759)

ciones dadas. La ética civil sigue vigente, como vigente sigue la ética religiosa que vuelve operativa la fuerza de la fe para contribuir a la construcción de espacios de sagrado, protectores e impulsores de humanidad, tal y como Dios la quiere para el creyente, tal como el no creyente que asume su responsabilidad humana necesita. En ello está en juego la humanidad del mundo y el destino el hombre. Es tiempo de dialéctica. Es tiempo de creación.

BIBLIOGRAFÍA

A

ACHTEMEIER, C.H. (1982). *"Righteousness in the O.T."*. The Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 4. Pp. 80-85. Abingdon Press. Nashville.

ACQUAVIVA, SABINO S. (1972). *"El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial"*. Ed. Mensajero. Bilbao. Traducido por Juan Antonio Segarra.

ÁGUILA, ELENA. *"Des-cubrir la cultura: una mirada feminista"*. Cons-pirando. Colección Nuevos Espacios. Colección General al cuidado de Josefina Hurtado. Santiago de Chile. E-mail: contacto@conspirando.cl. Sitio web: www.conspirando.cl.

ALCALÁ, Manuel (1963). *"La ética de situación de T.H. Steinbûchle"*. Barcelona. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALLPORT, GORDON W. (1968). *"La personalidad, su configuración y desarrollo"*. Pp. 176 ss. Herder. Barcelona, 2ª ed.

ALONSO, JOSÉ RAMÓN (2014). *"Neurozapping"*. Laetolí. Navarra.

ALTHAUS, PAUL (1959). *"Fact and faith in the kerigma of today"*. Greenwood Press. Traducido por David Cairns. Edición digital: archive.org/stream/factandfaithinth013274mbp/factandfaithinth013274mbp_ol54u.txt.

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS, *"Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón"*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Julio 2012.

AMERICAN BAPTIST NEWS SERVICE. *"Call to Prayer Event Planned, Tank Force Focused on Anti-Racism to Me"*. 7/16/20. Fecha de consulta 2/8/2020.

AMMERMAN, NANCY T. (2007). *"Everyday religion. Observing modern religious lives"*. New York. Oxford University Press & Ammerman,

AMNISTÍA INTERNACIONAL (febrero de 2016). *"Datos y cifras sobre derechos humanos 2015"*, refundiendo datos de ACNUR, Agencia de la ONU para los Refugiados y "Front Line Defenders". Internet. Fecha de consulta 6 de julio de 2019.

AMNISTÍA INTERNACIONAL. *"Informe 2017-2018. La situación de los Derechos Humanos en el Mundo"*. Internet. P. 16-18. Fecha de consulta 6 de julio de 2019.

ANDERS, Günther (2011). *"La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial"*. Vol II. Valencia: Pre-Textos. Traducido por Josep Monter Pérez.

ANÓNIMO. *"El libro de los muertos"*. Primera versión poética del texto jeroglífico publicado por Wallis Budge. Conjuró XXVI. Traducción, prólogo y notas de A. Laurent. Archivosdelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/1/Anónimo-El-Libro-Egipcio-de-Los-Muertos-1.pdf.

Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español. CLIE. Terrassa (Barcelona). Equipo de traductores coordinados por el Dr. Francisco Lacueva.

APRILE, MASSIMO (1982). *"Paul's attitude toward Women. A comparative study of 1ª Cor. 11:2-16 and Gal. 3:26-28"* & *"The rol of the female characters in the passion-easter narrative according to Matthew"*. Faculty of the Baptist Theological Seminary Rüslikon. Schitzerland.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS L. (1969). *"La crisis del catolicismo"*. Alianza editorial. Madrid.

ARANGUREN, José Luis L. (1978); *"Contralectura del catolicismo"*. Barcelona: Plaza & Janés editores, col, ensayo.

ARANGUREN. José Luis L. (1976). *"Ética"*. Madrid. Revista de Occidente, 6ª edición.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS, L. (1980). *"Ética de la penuria"*. Revista Occidente. Abril-Junio 1980.

ARBOLEDA MORA, CARLOS (2011). *"Un nuevo pensar sobre Dios: Del "dasein" al "dagott"*. Revista Escritos. Vol. 19, nº 42, enero-junio de 2011.

ARCHIVO "KING PAPERS". Stanford University. kinginstitute.stanford.edu/king-papers/about-papers-projet. Entre muchos el "Registro de arrestos para Rosa Parks" de uno de diciembre de 1955. Fecha de consulta 22/7/2020.

AREND, HANNAH (1993). *"La condición humana"*. Paidós. Barcelona, P. 21 ss. Traducido por Ramón Gil Novales.

AREND, HANNA (2017). *"Sobre la revolución"*. Alianza, 3º reimpresión de la 3ª ed.

ARENDT, ANNAH.(2019). *"Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal"*. Ed. Lumen.

Arizona State University, Futuros Globales/ Instituto de sostenibilidad e Innovación. *"Iniciativa de espiritualidad y sostenibilidad"*. Sustainability.edu/research/proyect/spiritualiti-and-sustainability-initiative.

AROUET, FRANÇOIS MARIE ("VOLTAIRE") (2010). *"Tratado sobre la tolerancia"*. Diario Público. Traducido por Mauro Armíño.

ARSUAGA, JOSÉ LUIS; TRUEBA, JAVIER (fotografías); KRNNIS & KENNIS (dibujos) (2003). *"Atapuerca, donde el tiempo se remansa"* en *"La evolución del hombre de África a Atapuerca"*. National Geographics España. Edición especial.

ASAD, TALAT (1993) *"Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam"* (1993). Johns Hopkins University Press.

ASAD, TALAL ((2003). *"The formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Cultural memory in the present"*. University Press (4/12/2018). Fecha de consulta 27/10/2019.

ASAD, TALAT. *"Secular translation. Nation-State, modern self, and calculative reason"* (4/12/2018). Columbia University Press.

ASAMBLEA GENERAL DE NACIONES UNIDAS. 217 (III). *"Carta Internacional de los Derechos del Hombre. A) Declaración universal de los derechos del hombre"*. 183a, sesión plenaria, 10 de diciembre de 1948. Fuente Internet.

ASSMANN, HUGO (1976). *"Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América Dependiente"*. Sígueme. Salamanca, 2ª ed.

AUSTIN, J.L. (1962). *"How to do things with words"*. Oxford at Clarendon Press 1962. Oxford University Press. London.

AUZOU, GEORGES (1982). *"En un principio Dios creo el mundo. Historia y fe"*. Verbo Divino. Estella. Pamplona, 2ª ed. Traducido por Jesús M. Asurmendi Ruiz.

AYLLÓN, JOSÉ RAMÓN (2011). *"Antropología filosófica"*. Ariel, Planeta. Barcelona.

B

BACHELARD, GASTÓN (1982). *"La poética de la ensoñación"*. Fondo de Cultura Económica. México.

BALDWIN, JAMES ARTHUR (1962). *"The fire nex time"*. First Vintage International (1993). Random House inc. N.Y.: "God hve Noah the rainbow, no more wáter, the fire nex time.

BALDWIN, JAMES ARTHUR (1970). *"Nadie conoce mi nombre"*. Epub base rl.2, Editor digital TITIVILLUS. Traducido por Gabriel Ferrater.

BALDWIN, JAMES ARTHUR (1972). *"Ve y dilo en la montaña"*. Lumen. Barcelona. Traducido por Andrés Bosch.

BAPTIST PRESS. www.baptistpress.com: "A pesar de los disturbios, los pastores de Portland ven el Evangelio moviéndose en la ciudad" (31/7/2020); "Los disturbios raciales marcan el comienzo del evangelismo universitario centrado en el Evangelio, el discipulado" (15/6/2020); "Los pastores consuelan a los dolientes, exhortan a las iglesias en el funeral de George Floyd" (10/6/2020). "Tennessee promulga una fuerte ley pro vida; comienza la batalla judicial" (14/7/2020); "Moore, otros instan a la FDA a eliminar la píldora abortiva del mercado estadounidense" (29/7/2020).

BAROJA, PÍO (1963). *"El laberinto de las sirenas"*. Espasa Calpe, col. Austral. 3ª ed. Madrid.

BARTH, KARL (1954). *"Bosquejo de dogmática"*. Ed. La Aurora. Casa Unida de Publicaciones. Buenos Aires-México D.F. Traducido por Manuel Gutiérrez Marín.

BARTH, KARL (1958). *"Church Dogmatic. The doctrine of creation"* Vol III. Part one. T. & T. Clark, 38 George Street. Edimburgh.

BARTH, KARL. *"La concepción cristiana de la revelación"* (1969). En *"Antología de teólogos contemporáneos"*. Selección e introducciones por John Bowden y James Richmond. P. 31. Kairós. Barcelona. Traducido por José Luis Lana.

BARTH, KARL (1978). *"Ética cristiana"* en *"Ensayos teológicos"*. Conferencia pronunciada en el *Freies Detsches Hochstift* de Frankfurt del Meno, el 15 de "junio de 1946. Herder. Barcelona. Traducido por Claudio Gancho. Cf.

BARTH, KARL (1985). *"Al servicio de la palabra"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Basili Girbau.

BARTH, KARL (2006). *"Introducción a la teología evangélica"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

BARTH, KARL. *"Ethic with work of creation doctrine"* in *"Church Dogmatics. Vol. III/4. "The Doctrine of Creation, 4 parts. T & T Clark. Edimburg, 1958-1961.*

BARTH, KARL (1993). *"The Holy Spirit and the Christian Life. The theological basis of Ethics"*. Wes Minster/John Knox Press. Lousville. Kentuky. Translated by R. Birch Hoyle.

BARTH, KARL (2002). *"Carta a los Romanos"*. Pp. 400-401). B.A.C. 1ª ed. 2ª reimpresión, traducido por Abelardo Martínez de la Pera. La edición en lengua inglesa, *"The ethics of Karl Barth"*, de 1971, la subtitulan *"o el apresuramiento que espera"*. Translated by Robert E. Willis. Leiden Eij. Brill.

BARTH, KARL (2009) *"Ethic with work of creation doctrine"*, Church Dogmatic. Tomo IV.

BARREIRO, BELÉN (2017). *"La sociedad que seremos. Digitales, analógicos, acomodados y empobrecidos"*. Planeta. Barcelona.

BARRET, C.K. (1978). *"El Espíritu Santo en la tradición sinóptica"*. Secretariado Trinitario. Salamanca. Traducido por José Luis Aurrecoechea.

BARRETO G., LUZ MARINA. *"Experiencia trascendental y experiencia personal en el enfoque metodológico de Karl Rahner"*. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Apud. Salmanticensis 58 (2011). Pp. 427-464. Universidad Pontificia de Salamanca.

BARRIOS, FERNANDO (2004). *"El método teológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis"*. Teología y vida, vol. 45, núm. 3. 2004. Pp. 411-437. Pontificia Universidad Católica de Chile. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32245311>.

BASTIAN, JEAN PIERRE (2004). *"La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada"*. Fondo de Cultura Económica. México.

BAUBÉROT, JEAN. *"Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la Modernidad tardía"*.

BAUBÉROT, JEAN (2009). *"Laicidad y dialéctica"*. Revista Religión y Libertad. Texto publicado bajo una licencia Creative Commons. Reconocimiento-No comercial-Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar.

BAUDRILLARD (2005), Jean; *"Cultura y simulacro"*. Barcelona: Kairós, 7ª edic.; traducido por Antoni Vicens y Pedro Rovirao. CHOMSKY, NOAM y RAMONET, IGNACIO (1995). *"Cómo nos venden la moto. Información, poder y concentración de medios"*. Barcelona: Icaria. Traducido por Joan Soler y María Méndez.

BAUDRILLARD, JEAN (2008). *"El pacto de la lucidez o la inteligencia del mal"*. Amorrortu.

BAUMAN, ZYGMUNT (1996). *"Teoría sociológica de la posmodernidad"*. Espiral, vol. II, nº 5, enero-abril. Universidad de Guadalajara. México. espiral@fuentes.csh.udg.mx

BAUMAN, ZYGMUNT. *"Modernidad y holocausto"* (2006). Sequitur. Traducido por Francisco Ochea de Michelena y Ana Mendoza.

BAZQUEZ PEREZ, RICARDO (1976). *"La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg"*. Ed. Eset. Vitoria.

- BELL, DANIEL (1964). *"El fin de las ideologías"*. Tecnos. Madrid. Traducido por Alberto Saoner Barberis.
- BENJAMIN, WALTER (1991) [1916]. *"Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos"*, en *"Para una crítica de la violencia y otros ensayos"*. Iluminaciones IV. Taurus. Madrid. Traducido por Roberto Blatt.
- BENTUE, ANTONIO (1975). *"Albert Schweitzer: Escatología y hermenéutica (A la memoria de Albert Schweitzer, en el centenario de su nacimiento)"*. P. 162.
Repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15555/000414519.pdf?sequence=1.
- BEORLEGUI, C. (2011). *"La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización"*. Universidad de Deusto.
- BERAZALUCE, IÑAKI Y CIVANTOS, DANIEL (2019) *"El mapa de España del ateísmo"*. Apud. PÚBLICO, *"Percepció sobre el debat territorial a Espanya"* (2019) y Centre d'Estudis d'Opinió de ateos y gnósticos (2019)
- BERKHOF, HENDRIKUS (1968). *"La finalidad de Jesucristo. Nuestra común confesión y sus implicaciones para el día de hoy"*. Upsala 1968. Informes-Declaraciones-Alocuciones. Sígueme. Salamanca.
- BERKHOF, L (1979), *"Teología sistemática"*. Edición revisada, publicada y distribuida por T.E.L.L. Grand Rapids, Michigan. Distribuida por La Antorcha de Mexico, A.C. Traducida por el Presbítero Felipe Delgado Cortés.
- BERGER, PETER L. (1979). *"Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social"*. Sal Terrae. Punto límite. Traducido por Jesús García-Abril.
- BERGER, PETER L. (1981). *"Para una teoría Sociológica de la Religión"*. Kairós, 2ª ed. Barcelona. Traducido por M. Montserrat y V. Bastos.
- BERGER, PETER L. y LUCKMANN, THOMAS ((1997). *"Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno"*. Paidós. Prólogo de Joan Estruch. Traducción del Centro de Estudios Públicos. de Humanidades.com/sites/default/files/apuntes/Berger/Luckmann%Modern. Fecha de consulta 31/12/2019.
- BERGER, PETER (2005). *"El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión"*. Kairós, 4ª ed, Traducido por M. Montserrat y V. Bastos.
- BERGER, PETER (2016). *"Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre.
- BERGER, PETER L. *"Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends"*. Rutgers University. cdn.theologicalstudies.net/38/38.1/38.1.2.pdf. Fecha de consulta 28/1/2020.
- BERGGRUEN, NICOLAS & GARDELS, NATHAN (2012). *"Gobernanza inteligente para el siglo XXI. Una vía intermedia entre Occidente y Oriente"*. Madrid: Taurus-Santillana. Traducción de Federico Basús Corriente y Miguel Izquierdo.
- BERLIN, ISAIAH (2014) *"El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno"*. Tecnos. Madrid, 2ª ed. Traducido por Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz
- BERGSON, HENRI. *"La evolución creadora"* en Obras Escogidas. Aguilar. Traducción y prólogo por el Dr. Antonio Míguez.
- BETHGE, EBERHARD (2000). *"Dietrich Bonhoeffer: A biography"*. Fortress Press.
- BIRD, PHILLIPS, (1974). *"Images of the women in the Old Testament"* en *"Religion and Sexism"*.
- BLANQUART, PAUL, Y OTROS (1970). *"Tología de la violencia"*. Sígueme.
- BLOCK, ERNST (1960). *"Thomas Munzer, teólogo de la revolución"*. Ed. Ciencia Nueva. Madrid. De la edición alemana.
- BLOCH, ERNST (1977). *"El principio esperanza"*. Tomo I. Traducido por Felipe González Vicen.

- BLOCH, ERNST (2011). "Derecho natural y dignidad humana". Dykinson. Madrid. Traducido por Felipe González Vicén.
- BOBBIO, NORBERTO (1991). "*Thomas Hobbes*". Paradigma 1ª ed. Barcelona. Traducido por Manuel Escriba de Romani.
- BOBBIO, NORBERTO (1991). "*El tiempo de los Derechos*". Ed. Sistema y Fundación Sistema. Madrid. PP. 66-68 y pp. 10-11 en la introducción de Gregorio Peces Barba. Traducido por Rafael Asís Roig.
- BOE nº 77 de 31/3/2015.
- BOFF, LEONARDO (1978). "*Mission et Universalité concrète de l'église*". Lumière et vie 137. Pp. 33-52.
- BOFF, CLODOVIS (1978). "*A Ilusão de uma nova cristandade*". Revista Eclesiástica Brasileira. Ed. Vozes, Perópolis.
- BOFF, LEONARDO (1979). "*Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*". Sal Terrae. Santander. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz.
- BOFF, LEONARDO (1981). "*Jesucristo y la liberación del hombre*". Cristiandad. Traducido por F. Cantalapiedra.
- BOLZ, NORBERT (2006). "*Comunicación mundial*". Buenos Aires: Katz. Traducido por Mª Antonieta.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1968). "*El precio de la gracia*". Sígueme. Salamanca. Traducido por José L. Sicre, S.j.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1968). "*Ética*". P. XI. Estela. Barcelona. Traducido por Víctor Bazterrica.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1968). "*El precio de la gracia*". Sígueme. Salamanca. Traducido por José L. Sicre.
- BONHOEFFER, DIETRICH. (1969). "*Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*". Sígueme. Salamanca. Traducido por A. Sáenz y N. Fernández Marcos.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1969). "*Yo he amado a este pueblo*". Editorial La Aurora. Buenos Aires. Traducido del alemán por Greta Mayena.
- BONHOEFFER, DIETRICH (1979). "*Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*". Sígueme. Salamanca. Traducido por José J. Alemany.
- BONHOEFFER, DIETRICH (2008). "*Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*". Edición de Eberhard Bethge. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.
- BONINO, JOSÉ M. (1974). "*Violenza: Una riflessione teológica*". Humanitas. Brescia.
- BORNKAMM, GÜNTHER (1983). "*Estudios sobre el Nuevo Testamento*". Sígueme. Salamanca. Traducido por Faustino Martínez Goñi y Emilio Saura.
- BOSC, JEAN (1968). "*Karl Barth existencia y tradición*" en "*Teólogos protestantes contemporáneos*". Escrito de Barth para el periódico "*Reformé*" con ocasión del 150 aniversario de Kierkegaard. Sígueme. Salamanca. Traducido por Alfonso Ortiz García.
- BOYARIN, DANIEL. "*Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*" (2013). Trotta. Madrid. Traducido por Carlos A. Segovia.
- BROWN, COLLIN. "*Karl Barth's Doctrine of Creation*".
Churchsociety.org/docs/chuchman/076/Cman_076_2_Brown.pdf. La doctrina de la creación, reconciliación y redención tiene espacio propio también en la ética.
- BRUNNER, EMIL. "*The Christian Doctrine of Creation and Redemption*" (1962). Dogmatic II. The Westminster Press. Philadelphia.
- BRUNNER, EMIL (1962). "*The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*". In "*Dogmatics*". Vol. III. The Westminster Press. Philadelphia
- BRUNNER, EMIL & BARTH, KARL (2002). "Natural theology". Comprising "Nature and Grace" by Emil Brunner & "¡Nein! Answer to Emil Brunner" by Karl Barth. Translated by Peter Fraeukel with an

introduction by Very Rev. Professor John Baillie, D.D., D. Litt. Wipit and Stock Publishers. Eugene, Oregon.

BOTTÈRO, JEAN (2001). *“La religión más antigua. Mesopotamia”*. Trotta. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López.

BRIGHT, JOHN (1966). *“La historia de Israel”*. Desclee de Brouwer. Bilbao.

BRUCHAC, JOSEPH (1997). *“La sabiduría del indio americano. Antología”*. Olañeta. Palma de Mallorca.

BRUG, JOHN. *“Los dos reinos”*. Seminario luterano de Wisconsin. Escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/EnsayosDoctrinalesLuteranos/Los DOSREINOS.pdf.

BRUGGER, WALTER (1967). *“Diccionario de filosofía”*. Herder. Barcelona. Traducido por José María Vélez Cantarell.

BUBER, MARTÍN (1955). *“Camino de utopía”*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México D.F. Traducido por J. Rovira Armengol.

BUBER, MARTIN (1978). *“Sionismo y universalidad”*. Ediciones Porteñas y AMIA. Buenos Aires.

BUBER, MARTIN (1978). *“El humanismo hebreo y nuestro tiempo”*. Ediciones Porteñas y AMIA. Buenos Aires.

BULTMANN, RUDOLF (1968). *“Jesús”*. En Bultmann-Jaspers. *“La desmitologización del Nuevo Testamento”*. Ed. Sur. Buenos Aires. Traducido por Pablo Simón.

BULTMANN, RUDOLF (1970). *“Jesucristo y miología”*. Libro del Nopal. Ed. Ariel.

BULTMANN, RUDOLF Y RENGSTORF, KARL H. *“El concepto griego de esperanza”* (1974) en *“Esperanza”*, Kittel. Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Fax. Madrid. Traducido por Olegario García de la Fuente.

BULTMANN RUDOLF (1976). *“Creer y comprender”*. Tomos I- II. Pp. 137 ss. Studium. Madrid. Traducido por Eloy Requena.

BULTMANN, RUDOLF (1981). *“Teología del Nuevo Testamento”*. Sígueme. Salamanca. Presentación de la edición castellana por Xavier Picaza.

BULTMANN, RUDOLF (2011). *“Correspondencia. Rudolf Bultmann/Martín Heidegger”*. Herder. Barcelona. Traducido por Raúl Gabás.

BUNAK, VÍCTOR (1972). *“Del grito a la palabra”*. Correo de la UNESCO, número agosto-septiembre.

C

CAAMAÑO LÓPEZ, JOSE MANUEL (2017). *“Una moral del discernimiento”*. Encrudilla nº 201. Selecciones de Teología (2019). Nº 229.

Caba, Pedro (1950). *“Misterio en el hombre (Introducción a la antroposofía del hombre que se oculta o a la verdad como encubrimiento)”*. Ed. Colenda.

CABRERA, VICTORIA; BERNARDO DE QUIRÓS, FEDERICO. SAURA, PEDRO (fotografías). *“Monte Castillo 150.000 años de prehistoria”*. National Geographics España. Edición especial.

CALVINO, JUAN ((1999). *“Institución de la religión cristiana”*. Libro I. Fundación Literatura Reformada, 5ª ed. de la publicada por Cipriano de Valera en 1597.

CALVO ROY, ANTONIO. *“Esculpir el propio cerebro”*. El País. Babelia 28/6/2014.

CAMARGO MARTÍNEZ, ABBDEL. *“El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina”*. Frontera Norte. Revista internacional de fronteras, territorios y regiones. Vol. 31. Art. 3, 2019. <https://dx.doi.org/10.33679/rfn.vlii.1978>.

Capos Mariscal, Cruz (2007). *Ética y religión en la España reciente. Problemas y perspectivas para el siglo XXI*. Tesis. Universidad Castilla-La Mancha.

- CAMPS, VICTORIA (1990). *"Virtudes Públicas"*. Espasa Calpe. Madrid.
- CAMPS, VICTORIA (2010). *"Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales"*. Madrid: Trotta.
- CANTÓN, MANUELA; PRAT, JOAN; VALLVERDÚ, JAUME (Coords.). *"Nuevos movimientos religiosos, iglesias y sectas"*. Federación de Asociaciones de Antropología.
- CANTÓN, MANUELA (2018). *"La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión"*. Ariel, 2ª impresión.
- CAPÉLAN, L. (1959-1961). *"Histoire de la laïcité française"*. NEL. París.
- CAPTIVATING HISTORY. (2018). *"Afroamerican History"*. CreateSpace independent Publishing Platform.
- CLARK, KENETH (1963). *"The negro protest: James Baldwin, Malcom X and Martin Luther King talk with ken"*. Ed. Beacon.
- CARR, NICHOLAS (2011). *"Superficiales ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?"*. Taurus-Santillana. Madrid. Traducido por Pedro Cifuentes.
- CARRERA, JOAN, SJ. (2001). *"¿Qué es la ética civil?"*. Bioètica i debat 4 (1999). Selecciones de Teología. Nº 159. Julio-Septiembre 2001.
- CARTER, ISABEL. *"The redemption of God, A theology of mutual relation"* (1982). P. 10 ss. University Press of America 26/3/1982.
- CARUNCHO MICHINEL, CRISTINA Y MAYOBRE RODRÍGUEZ, PURIFICACIÓN. *"Un encuentro con Diótima"*. Es título del libro *"E'acadutto non per caso"*. En versión castellana. El viejo topo (1996).
- CASANOVA RUIZ, JOSÉ V. (2012). *"Genealogías de la secularización"*. Anthropos en coedición con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASALDÁLIGA, PERE; VIGIL, JOSÉ Ma (1992). *"Espiritualidad de la liberación"*. Presencia Teológica-Sal Terrae.
- CASSIRER, ERNST (1959), *"Mito y lenguaje"*. Galatea Nueva Visión, Col. Ideas de nuestro tiempo. Traducido por Carmen Balzer.
- CASSIRER, ERNST (2016). *"Filosofía de las formas simbólicas". Tomo I: "El lenguaje como forma simbólica"*. P.58. Fondo de Cultura Económica, Traducido por Armando Morones con prólogo de Mauricio Bechot.
- CASSIRER, ERNST (2003). *"Filosofía de las formas simbólicas". Tomo II*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2ª ed. 1ª reimpresión. Traducido por Armando Morones.
- CASTELLS, MANUEL (2003). *"La era de la información. Vol. 2. "El poder de la identidad"*. Alianza.
- CASTELLS, MANUEL (2009). *"Comunicación y poder"*. Madrid: Alianza editorial.
- CASTORINA, FRANCO (2016), *"De lo alto a lo bajo: Carl Schmitt y la representación teológico-política de los valores"*, a partir de *"la raíz teológico-política de la modernidad"*. Publicado por "Foro Interno. Anuario de Teoría Política. <http://dx.doi.org/10.5209/FOIN.57203>. Ediciones Complutense. Artículos. Fecha de consulta 22/6/2020.
- CAVALCANTI, TEREZA (1988). *"Sobre la participación de las mujeres en el VI Encuentro Intereclesial de las CEBs"*. Pp. 141-144. En Vv.Aa.. *"Aportes para una Teología desde la mujer. Colaboraciones de teólogas latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de mujeres teólogas del Tercer Mundo, celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1986"* en Oxatepec (México). Escuela Bíblica. Editorial Biblia y Fe- Madrid.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA (1979). *"La violencia en el mundo actual"*. Sígueme, Salamanca.
- CHRISTIAN, DAVID (2005). *"Mapas del tiempo introducción a la <Gran Historia>"*. Prefacio por William H. McNeill. Ed. Crítica. Barcelona. Traducido por Antonio-Prometeo Moya.

CHRISTOPH STÜCKELBERGER (2020) *"Globalance: Manual de ética para un mundo equilibrado post-Covid"*. Gloethics. Con prefacio del Profesor Ernst Ubrich von Wezsäcker. www.gloethics.net/publications.

CIRLOT, LUIS EDUARDO (1981), *"Diccionario de símbolos"*. Labor. Barcelona. Nueva edición en Siruela, 1998. 3ª ed.

COHEN, ANTHONY P, (1985). *"The Symbolic Construction of the Community"*. Nueva York. Tavistock Publications.

COLLADO BERTOMEU, Vicente (1972). *"Escatologías de los profetas. Estudio literario comparativo"*. Institución San Jerónimo. Valencia.

COMBLIN, JOSEPH (1981). *"A America Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberáis"*. Revista Eclesiástica Brasileira. 41 en Selecciones de Teología. Nº 89. Vol. 23. Enero-Marzo 1984.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *"Declaración sobre Promoción Humana y Salvación Cristiana"*. Ecclesia. Nº 1855. 1/10/1977..

COMITÉ EJECUTIVO DEL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. Videoconferencia. 1 a 3 de junio de 2020. Doc. Núm. 09.s

"CONCILIO VATICANO II. CONSTITUCIONES, DECRETOS, DECLARACIONES. LEGISLACIÓN POSTCONCILIAR". BAC MCMLXXV, 8ª ED.

CONE, JAMES H. *Theology and Black Power*" (1969);

CONE, JAMES H *"Teología negra de la liberación"* (1970).

CONE, JAMES H (1974). *"El contexto social de la teología: Libertad, Historia y Esperanza. Teología negra - Teología de la Liberación"*. Sígueme. Salamanca.

CONE, JAMES H *"El Dios de los oprimidos"* (1975).

CONFESIONES PROTESTANTES DE FE POR ORDEN CRONOLÓGICO: ANABAPTISTA DE SCHLEITHEIM (1527); LUTERANA DE AUSBURGO (1530); TETRAPOLITANA DE LAS IGLESIAS REFORMADAS (1530); ARTÍCULOS LUTERANOS DE SMALCALDA (1537); CONFESIÓN ESCOCESA CALVINISTA (1550); CONFESIÓN CALVINISTA BELGA (1561); LOS TREINTA Y NUEVE ARTÍCULOS ANGLICANOS (1562); CONFESIÓN DE HEIDELBERG (1562); LA FÓRMULA LUTERANA DE LA CONCORDIA Y SU EPÍTOME (1577); LOS CÁNONES DE DORT (1619); LA CONFESIÓN DE FE BAPTISTA (1644); LA CONFESIÓN DE LAS IGLESIAS BAPTISTAS (1644); LA CONFESIÓN PRESBITERIANA DE WESTMINSTER (1647); LA DECLARACIÓN CONGREGACIONALISTA DE SAVOY (1658). LA CONFESIÓN BAPTISTA DE FE (1688); LA CONFESIÓN DE LAS IGLESIAS BAPTISTAS (1677-1689). LA DECLARACIÓN DE LAS VERDADES FUNDAMENTALES DE LAS ASAMBLEAS DE DIOS (1916).

CONGAR, YVES M.J. (1983). *"El Espíritu Santo"*. Herder. Barcelona. Traducido por Abelardo Martínez de Lopera.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. *"Upsala 1968. Informes, Declaraciones, Alocuciones"* (1969). Sígueme. Salamanca.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. *"Las iglesias latinoamericanas lideran iniciativas para prevenir la creciente violencia sobre las mujeres"* (20/8/2020. news@wcc-coe.org).

"Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et Spes", 29. *"Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación postconciliar. Edición biligüe, con introducciones históricas y esquemas"*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. MCMLXXV.

CONTRERAS PELÁEZ, FRANCISCO J. (2005). *"Johann G. Herder: Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad"*. Pp. 59-60. Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones.

CONZELMANN, HANS (1974). *"El centro del tiempo. La teología de Lucas"*. FAX, Actualidad bíblica. Madrid. Traducción española de la 5ª alemana por José María Bernáldez Montalvo.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. *"Upsala 1968. Informes-Declaraciones-Alocuciones"* (1969). Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (1980). *"Venga tu reino". Perspectivas misioneras*. Sígueme. Salamanca 1982.
- COMBLIN, JOSÉ (1964). *"Hacia una teología de la acción"*. Herder. Barcelona.
- COMBLIN, JOSÉ (1973). *"Teología de la revolución"*. Nueva biblioteca de teología. Santiago de Chile.
- COMBLIN, JOSÉ (1979). *"Teología y práctica de la revolución II"*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO. *"Nuestro Futuro Común"* (1988). Alianza. Madrid.
- "CONSTITUCIÓN "SACROSANTUM CONCILIUM". BAC 1975.
- CORBIN, HENRY. *"Templo y contemplación. Ensayos sobre el islam iranio"* (2003). Trotta. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López.
- CORPAS, ISABEL (2020). *"¿Ordenación de las mujeres? Un aporte al debate de la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana"*. Ed. Corpas de Posada Publicaciones.
- COROMINAS, JOAN (1967). *"Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana"*. Gredos. Madrid.
- CORTINA, ADELA (1988). *"Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel. Epílogo de K.O. Apel"*. Sígueme. Salamanca.
- CORTINA, ADELA (1991). *"La moral del camaleón. Ética y política para nuestro fin de siglo"*. Espasa Calpe. Respecto a la responsabilidad solidaria de la ética y la razón comunicativa.
- CORTINA, ADELA (1994). *"Ética civil y ética religiosa"*. Selecciones de Teología. Nº 134. Abril-Junio 1995.
- CORTINA, ADELA (1995). *"Ética civil y religión"*. Madrid. PPC S.A.
- COSTAS, ORLANDO E. (1982). *"Christ outside the gate. Mission beyond Christendom"*. Orbis Books. Marknoll, New York.
- COX, HARVEY (1968). *"La ciudad secular"*. P. 23. Edicions 62. Barcelona, 3ª ed. Traducido por José Luis Lana.
- COX, HARVEY (1969). *"No lo dejéis a la serpiente"*. Península. Barcelona.
- COX, HARVEY ((1969) *"El cristiano como rebelde"*. Marova. Traducido por Ignacio Aizpurua.
- COX, HARVEY (1972). *"Las fiestas de locos (para una teología feliz)"*. Pp. 45-46. Taurus. Madrid. Traducido por Rafael Durbán Sánchez.
- COX, HARVEY (1979). *"La seducción del espíritu, uso y abuso de la religión del pueblo"*. Sal Terrae. Traducido por Fermín Trueba
- COX, HARVEY. *"La religión en la ciudad secular"* (1985). Sal Terrae. Traducido por Jesús García Abad.
- COX, HARVEY (2011). *"El futuro de la fe"*. Océano. México.
- COX, HARVEY (2016). *"The market as God"*. Harvard University Press.
- CRUSAFONT, M; MELÉNDEZ, B; AGUIRRE, E. (1966). *"La evolución"*. B.A.C.
- CUETO ALAS, JUAN (1980). *"Cultura de la crisis"*. Revista Occidente. Abril-Junio de 1980.
- CULLMANN, OSCAR (1956). *"¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?"*. es.scribd.com/document/396237973/CULLMANN-Oscar-1956-inmortalidad-del-alma-o-resurrección-de-los-muertos.
- CULLMANN, OSCAR (1965). *"Cristología del Nuevo Testamento"*. Methopress. Buenos Aires. Traducido por Carlos T. Gattinoni.
- CULLMANN, OSCAR (1973). *"Estudios de teología bíblica"*. Studivum. Traducido por Julio Guerrero Carrasco.
- CULLMANN, OSCAR (2008). *"Cristo y el tiempo"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez.

CH

CHÁVEZ, MOISÉS (1997). *"Diccionario de hebreo bíblico"*, 6482. Ed. Mundo Hispano.

D

DA COSTA, NÉSTOR; PEREIRA ARENA, VALENTINA; BAUSONI, CAMILA (2020). *"Testimonios de salvación: Histoias de conversión y cambio de vida entre creyentes evangélicos de Montevideo"*. Universidad Católica de Uruguay y Universidad de la República. Montevideo. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020.

DALFERTH, INGOLF U. (2017). *"Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios"*. Ed. Sígueme. Salamanca.

DAWKINS, RICHARD (1976). *"El gen egoísta"*. Edición digital: Horus. Corrección de erratas: hoshiko. ePub base r1.1, sobre la traducción de Juan Robles Suárez. Fecha de consulta 28/2/2020.

DAWKINS, RICHARD (2007). *"El espejismo de Dios"*. Pp. 58 ss. Espasa Calpe. Pozuelo de Alarcón (Madrid). Traducido del inglés por Regina Hernández Weigand.

DE PRADO, CONSUELO. *"Yo siento a Dios de otro modo"*. servicioskoinonía.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=100. Fecha de consulta 18/8/2020.

DE VAUX O.C., ROLAND (1975). *"Historia antigua de Israel, tomo I"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Domínguez.

DE VAUX, ROLAND. (1976). *"Instituciones del Antiguo Testamento"*. Herder 2ª ed. Barcelona. Versión castellana de Alejandro Ros.

DE VENTÓS, XABIER RUBERT (1971). *"Moral y nueva cultura"*. Alianza editorial. Madrid.

DE VRIES, S.J. *"Sin, sinners" in "The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia"*.

"Declaración política de las iglesias bautistas estadounidenses sobre ecología- Declaración de política de ecología. Un análisis situacional ecológico". Adoptado por la Junta General de las Iglesias Bautistas Americanas en Junio 1989. acton.org/public-policy/environmental-stewardship/theology-e/american-baptist-churches-policy-estatement-ecology. Fecha de consulta 3/8/2020.

"Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO". París, 2 de noviembre de 2001".

DESCARTES, RENÉ (1970). *"Discurso del método"*. Espasa. Colección Austral, nº 6. 5ª parte. 12ª edición. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente.

DÍAZ, CARLOS (1989). *"Preguntar por Dios es razonable. Ensayo de teodicea"*. Ed. Encuentro. Madrid.

DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2008). *"España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional"*. P. 12. Espasa Calpe. Madrid.

DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2015). *"Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo"*. Sistema, 239, julio de 2015.

"DICCIONARIO EXPOSITIVO DE PALABRAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO". Editado por Merrill F. Unger y William White. Traducido y revisado por Guillermo Cook. Laicos.anthropo.es/biblia-y-libros/.../Diccionario-del-Antiguo-Testamento. Pdf. Fecha de consulta 14/8/2019.

"DICCIONARIO TEOLÓGICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO" (1978, 1ª ed.) Cristiandad. Tomo I. Traducido por José Luis Zubizarreta.

DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO (1998). *"Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, Dioses"*. Trotta. Madrid. 2ª ed.

DOBRE, CATALINA ELENA (2013). *"Pascal, Kierkegaard, Buber. Un nuevo modelo de filosofar: la relación como fundamento de la existencia"*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Nº 45.

DODD, C.H. (1967). *"El Evangelio y la Ley de Cristo. Relaciones entre la fe y la moral en el cristianismo primitivo"*. Ed. Dinor S.L. San Sebastian. Traducido por Feliciano Gil de las Heras.

DODD, C.H. (1974). *"Las parábolas del Reino"*. (1974). Cristiandad, Traducido por Alfonso de la Fuente.

DOMÍNGUEZ CASTILLO, JESÚS (1993). *"Conceptos interpretativos y procedimientos metodológicos en la explicación histórica y sus implicaciones en el aprendizaje de la historia"*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis Doctoral 25/2/1993

DRÍOTON, ÉTIENNE Y VANDIER, JACQUES (1977). *"Historia de Egipto"*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 5ª ed. Traducido por la Dra. Yole de Vázquez-Presedo.

DUMÉZIL, GEORGES (2016). *"Mito y epopeya"*. Tomos I-II-III. Fondo de Cultura Económica. Traducido por Eugenio Trías. Cf. DUMÉZIL, GEORGES (1999). *"Mythes et Dieux des Indo-Européens"*. Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie, Ed. Flammarion. Fuente: Internet.

DUQUE, FÉLIX (2010). *"Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas-Hölderling/Celan"*. Abada editores. Madrid.

DURKHEIM, EMIL (1967). *"La détermination du Fait Mora"* en *"Philosophie et Sociologie"*. P.U.F. (París).

DURKHEIM, EMILE (1979). *"El suicidio"*. Arkal. Madrid.

DURKHEIM, EMILE (1982). *"Las formas elementales de la vida religiosa"*. Arkal. Madrid. Traducido por Ramón Ramos.

Dworkin, Ronald (1989). *"Los derechos en serio"*. Ariel. Barcelona, 2ª ed. Traducido por Marta Guastavino. Título original: *"Taking Rights Seriously"*, 1969, revisada en 1977.

E

"Eco-Theology, Climate Justice and Food Security. Theological Education and Christian Leadership Development" (2016). Dietrich Werner & Elisabeth Jeglitzka. Globethics.net Global No. 14. Geneva (print versión).

ECO, UMBERTO (2000). *"Tratado general de semiótica"*. Lumen S.A. Barcelona. Traducido por Carlos Manzano.

ECO, UMBERTO (2005). *"Historia de la belleza"*. Lumen. Barcelona, 6ª ed. Traducido por María Pons Irazazábal.

EPHEMERIDES CARMELITICAE.22 (1971) 38-94. *"Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner Aportación a la teología de la esperanza"*.

ELIZALDE PRADA, ÓSCAR; HERMANO, ROSARIO; MORENO GARCÍA, DEYSI (EDITORES ACADÉMICOS). *"Iglesia que camina con espíritu y desde los pobres. Talleres y Comunicaciones Científicas"*. II Congreso Continental de Teología (2017). Fundación Amerindia. Montevideo (Uruguay).

"El sagrado Veda según Srila Vyasadeva" (2014-2015). Asociación Mundial Vaishnava. Sangolqui (Ecuador). https://yogisadas.wixsite.com/el-sagrado-veda?fb_ref=Default&fbclid=IwAR0nr8BmHHqsdKTEezlGtOxe6UmDhtybbENLI-ZiPIky3JVghh0pOBMSILM. Traducido por Srila Prabhudada. Fecha de consulta 17/10/2019.

"El Sûtra del corazón Prajñapâramitâ" (2001). Kairós-Círculo de Lectores. Barcelona. Con prólogo de Raimon Panikkar (2003). Traducido, notas y glosario por Ferran Mestanza.

ELIADE, MIRCEA (1954). *"De la edad de piedra a los misterios de Eleusis"*. Tomo I. Paidós Orientalia. Barcelona. Traducido por Jesús Valiente Malla.

ELIADE, MIRCEA. *"Tratado de historia de las religiones"*; ed. Instituto de estudios políticos, Madrid, 1954.

ELIADE, MIRCEA (1967). *"Lo sagrado y lo profano"*. Guadarrama. Madrid. Traducido por Luis Gil

ELIADE, MIRCEA (1968). *"El mito del eterno retorno"*. EMECÉ. Barcelona. Traducido por Ricardo Anaya.

ELIADE, MIRCEA (1973). *"Fragments d'un journal"*. París.

ELIADE, MIRCEA (1980). *"Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Tomo IV. Las Religiones en sus Textos"*. Cristiandad. Traducido por J. Valiente Malla.

ELIADE, MIRCEA (1993). *"Historia de las creencias y las ideas religiosas"*. Tomo I. "De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis". Paidós Orientalia. Traducido por Jesús Valiente Malla.

ELZO, JAVIER (2021). "¿Tiene futuro el cristianismo en España? De la era de la cristiandad a la era post-secular". Ed. San Pablo.

ENCINAS MALAGÓN, MARÍA DOLORES (2011). *"Medio ambiente y contaminación. Principios Básicos"*. Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. (CC BY-NC-ND 4.0).

ERIKSON, ERIK H. (1967). *"Ética y psicoanálisis"*. Ed. Hormé. Buenos Aires. Traducido por Noemí Rosemblatt.

ERIKSON, ERIK H. (1976). *"Infancia y sociedad"*. Ed. Hormé. Buenos Aires, Traducido por Noemí Rosemblatt.

ERIKSON, ERIK H. (1994). *"Inner and outer space: Reflections on womanhood"*. Dedalus review. Vol. 93. Nº 2.

ESCOBAR AGUIRRE, SAMUEL. "NUESTRA HERENCIA EVANGÉLICA". EN "IDENTIDAD EVANGÉLICA Y NUEVOS DESAFÍOS EN LA SOCIEDAD". (Pp. 9-17). FORO DE REFLEXIÓN INTERDENOMINACIONAL. DOCUMENTO FEREDÉ.

ESCOBAR MORENO, SILVIA (10/12/2004). *"Los derechos humanos en el aniversario de la Declaración Universal"*. Conferencia en Son Servera (Mallorca) y en el Ateneo de Madrid.

ESCOBAR MORENO, SILVIA (29/1/2019 también su conferencia *"El 70 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos: visiones desde la práctica"*, pronunciada en la Facultad de Derecho de Sevilla. #standup4humanrights. Fuente: Internet. Fecha de consulta 4/7/2019.

ESTEP, WILLIAM R. (1975). *"Revolucionarios del siglo XVI. Historia de los Anabautistas"*. Casa Bautista de Publicaciones.

ESTES FOLK, EDGAR, D EN T. *"Principios bautistas"* (1920). Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas. Versión castellana de la redacción de "El Atalaya Bautista".

ESTUPIÑÁN, MIGUEL. *"Una arqueología del clericalismo"*. 14/8/2020. Redactor Jefe de "Vida Nueva". Colombia.

F

FALQUE, EMMANUEL *"¿Es fundamental la hermenéutica?"* DIALNET-EsFundamentalLaHermenéutica-4547542.pdf.

FALQUE, EMMANUEL (2010): *"La conversión de la carne (Buenaventura)"* (2010). Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina. Sapientia Vol. LXVI. Cove.ac.uk/download/pdf/32682458.pdf.

FALQUE, EMMANUEL (2017). *"Pasar del Rubicón. Filosofía y teología, ensayo sobre las fronteras"*. Universidad Pontificia Comillas. Traductores: García-Baró López, Miguel, y Huarte, Mercedes.

FALQUE, EMMANUEL (2017) *"Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección"*. Ed. Sígueme

FEDERACIÓN DE ENTIDADES RELIGIOSAS EVANGÉLICAS DE ESPAÑA. *"Vademécum Evangélico 2019"*. Ed. FEREDÉ. Madrid.

FACULTAD ADVENTISTA DE TEOLOGÍA DE ESPAÑA.

FACULTAD DE TEOLOGÍA ASAMBLEAS DE DIOS.

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIÓN EVANGÉLICA BAUTISTA DE ESPAÑA.

"FE Y CONSTITUCIÓN SOBRE LA ORDENACIÓN DE LAS MUJERES" (16/1/1998).

Oicoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/members-churches/special-commission-on-participat... Fecha de consulta 20/8/2020.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (1990). *"Secularización y postmodernidad. Secularidad vs. Secularismo, y la crisis de la ética civil. Las raíces bíblicas de la secularización"*. agustinosvalladolid.es/estudio/investigación/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1990/estudio_1990_3_03.pdf. Fecha de consulta 22/3/2020.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, MANUEL (2016). *"Ética y religión. La insuficiencia de la experiencia moral"*. Escolar y Mayo ed.

FERRARIS, MAURIZIO (2019). *"Posverdad y otros enigmas"*. P. 77. Alianza editorial. Madrid. Traducido por Carlos Caranci Sáez.

FERRATER MORA, JOSÉ (1981). *"Tönnies, Ferdinand"*. Diccionario de Filosofía. Tomo IV. Alianza Diccionarios.

FERRATER MORA, JOSÉ (1982). *"Diccionario de Filosofía"*. Alianza Diccionarios. Madrid.

FIGUEROA, ROSA (sin fecha). *"Feria de las creatividades: triángulo sagrado"* en *"Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista, y cambio cultural"*. Ediciones Con-spirando. Colección Nuevos Espacios. Santiago de Chile. E-mail: contacto@conspirando.cl.

FINKE, ROGER & STARK, RODNEY (1992). *"The churching of America, 1776-1990. Winners and losers in our religious economy"*. New Brunswick (New Jersey): Rutgers University Press.

FISCHER, MARIO, REV. DR.(31/7/2020). *"Rev. Dr. Mario Fischer reflects on <a communion of witness and service in the Europe Today"*. World Council of Churches.

FITZGERALD, RACHEL. *"Ella se mueve en círculos. Las cuatro formas femeninas de Toni Wolff: Lazos vitales con la psiquis ancestral"*. Ediciones cons-pirando (sin fecha). Traducido por Maruja González

FLORES D'ARCAIS. *"Once tesis sobre Hannah Arendt"* (900).

Elboomerand.com/upload/ficheros/noticias/clavesarticulo168a.pdf. Fecha de consulta 15/3/2020.

FLORES D'ARCAIS. (2006). *"El desafío oscurantista (ética y fe en la doctrina papal)"* Anagrama. Con prólogo de Fernando Sabater. Traducido por Joaquín Jordá.

FONT I RODON, JORDI (2016). *"Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias"*. Herder. Barcelona.

FRANCESC TORRADEFLOT, Responsable del Departamento de Diversidad y Diálogo Interreligioso del Centro UNESCO de Catalunya. Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España. Nº 3 de "Documentos del Observatorio".

FREUD, SIGMUND (1968). *"Introducción al psicoanálisis"*. Alianza ed., 2ª ed. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres.

FRISQUE, JEAN (1966). *"Oscar Cullmann una teología de la historia de la salvación"*. Estela. Barcelona. Traducida por José Antonio Pombo.

FROMM, ERICH. *"El miedo a la libertad"*. Paidós. Buenos Aires. Traducido por Gino Germani.

FROMM, ERICH (1989). *"Der ser al tener"*. Paidós. Traducido por Eloy Fuerte Herrero.

G

G. DONCEL, MANUEL (1961). *"Teología de la evolución n (I): La autotranscendencia activa. Karl Rahner"*, 1961. Universidad Autónoma de Barcelona.

GABRIEL, LEO (1974). *"Filosofía de la existencia Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Diálogo de*

las posiciones". Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Traducido por Luis Pelayo Arribas.

GADAMER, HANS-GEORG (1999). *"Verdad y Método"*. Tomo I. Sígueme, Salamanca. Traducido por Manuel Olasagasti.

GALILEA, SEGUNDO (1975). *"Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio"*. Ed. Christus. México.

GARAUDI, ROGER (1973). *"Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel"*. Ediciones s. XX. Buenos Aires, traducido por Alfredo Llanos:

GARAUDY, ROGERS (1976). *"Palabra de hombre"*. Cuadernos para el diálogo. Madrid.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL; PUIG I TARRECH, ARMAND; TORRALBA ROSELLÓ, FRANCESC, editores (2008). *"Memorias del s. XX: Ideas para el futuro"*. Ed. Milenio.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2019). *"Kant y herederos"*. Ed. Sígueme. Salamanca.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL. *"La metafísica y la prudencia"*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Sesión 15/10/2019.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ (2013). *"Sentir y pensar la vida. Teoría fenomenológica de la verdad"*. Ed. Trotta. Madrid.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2014). *"Amar la Vida"*. Centro de Investigación Social Avanzada. Open Insight. Vol. nº 7.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL (2006). *"El dolor, la verdad y el bien"*. Ed. Sígueme. Salamanca.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, MIGUEL ((2013). *"Primeros problemas ontológicos. Investigaciones Fenomenológicas"*. Sociedad Española de Fenomenología. Vol. Monográfico 4/1. Razón y vida.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E, y otros (1983, 2ª ed). *"El sistema europeo de protección de los Derechos Humanos"*. Civitas S.A.

GARCÍA MORENO. FRANCISCO (1997). *"El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a lo largo de la Historia de la Filosofía"*. El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

GARZÓN, BALTASAR (2015). *"El fango"*. Barcelona: Debate.

GENOVART, C. (1972), *"Consciousness, un nuevo concepto de psicología social"*. Anuario de Psicología. Facultad de Psicología de la Universidad de Barcelona.

GUIDE TO THE BLACK THEOLOGY PROJET RECORDS 1976-1987". The New York Public Library Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division.

GIBELINI, ROSINO GIBELINI (1998). *"La teología del siglo XX"*. Sal Terrae. Santander. Traducido por Rufino Velasco.

GIL VILLEGAS MONTIEL, FRANCISCO. *"Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto 'Mi palabra final a mis críticos'."* Cf. Downloads/Dialnet.

ContextoDelaPolemicaQueLlevoAWeberAEscribirEn1910-5054036.pdf. Fecha de la consulta 22/4/2020. .

GINER, SALVADOR (2016). *"El porvenir de la religión. Fe, humanismo y razón"*. Herder. Barcelona.

GLADWIN, RYAN R. (2020). *"Streams of Latin American Protestant Theology"*. Brill Academic. E-Books Online.

GLOEGE, GERHARD (1963), *"The day of his coming. The man in Gospels"*. SCM Press, London.

GOETHE, JOHANN WOLTGANG (1966). *"Fausto"*. Espasa. Col Austral nº 608, 8ª ed. Madrid. Traducido por Francisco Pelayo Briz.

GOETHE, JOHANN WOLTGANG. *"Pandora"*. Freeditorial. Downloads/pandora.pdf.

GOGARTEN, FRIEDRICH (1971). *"Destino y esperanza del mundo moderno. La secularización como problema teológico"*. Marova. Madrid.

GOLDBERG, ELKONON (2014). *"La paradoja de la sabiduría"*. Booket. Barcelona.

GOLEMAN, DANIEL (2011). *"Inteligencia emocional"*. Kairós. Barcelona 2ª ed. Traducido por David González Raga y Fernando Mora.

GOMÁ LANZÓN, JAVIER (2013). *"Necesario pero imposible o ¿Qué podemos esperar?"*. Taurus. Madrid.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO (1984). *"España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica"*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

GONZÁLEZ DE CARDENAL, OLEGARIO (1984). *"El poder y la conciencia"*. Espasa-Calpe. Madrid.

GONZÁLEZ DE CARDENAL (2018). "Filosofía y teología". Ortegaygasset.edu/wp-content/uploads/2018/258/Olegario_Gonzalez.pdf.

GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ I. S.J. *"La Declaración de la C.T.I. sobre la Teología de la Liberación"*. Revista de Estudios Eclesiásticos, 1978, nº 53.

GONZÁLEZ FAUS, J.I.; JIMÉNEZ, J.; SOBRINO, J.; BOFF, L.; GÓMEZ DE SOUZA, L.A.; BOFF, C.; GUTIÉRREZ, G.; ALEMANY, J.M. (1980). *"La batalla de Puebla"*. Laia S.A. Barcelona.

GORE, RICK; GARRET, KENNETH (fotografía) (2003). "Los primeros pasos" en "Los orígenes del hombre". National Geographic-Círculo de Lectores. RBA Publicaciones S.A. Traducido por Óscar Palazón y Arqueoline, S.L.

GOULET, DENIS (1992). *"Tareas y métodos para una ética del desarrollo"*. *"Taches et méthodes pour une éthique du développement"*. Foi et développement 178/179 (1990) 1-9 (traducido de la revista americana <Cross Currents>. Denis Goulet es Dr. En ciencias políticas por la Universidad de Sao Paulo (Brasil).

GREGOR, OTTE, MAX (2010); *"El crash de la información, los mecanismos de la desinformación cotidiana"*. Barcelona: Ariel Planeta. Traducido por Juanmari López de Sa Madariaga.

GROBEL, K. *"Gospel"* in *"The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia"*. Vol. 2. Abingdon. Nashville. Tennessee.

GRUPO DE TRABAJO SOBRE ECOLOGÍA. *"Sanar un Mundo Herido"*. Secretariado para la Justicia Social y la Ecología. Promotio Iustitiae. Nº 106, 2011/2. Editor Patxi Álvarez. S.j. Traducido del inglés por José Mª Lozano-gotor.

GUILLÉN PRECKLER, SCH.P. *"Karl Barth. Opciones políticas y mentalidad teológica"*. Universidad Pontificia de Salamanca.

GÜNTNER, W. *"Pecado"* en *"Diccionario Teológico del Nuevo Testamento"* (1983). Tomo III. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera y un equipo de nueve traductores.

GURIDI S.J., ROMÁN. *"Crisis ecológica, un renovado desafío para la teología"*. GALE ONFILE. Informe Académico. En go.gale.com/ps/Anonymous?id=GALE%yCA3769322398?sd=googleScholar&v=2.18?it=r8linkacces=abs&?issn=c71600628&p=IFME8&sw=w. Fecha de consulta 1/9/2020.

GUSHEE, DAVID (30/4/2008), *"A theology of ecology"*. Baptist News Global. baptistnews.com/article/atheologyofecology/#.X1DCXXkzblU.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1975). *"Teología de la liberación perspectivas"*. Sígueme. Salamanca, 7ª ed.

H

H.ESSER, H. (1971). *"Misericordia"*. Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Ed. Sígueme, Salamanca. Vol. III.

HAAG, H.; VAN DER BORN, A.; DE AUSEJO, S. (1967, 4ª ed.). *"Diccionario de la Biblia"*. Edición castellana por R.P. Serafín de Ausejo. Herder. Barcelona.

HABERMAS, JÜRGEN (1988). *“La modernidad, un proyecto incompleto”*. Kairós. Traducido por Hal Foster (editor). Universidad de Chile. Departamento de Posgrado. www.plataforma.uchile.cl. Fecha de consulta 25 de noviembre de 2019.

HABERMAS, JÜRGEN (1990). *“Pensamiento postmetafísico”*. Taurus. Madrid. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, JÜRGEN (1992). *“Conocimiento e interés”*. Tecnos. Madrid. Traducido por Guillermo Hoyo V.

HABERMAS, JÜRGEN (1996). *“Textos y contextos”*. Ariel. Barcelona. Traducido por Manuel Jiménez Redondo

HABERMAS, JÜRGEN (1998). *“Jürgen Habermas/ John Rawls. Debate sobre el liberalismo político”*. Paidós/I.C.E./U.A.B. 2017, 8ª impresión. Traducido por Gerard Vilar Rosa.

HABERMAS, JÜRGEN (2000). *“Perfiles filosófico-Políticos”*. Taurus. Traducido de la 3ª ed.

HABERMAS, JÜRGEN (2002). *“El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?”*. Paidós. Biblioteca del presente. Barcelona. Traducido por R.S. Carbó.

HABERMAS, JÜRGEN (2003). *“Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social”*. Taurus, 4ª ed. Traducido por Manuel Jiménez.

HABERMAS, JÜRGEN (2003). *“Teoría de la acción comunicativa”. Tomo II: “Crítica de la razón funcionalista”*. Taurus, 4ª ed. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, JÜRGEN (2006). *“Entre naturalismo y religión”*. Paidós. Barcelona. Traducido por Pere Fabra, Daniel Gamper. Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco.

HABERMAS, J., BAUDRILLARD, J., SAID, E., JAMERSON, F. Y OTROS (2006). *“La postmodernidad”*. Kairós, 6ª ed. Traducido por Jordi Fibla.

HABERMAS, JÜRGEN. *“La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”*. Revista Claves de razón práctica. Pensamiento/Política. Nº 180. Marzo 2008. Dirigida por Fernando Sabater. Factoría PRISA Noticias S.L. c/ Valentín Beato, 44. 38037 Madrid. Traducida por Juan Carlos Velasco cf. elboomean.com/upload/ficheros/noticias/claveshabermas.pdf.

HABERMAS, JÜRGEN (2009). *“Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa” en “¡Ay, Europa II. Pequeños escritos políticos”*. Trotta. Madrid. Traducido en esta sección por Pedro Madrigal

HABERMAS, JÜRGEN (2011). *“Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá” en “Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad”*. Mínima Trotta. Madrid 2ª ed. Edición de Eduardo Mendieta.

HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Mundo de la vida, política y religión”*. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca.

HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Teoría y praxis. Estudios de filosofía social”*. Pp. 116-122. Tecnos. Madrid, Traducido por Salvador Mas Torres.

HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Mundo de la vida, política y religión”*. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca Gil.

HABERMAS, JÜRGEN (2015). *“Mundo de la vida, Política y religión”*. Trotta. Madrid. Traducido por Jorge Seca

HALKES, CATHARINA JOHANNA MARÍA. *“Dios no tiene sólo hijos varones. Elementos de teología feminista”*

HALKES, CATHARINA JOHANNA MARÍA. *“Cuando las mujeres tienen la palabra. Opiniones sobre la <teología feminista>. Un balance provisional”*.

HALKES, CATHARINA JOHANNA MARÍA, HALKES (1992) *“New creation: Christian feminism and renewal of the earth”* (1992), Westminster John Knox.

HAMER, DEAN (2005). *"The God gene, how faith is hardwired into our genes"*. Penguin Random House. Traducción al castellano, *"El gen de Dios"* (2006) La Esfera de los libros. Traducido por Rosa Cifuentes Cifuentes.

HAMILTON, WILLIAM (1969). *"La nueva esencia del cristianismo"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Luis Martín Salamanca.

HARARI, NOAH YUBAL (2018). *"Homo Deus. Breve historia del mañana"*. P. 385. Penguin Random House, Grupo Editorial. S.A.U. Barcelona 5ª reimpresión. Traducido por Joandomènec Ros.

HARARI, YUVAL NOAH (2018). *"21 lecciones para el siglo XXI"*. P. 80. Penguin Random House. Grupo editorial. Barcelona. Traducido por Joandomènec Ros i Aragonés.

HART, TREVOR (1993). *"A capacity for ambiguity: The Barth-Brunner debate revisited"*. Tyndale Bulletin 44.2 (1993).

HAUSER, ARNOLD (1969). *"Historia social de la literatura y el arte"*. Tomo I. Guadarrama. Madrid. Traducido por A. Tovar y F.P. Varas-Reyes.

HAUSER, MARC D. (2008). *"La mente moral, cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal"*. Paidós Ibérica. Traducido por Miguel Candel.

HAWKING, STEPHEN (1988). *"Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros"*. Círculo de Lectores. Barcelona.

HAWKING, STEPHEN Y MLODINOW, LEONARD ((2010). *"El gran diseño"*. Crítica. Barcelona. Traducido por David Jou i Mirabent.

HEBERLE, RUDOLF (1977). *"Tönnies, Ferdinand"*. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Aguilar. Tomo 10.

HEGEL, G.W.F. (1985). *"Fenomenología del Espíritu"*. F.C.E. Traducido por Wenceslao Roces.

HEIDEGGER, MARTIN (1987) 6ª reimpresión de la 1ª ed. revisada). *"El ser y el tiempo"*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. Traducido por José Gaos.

HEIDEGGER, Martín. (2001). *"Carta sobre el humanismo"*. Hitos. Madrid. Alianza editorial. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 2000.

HEIDEGGER, MARTÍN (2001, 1ª reimpresión). *"Hitos-Carta sobre el humanismo"*. Alianza ed.

HEIDEGGER, MARTÍN (2003). *"La obra y la verdad"* en *"Caminos del bosque"*. Alianza Universidad, 3ª reimpresión. Traducido por Helen Cortés y Arturo Leyte.

HEITMANN. C. Y MÜHLEN (1978). VV.AA. *"Experiencia y teología del Espíritu Santo"*. Secretariado Trinitario. Salamanca. Traducido por Adolfo González Montes.

HENDRIKSEN, WILLIAM. *"I & II Timoty & Titus"*. P. 111. New Testament Commentary. The Banner of Truth Trust. Sin fecha.

HERÁCLITO (1978). *"Los filósofos presocráticos"*. Tomo I. Madrid. Ed. Gredos. P. 371, Nota 87.

HERDER, JOHANN G. (1919) *"Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad"*. Losada. Traducido por J. Rovira Armengol.

HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA (1973). *"Los profetas": "El hombre y su vocación" (I) "Sus concepciones históricas y teológicas" (II); y "Simpatía y fenomenología" (III)* Paidós. Buenos Aires. Traducido por Víctor A. Mírelman.

HOBBS, THOMAS (1983) *"Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil"*. SARPE. Madrid. Traducida por M. Sánchez Sarto.

HOBBS, THOMAS (1984). *"Thomas Obbes De Cive"*. The english versión. A critical edition by Howard Warrender. Primera Edición en lengua española en 2016. Alianza Ed. Traductor Carlos Mellizo.

HOCHHUT, ROLF (1977). *"El Vicario"*. Grijalbo, Barcelona. Traducido por Agustín Gil Piscator.

HODGE, CHARLES (1969). *"Primera corintios"*. Pp. 198-218, The Banner of Truth Trust. 78b Chiltern Street. London, W.1.

HÖHN, HANS-JOACHIM (1993). *"Contingencia y osadía. La religión en la sociedad del riesgo"*. Theologie der Gegenwart 35 (1992). Selecciones de Teología. Nº 128. PP. 253-257. Tradujo y extractó: María José Torres

HOLL, KARL (1959) *"The cultural significance of the Reformation"*. World Publishing Co. Introduction by Wilhelm Pauck.

HOME SEASON OF CREATION GLOBAL ECUMENICAL ON LINE. SeasonOfCreation.org. El documento acompaña los trabajos de: GRAPE, HENRIK, *"Understanding the need for creation to rest"*-WCC interview (31 August 2020); SERAPHIM OF ZIMBABWE. *"During Season of Creation, `we give back to God everithing that he has given to us`"*. WCC interview (29 August 2020), y también la *"Season of Creation 2020 Celebration Guide, `Jubilee for the Earth, now available"*-WCC news relaise (28 May 2020), además de un enlace para obtener más información sobre el trabajo de la WCC sobre el cuidado de la creación y la justicia climática, también disponible en oikoumene.org.

HONNETH, AXEL. Universidad de Frankfurt (1999). *"Comunidad. Esbozo de una historia conceptual"* Versión castellana de Roberto R. Aramayo y Juan Carlos Velasco. ISEGORIA.

HORHEIMER, MAX (1966). *"La función de las ideologías"*. Taurus. Madrid. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala.

HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR. *"Dialéctica del Iluminismo"*. Marxists.org/español/adorno/1944-it.htm.

HORKHEIMER, MAX (1974). *"Teoría crítica"*. Amorrortu. Buenos Aires. Traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis.

HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W. (2009). Trotta. Madrid 9ª ed. Traducido por Juan José Sánchez.

HORKHEIMER, MAX (2010). *"Crítica de la razón instrumental"*. Trotta. Madrid, 2ª ed. Traducido por Jacobo Muñoz.

HORKHEIMER, MAX (2015). *"Teoría tradicional y teoría crítica"*. Paidós-I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, 3ª reimpresión. Traducido por José Luis López y López de Lizaga.

HORTON, JAKE. *"Racismo en los EE.UU. en seis gráficos que muestran cómo ha cambiado la situación de los afroestadounidenses desde los años 60"*. BBC Reality check. 19 de junio de 2020. Desktop/sociología/racismo%20en%EEUU._%206%20graficos/20que%20muestran%como%ha%cam biado%, Fecha de consulta 24 de julio de 20.

HUTTER, JOSÉ. *"Retos de la iglesia evangélica hoy"*. Protestante Digital. 27/11/2019.

I

IDEL, MOSHE (2005). *"Cábala. Nuevas perspectivas"*. Siruela. Madrid. Traducido por María Tabuyo y Agustín López.

INFOCATÓLICA 13/5/2019. *"El porcentaje de católicos en Italia ha disminuido un 7,7% en los últimos cinco años"*. Fecha de consulta 22/8/2020.

INFORME BRUNDTLAND DE LA COMISIÓN DE NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE 4/8/1987. Oxford University Press 1987.

INNERARITY, DANIEL. Universidad de Zaragoza (2006). *"El giro interpretativo"*. Thémata Revista de filosofía. Número 37.

INNERARITY, DANIEL y SOLANA, JAVIER (2011). *"La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales"*. Barcelona: Paidós. Instituto de Gobernanza Democrática.

INNERARITY, DANIEL (2015, 2ª ed.). *"La política en tiempos de indignación"*, con prólogo de Josep Ramoneda. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

J

J. ORTIZ, EDUARDO (1978). *"Protestantismo y liberación. Teología social del Consejo Ecuménico de las Iglesias"*. Universidad de Deusto. Ed. Mensajero. Bilbao.

JACOB, EDMOND (1969). *"Teología del Antiguo Testamento"*. Marova. Madrid. Traducido por Daniel Vidal.

JACOBI, JOLANDE (1963). *"La psicología de C.G. Jung"*. Pp.166-173. Espasa. Madrid. 2ª ed. Traducido por Dr. José M. Sacristán. Revisado por Dr. Luis Valenciano.

JAMES, WILLIAM (2002). *"Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana"*. Península. Barcelona. Traducido por J.F. Yvars. Prólogo de José L. Aranguren.

JAMES, WILLIAM (2009). *"La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular"*. Marbot ediciones. Barcelona. Introducción, traducción y notas de Ramón Vilà Vernis.

JASPERS, KARL (1951). *"Origen y meta de la historia"*. Selecta Revista de Occidente. Madrid.

JEREMÍAS, JOACHIM (1974). *"Teología del Nuevo Testamento"*. Vol. I. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz Garrido.

JEREMÍAS, JOACHIM (1979). *"Las parábolas de Jesús"*. Verbo Divino. Estella (Navarra). Traducido por Francisco J. Calvo.

JEREMÍAS, JOACHIM (1980). *"La última cena. Palabras de Jesús"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por Dionisio Mínguez.

JEREMÍAS, JOAQUIM (1980). *"Jerusalén en tiempos de Jesús"*.Cristiandad. Madrid. Traducido por J. Luis Ballines.

JOAS, HANS (2012). *"Oleadas de secularización"*. En VV.AA. *"Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización"*. Anthropos. Barcelona.

JOHN F. HAUGHT *"Science and Religion in search Cosmic Purpose"* (2000). Georgetown University Press.

JOHN F. HAUGHT. *"God and the new atheism: a critical response to Dawking, Harris, and Hitches"*. (2008) Westminster John Knox Press.

JOHN F. HAUGHT. *"Cristianismo y Ciencia. Hacia una teología de la Naturaleza"* (2009). Sal Terrae.

JONAS, HANS (1995). *"El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica"*. Herder. Barcelona. Traducido por Javier Mª Fernández Retenaga.

JONAS, HANS. *"Pensar sobre Dios y otros ensayos"* (1998). Herder. Barcelona. Traducido por Ángela Ackermann.

JUNG, CARL GUSTAV Y KERENYI, KARL. (1983) *"Prolegomena allo studio scientifico della mitologia"*. Ed. Pablo Boringhieri. Trad. es. A. Brelich, Boringhieri. Turín.

Jung, Carl G. (1997). *"El hombre y sus símbolos"*. VV.AA. Capítulo I, *"Acercamiento al inconsciente"*. Luis de Caralt. Barcelona. 6ª ed. Traducido por Luis Escobar Bareño

JÜNG, CARL GUSTAV (2002). *"Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia"*. Trotta. Obra completa. Vol. 15. 2ª ed, Traducido por Cristina García Ohlrich.

JÜNG, CARL GUSTAV (2002). *"Los arquetipos y el inconsciente colectivo"*. Obra completa. Vol. 9/1. Trotta. Madrid. Traducido por Carmen Gauger.

JUNG, CARL GUSTAV (2002). *"Mysterium Coniunctionis"*.Obra completa. Vol 14. Trotta. Traducido por José Navarro para el volumen 2.

JÜNG, C. G.; KERÉNYI, KARL. (2004). *"Introducción a la esencia de la mitología"*. Pp. 19, 34. Siruela. Madrid. Para la traducción de Kerényi, Brigitte Kiemann.

K

- KAKU, MICHIO (2014). *"El futuro de nuestra mente"*. Debate. Barcelona.
- KANT, EMMANUEL (1957). *"Crítica de la razón pura"*. Buenos Aires (Argentina). Losada, 3ª ed. Traducido por José del Perojo.
- KANT, INMMANUEL (1973). *"Fundamentación de la crítica de las costumbres"*. Madrid. Espasa Calpe, 4ª ed. Traducido por García Morente, Manuel. P.
- KANT, INMMANUEL (1986). *"La religión dentro de los límites de la mera razón"*. Madrid. Alianza ed. 1ª ed, 2ª reimpresión. Traducido por Felipe Martínez Marzoa.
- KANT, INMANUEL. (1999) *"Hacia la paz perpetua"*. Biblioteca Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas de Jacobo Muñoz.
- Kant, Immanuel (2001). *"Lógica"*. Madrid. Akal
- KANT, EMMANUEL (2004). *"Crítica de la razón práctica"*. Madrid. Alianza editorial. 3ª reimpresión.
- Kant, Immanuel. *"Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"* (2010). Madrid. Gredos. Immanuel Kant III. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- KÄSEMANN, ERNST. *"Ensayos exegéticos"* (1970). Sígueme. Salamanca. Traducido por Ramón Fernández.
- KIERKEGAARD, SOREN. *"Tratado de la desesperación"*. Digitalizado por Libro.do <http://www.librodot.com>.
- KIERKEGAARD, SÖREN (1967). *"El concepto de la angustia"*. P. 154. Espasa Calpe. Colección Austral. Nº 158, 7ª ed.
- KIERKEGAARD, SÖREN (2006). *"Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Demetrio G. Rivero.
- KIERKEGAARD, SÖREN (2007). *"Migajas filosóficas o un poco de filosofía"*. P. 53. Trotta. Madrid. 5ª ed. Traducido por Rafael Larrañeta.
- KIERKEGAARD, SÖREN (2015). *"Temor y temblor"*. Pp. 45-56. Tecnos. Madrid, 5ª ed. reimpresión en 2015. Traducido por Vicente Simón Merchán.
- KING, MARTÍN LUTHER (1963). *"Los viajeros de la libertad"*. Edición en español. Fontanella. Barcelona. Traducido por P. Medina y M.A. Barquero
- KING, MARTIN LUTHER (1969), *"Por qué no podemos esperar"*. P. 207). AYMÁ Sociedad Anónima Editora, 4ª ed. Traducido por Joaquín Romero Maura.
- KING, MARTÍN LUTHER, KING (1998). *"The autobiography of Martin Luther King, Jr."*. Clayborne Carson.
- KING, MARTÍN LUTHER(1999). *"La fuerza de amar"*. Acción Cultural Cristiana. Nº 3 4. Madrid. 3095).
- KING, MARTÍN LUTHER (2011). *"The trumpet of conscience"*. Beacon press. King, Martin Luther (2010).
- KING, MARTÍN LUTHER. *"Where do we go from here. Chaos or Community"*. Beacon Press.
- KINGSBURY, KATHLEEN. *"Democracy is not a state. It is an act"*. The New York Times. 30/7/2020.
- KLOPPENBURG, BUENAVENTURA (1974). *"Las tentaciones de la teología de la liberación"*. Ed. Mensaje Iberoamericano. Revista de la Comisión Episcopal de Misiones. Nº 100. Madrid 1974.
- KOLAKOWSKI, LESZEK (1970). *"El hombre sin alternativa"*. Alianza ed.
- KOLAKOWSKI, LESZEC (2009). *"Si Dios no existe... Sobre Dios, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión"*. Tecnos, 6ª ed. Madrid. Traducido por Marta Sansigre Vidal.
- KRAUSS, HANS-JOACHIM (1985). *"Teología de los salmos"*. Sígueme. Traducido por Víctor A. Martínez de Lapera.
- KRUGMAN, PAUL (2012); *"¡Acabad ya con esta crisis!"*. Barcelona: Crítica. Traducido por Cecilia Belza y

Gonzalo García.

KÜNG, HANS (1969). *"La iglesia"*. Herder. Barcelona 2ª ed. Traducido por David Ruiz Bueno.

KÜNG, HANS (1977). *"Ser cristiano"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por J. Mª. Bravo Navalpotro.

KÜNG, HANS (1979). *"¿Existe Dios?"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por J. Mª Bravo Navalpotro.

KÜNG, HANS; KUSCHEL, KARL-JOSEPH (1994) *"Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo"*. P. 10. Trotta. Madrid. Traducción de la Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo de José María Bravo Navalpotro y Agustín Serrano de Haro. Revisión de la traducción de Julio Sierra.

KÜNG, HANS (2002). *"La iglesia católica"*. Círculo de Lectores. Traducido por Albert Borrás.

KÜNG, HANS (2006). *"El cristianismo esencia e historia"*. Trotta. Madrid. Traducido por Víctor Abelardo Martínez de Lopera.

L

L. LUMPKIN, WILLIAM (1959) *"Baptist Confessions of faith"*; ed. The Hudson Press.

LAICISMO.ORG. *CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas*. 1/8/2020. Fecha de consulta 23/8/2020.

LAPORTA SAN MIGUEL, FRANCISCO JAVIER (1995). *"Entre el derecho y la moral"*. Distribuciones Fontamara, S. A. México, D.F. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política. 2ª ed.

LARRIÓN CARTUJO, JÓSEAN (2012). Universidad Pública de Navarra. *"Mito, ciencia y sociedad. El relato mítico y la razón científica como formas de conocimiento"*. VV.AA. *"Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización"*. Anthropos. Barcelona.

LÁZARO CARRETER, FERNANDO (coordinador). *"La cultura del libro"*. Pirámide. Madrid.

LEBEAU, PAUL (1991). *"Vers une théologie <postmoderne> Un Point de vue nord-américain"*. Nouvelle Revue Théologique 113. Resumen en *"¿Hacia una teología postmoderna?"* (1993) en "SELECCIONES DE TEOLOGÍA". Vol. 32. Pp. 279-285. Traducido y extractado por Mario Sala.

LEIBNIZ, G.W. (2012). *"Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal"*. Comares. Granada. Tomás Guillén Vera, introducción, traducción y notas.

LEIBNIZ, G.W. (1983). *"Monadología"*. Orbis. Traducido por Manuel Fuentes Muñoz; Alfonso Castaño Piñán y Francisco de P Samaranch.

LERNER, Daniel; COLEMAN, James S.; DORE, Ronald P. (1975) *"Modernización: aspectos sociales, políticos"* en "Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales". Tomo VII de X. Madrid. Ed. Aguilar.

LLEDÓ, EMILIO (1988). *"El mundo homérico"* en Victoria Camps, ed. "Historia de la ética". I. De los griegos al Renacimiento. VV.AA. Crítica. P. 24.

LEON-DUFOUR, XAVIER (1967). *"Vocabulario de teología bíblica"*. Herder, Barcelona. Pp, 475-480.

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM (2008). *"La educación del género humano"*. Encuentro. Colección La Aljaba. Traducido por Emilio Estiú.

LEVI-MOLTANCINI, RITA ((2013). *"Atrévete a saber"*. Crítica. Barcelona.

LEVINAS, EMMANUEL (2002). *"Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad"*. Ed. Sígueme, Salamanca. Traducido del original francés por Daniel E. Guillet.

LEVINAS, EMMANUEL (2005). *"Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger"*. Ed. Síntesis S.A. Traducido por Manuel E. Vázquez.

LEVINAS, EMMANUEL (2014). *"Alteridad y trascendencia"*. Arena Libros. Madrid. Traducido por Miguel Lancho.

LLANO CIFUENTES, ALEJANDRO (1988). *"La nueva sensibilidad en la era de la desconexión"*. Espasa Calpe. Colección Universidad. Madrid.

(781)

- LOCKE, JOHN (1988). *"Carta sobre la tolerancia"*. Tecnos, Madrid 1º reimpresión. Edición de Pedro Bravo Galán.
- LOCKE, JOHN (2011). *"Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil"*. Biblioteca nueva/Minerva. Traducido por Blanca Rodríguez López y Diego A, Fernández Peychaux.
- LORENZ, KONRAD (1976). *"Sobre la agresión el pretendido mal"*. P. 273. Siglo XXI de España.
- LORTZ, JOSEPH (1982). *"Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento"*. Tomo I: Antigüedad y edad media, Pp. 139-145. Cristiandad. Madrid. Traducido por Agustín Andreu Rodrigo.
- LUCKMANN, THOMAS (1967). *"The invisible religion: The problem of religion in modern society"*. MacMilan.
- LUCOTTI, FRANCISCO. *"Los evangélicos crecen en Argentina y se adaptan a los tiempos: religión 4.0"*. Reportajes. GMT 7/8/2020.

LYND, ROBERT S. (1939). *"Knowledge for what: The place of social science in american culture"*. Princenton Legacy Library. Princenton University Press. Js.org/stable/j.ctt. Fecha de consulta 13 de noviembre de 2019.

M

- MACHADO, ANTONIO (1989). Obras completas. Edición crítica de Oreste Macri con la colaboración de Gaetano Chiappini. Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado. 2ª reimpresión de la 1ª ed.
- MALCOM X (1964). *"The black revolution"*. Malcomxfiles.blogspot.com/2013/07/the-black-revolution-april-8-1964.html.
- MALCOM X (2015) *"Autobiografía contada por Alex Halley"*. Capitán Swing".
- MAN-CHO. LAU (2005). *"Ecological Crisis and Theology: a Relational Approach"*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master i Divinity in Graduate División of Religion and Theology Studies, The Chinese University of Hong Kong. May 2005.
- MANDALA SCHLITZ, MARILYN; VITEN, CASANDRA; AMAROK, TINA (2010). *"Noética, vivir profundamente el arte de la ciencia y la transformación"*. Martínez Roca. Traducido por Viktor Dell.
- MANNHEIM, KARL (1987). *"Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento"*. Fondo de Cultura Económica. México, 2ª ed. Traducido por Salvador Echevarría.
- MARCUSE, HERBERT (1970). *"Ética de la revolución"*. Taurus. Madrid 2ª ed. Versión española de Aurelio Álvarez Remon,
- MELLONI, JAVIER (2013) *"Hacia un tiempo de síntesis"*. Pp. 43-79. Fragmenta editorial, 1ª reimpresión. Barcelona.
- MARDONES, JOSÉ Mª (1999). *"Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual"*. Sal Terrae.
- MARÍAS, JULIÁN (1971). *"Historia de la filosofía"*, 23 ed. Manuales de la Revista Occidente. Madrid.
- MARÍAS, JULIÁN (1970). *"Antropología metafísica"*. Revista Occidente. Madrid.
- MARÍN, JUAN (1954), *"Buda o la negación del mundo"*. Espasa. Colección Austral. Nº 1188.

(765)

- MARINA, JOSÉ ANTONIO-DE LA VÁLGOMA, MARÍA (2000). *"La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política"*. Círculo de Lectores.
- MARINA, JOSÉ ANTONIO (2001). *"Dictamen sobre Dios"*. Anagrama. Barcelona
- MARINA, JOSÉ ANTONIO (2004). *"Crónicas de la ultramodernidad"*. Anagrama. Barcelona.
- MARINA. JOSÉ ANTONIO (2008). *"Ética para náufragos"*. Anagrama. Barcelona.

MARQUIER, ANNIE (14/3/2012). *"El corazón tiene cerebro"*. Entrevistada por Ima Sanchis en La Vanguardia. lavanguardia.com/lacontra/20120314/54267641495/495/annie-marquier-corazon-cerebro.html.

MARRAMAO, Giacomo (2006). *"Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización"*. Buenos Aires. Katz.

MARTÍN DOYLE, PATRICIA (1974). *"Women and religión. Psychological and cultural implications"*. Ed. Rosemary Radford Ruether. Simon and Schuster. N.Y.

MARTÍN VELASCO, JUAN (1999). *"Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo"*. Inauguració del curs acadèmic 1998-1999. Institut Superior de Ciències Religioses. Barcelona, 1998. Selecciones de Teología. Nº 150. Abril-Junio 1999.

MARTÍN VELASCO, JUAN. (2017). *"Introducción a la fenomenología de la religión"*. Totta, 7ª ed. 1ª reimpresión.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (enero 1980). *"Las teologías de la liberación"*. Trabajo de fin de Graduado en Teología por el Seminario Teológico Bautista Español.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL; *"La identidad bautista: estrategias de acción informativa en las crisis actuales"* (1987). Seminario Bíblico Latinoamericano.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (1991), *"Resiste, Amor. Paseo por el amor y la muerte de un sueño en combate"*. Autoedición. Imprime Gráficas Muñoz. D.L. CU-305-1991.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. *"Ferdinand Tönnies: un sociólogo interdisciplinar en la estela de Marx"*. Artículo en la Revista Digital Entreletras. Octubre de 2018.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL (JUNIO 2018). *"El lugar social de la fe cristiana, y de las iglesias evangélicas bautistas, en un tiempo post-secular"*. Trabajo de fin de Máster Universitario en Ciencias de las Religiones. Curso 2027-2018. UCM. Facultad de Filología. Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Bajo la tutoría del Dr. D. Francisco Javier Fernández Vallina.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL. *"Como seguir siendo cristiano en un tiempo postsecular. Una respuesta a Bonhoeffer"*. Panel "Religiones en la era secular: olvido, memoria y razón simbólica en Europa. Jornadas Anuales de la Asociación de Estudios sobre Memoria.U.C.M., 26 de junio de 2019. Panel 71.

MARTÍNEZ SAMPERIO, ÁNGEL 24/2/2020. Estudio estadístico sobre material FERED 2.019

MARTÍNEZ VEIGA, UBALDO (1978). *"Antropología ecológica"*. Ed. Adara. La Coruña.

MASÍA, JUAN; SUZUKI, KOTARÓ (2007). *"El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista"*. PPC.

MASLOW, ABRAHAM (1973). *"El hombre autorrealizado"*. Kairós. Barcelona. Traducido por Ramón Ribé.

MASLOW, ABRAHAM (1983). *"La personalidad creadora"*. Kairós. Traducido por Rosa Mª Rourich.

MATE, REYES ((1996). *"Las sendas perdidas de la razón. Cuando el sueño de la razón produce monstruos"*. Instituto de Investigaciones Científicas. Madrid. Ideas y Valores. Nº 100. Abril 1996. Bogotá. Colombia.

MCIVER, R.M & PAGE, CHARLES H. (1966). *"Sociología"*. Tecnos. Especialmente los capítulos X-XII: *"Principales formas de la estructura social"*. Traducido por José Cazorla Pérez.

MELLONI, JAVIER (2013). *"Hacia un tiempo de síntesis"*. Fragmenta editorial. Barcelona.

MERTENS, THIERRY (1964). *"Fiesta en honor a Yavé"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por Alfonso de la Fuente.

MESLIN, MICHEL (2010). *"L'homme et le religieux. Essai d'anthropologie"*. Ed. Honoré Champion.URL: <http://journals.openedition.org/assr/22926>.

MICÓ BUCHÓN, J.L. (1964). *"Curso de teoría y técnica literarias"*. Casals. Barcelona.

MILGROM, J. (1983). *"Sanctification"*. *"The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia"*. Supplementary Volume, third printing. Abingdon Press.

- METZ, JOHANN BAPTIST (1970). *"Teología del mundo"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz Garrido.
- METZ, JOHAN BAPTIST, MOLTSMANN, JÜRGEN, OELMÜLLER, WILLI (1973). *"Ilustración y teoría teológica. La iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política"*. Sígueme. Salamanca.
- METZ, JOHANN BAPTIST (1977). "Sacramentum Mundi Enciclopedia Teológica". Entrada: "Teología política". Vol. 5. Pp. 499-508. Herder. Barcelona.
- METZ, JOHANN BAPTIST (1979). *"La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por M. Olasagasti y J.M. Bravo Navalpotro.
- METZ, JOHANN BAPTIST (1996). *"El clamor de la tierra"*. Verbo divino. Estella. Navarra. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido Cortés.
- METZ, JOHANN BAPTIST (2002). *"Dios y el tiempo. Nueva teología política"*. Trotta. Madrid. Traducido por Daniel Romero.
- MOLL, HELMUT (1983). *"Teología feminista: un desafío"*. Selecciones de teología. Nº 96. Vol. 24. 1985. Traducido por Amparo Bravo.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH (1981). *"Become an human in new community"* in *"The community of women and men in the church"*. The Sheffield Report 1981. World Council of Churches. Geneva 1983.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH *"Land flowing with milk and honey. Perspectives on feminism theology"* (1986). SCM.
- MOLTMANN, JÜRGEN (1969). *"Teología de la esperanza"*. Ed. Sígueme. Salamanca. Traducido por Diorki (A.P. Sánchez Pascual).
- MOLTMANN, JÜRGEN. *"El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana"* (1977). Sígueme. Salamanca 2ª ed. Traducido por Severiano Talavera Tovar.
- MOLTMANN, JÜRGEN ((1978). *"La iglesia fuerza del espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Emilio Saura.
- MOLTMANN, JÜRGEN (1980). *"El hombre, antropología cristiana en los conflictos del presente"*. Sígueme. Salamanca 3ª ed. Traducido por José M. Mauleón.
- MOLTMANN, JÜRGEN (1983). "Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios". Sígueme. Salamanca, Traducido por Manuel Olasagasti.
- MOLTMANN, JÜRGEN (1983). *"La dignidad humana"*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Faustino Martínez Goñi
- MOLTMANN, JÜRGEN (1987) *"Teología política ética política"*. Sígueme. Traducido por Víctor A, Martínez de Lepera.
- MOLTMANN, JÜRGEN (1988). *"Para una reforma ecológica". "Für eine Ökologische Reformation". Evangelische Kommentare, 21. Selecciones de Teología, nº 115 (1990). Pp. 207-211. Traducido por José Aleu.*
- MOLTMANN, JÜRGEN (1999). *"Situación de la teología al final del siglo XX"*. Carthginensia. Revista de Estudios e Investigación. Instituto Teológico de Murcia O.F.M. Universidad de Murcia. Volumen XV. Julio-Diciembre 1999. Número 28. Traducido por Santiago Vidal.
- MORA TERUEL, FRANCISCO (2012). *"El Dios de cada uno"*. Alianza editorial. Madrid.
- MORALES, FRANCISCO (2018). Pontificia Universidad Católica del Ecuador. *"Religiosidad individual y afiliaciones religiosas en América Latina. Análisis de los factores individuales y nacionales asociados con los principios de religiosidad entre las mayorías católicas y minorías no católicas"*. Agosto 2018. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Sociología.
<https://www.researchgate.net/publication/328342478>.

MORELLO, GUSTAVO & ROLDÁN, VERÓNICA (2017). *"Libed Religion in Latin América and Europe. The roman-catholic experience in every life"*. Cuaderni del Cesal-4. Centro Studi per L'America Latina. Edizioni Università di Trieste. Numero speciale di <Visioni Latinoamericane. Anno IX. Nº 17. Luglio 2017.

MORELLO, GUSTAVO (2019). *"Why study religion from a Latinamerican sociological perspective? An introduction to religion issue, <Religion in Latin America, and among latin abroad>"* (24/6/2019). Spciology Departament. Boston College.

MORENO P., PABLO. *"Entre autonomía y heteronomía: La teonomía. Un acercamiento a la ética de Barth"*. En Kronos teológico. 6-12/2009. Univbautista.edu.co/wp-content/u`ploads/2017/02/kronos_1.pdf.

MORÓS RUANO, EDGAR (2010). *"El renacer del mundo protestante: Organización, formas de vida y acción pastoral" (1914-1965)"*. En *"Historia del Cristianismo"*. Tomo IV. Pp. 298-333. Ed. Trotta/Universidad de Granada. Francisco J. Carmona Fernández coordinador.

MUNDLE, W. & GÜNTHER, W. (1983). *"Diccionario Teológico del Nuevo Testamento"*. Vol. III. Sígueme. Salamanca. Nueve traductores.

N

NANCY T. (2014). *"Sacred stories, spiritual tribes. Finding religion y everyday life"*. New York. Oxford Universsity Press.

NATAMBU, KOFI (2002). *"La vida y la obra de Malcom X."* Alpha Books. Indianápolis.

NEIGHBOUR, RALPH (1983). *"La iglesia del futuro"*. Casa Bautista de Publicaciones. Broadman Press. Nashville. Tennessee. Traducido por José Luis Martínez.

NEILA HERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS (1999). *"Los Derechos Humanos en la sociedad internacional contemporánea"*. Sociedad y Utopía Revista de Ciencias Sociales. Nº 14. Noviembre.

NICOL, EDUARDO (2001). *"Crítica de la razón simbólica"* FCE. México.

NICOL, EDUARDO (2001, 1ª reimpresión). *"La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica"*. Fondo de Cultura Económica. México.

NICOL, EDUARDO (2003). *"Metafísica de la expresión"*. F.C.E. 2ª reimpresión de la 2ª ed.

NICOLÁS, JUAN A. 28/12/2016. *"El arquitecto de la Modernidad"*. Babelia-El País. Fecha de consulta 9/3/2019.

NIEBUHR, REINHOLD (1960). *"Radical monotheism and western culture"*. Harper Torchbooks. Nueva York (hoy Harper Collins).

NIEBUHR, RICHARD (1968), *"Cristo y la cultura"*. Ed. Península. Traducido por José Luis Lama.

NIETZSCHE, FRIEDRICH *"Así habló Zaratustra"* (1970). Círculo de Lectores. Barcelona.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1977). *"La gaya ciencia"*. Ed. Alba. Madrid.

NOBLE, TIM. (15/10/2019). *"Latin American Liberation Theology and inter-religious dialogue Protestant"*. Theological Faculty of Charles University in Praga Acta Misiológica. Nº 2. Vol. 13. 2019.

NOHA HARARI, Yubal (2018). *"Homo Deus breve historia del mañana"*. Barcelona: ed. Penguin Random House Grupo Editorial, 5ª reimpresión de la 1ª edic. de 2017. Traducido por Ros, Joandomènech.

NOTH, MARTIN (1966). *"Historia de Israel"*. P. 121. Ediciones Garriga S.A. Barcelona. Traducción y revisión por el Prof. Dr. Juan A.G.-Laraya.

NUSSBAUM, Marta C. (2012); *"Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano"*. Barcelona: Paidós. Traducido por: Albino Santos Mosquera.

NYGREN, ANDERS (1969). *"Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones"*. Sagitario. Barcelona. Traducido por José A. Bravo.

Ñ-----

O

OCAÑA FLORES, MARTÍN (2014). *“Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad”*. Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)-Ediciones Puma. Lima. Perú.

ORTEGA Y GASSET, José (1962). *“Pasado y porvenir del hombre actual”*. Madrid: Revista Occidente.

OTTO, RUDOLPH (1965). *“Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios”*. Revista Occidente, 2ª ed. Traducido del alemán por Fernando Vela.

P

PABÓN, JOSÉ M S. DE URBINA (1969). *“Diccionario Manual Griego-Español”*. Biblograf. Barcelona, 4ª ed.

PANNENBERG, WOLFART (1974). *“Teología y reino de Dios”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Antonio Caparrós.

PANNENBERG, WOLFART (1976). *“Cuestiones fundamentales de teología sistemática”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por José María Mauleón y Joan Leita.

PANNENBERG, WOLFART; RENDTORFF, R.; WILCKENS, U; RENDTORF, T (1977). *“La revelación como historia”*. Sígueme. Salamanca.

PANNENBERG, WOLFART (1977). *“Jesus: God and Man”*. Wetsminster John Knox Press. 2ª ed. Translator Lewis L. Wilkins.

PANNENBERG, WOLFART (1981). *“Teoría de la ciencia y teología”*. Libros Europa. Madrid. Traducido por Eloy Rodríguez Navarro.

PANNENBERG, WOLFART (1986). *“Ética y eclesiología”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Víctor A. Martínez de Lopera.

PANNENBERG, WOLFART (2007). *“Teología sistemática”*. Vol. III. Universidad Pontificia ICAI ICADE. Comillas. Madrid. Traducido por Miguel García-Baró. Revisión e índices Eusebio Gil Coria.

PANNENBERG, WOLFART (2016). *“Una historia de la filosofía desde la Idea de Dios”*. Ed. Sígueme.

PARÍS AMADOR, CARLOS (1959). *“Mundo técnico y existencia auténtica”*. Guadarrama. Madrid.

PAZ, OCTAVIO (1989). *“Vuelta”*. Seix Barral. Barcelona. 5ª ed.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO, con la colaboración de HIERRO SÁNCHEZ PESCADOR, LIBORIO (1973). *“Textos básicos sobre Derechos Humanos”*. Madrid. Universidad Complutense. Facultad de Derecho. Sección de Publicaciones e Intercambio.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO (1989). *“Sobre el fundamento de los Derechos Humanos. Un problema de Moral y Derecho”*. https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/12917/sobre_Peces_1989.pdf

PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO; FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO, DE ASÍS ROIG, RAFAEL, ANSUÁTEGUI ROIG, JAVIER, FERNÁNDEZ LIESA, CARLOS R. (1998) *“Historia de los Derechos Fundamentales”*. Ed. Dykinson. Fundación Gregorio Peces Barba. Especialmente el Tomo I: “Siglos XVI y XVII. El tránsito a la Modernidad”, y Tomo II, el s. XVIII: “El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de la evolución. La filosofía de los derechos humanos”.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO (19 de abril de 1993). *“Ética pública y Derecho”*. Discurso de recepción del Académico de Número Excmo. Sr. D. Gregorio Peces-Barba Martínez y contestación del Excmo. Sr. D. Manuel Fraga Iribarne. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. <https://www.rac-myp.es/olocs/discursos/052.pdf>. Fecha de consulta 13 de junio de 2019.

PEDERSEN, JOHANNES (1939). "*Canaanite and Israelite cultus*", tomado de "*Israel, its life and culture*", Vols. I-II. Ed. by Jacob Neusner, William Scott Green, James Strange, Darrell J. Faschin, Sara Mandell. Scholar Press. Atlanta, Georgia. Number 28. Introduction by James Strange.

PÉREZ VELA, ROLANDO (24/6/2020). "*Los evangélicos y la conquista del espacio público político: el caso peruano*". WCCH. Vamos caminando-Aportes latinoamericanos a la peregrinación de justicia y paz. Revista PJP. Publicación Regional LAC 02.3-web.pdf. oikoumene.org/en/resources/vamos-caminando-apuntes-latinoamericanos-a-la-peregrinación. Fecha de consulta 12/8/2020.

PÉREZ VELA, ROLANDO. "*Protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa*". <http://dx.doi.org/10.1590/1517422-99908>. E-mail. rperez@pucp.edu.pe.

PEDERSEN, JOHANNES. "*Israel its Life and Culture*". Vols. I-IV. (1973) Oxford University Press.

PETTER, HUGO M. (1976). "*La nueva concordancia greco-española del Nuevo Testamento con índices*". Según el texto griego de Ebderhard Nestle y la versión española de Cipriano de Valera. Ed. Mundo Hispano. Editores Betty de Carrol, Norma C. de Armengol y José Tomás Poe.

PETERSON, ERIK (1999). "*Monoteísmo como problema político*". Trotta. Madrid. Traducido por Gabino Uribarri.

PEW RESEARCH CENTER. "*Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región tradicionalmente católica*". Religión-in-latin-america-overview-spanish-translation-for-publication-11-13.pdf. 13/11/2014.

PEW RESEARCH CENTER. March. 3.2020. "*Los evangélicos blancos ven a Trump luchando por sus creencias, aunque muchos tienen sentimientos encontrados sobre su conducta personal. Para el público en general, la moral es más importante en un presidente que las fuertes creencias religiosas*".

PEW RESEARCH CENTER. Oct. 17. 2019. "*In US, Decline of Christianity Continues at Rapid Pace. An update on America's changing religious landscape*".

PIKAZA, XABIER. En el Prólogo a BULTMANN, RUDOLF (2000). "*Historia de la tradición Sinóptica*". P. 25. Sígueme. Salamanca. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido.

PIERCE, CHARLES SANDERS. "*La ciencia de la semiótica*". Ed. Nueva visión. Buenos Aires.

PINILLOS, JOSÉ LUIS(1977). "*La psicopatología de la vida urbana*", Espasa Calpe. Colección Boreal.

PIQUÉ, JOSEP (2013). "*Cambio de era: Un mundo en movimiento; de Norte a Sur y de Oeste a Este*". Barcelona: Deusto Centro Libros PAPF, S.L.U.

PIKETTI, THOMAS (2015). "*El capital en el siglo XXI*". Madrid: Fondo de Cultura Económica.

PIÑERO, ANTONIO (1/12/2019). "*Un Jesús apocalíptico y escatológico. Johannes Weiss y Albert Schweitzer*". Blog "Cristianismo e historia".

PLATÓN. Diálogos. "*El Sofista o del Ser*" (1871). Obras Completas. Ed. Medina y Navarro. Traducidas por Patricio de Azcárate.

PLUTARCO. (1995). "*La desaparición de los oráculos*". En Obras morales y de costumbres (Moralia) VI. Gredos. Traducido por J.A. Fernández y Francisca Rodríguez.

PÖLLL, WILHELM (1969). "*Psicología de la religión*". Herder. Barcelona.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA (2018). "*50 años Medellín*". Bogotá. Documentos.

PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. "*Educación para la paz en un mundo multirreligioso: una perspectiva cristiana*" (mayo de 2019), un documento de 24 páginas obtenible como "education for peace"-spanish.pdf".

PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (versión en español publicada el 27 de agosto de 2020). "*Al servicio de un mundo herido*".

POPPER, KARL R. (2006). "*La sociedad abierta y sus enemigos*". Traducido por Eduardo Loedel.

POULAT, E.: "*Liberté-Laïcité, la guerre des deux France et le prince de modernité*" (1987).

PRADES, JOSÉ (2006). *"La religión y el centro sagrado de la sociedad"* en DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL; GINEER, SALVADOR Y VELASCO, FERNANDO (eds.). *"Formas modernas de religión."* Alianza. Madrid.

PROAÑO ARANDI, FRANCISCO (2011). *"Los renacimientos de José Saramago y sus dimensiones ética, estética y política"*. *ecuadoruniversitario.com*. 9/9/2011.

PRUSAK, BERNARD P. (1974). *"Woman: Seductive siren and source of sin"* in *"Religion and sexism"*. *lbcsl.org/index.php/institute-research-portals*. Institute for the bio-cultural study of religion.

"Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de América Latina. III. Conferencia General del Episcopado Latino Americano". BAC MCMLXIX.

Q

QUEZADA MÉNDEZ, MIRIAM. *"Ecología, medio ambiente y religiones"* (26/3/2018). Blog del Parlamento Mundial de las Religiones. /2020-08-27-1547/ecology-envi.

QUINTANILLA, MIGUEL A. (1974). *"Sobre el concepto marxista de ideología"*. Universidad de Salamanca. Sistema, revista de sociología. Nº 7. 10/1974.

R

RABIA, HUGO H. (2020). *"Otredad, diversidad religiosa y prejuicios en las interacciones cotidianas de evangélicos/as de Córdoba, Argentina"*. Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina). Sociologías. Año 22. Nº 53 (2020).

RACIONERO, LUIS. (2000). *"El progreso decadente, repaso al siglo XX"*. Madrid: Premio Espasa Ensayo 2000.

RADFORD RUETHER, ROSEMARY. *"Imágenes de mujeres en las tradiciones judía y cristiana"*. Ed. Romero Ruether-Wipf Stok Publisher.

RADFORD RUETHER, ROSEMARY (1993). *"Gaia y Dios, una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra"* (1993). Ed. Distrito Federal México, Documentación y Estudio de Mujeres. Traducido por Marta Novo Figueiroa.

RANDALL, LISA (2013). *"Llamando a las puertas del cielo. Cómo la física y el pensamiento científico iluminan el mundo moderno"*. Acantilado (Barcelona) Traducido por Javier García Sanz.

RAHNER, KARL (1975). *"Theology, Anthropology, Christology. Theological Investigations"*. Vol. 13. Ed. Seabury Pr.

RAHNER, KARL (1983). *"Amar a Jesús amar al hermano"*. Sal Terrae. Santander. Traducido por Constantino Ruiz Garrido.

RANKE, LEOPOLD VON (2010). *"The theory and practice of history edited with and introduction by Iggers, Georg G"*. Routledge & CRC Press.

RAPPAPORT, R. (1971). *"Nature, Culture and Ecological Anthropology", Man, Culture and Society*. H. Shapiro (ed.). Oxford University Press.

RATZINGER, JOSEPH-HABERMAS, JÜRGEN (2006). *"Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión"*. Ed. Encuentro. Madrid. Traducción del texto de Habermas por Isabel Blanco.

RAWLS, JOHN (2001). *"El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública"*. Paidós. Barcelona. Traducido por Hernando Valencia Villa.

RAWLS, JOHN (2006). *"Teoría de la justicia"*. https://etikhe.fles.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf. Traducido por María Dolores González. Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge. Mass.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1970). *"Diccionario de la Lengua Española"*. 19ª edición

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA Y CONSEJO GENERAL DEL PODER JUDICIAL. *"Diccionario del español jurídico"*.

Fecha de consulta 30/6/2019.

REIDY, TOM. *"Critical Mass: a chronicle of the Catholic church in the first generation after Vatican II."* www.introitpress.com

REIMARUS, HERMANN SAMUEL. *"Fragment from Reimarus"* (1879). Translated by G.E. Lessing. Ed. by Rev. Charles Voysey. D.A. London & Edimburg.

RENDTOTT TRUTZ, TÖDT; HEINZ, EDUARD (1975), *"Teología de la revolución"*. Monte Ávila. Caracas.

RESS, MARY JUDITH (2012). *"Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre la Teología Ecofeminista Latinoamericana"*. Colectivo Cons-pirando. Santiago de Chile. Traducido por Maruja González Torre.

REV. S.R. DRIVER. D.D. (1896). *"A critical and exegetical commentary on Deuteronomy"*. Second edition. In *"The International Critical Commentary"*. T&T. Clark, 38 George Street. Edimburg.

REVERT-DAVID MITRANI, JEAN (1983) *"Théologies nouvelles dans torios continents"*. Etudes théologiques et religieuses, 58. Selecciones de Teología (1984).

REVISTA NATURE, 26/8/2016. FOTOS DE VICENT J. MUSI. *"Göbekli Tepe, el templo más antiguo del mundo y el nacimiento de la religión"*

RIES, JULIEN (2008). *"El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones"*. Ed. Azul S.C.P. Traducido por P. Ricardo Isaguirre.

RIES, JULIEN *"Lo sagrado en la historia de la humanidad"* (2014). Ed. Encuentro.

RIES, JULIEN y VV.AA. *"El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa"* (sin fecha). Simancas ed. S.A. Valladolid.

RIES, JULIEN (2005). *"Introducción. De la cultura de Olduvai a las migraciones de Abraham: un camino de más de dos millones de años"*. En el *"Tratado de antropología de lo sagrado. El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana"*. VV.AA. Trotta. Madrid. Traducido por Agustín López y María Tabuyo.

RICHARDSON, ALAN (1982). *"Salvation, Savior"*. The Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 4. Abingdon Press. Nashville.

RICOEUR, PAUL (1990). *"El sí mismo como otro"*. Siglo XXI.

RICOEUR, PAUL (2001). *"La metáfora viva"*. Trotta. Madrid.

RICOEUR, PAUL (2004). *"Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico"*. Siglo XXI.

RICOEUR, PAUL (2004). *"La memoria, la historia, el olvido"*. F.C.E. Buenos Aires.

RICOEUR, PAUL (2006). *"Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido"*. Siglo XXI

RICOEUR, PAUL (2020). *"Antropología filosófica"*. B.A.C.

RIEZU, J. (1989). *"Religión y sociedad (ensayos)"*. San Esteban. Salamanca.

RIST, M. *"Escatology in the Old Testament"* y BOWMANN, J.W. *"Escatology in the New Testament"* (1962). *"The Interpreters Dictionary of the Bible"*. Vol. 2.

ROBERTSON, ARCHIBAL. D.D.. LL.D. RIGHT REV. & PLUMMER, ALFRED, M.A., DD. *"A critical and exegetical commentary of the First Epistle of St Paul to the Corintias"*. En *"The international Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments"*. Edinburg: T. & T. Clark 1953. Second edition.

ROBINSON, JOHN A.T. (1969). *"Exploración en el interior de Dios"*. Ariel-Nopal 1ª ed. Traducido por Victoria Camps.

ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS. *"La diferencia que implica ser cristiano hoy"* (1973). Ariel-Nopal. Traductores E.G. Forsyth & E. Jiménez;

ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS. *"¿La nueva reforma?"* (1973). Ariel-Nopal. Traductora Victoria Camps.

ROBINSON, JOHN ARTHUR THOMAS (2009). *"Honest to God"*. SCM Press; *"Exploración en el interior de Dios"* (1969). Ariel-Nopal. Traducido por Victoria Camps;

RODRIGUEZ, CLAUDIO (1998).". *"El don de la ebriedad"*: en su poema *"Siempre la claridad viene del cielo"*. Castalia.

ROLDÁN, VERÓNICA; PÉREZ, ROLANDO (10/3/2020). *"El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa"*. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020. Dossié. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-99908>.

ROMERO, CATALINA; PÉREZ, ROLANDO; LECARON, VERONIQUE. Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). *"Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: El caso limeño"*. Sociologías. Porto Alegre. Año 22. Nº 53. 2020.

RORTY, RICHARD (1995). *"La justicia como lealtad ampliada"*. Paidós. Barcelona. Traducido por Rafael del Águila.

RORTY, RICHARD (2003). *"Contingencia, ironía y solidaridad"*. http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/lógica/rorty_ironía.htm (1 of 29) (12/04/2003:54:04).

RORTY, RICHARD (2009). *"Una ética para laicos. Presentación de Gianni Vattimo"*. Katz editores. Traducido por: Luciano Papilla López.

RORTY, RICHARD (2013). *"La filosofía y el espejo de la naturaleza"*. lenguajeyconocimiento.files.wordpress.com/2013/10/la-filosofia-y-el-espejo-de-la-naturaleza.pdf. Fecha de consulta 8/8/2020.

ROSENZWEIG, FRANZ (2006). *"La estrella de la redención"*. 2ª ed. Sígueme. Salamanca. Traducido por Miguel García Baró sobre el original alemán.

ROUSSEAU, JUAN JACOBO (1972). *"Emilio o de la educación"*. EDAF. Traducido por Luis Aguirre Prado.

ROUSSEAU, JUAN JACOBO (1991). *"Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de los fundamentos de la desigualdad entre los hombres"*. Alianza editorial. Madrid octava reimpresión de la ed. De 1980. Traducido por Mauro Armíño.

ROTHER, RICHARD (2018) *"Theologische ethik"*. Wentworth Press

RUITENBEEK, H.M. (1967) *"El individuo y la muchedumbre. Identidad y sociedad de masas"*. Buenos Aires: Paidós. Traducido por Daniel Wagner.

RUIZ ANDRÉS, RAFAEL (2019) *"Los múltiples rostros de la secularización. El caso español (1960-2019)"*. Tesis Doctoral U.C.M. Cf. CAMPOS MARISCAL, CRUZ (2007). *"Ética y religión en la España reciente. Problemas y perspectivas para el siglo XXI"*. Tesis. UCLM.

RUPP, HORST F. *"Philipp Melanchon (1497-1560)"*. Perspectivas: revista trimestral de educación comparada (París. UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXVI, nº 3, septiembre 1996.

S

"SACRAMENTUM MUNDI. ENCICLOPEDIA TEOLÓGICA"; ed. Herder, Barcelona 1978.

SAGRADAS ESCRITURAS. Versión Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Revisión de 1960.

SAN AGUSTÍN. *"Confesiones"* (1971). Círculo de Lectores. Barcelona. Traducido por Lorenzo Riber.

S. PABLO. *"Carta a los Romanos"* 8:22.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, CELSO (1998). *"Las formas de la religión en la sociedad moderna"*, en Papers, Revista de Sociología, nº 54.

SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL (2011). *"La nueva Ilustración. Ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar"*. Ed. Nobel S.A. Oviedo.

SANTISO, JAVIER (2015). *"España 3.0, necesitamos resetear el país. Una propuesta de futuro para España asentada en cuatro puntales: Educación, innovación, digitalización e internacionalización"*.

Barcelona: Deusto.

SARAMAGO, JOSÉ (2001). *“La caverna”*. Alfaguara. Madrid, 4ª ed. Traducido por Pilar del Río.

SARAMAGO, JOSÉ (2001). *“El Evangelio según Jesucristo”*. Grupo Santillana ediciones. Quinta edición. Madrid. Traducido por Ignacio Ballesteros.

SARAMAGO, JOSÉ (2002). *“Ensayo sobre la ceguera”*. Santillana, 10ª ed. Madrid. Traducido por Basilio Losada.

SASSEN, SASKIA (2003). *“Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos”*. Traficantes de Sueños. Mapas. Traducido por Amanda Pastrana Izquierdo, Claudia Laudano, Amelia Pérez Orozco y Luis Antonio Núñez.

SASSEN, SASKIA (2012). *“Una sociología de la globalización”*. Katz. Especialmente su capítulo 3: *“Ciudades globales”*. Pp. 125 ss. Traducido por María Victoria Rodil.

SATZ, MARIO (1985). *“Poética de la Kabala. Senderos en el jardín del corazón”*. Altalena. Madrid.

SAVATER, FERNANDO (1970). *“Nihilismo y acción”*. Taurus. Madrid.

SAVATER, FERNANDO (1975). *“Escritos politeístas”*. Editora nacional.

SAVATER, FERNANDO (1991). *“Ética para Amador”*. Ariel. Barcelona.

SAVATER, FERNANDO (1999). *“Las preguntas de la vida”*. Ariel.

SAVATER, FERNANDO (2002). *“Pensamientos arriesgados”*. La Esfera de los libros. Madrid.

SAVATER, FERNANDO (2002). *“Ética viva”* en *“Pensamientos arriesgados”*.

SAVATER, FERNANDO (2004). *“Tres actitudes morales”*. El País 18/12/2004.

SAVATER, FERNANDO (2007). *“La vida eterna”*. Ariel.

SAVATER, FERNANDO (2009). *“La tarea del héroe”*. Ariel. Madrid.

SAVATER, FERNANDO (2010). *“La vacante de Dios”*. El País 10/9/2010.

SCOTT CORBETT, P; JANSEN, VOLKKER; LUND, JOHN M.; PFANNESTIEL, TODD; VICKERY, PAUL (2017). *“U.S. History”*. Opentax-Rice University. d3bxy9euw4e111.cloolfront.net/oscms-prodcms/mcolia/documents/USHistory-op_idjNcE.pdf.

SCHULER, MAX (2001), *“Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético”*. Caparrós editores con la colaboración de la Fundación Blanquerna. Colección Spirit. Director Andrés Simón. Director editorial J. Manuel Caparrós. Madrid. Traducido por Hilario Rodríguez Sanz.

SCHULER, MAX (2003). *“El puesto del hombre en el cosmos”*. Losada. Buenos Aires. Traducido por José Gaos.

SCHULER, MAX (2007). *“Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento”*. Encuentro. Traducido por Sergio Sánchez-Migallón.

SCHULER, MAX (2007). *“Arrepentimiento y nuevo nacimiento”*. Encuentro. Madrid. Traducido por Sergio Sánchez-Migallón.

SCHULER, MAX (2013) *“Metafísica y axiología, en particular, ética”*. Ed. Encuentro S.A. Madrid. Traducido por Juan Miguel Palacios.

SCHILLEBEECKX, EDWARD (1981) *“Jesús, la historia de un viviente”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona

SCHILLEBEECKX, EDWARD (1982). *“Cristo y los cristianos. Gracia y liberación”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona.

SCHILLEBEECKX, EDWARD ((1983). *“En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología”*. Cristiandad. Madrid. Traducido por A. Aramayona.

SCHILLEBEECKX, EDWARD (1987). *“Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política”*. Sígueme. Salamanca. Traducido por Ambrosio López.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E. (1990). *“Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados”*. Tecnos. Madrid. Estudio preliminar y notas de Arsenio Ginzó Fernández.

- SCHLINK, EDMUND (1969). *"El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la iglesia. Aportaciones para el diálogo entre iglesias separadas"*. Ed. Marfil. Alcoy. Traducido por Juan Blanco Catalá.
- SCHMIDT, BERNARD (1978). *"Homo pugnator"*. Ed. Thiele und Schwarz.
- SCHÜLZ, E; SCHMITZ, E.D.; COENEN, L. (1980) *"Conocimiento, experiencia"* en *"Diccionario teológico del Nuevo Testamento"*. Pp. 297-315. Vol. I. Sígueme. Salamanca. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera
- SCHWAB, KLAUS. *"La cuarta revolución industrial"*. Debate. Prologado por Ana Botín. World Economic Forum Committed to Improving State of the World.
40.30.207.114/documentosV2/La%20cuarta%20revolución%20industrial-KlausSchwab(1). Fecha de consulta 28 de diciembre de 2019.
- SCHWARZ, FERNANDO (2017). *"El ocultamiento de lo sagrado. La crisis simbólica del mundo actual"*. Ed. N.A. Madrid. Traducido por María Ángela Gilardi Polar y José David Grimaldi.
- SCHOLEM, GERSCHOM (1994). *"Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala"*. Riopiedras. Barcelona. Traducido por J.S.B.
- SCHOLEM, GERSHOM (2006). *"Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización"*. Trotta. Madrid. Traducido por Manuel Abella.
- SCHWEITZER, ALBERT (1922). *"El cristianismo y las religiones universales"*. Esciturayverdad.cl/wp-content/uploads/Teologia/EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES UNIVERSALESSchweitzer, pdf.
- SCHWEITZER, ALBERT (1966). *"De mi vida y mi pensamiento"*. Ed. AYMA S.A.. Barcelona. Traducido por Concha Aguirre.
- SCHWEITZER, ALBERT (2002). *"Investigación sobre la vida de Jesús"*. Tomos I-II. EDICEP. Clásicos de la Ciencia Bíblica. IV. Colección dirigida por Alonso Schókel. Traducido por Juan Miguel Díaz Rodelas.
- SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. *"Medellín, Reflexiones en el CELAM"*. MCMLXXVII. BAC Madrid.
- SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA (20-25 sep. 1954)". *"En torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento y otros estudios"*. XV Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid
- SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA (26-30 de septiembre de 1955). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1956; *"La esperanza en la Biblia"*. XXX Semana Bíblica Española. Madrid 21-25 de septiembre de 1970.
- STEINFELS, PETER (20/2/1993), *"Beliefs"*. New York Times. Nytimes.com/1993/02/20/us/beliefs-328493.html. Fecha de consulta 24/8/2020. Existe archivo textual 20/2/1993, Sección 1. Página 8.
- SHAUL, RICHARD (1966). *"Point de vue théologique sur révolution. Eglise et Societé. Etude pour la préparation de la Conférence Mondiale de 1966 sur l'Eglise et la Societé"*. Ed. Labor et Fides. Génève (1966).
- SIMMEL, GEORG (2013); *"Filosofía del dinero"* con introducción de David Frisby. Madrid: Capitán Swing. Traducido por Ramón García Cotarelo.
- SLOTTERDIJK, PETER (2007). *"En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización"*. Siruela.
- SLOTTERDIJK, PETER (2010). *"Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos"*. Siruela. Traducido por Isidoro Reguera.
- SMEATON, GEORGE (1974). *"The doctrine of the Holy Spirit"*. The Banner of Truth Trust. Edinburg.
- SMITT, CARL (2007). *"The concept of political"*. Expanded edition. The University Chicago Press. Translated by George Schwab.
- SNAITH, NORMAN HENRY. *"Hebrew Bible"* (1958). The British and Foreign Bible Society.
- SÖLLE, DOROTHEE (1977). *"Viaje de ida. Experiencia religiosa e identidad humana"*. Pp. 7-21- Sal Terrae.

SOTOMAYOR, MANUEL Y FERNÁNDEZ UBIÑA, JOSÉ (2011). *"Historia del cristianismo. I. El Mundo Antiguo"*. Trotta-Universidad de Granada, 4ª ed.

"Southern Baptist Leaders sing environment vow". Associated Press 3/10/2008. N.Y. nbcnews.com/id/23549773#X=4dM8gzblv. Fecha de consulta 1/9/2020.

SPENCER, ANDREW J. (2008). *"Beyond Christian Environmentalism: Ecotheology as over contextualized theology"*. Thegospelcoalition.org/themelios/article/beyond-christian-environmentalism. Fecha de consulta 3/9/2020.

SPINOZA, BARUCH (1984), *"Ética"*. Sarpe. Traducido por: Ángel Rodríguez Bachiller.

SPINOZA, BARUCH (1986) *"Notas al Tratado teológico político"* (1986). Edición digital bigbang951ePub base r1,2. Traductor, prologuista y anotador Atilano Domínguez Basalo.

STREICH, WOLFGANG (25/7/2020). *"Teología de la misión integral de la iglesia"*. Evangelicodigital.com/pysteos/14696/la-teología-de-la-mision-integral-de-la-iglesia-la-ftl.

STROHMEYER, ARNO. *"El Sacro Imperio bajo Carlos V (1519-1556)"*. Universität de Bonn. Ediciones Universidad de Salamanca. Traducido por Kaya Dietrich y Revisión histórica por Friedrich Edelmayer y José Carlos Rueda. Gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/70331/E_sacro_imperio_bajo_Carlos_V_%281519-155.pdf.

SUÁREZ VILLEGAS, JUAN CARLOS (editor). Vv.Aa. (2010). *"Reforma protestante y libertades en Europa"*. I Congreso. Universidad de Sevilla. 30/3/2009-30-3-2010.

SUZUKI, D.T. (1970).. *"Ensayos sobre el budismo Zen. Primera serie"*. Kier. Buenos Aires. Versión española de la 3ª edición inglesa Héctor V. Morel.

SWAAB, DICK. (2014) *"Somos nuestro cerebro"*. Plataforma. Barcelona.

SZALAY, IONE (2005). *"Kabaláh Diccionario. Traducción, interpretación y comentarios místicos sobre los principales términos utilizados en la Kabaláh"*. Ed. Kier S.A. Buenos Aires.

T

TAMAYO, JUAN JOSÉ (2011) *"Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo"*. Herder (Barcelona).

TAMEZ, ELSA (1986). *"La fuerza del desnudo"* en Vv. Aa. *"El Rostro Femenino de la Teología"*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Princenton Theological Seminary. <https://archive.org/details/elrostrofemenino00bing>. Fecha de consulta 18/8/2020.

TAMEZ, ELSA; BOFF, LEONARDO (1986). *"Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer"*. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José.

TÁMEZ, ELSA (2001). *"La sociedad que las mujeres soñamos"*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). San José de Costa Rica.

TAYLOR, CHARLES (2006). *"Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna"*. Paidós-Surcos. Traducido por Ana Lizón.

TAYLOR, CHARLES (2014). *"La era secular"*. Tomo I. Gedisa. Barcelona, 1ª ed. Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini.

TAYLOR, CHARLES (2015). *"La era secular"*. Tomo II. Gedisa. Barcelona. Traducido por Ricardo García Pérez.

TAYLOR, VICENT (1979) *"Evangelio según San Marcos"*. Cristiandad. Madrid. Traducido por J.L. Domínguez Villar.

TEPEDINO, ANA MARÍA (1988). *"Mujer y teología. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina"*.

"The international Critical Comentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments". Under the editorship of Rev. Samuel Rolles Driver, D.D. Rev. Alfred Plummer. M.A. D.D. & Rev. Charles

August Brigg. D.D. D.LIT. T&T Clark. Edimburg. In N.Y. Charles Scribner's Sons. Tomos Math, Mark; Luke.

THEISSEN, GERD-MERZ, ANNETTE (2012). *"El Jesús histórico"*. Sígueme.Salamanca 4ª ed. Traducido por Manuel Olasagasti.

"The women in America" (5/1994). www.Jstor-org.bucm.idm.oclc.org/stable/20026847?seq=info_tab_contents. Publicado por Themit Press. Academia Estadounidense de Artes y Ciencias. Fecha de consulta 14/8/2020.

THILS, GUSTAVE (1975). *"Année interntionale de la femme: les théologiens sont interpellés"*, Revue Theologique de Louvaine, 6 (1975). Selecciones de Teología. Nº 59. Julio-Septiembre 1976. Pp. 221-224. Traducido por Isabel Nadal.

THOMAS, WILLIAM G. (2006). Virginia University. www2.ucdh.virginia.cdu/civilrightst/glosary/topics-018.html. Fecha de consulta 25/7/2020.

THOMSOM, ALAN. (1976). *"Church History. Ad 1500-1800. New Movements: Refoemation-Rationalism-Revolution"*. Tomo 3. United Society for Christian Literature for the Theological Education Fund. London SPCK.

TIERNO GALVÁN, ENRIQUE (2007). *"Yo no soy ateo (Sinceros a la izquierda)"*. Ed. Sepha. Málaga. Cf. la entrevista realizada por Carlos F. Barberá para *Alandar* con el mismo titular en www.alandar revista de información social y religiosa/año XXXIV/número 348/mayo 2018, publicada también por Lala Franco, docplayer.es/96194570-348-editorial-dignas-no-heroicas.html, y en biblioteca.ucm.es>BUCM>biblio-polis. 26/1/2011.

TILlich, PAUL (1970). *"Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas"*. Ariel-Nopal. Traducido por Helena Calsamiglia;

TILlich, PAUL (1972). *"Teología sistemática"*. Tomos I-II-III. Ariel Libros del Nopal. Traducido por Damian Sánchez-Bustamante Díez. Sobre el concepto cf. Pp. 10, 21, 49, 54, 86-89, 92-94.

TILlich, PAUL (1973). *"El nuevo ser como amor"*. Ariel-Nopal. Traducido por Damián Sánchez-Bustamante Páez;

TILlich, PAUL (1973). *"El coraje de existir"*. Laia. Barcelona, 3ª ed. Traducido por José Luis Lana.

TILlich, PAUL (1976). *"Pensamiento cristiano y cultura en occidente"*. Tomos I y II. Ed. La Aurora. Buenos Aires. Traducido por María Teresa La Valle.

TILlich, PAUL (1991). *"Teología de la cultura"*. Amorrortu.

TOFFLER, Alvin (1972). *"El shock del futuro"*. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. edit. 4ª ed. Traducido por J. Ferrer Aleu.

TOFFLER, Alvin (1982). *"La tercera ola"*. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. editores. Traducido por Adolfo Martín.

TOFFLER, ALVIN (1991). *"El cambio del poder. Powershift. Conocimientos, bienestar y violencia en el umbral del siglo XXI"*. Plaza&Janés. Esplugues de Llobregat (Barcelona), 2ª ed. Traducido por Rafel Aparicio.

TÖNNIES, FERDINAND. *"Principios de sociología"*. Sin fecha. Fondo de Cultura Económica. Traducido por Vicente Llorens.

TÖNNIES, FERDINAND (1944). *"Comunidad y Sociedad"*. Ed. Losada. Buenos Aires. Biblioteca de Sociología.

TORRE SEIBERT, UTE. *"Espacios abiertos: Caminos de la teología feminista"* (sin fecha). Cons-pirando. Colección Nuevos Espacios. Ed. Forja. Hurtado Neira, Josefina, y Valdivieso Ide, Magdalena.

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS (1997). *"La razón teológica en diálogo con la cultura"*. Iglesia viva, nº 192. Selecciones de Teología. Nº 149. Enero-Marzo 1999.

TORRES QUEIRUGA, Andrés (2000). *"Fin del cristianismo premoderno"* (2000). Sal Terrae.

TOURNIER, Paul (1969); *"De la soledad a la comunidad"*. Buenos Aires: Troquel S.A, Biblioteca El Tema

del Hombre.

TOYNBEE, ARNOLD J. (1970). *"Estudio de la historia. Compendio I-IV"*. Alianza ed. 2ª ed, Traducido por Luis Grasset.

TRACK, JOACHIM (1976). *"Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung"*. Kerygma und Dogma. Nº 22 (1976). Selecciones de Teología. *"Experiencia de Dios"*. Nº 64. Octubre-Diciembre 1977.

TRÍAS, EUGENIO (2001). *"La edad del espíritu"*. Círculo de Lectores. Barcelona.

TROELTSCH, ERNST. *"El protestantismo y el mundo moderno"* (1979). F.C.E. Breviarios, 3ª reimpresión. Traducido por Eugenio Imaz.

TSE, LAO (1976). *"Tao Te King"*. Barral. Barcelona. Versión y prefacio de José M. Tola.

TSE, LAO (2006) *"Tao Te Ching. Los libros del Tao"*. Trotta. Madrid. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta.

TUGGY, ALFRED E. (1996). *"Léxico griego-español del Nuevo Testamento"*. Ed. Mundo Hispano. El Paso. Texas. EE.UU.

U

UNGER, MERRIEL F & WHITE, WILLIAM. *"Diccionario expositivo de palabras del Antiguo Testamento"*. Traducido y revisado por Guillermo Cook. Laicos.antropo.es/biblia-y-libros/Biblia/Diccionario-del-Antiguo-Testamento.pdf.

Unión Evangélica Bautista de España. *"Propuesta revisión Principios Bautistas 2020"*. UEBE. Comisión revisión Principios Bautistas 2020. Unión Evangélica Bautista de España. Libro de la 68 Convención 2020. Pp.151-157.

V

VAN BUREN, PAUL M. (1968). *"El significado secular del Evangelio"*. Península, Barcelona. Traducido por José Luis Lana y Damián Sánchez Bustamante.

VAN DER HOOG, ANNEKE (2008). *"Rorty and theology in dialogue. A research on the relevance of Rortyan philosophy in modern theology"*. Research Master Theology. Utrech University 28/10/2008. First Reader: Prof. Dr. D.M. Grube. Second Reader: Dr. E.P. Schaafsma.

Vv.AA. (1968). *"La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad actual"*. Cuadernos para el diálogo-EDICUSA nº 3. Colección Nuevos Documentos.

VV.AA. (1973). Introducciones y dirección de PROSHANSKY, HAROLD y SEIDENBEG, BERNARD. *"Estudios básicos de psicología social"*. Traducido por Julio Cerón. BERNARD, L.L. (1949). *"Psicología social"*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducida del inglés por Rubén Landa.

VV.AA. *"Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo"* (junio 1973). Aldecoa 1974. A nuestro juicio, de tendencia más conservadora donde prima la ida de armonía que reequilibra el todo bajo el auspicio del Cardenal Primedo.

Vv.AA.(1975) *"Los cristianos frente a la revolución"*. Laia. Barcelona.

VV.AA. *"Cristianismo y liberación humana"* (1977). Ed. Mensajero. Colección Frontera. Seis capítulos que desarrollan los diferentes ámbitos de la liberación. También desde la perspectiva española cf.

VV. AA. *"Capitalismo: violencia y anti-vida la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses"* (1978). Tamez, Elsa y Trinidad, Saúl (eds.) Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA. San José, 21-25 de febrero de 1978. EDUCA Editorial Universitaria Centro Americana.

VV.A.A.. *"Vírgenes y diosas en América Latina. La resignificación de lo sagrado"* (sin fecha). CORDERO, VERÓNICA; PUJOL, GRACIELA; RES, MARY JUDITH; TRILLINI, COCA (coordinadoras).

VV.AA. (2000). *"Manipulación y medios en la sociedad de la información"*. Madrid: Ediciones De la Torre.

- VV.AA. (2010). *"Calidad de la democracia en España"*. Barcelona: Ariel ciencias sociales.
- VV.AA. (2013) *"Después de la crisis"*. Madrid: CASTELLS, MANUEL; CARAÇA, JOÃO; Cardoso, Gustavo (eds.). Alianza editorial. Traducido por Dimitri Fernández Bobrovski.
- VV.AA.; *"Teología desde la Mujer"*. Col. Nuevo Éxodo. Nº 5. Escuela bíblica. Biblia y Fe. Madrid.
- VV.AA. *"Género y Cultura: Marcas de los fundamentalismos"*. Cons-Pirando. Colección Nuevos Espacios (sin fecha). Editorial Forja.
- VV.AA. *"Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista, y cambio cultural"* (sin fecha). Hurtado Neira, Josefina, y Águila Zúñiga, Elena, ed. Editorial Cons-pirando. Colección nuevos espacios. Santiago de Chile.
- VATTIMO, G Y OTROS (2003). *"En torno a la postmodernidad"*. Anthropos (Barcelona).
- VATTIMO, GIANNI (2007). *"El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna"*. Gedisa. Barcelona, 5ª reimpresión.
- VIDAL-BENEYTO, José. (2010) *"La corrupción de la democracia"* con prólogo de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: Catarata.
- VILA, SAMUEL (1982). *"El cristianismo evangélico a través de los siglos"*. CLIE. Terrassa (Barcelona), 2ª ed. revisada y ampliada.
- VILGIL, JOSÉ MARÍA (ORGANIZADOR). *"Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación"*. Comisión Teológica Internacional de la Asociación de teólogos y teólogas del Tercer Mundo. Prólogo de Leonardo Boff y epílogo de Jon Sobrino. www.servicioskoinonia.org/librosdigitales (versión 2.01) Edición digital 1/5/207.
- VIGIL, JOSÉ MARÍA (2005). *"Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación"* en *"Por los muchos caminos de Dios"*. Ed. Abya Yaka (Quito) y Agenda Latinoamericana. Colección Tiempo Axial. Director José María Vigil.
- VILLORO, LUIS (2006). *"Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión"*. Ed. Verdehalago. México, D.F.
- VINE, W.E. (1999). *"Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento exhaustivo"*. Traducido para los términos griegos por S. Escuin.
- VON BALTHASAR, HANS URS (1964). *"Ensayos teológicos. Vol I. Verbum caro"*. Cristiandad. Madrid.
- VON RAD, GERHARD (1975). *"Teología del Antiguo Testamento, vol. I Teología de las tradiciones históricas de Israel"*. Sígueme, Salamanca. Traducido por Victorino Martín Sánchez.
- VON RAD, GERHARD (1976). *"Teología del Antiguo Testamento"* Vol II. Sígueme. Salamanca. Traducido por Fernando Carlos Vevia Romero.

W

- WEBER, MAX. *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. (1984). SARPE. R.B.A. Proyectos Editoriales S.A. Madrid. Traducido por Luis Legaz Lacambra.
- WEBER, MAX. *"Segunda respuesta a Karl Fischer"*. Sociología [en línea]. 2005.20 (59), 219-229 [fecha de consulta 22 de abril de 2020] ISSN:0187-0173. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024736012>. Formato ISO 690-2
- WEBER, MAX (1997). *"Sociología de la religión"*. ISTMO, S.A. Edición de Enrique Gavilán.
- WEBER, MAX. (2006)). *"La ciencia como profesión/la política como profesión"*. Espasa Calpe Col. Austral.
- WEINRES, FRIEDRICH (1991). *"Kabbala. La Biblia: Divino proyecto del mundo"*. Sigal. Buenos Aires. Traducido por Juana Davis. Control de traducción por Susana Shugurensky.
- WEISS, JOHANNES (1971). *"Jesus' proclamation of the Kingdom of God"*. Fortress Press, and "Paul and Jesus" (1/8/2012). Hardpress.

- WEISS, JOANNES (1985). *"Jesus' proclamation of the Kingdom of God"*. Scholar Press, 2ª ed.
- WELHAUSEN, JULIUS (2014). *"Prolegomena in the history of Israel"*. Oxford University Press. Traslated by J. Sutherland Black & Allan Mencias.
- WERGER, KARL-HEINZ. S.J. *"Is Gott erfahrbar?"*, Stimmen der Zeit, 210 (1992) 333-341. Selecciones de Teología (1993) Vol. 32. Nº 127. Traducido y condensado por Juan José Priego.
- WERGER, KARL-HEINZ. S.J. (1999). *"Karl Rahner an introduction to his theology"* Burns & Oates Ltd.
- WILLIAMS J.R., ROBIN M. (1977). *"Concepto de valores"*. Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales. Aguilar. 1ª edición española. Tomo 10.
- WILLIAM, W. JR. (1994). *"From civil rights to negro liberation. Malcom X and afro-american unity organization"*. South end Press. Boston.
- WILLIAMSON, W., PAUL (2020). "Conjectures and Controversy in the Study of Fundamentalism". BRILL. International Association for the History of Religions. lahnweb.org/publications.php.
- WILSON, BRYAN (1970). *"Sociología de las sectas religiosas"*. Ed. Guadarrama. Traducido por Carlos Pascual.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1926)). Conferencia de este autor, pronunciada en la King's Chapel. February 1926. *"The religion in the history"*. Athenea digital- numero 1 primavera de 2002.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1979), *"Process and reality"*. Edit. By David Ray Griffin & Donald W. Sherburne. Free Press, 2ª ed.
- WITTGENSTEIN, LUDWING (1976). *"Los cuadernos azul y marrón"*. Tecnos. 1ª Reimpresión. Traducido por Francisco Gracia Guillén.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (2013). *"Observaciones sobre los colores"*. Paidós. Instituto de Investigaciones Filosóficas. U.A.M. 35.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (2017). *"Tractatus lógico-philosophicus"*. Tecnos. Madrid, 5ª ed. Traducido por Luis M. Valdés de Villanueva.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES (1980). *"Ordination of the women in ecumenical perspective"*. Workbook for the church's future.

X-----

Y-----

Z

- ZAMBRANO, MARÍA (1993). *"El hombre y lo divino"*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2ª ed. aumentada, segunda reimpresión.
- ZAMBRANO, MARÍA (2002). *"Claros del bosque"*. Seix Barral. Barcelona.
- ZAMBRANO, MARÍA. (1998,, 4ª ed, 1ª reimpresión). *"Filosofía y poesía"*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ZAMBRANO, MARÍA (1996). *"Pensamiento y poesía en la vida española"*. Endymion. Madrid 3ª ed.
- ZBINDEN, HANS (1961). *"La conciencia moral en nuestro tiempo"*. En *"La conciencia moral"*. VV.AA. Tribuna de la Revista Occidente. Madrid. Traducido del original alemán de 1958 por Lucio García Ortega.

FUENTES DIGITALES

- "A Council for a Parliament of the World Religions. State of Movement Report". June 2008. Issuelab.org/resources/3249/3249.pdf

abc.es/ciencia/abci-misterioso-papel-corazon-viaje-mas-alla-antiguo-egipto-

abc.com.py/artículos/electromagnetismo-y-corazon-1002638.html.

ACTA. “La gematría, numerología hebrea”.

https://www.acta.es/medios/articulos/cultura_y_sociedad/048055.pdf. Fecha de consulta 8/7/2019.

“Arte rupestre: Soportes y técnicas” (10/2/2014). “Lost on Site”: art.lostonsite.com/67021046-005/

compromiso ambiental.fullblog.com,ar: “*Tratados y Convenios de Protección Ambiental. Recopilación de Tratados y Convenios Internacionales referentes a la protección del Medio Ambiente y los recursos naturales*”.

congreso.es/docu/docum/d.docum/dosieres/sleg/legislatura_10/spl_70/pdfs/30.pdf. Fecha de consulta 5 de enero de 2020.

ehu.eus/documents/136829/2169786/26+-+Etica+global+pdf.parliamentoreligions.org/program-areas/global-ethics.

eluniversal.com.mx/opinión/jose-antonio-lozano-diez/el-malestar-en-la-sociedad-actual-ii. El nº i aparece publicado en el mismo medio con fecha 7/12/2019.

enciclopedia.us.es/index.php/American_way_of_life.

Energy International Agency, <http://www.iea.org/public/studies/trading.htm>.

Gateway to Global Change Data and Information, <http://globalchange.gov/>.

“Global ethics and religión forum”, www.gerforum.org, runzo@gerforum.org o martin@gerforum.org.

HANDL, GUNTER: legal.un.org/avl/pdf/ha/dunche-s Unaited Nations Audiovisual Líbrary of International Law;

<https://www.researchgate.net/publication/215798206>.

<http://www.numinism.net/pakupaku/index.php?page=Whatsit>.

<https://www.clubofrome.org/actividades>(<https://www.clubofrome.org/activities>>Informes (<https://www.clubofrome.org/activitie/repors/>)>2017 (<https://www.clubofrome.org/years/2017>).

<https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-proyections-2010-2050>.

mjusticia.gob.es.

monergism.com/thethressold/solg/reformation.church.history.Martin.Luther.pdf.

NACIONES UNIDAS, <http://www.un.org/spanish/index.shtml>.

NATIONAL BLACK EVANGELICAL ASSOCIATION. the-nbea.org. Enciclopedia.com.

Noticias ONU. @NoticiasONU. Cf. también @Greta Thunberg en la Cumbre de #AcciónClimática. observatorioreligion.es diciembre 2019.

OFICINA ÉTICA DE LAS NACIONES UNIDAS. un.org/es/ethics..

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, <http://www.fao.org/index-es.htm>

Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo, <http://www.oecd.org/EN/home>.

PANEL INTERNACIONAL PARA EL CAMBIO CLIMÁTICO, <http://www.ipcc.ch/>;

parliamentofreligious.org/blog/2020-08-27-1547/ecology-environment-and-religions-key-issues-and-challenges.

PEW RESEARCH CENTER

semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.

“The interfaith movement” y “Religion in the 21st century”

un.org/es/climatechange/report.shtml.

(y 798)

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE, <http://unfccc.in/resource/convkp.html>.

Worldwatch Institute, <http://www.worldwatch.org/>.

www.upasika.com.Elilibrodurmiente.org/wp-content/uploads/2011/Pedro-Girao.Analectas-de-Confucio.pdf.

www.eurostat.

www.worldpopulist,

www.reformiudaism.

www.sejseekmeaningtogeder.

www,therewiewofreligion.

www.observatoriodelpluralismoen-españa.

www.blanduerevistadelassociedadeespañoladecienciasdelasreligiones

www.worldreligionconference.org.

www.parlamentoftheworldsreligions

www.southernbaptistconvention.

www.americanbaptistconference.

www.americanbaptistconference (22/7/2020). "American Baptist Churches USA Remembers Rep. John Lewis. Fecha de consulta 2/8/2020. Esta es la convención de los Bautistas del Norte.

www.baptistpress.com. Servicio de noticias de la Convención Bautista del Sur.

ymca.int/ymca-world-changle/informe-objetivos-sostenibles.

ymca.int/sdg-survey.
