



UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA
SAN ANTONIO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y DE LA
COMUNICACIÓN

Departamento de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la
Empresa

"La nueva evangelización como culmen de la
experiencia antropológica de la fiesta"

Autor:

José Luis del Palacio y Pérez-Medel

Director:

Dr. D. Antonio Alcaraz

Murcia, 23 de Abril de 2012



UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA
SAN ANTONIO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y DE LA
COMUNICACIÓN

Departamento de Ciencias Sociales, Jurídicas y de la
Empresa

"La nueva evangelización como culmen de la
experiencia antropológica de la fiesta"

Autor:

José Luis del Palacio y Pérez-Medel

Director:

Dr. D. Antonio Alcaraz

Murcia, 23 de Abril de 2012

A los pobres de los suburbios de Lima que no conocían la Fiesta lúdica y hoy exultan, danzan y cantan por haber encontrado al Esposo que está regenerando su vida, a través de un camino postbautismal.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL.....	11
ÍNDICE SISTEMÁTICO	13
SIGLAS	19
INTRODUCCIÓN.....	29
CAPÍTULO 1. EL HOMBRE, ¿ES POSIBLE VIVIR EN FIESTA?	43
CAPÍTULO 2. RAÍCES ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE LA CRISIS LÚDICA DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO	99
CAPÍTULO 3. ANTROPOLOGÍAS Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE HAN MOTIVADO UN CAMBIO DE ÉPOCA	177
CAPÍTULO 4. FIESTA Y RELIGIÓN.....	285
CAPÍTULO 5. POSMODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN DE LA FIESTA.....	389
CAPÍTULO 6. LA FIESTA CRISTIANA EXPRESADA EN LA BELLEZA ESTÉTICA.....	461
CAPÍTULO 7. LA IGLESIA PROPONE LA CULTURA FESTIVA EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN	513
CAPÍTULO 8. LA IGLESIA OFRECE UNA CULTURA FESTIVA COMO PROPEDÉUTICA FORMATIVA PERMANENTE EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN"	641
CONCLUSIONES FINALES.....	739
APÉNDICES	753
BIBLIOGRAFÍA: LIBROS Y REVISTAS.....	841

ÍNDICE SISTEMÁTICO

ÍNDICE GENERAL	11
ÍNDICE SISTEMÁTICO	13
SIGLAS	19
A. BIBLIA.....	19
B. FUENTES, DICCIONARIOS Y COLECCIONES.....	21
C. AUTORES Y ESCRITORES DE LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA.....	23
INTRODUCCIÓN	29
CAPÍTULO 1. EL HOMBRE, ¿ES POSIBLE VIVIR EN FIESTA?	43
1.1. OBJETIVOS.....	45
1.2. EL CONTEXTO SOCIAL	45
1.3. ¿POR QUÉ NO SE VIVE LA VIDA COMO UNA FIESTA? REFLEXIÓN SOBRE ALGUNOS DATOS ESTADÍSTICOS.....	51
1.3.1. <i>La población mundial y la ciudad</i>	51
1.3.2. <i>Los jóvenes y la fiesta en el fin de semana</i>	54
1.3.3. <i>Población reclusa y delincuencia</i>	63
1.3.4. <i>Fiesta dominical cristiana</i>	64
1.3.5. <i>Datos estadísticos sobre la natalidad, matrimonio, envejecimiento y muerte</i>	65
1.3.6. <i>El suicidio</i>	85
1.3.7. <i>Conclusión en el plano antropológico</i>	87
1.3.8. <i>¿Qué dice la Iglesia?</i>	90
CAPÍTULO 2. RAÍCES ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE LA CRISIS LÚDICA DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO	99
2.1. INTRODUCCIÓN	101
2.2. FEDERICO NIETZSCHE.....	110
2.3. SOREN KIERKEGAARD.....	115
2.4. EDMUND HUSSERL	118

2.5. MAX SCHELER	122
2.6. MARTÍN HEIDEGGER	125
2.7. MARTIN BUBER.....	128
2.8. KARL JASPERS	129
2.9. ALBERT CAMUS	130
2.10. SIGMUND FREUD.....	132
2.11. HERBERT MARCUSE	137
2.12. JEAN PAUL SARTRE.....	139
2.13. MAURICE MERLEAU-PONTY	142
2.14. HANS GEORG GADAMER	143
2.15. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD	146
2.16. GUILLES DELEUZE.....	149
2.17. MICHAEL FOUCAULT	150
2.18. JÜRGEN HABERMAS	153
2.19. JACQUES DERRIDA	156
2.20. R. RORTY	157
2.21. GIANNI VATTIMO	159
2.22. KAROL WOJTYLA	164
2.23. RESPUESTA DE LA IGLESIA.....	172
CAPÍTULO 3. ANTROPOLOGÍAS Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE HAN MOTIVADO UN CAMBIO DE ÉPOCA	177
3.1. INTRODUCCIÓN	179
3.2. EL EXISTENCIALISMO	179
3.3. EL POSITIVISMO.....	183
3.4. EL UTILITARISMO HEDONISTA	189
3.5. EL INDIVIDUALISMO	192
3.6. EL MATERIALISMO - COLECTIVISMO	196
3.7. EL CAPITALISMO	208
3.8. LA TIRANÍA DEL RELATIVISMO	215

3.9. EL PARAÍSO DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA	226
3.10. EL ESTRUCTURALISMO	239
3.11. EL TRANSHUMANISMO	240
3.12. CAMBIO EPOCAL Y "NUEVA EVANGELIZACIÓN"	244
3.13. CONCLUSIÓN	274
CAPÍTULO 4. FIESTA Y RELIGIÓN	285
4.1. SIGNIFICADO DE LA PALABRA FIESTA	287
4.2. AUTORES QUE INTERPRETAN LA FIESTA PROFANA Y RELIGIOSA	290
4.2.1. <i>Emile Durkheim</i>	291
4.2.2. <i>Rudolf Otto</i>	294
4.2.3. <i>Bronislaw Kasper Malinowski</i>	296
4.2.4. <i>Gerardo Van der Leeuw</i>	297
4.2.5. <i>Mircea Eliade</i>	300
4.3. LA FIESTA CÓSMICA, LA DANZA Y SU ASPECTO COMUNITARIO	305
4.4. LA RELIGIOSIDAD NATURAL, EL RITO Y LA FIESTA	308
4.5. EL TIEMPO SAGRADO. CALENDARIO. TIEMPO LITÚRGICO	319
4.6. LOS RITOS DE LAS FIESTAS EN ALGUNAS RELIGIONES	328
4.6.1. <i>Hinduismo</i>	331
4.6.2. <i>Budismo</i>	337
4.6.3. <i>Judaísmo</i>	341
4.6.4. <i>El cristianismo de la Iglesia Apostólica</i>	360
4.6.5. <i>Islamismo</i>	376
4.7. CONCLUSIÓN	385
CAPÍTULO 5. POSMODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN DE LA FIESTA	389
5.1. LA FIESTA EN LA CIUDAD	391
5.2. LA SEUDO-FIESTA: EL SEUDO-TRABAJO Y EL SEUDO-TIEMPO. SENTIDO DEL TRABAJO Y DEL TIEMPO	402
5.3. LA SEUDO-FIESTA Y EL SEUDO-JUEGO. LA DIMENSIÓN FESTIVA DEL HOMBRE. SENTIDO DEL JUEGO Y DE LA DANZA	415

5.4. EL HOMBRE DE HOY, ¿CÓMO PUEDE RECUPERAR EL OCIO?	436
5.5. LA FIESTA EN EL MOVIMIENTO HIPPIY.....	452
5.6. EL FÚTBOL COMO UN RITUAL FESTIVO PARA LLENAR EL OCIO	454
5.7. CONCLUSIÓN.....	457
CAPÍTULO 6. LA FIESTA CRISTIANA EXPRESADA EN LA BELLEZA ESTÉTICA.....	461
6.1. INTRODUCCIÓN	463
6.2. EL HOMBRE NECESITA DE LA VERDADERA BELLEZA DEL ARTE QUE NOS CONDUCE A LA FIESTA	465
6.3. BELLEZA ARTÍSTICA	474
6.4. LA BELLEZA LITÚRGICA FESTIVA QUE PROPONE EL CRISTIANISMO.....	479
6.5. CONCLUSIÓN.....	510
CAPÍTULO 7. LA IGLESIA PROPONE LA CULTURA FESTIVA EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN	513
7.1. FIESTA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN.....	515
7.2. EDUCAR ESTA NUEVA GENERACIÓN EN LA AUTÉNTICA CULTURA DE LA FIESTA.....	522
7.3. LA IGLESIA PROPONE EL SENTIDO A LA VIDA, INDISPENSABLE PARA PODER CELEBRAR LA FIESTA	537
7.4. ANUNCIO DEL KERIGMA PARA RESCATAR AL HOMBRE DEL SIN SENTIDO DEL SUFRIMIENTO Y TRANSMITIRLE LA ANTROPOLOGÍA DE ESPERANZA DE LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN": SER HIJO DE DIOS.....	562
7.4.1. <i>Novedad del cristianismo: Dios se hace hombre</i>	562
7.4.2. <i>Anuncio del kerigma y "nueva evangelización"</i>	570
7.5. RECUPERAR LA FIESTA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN".....	601
7.6. RECUPERAR HOY EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN: "LA FIESTA DE LAS FIESTAS. LA VIGILIA PASCUAL"	618
7.6.1. <i>Conclusión</i>	638
CAPÍTULO 8. LA IGLESIA OFRECE UNA CULTURA FESTIVA COMO PROPEDÉUTICA FORMATIVA PERMANENTE EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN"	641
8.1. EXISTE EN LA IGLESIA, EN LAS "NUEVAS COMUNIDADES", LA RESPUESTA FESTIVA PARA EL HOMBRE DE HOY, ANTE LA GLOBALIZACIÓN DEL SIGLO XXI	643

8.2. LA SACRAMENTALIDAD FESTIVA DEL FESTÍN DE LA PALABRA DE DIOS, CELEBRADA EN ASAMBLEA.....	652
8.3. LA <i>LECTIO DIVINA</i> FESTIVA COMO FORMACIÓN CRISTIANA EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN"	666
8.4. LA SACRAMENTALIDAD LÚDICA DEL DOMINGO COMO ELEMENTO ANTROPOLÓGICO FESTIVO: LA EUCARISTÍA.....	690
8.5. UN ENCUENTRO DE COMUNIÓN EN CONVIVENCIA, UNA VEZ AL MES.....	710
8.6. RECUPERAR LA FIESTA DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN LA CULTURA DE LA FAMILIA CRISTIANA	716
CONCLUSIONES FINALES.....	739
APÉNDICES	753
NÚMERO I: SECULARIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN HOY EN EUROPA.....	755
NÚMERO II: INTERCAMBIO DE DONES Y DE EXPERIENCIAS ENTRE TODAS LAS IGLESIAS DE EUROPA	767
NÚMERO III: LA NUEVA EVANGELIZACIÓN	779
NÚMERO IV: RITUAL DE LA PASCUA HEBREA.....	789
NÚMERO V: EL KERIGMA, EXPOSICIÓN DE UN TRABAJO DE CAMPO	799
NÚMERO VI: DISCURSO DEL PAPA BENEDICTO XVI A LOS ARTISTAS.	807
NÚMERO VII: CARTA APOSTÓLICA EN FORMA DE «MOTU PROPIO» <i>UBICUMQUE ET SEMPER</i> DE BENEDICTO XVI.....	815
NÚMERO VIII: LAS NUEVAS METRÓPOLIS.....	821
<i>a) En la ciudad sin límites.....</i>	<i>821</i>
<i>b) Leyendas urbanas. Por qué la respuesta son los barrios de las afueras y no las ciudades.....</i>	<i>831</i>
BIBLIOGRAFÍA: LIBROS Y REVISTAS.....	841

SIGLAS

A. BIBLIA

Abdías	Abd	Job	Jb
Ageo	Ag	Jueces	Jc
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Joel	Jl
Baruc	Bar	Juan	Jn
1 Corintios	1 Cor	1 Juan	1 Jn
2 Corintios	2 Cor	2 Juan	2 Jn
Colosenses	Col	3 Juan	3 Jn
1 Crónicas	1 Cro	Jonás	Jon
2 Crónicas	2 Cro	Josué	Jos
Cantar	Ct	Jeremías	Jr
Daniel	Dan	Judas	Jud
Deuteronomio	Dt	Lucas	Lc
Efesios	Ef	Lamentaciones	Lm
Esdras	Esd	Levítico	Lv
Ester	Est	1 Macabeos	1 Mac
Éxodo	Ex	2 Macabeos	2 Mac
Ezequiel	Ez	Marcos	Mc
Filemón	Fil	Miqueas	Miq
Filipenses	Filp	Malaquías	Mal
Gálatas	Gal	Mateo	Mt
Génesis	Gen	Nahum	Nah
Habacuc	Hab	Nehemías	Neh
Hebreos	Heb	Números	Num
Hechos	Hech	Oseas	Os
Isaías	Is	1 Pedro	1 P

2 Pedro	2 P
Proverbios	Pr
1 Reyes	1 Re
2 Reyes	2 Re
Romanos	Rom
Ruth	Rt
1 Samuel	1 Sam
2 Samuel	2 Sam
Salmos	Sal
Sabiduría	Sab
Eclesiástico	Eclo
Sofonías	Sof
Santiago	St
Tobías	Tob
1 Timoteo	1 Tim
2 Timoteo	2 Tim
1 Tesalonicenses	1 Tes
2 Tesalonicenses	2 Tes
Tito	Tt
Zacarías	Zac

B. FUENTES, DICCIONARIOS Y COLECCIONES.

- AAS *Acta Apostolicae Sedis* (Ciudad del Vaticano 1909ss)
- CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977ss.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953ss.
- CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*, Ed. Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.
- CPL E. DEKKERS E.-GAAR A., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena año 1866ss.
- DGC *Directorio General de Catequesis*, Ed. Édice, Madrid 1997
- DPAC *Diccionario Patrístico de la Antigüedad Cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, Dir. A. di Ferdinando, Ed. Sígueme, Salamanca 1991, 2 vol.
- DS Dezingher, *El Magisterio de la Iglesia*, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei et Morum, Ed. Herder, Barcelona 1999, Dir. H. Denzinger-P. Hünermann.
- DTC COENEN L.-BEYREUTHER E.-BIETENHAARD H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985.
- DTI PACOMIO L.-ARDUSSO F.-FERRETTI G.-GHIBERTI G.-MOIOLI G.-MOSSO D.-PIANA G.-SERENTHA L., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982, 4 vol.
- EN ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. bil. y trad. cast. de M. Araujo y J. Marías, Ed. Gredos, Madrid 1985.
- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, eds. G. KITTEL y G. FRIEDDRICH, Ed. Paideia, Brescia 1965-1992, vol. I-XVI, (versión italiana del original alemán)
- Met. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid 2008.
- NDL SARTORE D.-TRIACCA A.M., *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Ed. Paulinas, Madrid 1987.
- Par Paralelos
- PG *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, editada por J-P. Migne, 161 volúmenes (París-Montrouge 1857-1866; suplementos, 1959 ss).

- PL *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, editada por J-P. Migne, 217 volúmenes y 4 volúmenes de índices (París-Montrouge 1844- 1864; suplementos 1958 ss.).
- Pla PLATÓN, *Obras completas*, Ed. Aguilar, Madrid 1979.
- PLS *Patrologiae Latinae Supplementum*, Ed. A. Hamman, Parris 1957-1971.
- Pol ARISTÓTELES, *La política*, Ed. bil. y trad. cast. de M. Araujo y J. Marías, Madrid 2003.
- S. Th. *Summa Teológica*, 16 vol., Ed. BAC, Madrid 1955.
- Vat II *Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993.
- YOUCAT *Catecismo joven de la Iglesia católica*, Ed. Encuentro, Madrid 2011.

C. AUTORES Y ESCRITORES DE LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA.**AGUSTÍN.**

Cartas; Comentario al evangelio de san Juan; Confesiones; Contra los académicos; De vera religione; Enarraciones sobre los Salmos: 54, 60, 85, 84, 95; In Ev. Ioannis Tractatus; In Iohannis evangelium; La ciudad de Dios; Sermones: 13, 34, 179, 215, 271, 311; Tratado sobre el evangelio de san Juan; Mater omnium sanctorum vigiliarum, Obras completas, XXIV, Sermones sobre los tiempos litúrgicos, Sermón 219, Ed. BAC 447, Madrid 1983.

AMBROSIO.

Apología del profeta David; Comentario al Salmo 118; De Isaac et anima; Epístolas: 49, 58; Expos. in Ps.; Sobre la huida del mundo.

AMMONIO

Carta 9.

ANDRÉS DE CRETA

Sobre la exaltación de la Santa Cruz.

ASTERIO DE AMASEA.

Homilía 19.

ATANASIO.

Carta a Epicteto; Cartas pascuales: 5, 14; Epist. Fest.; Epistola ad Marcelum; La encarnación; Vita Antonii; La encarnación del Verbo, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1990.

AUPERTO A.

In Apoc. III: CCCM 27

BALDUINO DE CANTORBERY

Tratados 6, 10

BASILIO MAGNO.

De Spiritu Sancto; Homilias 2; Tratado del Espíritu Santo.

BENITO DE NURSIA

La humildad, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid 1962.

BERNARDO

Epístola áurea, Homilia super missus est; Obras completas.

BUENAVENTURA

Legenda maior IX; Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo, Ed. Grottaferrata, Roma 1977; *Coll. In Hex*, Ed. Quaracchi 1934.

Carta a Diogneto

CESÁREO DE ARLÉS

Sermón VI.

CIPRIANO

Ad Donatum; Tratado a Fortunato.

CIRILO DE ALEJANDRÍA.

In Ioan. Evang. XI.

CIRILO DE JERUSALÉN

Catequesis Mistagógica: Catequesis XV.

CLEMENTE

El pedagogo I.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Contra Celso VIII; Libro 4,7; Stromata, VII.

CLEMENTE DE ROMA

Comentario a la Epístola a los Corintios.

COLUMBANO

Epist. 4 ad Attela, Dublin 1957.

CROMACIO

Tratados sobre el Evangelio de san Mateo.

DIDIMO EL CIEGO.

Enarrat. In I Petri II.

DOROTEO DE GAZA.

Instrucciones II.

El Pastor de Hermas.

EPIFANIO

Homilía de la noche de Pascua.

FISHER J.

Comentario al Salmo 101: Opera Ommia, edición 1597.

FUNK F.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, t. I, Ed. Schöningh, Paderborn 1905.

GREGORIO DE NISA

Creaciones; De Virginitate; Sobre las Bienaventuranzas.

GREGORIO MAGNO

Epistulae IX; Homiliae in Ezechielem; Regla Pastoral.

GREGORIO NACIANCENO

Carta a Filagrios; Discurso 3º; Oraciones 42; Oratio V; Primer discurso sobre la Pascua; Sermones: 7, 40.

HERÁCLITO DE ÉFESO

Fragmento 22B124, cit. en H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*,

Ed. Weidmann, Berlín 1952.

HILARIO

De Trinitate II; Instructio Psalmorum; Tratado de los Salmos: 60.

HIPÓLITO

Homilias pascales; I: Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte, Ed. Du Cerf, coll. "Sources chrétiennes", París 1985; La Tradición apostólica, Ed. Sígueme, Salamanca 1992.

Homilía de un autor de siglo II.

HUGO DE SAN VÍCTOR

De arca Noe; Eruditiones Didascalicae.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA

A los Filadelfios; A los Tralianos; Ad Eph.; Carta a los Romanos.

IRENEO DE LIÓN

Adversus haereses: I, III, IV, V, X.

ISAAC DE NÍNIVE

El don de la humildad, Ed. Sígueme, Salamanca 2007.

ISIDORO

Libro de las Sentencias III.

JERÓNIMO

Commentarium in Isiam Libri; Commentarius in Ecclesiasten; In Psalmum; Ep. 52, ad Nepotianum; Ep. 60, ad Heliodorum; Epistula 30,52, 107, 133.

JUAN CASIANO

Collationes: CSEL 13, Viena 1886; Conferencias XIV, 10-11: CSEL 13.

JUAN CRISÓSTOMO

Catecheses 3; Comentario al Salmo 41; Homilias: Génesis, Hechos, Primera Carta a los

Corintios, San Mateo, Ed. BAC, Madrid 1955, *San Juan; La educación de los hijos y el matrimonio*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997; *Las catequesis bautismales*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1988; *Sermón de Ana*.

LACTANCIO

De ira Dei, Epítome de las instituciones divinas.

LEÓN MAGNO

Sermones: 1, 6 y 7 en la Navidad del Señor, 12 De passione, 48, 51, 74; Tractatus.

NICEFORO

Antihaereticus III.

NOVACIANO

Los espectáculos IX y X.

ORÍGENES

Carta a Gregorio; Comentario a los Salmos: 36 y 117; Comentario de san Juan; Homilías: Evangelio de san Mateo, Éxodo, Génesis, Josué, Levítico; Peri arcón; Contra Celso, 1, 9: PG 11, 638, en D. RUIZ BUENO, Orígenes. Contra Celso.

PACIANO

Epístola I.

PEDRO CRISÓLOGO

Sermon 149.

RICARDO DE SAN VÍCTOR

Libro 1, a. 4.

TEODORETO DE CIRO

Comentario a la Carta a los Filipenses.

TEODORO ESTUDITA

Disertación sobre la adoración de la cruz.

TERTULIANO

Ad uxorem; Apolog. 39; De car. Chr. 5; De ieiunio; De or. 6; De vestris sumus: fiunt, non nascuntur christiani, Apol. 18.

TOMÁS DE CELANO

La vita prima di S. Francesco.

TOMÁS DE KEMPIS

Imitación de Cristo.

INTRODUCCIÓN

Durante 40 años he estado en búsqueda de la auténtica fiesta que pueda saciar mis ansias de felicidad. La concepción antropológica de la fiesta fue nueva para mí, y me llevó a estudiar y profundizar este tema en la Universidad Complutense de Madrid alrededor del año 1970, después en las Universidades Pontificias de Comillas, Salamanca, Lateranense y Gregoriana de Roma, etc. La asistencia a estas universidades me ha proporcionado una formación filosófica capaz de recuperar la centralidad de la metafísica, releída desde el punto de vista fenomenológico y existencial. Porque la auténtica metafísica es la fenomenología, que ha ido desplegándose en una Filosofía y culmina en una metafísica¹. También he estado en el Instituto Anselmiano de Roma, en el cual aprendí que toda liturgia es una fiesta, es el centro de la vida espiritual del cristiano y tiene la misión de incorporar el hombre a Dios². También he constatado lo mismo en el campo experimental: en mis viajes por Europa, América y Asia, exponiendo en diversas Universidades los resultados de la Antropología filosófica-lúdica. Ciertamente han marcado mi estrategia de investigación el encuentro que he tenido en diversos continentes con las fiestas de las religiones: budista, hinduista, islam y judía.

La tesis doctoral ha surgido en el diálogo con los alumnos y en el arduo trabajo de la evangelización y también en la docencia en diversas Universidades, y sobre todo en la Facultad de Teología Redemptoris Mater y Juan Pablo II del Callao (Perú), que me catapultó a la investigación sobre este tema antropológico, en sintonía y comunión con este trípode: docencia, investigación y evangelización, donde también se asienta la Universidad Católica San Antonio de Murcia, a la cual doy las gracias por poder defenderla y haber podido llevar a cabo este trabajo.

He elegido de título de la tesis: "La Nueva Evangelización como culmen de la experiencia antropológica de la fiesta" porque esta es mi experiencia en cuarenta años de evangelización en diversos países del mundo.

¹ Cf. X. ZUBIRI, *Filosofía y metafísica*, Rev. Cruz y Raya 30 (1935) 20-60, espec. p. 21.

² Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, Ed. Herder, Madrid 2007, p. 220.

Una realidad que he constatado es que el hombre necesita de la fiesta, ya que ésta convoca a la comunión, a la comunicación y a la amistad. En la fiesta se teje la continuidad vital de los presentes con las generaciones que los han precedido. La fiesta, además de ser un valiosísimo ámbito de tradición, es socializadora de las experiencias humanas. Concretamente, en la fiesta religiosa y popular se abaten los muros que separan a unos hombres de otros; todos se sienten con el mismo derecho invitados y partícipes. Como dice Saint-Exupéry: "Hay que demoler estos muros inútiles... para que el hombre sea libre... Así podrá ir de fiesta en fiesta"³. La fiesta invita a todos, sin discriminación, a la convivencia y a la amistad, a la alegría y a la expansión, al respiro en medio de los trabajos y a la esperanza a pesar de las incertidumbres. La fiesta es lugar privilegiado de la identidad de un pueblo; celebrando juntos se aglutina y consolida la comunidad humana. Los niños son iniciados en la historia de su pueblo conviviendo también con los ancianos. Por esto, las fiestas vividas desde pequeños suscitan unas querencias primordiales. La convivencia familiar, la dimensión festiva del hombre, el sentido cabal del descanso, la integración social promovida incesantemente por la fiesta, etc., son valores que atañen a la salud de la sociedad entera y al hombre como ser festivo.

La expresión "nueva evangelización" aparece, por primera vez, en el Documento conclusivo de la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, que tuvo lugar en Puebla de los Ángeles (enero de 1979), inaugurada por el Papa Juan Pablo II durante el primer viaje apostólico de su pontificado, al visitar México⁴. Juan Pablo II la empleó por primera vez 9 de junio de 1979 en la homilía durante la Misa en el santuario de la Santa Cruz de Nowa Huta, en Polonia, con las palabras: "Ha comenzado la nueva evangelización del segundo milenio"⁵. Nowa Huta era el gran barrio obrero de la periferia de Cracovia y era el símbolo socialista. Fue concebida como una ciudad sin Dios.

³ Cf. A. de SAINT-EXUPÉRY, Citadelle, Ed. Gallimard, París 1948, pp. 25-26.

⁴ Cf. L'Osservatore Romano 47 (20 de noviembre de 2011) p. 4.

⁵ Cf. L'Osservatore Romano (24 de junio de 1979) p. 6: AAS 71 (1979), 865; P.J. CORDES, *La nueva evangelización según el Papa Wojtyła*, L'Osservatore Romano 32 (7 de agosto de 2011) pp. 4-7.

Después, el 9 de marzo de 1983, en Puerto Príncipe (Haití), en su alocución a los obispos de América Latina dirá que esta "nueva evangelización" es nueva en su método, en su ardor y en su expresión⁶. La "nueva evangelización" será uno de los signos distintivos del pontificado de Juan Pablo II; surgía de la constatación -efectuada especialmente a través de sus viajes- de que era urgente inyectar sangre nueva, vida nueva, a las iglesias de los países en los que el cristianismo tenía una gran antigüedad⁷, sobre todo en Europa, un continente que se había ido alejando cada vez más de sus raíces, de su cultura, cayendo en el indiferentismo, el secularismo y el ateísmo. Era preciso regresar a las fuentes de la fe para que la misión evangelizadora volviese a ser dinámica e incisiva⁸.

La nueva evangelización es proponer la auténtica fiesta, el vino nuevo del reino de los cielos al hombre de hoy: la persona de Jesucristo. Consiste en "ser", no "hacer" (activismo) (ver Apéndice Número III: *La nueva evangelización*). Como afirmaba el Papa Juan Pablo II, "nueva evangelización" significa hacer de nuevo el tejido cristiano de la sociedad humana, regenerando nuevamente el tejido de las mismas comunidades cristianas⁹.

¿Acaso no estamos todos invitados a la verdadera fiesta que calme nuestra sed de infinito? El hombre quiere siempre más: más verdad, más bien, más amor, más ser. En el fondo busca más inmortalidad, eternidad, que es lo que busca en

⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM* (9 de marzo de 1983), 3: AAS 75 (1983), 778.

⁷ Ver: JUAN PABLO II, *La "nueva evangelización". Viaje apostólico a Uruguay, Bolivia, Perú y Paraguay*, Ed. BAC, Madrid 1988.

⁸ Cf. S. DZIWISZ, *Una vida con Karol*, Ed. La esfera de los libros, Madrid 2007, p. 153. Juan Pablo II veía el Concilio Vaticano II como una plataforma desde la que lanzar una "nueva evangelización" tomando como modelo Los Hechos de los Apóstoles (cf. G. WEIGEL, *Juan Pablo II. El final y el principio*, Ed. Planeta Testimonio, Barcelona 2011, espec. pp. 442-444).

⁹ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), núm. 34: AAS 81 (1989), 455. Ver: J. ZAZO RODRÍGUEZ, *Nueva Evangelización*, Rev. *Imágenes de la Fe* 459 (Enero 2012) 3-33.

las fiestas¹⁰. Como dice Unamuno: "Ser, ser siempre, ser sin término. Sed de ser, sed de ser más. Hambre de Dios. Sed de amor eternizante y eterno: ser Dios"¹¹. Desde siempre los hombres están llenos de este deseo de "ser como Dios", de alcanzar la misma altura de Dios. En todos los descubrimientos del espíritu humano se busca en último término obtener alas para poderse elevar a la altura del Ser, para ser independiente, totalmente libre, como lo es Dios. La cuestión de cómo el hombre puede llegar a lo alto, ser totalmente él mismo y verdaderamente semejante a Dios, ha preocupado siempre a la humanidad. Ha sido discutida apasionadamente por los filósofos platónicos de los siglos III y IV. Su pregunta central era cómo encontrar medios de purificación, mediante los cuales el hombre pudiera librarse del grave peso que lo abaja y poder ascender a la altura de su verdadero ser, a la altura de la divinidad. Porque ¡si Dios es, yo soy! Porque si estamos solos en el universo y la vida no tiene ningún sentido, es mejor suicidarse porque todo es absurdo. ¡Pero Dios está! Dice la teología cristiana que Dios es revelado, no conquistado. Y lo que nos hace ver que Dios está no es la razón, sino una Presencia real, un Encuentro personal con Dios, uniéndose místicamente, que es la forma más perfecta del encuentro, creando un hogar espiritual.

Hoy, con el laicismo que se ha introducido en Europa y en la sociedad, en la cultura e incluso en la moral, que ha desterrado a Dios y todo tipo de trascendencia, hemos llegado a no saber qué es el hombre, se ha caído la estructura del ser del hombre¹². Por eso, Occidente hoy afronta lo que Henry de

¹⁰ Ver: M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 2007, espec. pp. 33-391; G.K. CHESTERTON, *El hombre eterno*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007, espec. pp. 17-350.

¹¹ Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Alianza, Madrid 1991, p. 132. Ver: Idem, *La esperanza desesperada*, pp. 59-74, en Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Ed. Gredos, Madrid 1966, vol. 4; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.

¹² F. BRENTANO, *Las razones del desaliento en la Filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, espec. pp. 7-22.

Lubac llamó "el drama del humanismo ateo"¹³. Como decía Julián Marías, hay dos preguntas fundamentales: ¿quién soy yo?, ¿qué va a ser de mí? Y hay una pregunta que siempre late en la antropología: ¿se puede creer en el hombre sin creer en Dios?¹⁴

El mundo nos ofrece consumismo, embriaguez, droga... alienación. Las religiones proponen al hombre la salvación y dar un sentido al sufrimiento, la enfermedad y la muerte. ¿Quién nos liberará de esta esclavitud del sufrimiento para vivir en la auténtica fiesta? El hombre posmoderno alejado de la Iglesia, no tiene vino para la fiesta, el banquete. Para el hombre de hoy, asfixiado y desequilibrado por tantos ruidos, horarios y prisas que producen estrés, el hacer fiesta le es tan necesario como respirar. Cuando la fiesta muere el hombre deja de ser imagen de Dios: y el mundo no refleja la luz que recibe del Creador. Festejar es descubrir el sentido profundo de la gratuidad e in-utilidad (no útil) como valores imprescindibles del hombre. Hay que crear valores en la sociedad de hoy para que el hombre sea más hombre y pueda convivir y festejar con el Señor de la vida y de la muerte.

Este tema antropológico de la fiesta, del que trato algunos rasgos en esta tesis doctoral, es tan actual que Benedicto XVI ha anunciado que el próximo Encuentro Mundial de las Familias, que será en Milán del 30 de mayo al 3 de junio del año 2012, tendrá como lema: "La familia, el trabajo y la fiesta". Como dice el Papa en la carta de preparación de ese encuentro:

"El trabajo y la fiesta están íntimamente ligados a la vida de las familias: condicionan las decisiones, influyen en las relaciones entre los cónyuges y entre los padres y los hijos, e inciden en la relación de la familia con la sociedad y con la Iglesia. La Sagrada Escritura (cf. Gen 1-2) nos dice que

¹³ Ver: H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Ed. Encuentro, Madrid 1990, espec. pp. 17-94..

¹⁴ Cf. J. MARÍAS, *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo*, *Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1982; H.U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en la Filosofía actual*, Ed. Guadarrama, Madrid 1960; J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ed. Taurus, Madrid 1962, pp. 39ss; Idem, *Fe y futuro*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, cap. 3: *Fe y Filosofía*, pp. 57-78.

familia, trabajo y día festivo son dones y bendiciones de Dios para ayudarnos a vivir una existencia plenamente humana. La experiencia cotidiana confirma que el desarrollo auténtico de la persona incluye tanto la dimensión individual, familiar y comunitaria, como las actividades y las relaciones funcionales, así como la apertura a la esperanza y al Bien sin límites. En nuestros días, por desgracia, la organización del trabajo, pensada y realizada en función de la competencia del mercado y del máximo beneficio, y la concepción de la fiesta como oportunidad de evasión y de consumo, contribuyen a disgregar la familia y la comunidad y a difundir un estilo de vida individualista. Por eso hay que promover una reflexión y un compromiso dirigidos a conciliar las exigencias y los momentos del trabajo con los de la familia y a recuperar el verdadero sentido de la fiesta, especialmente de la dominical, pascua semanal, día del Señor y día del hombre, día de la familia, de la comunidad y de la solidaridad"¹⁵.

Benedicto XVI intenta que el cristianismo no sea reducido a una caseta de feria de la posmodernidad en el panteón de los supermercados antropológicos, sobre todo hoy, en que la Iglesia no debe esconderse ante la feria de las vanidades del mundo de la cultura. El cristianismo no es un paquete de cosas por aprender. Porque, como veremos en la tesis doctoral, en medio de la descomposición de la civilización occidental, lo que sigue destacando es la novedad del cristianismo. Para ayudar a profundizar en esta novedad y ser más persona, y a responder con la verdad a los profundos interrogantes del hombre nace la filosofía y la antropología, que no son un conjunto de preguntas sin respuesta, sino la base científica y realista de un nuevo humanismo, y, por esto, es una de las tareas más nobles que puede proponerse una persona festiva¹⁶. Santo Tomás dice: "El estudio de la filosofía no es para saber lo que han pensado los hombres, sino para conocer

¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Carta al Presidente del Pontificio Consejo para la familia con vistas al VII encuentro mundial de las familias*, Castelgandolfo 23 de agosto de 2010; PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Catequesis preparatorias para el VII Encuentro Mundial de las Familias*, Ed. Édice, Madrid 2011, espec. pp. 5-102.

¹⁶ F. BRENTANO, *Las razones del desaliento en la Filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, espec. pp. 7-22.

cuál es la verdad de las cosas" (*In De caelo* I, 22), que produce alegría en el ser del hombre. Uno de los rasgos más preocupantes de nuestro tiempo es la ausencia de filosofía y una antropología errónea. Este peculiar mal está en el origen de muchos de los males más inmediatos que configuran nuestra convulsa cultura occidental.

El estudio del hombre hoy en día se ha dispersado en la fragmentación que las ciencias positivas hacen de él: psicología, biología, sociología, etc. Y al final resulta cada vez más difícil saber qué es el hombre. Por eso el ámbito en el que nos movemos en la tesis doctoral es el interdisciplinar. Tomando como base la antropología cristiana, realizamos un análisis desde las ciencias humanas (antropología, sociología, historia de las religiones...) y la teología.

En la metodología he empleado las siguientes fuentes de conocimiento: 1º la Filosofía-Antropología, 2º la Teología, 3º las ciencias humanas y 4º la experiencia. He tratado de sacar lo que la Filosofía es capaz de extraer: las creaciones culturales festivas del hombre, teniendo en cuenta lo que dice Sófocles (496-406 a.C.): "Andan por ahí montones de cosas formidables, pero ninguna más grande que el hombre" (*Antígona*, v. 333s). Entre todas las criaturas de la tierra sólo el hombre es persona y la dignidad personal es el bien más precioso que el hombre posee. Ya Kant señalaba que una fuente importante de la antropología es la experiencia, entendida en el sentido corriente del término, que él mismo explica como el trato con los demás, observación del comportamiento de los hombres; y para ello señala que una buena fuente para la antropología es la lectura de libros, viajes, historias, biografías, novelas y teatro, porque ahí se nos ofrecen otros comportamientos, caracteres, situaciones vitales, pasiones e intereses que guían el comportamiento¹⁷. Como habla Heidegger, he buscado la hermenéutica lúdica de la existencia humana¹⁸; para esto me he servido de los índices de encuestas, lectura de libros y revistas, experiencias en el diálogo con las personas y en la reflexión de los datos. Entiendo por el adjetivo "lúdico" (del latín *ludus*: juego) como lo contrapuesto a serio, esforzado, trabajoso... y se lo empareja con "festivo", "alegre", "intrascendente", "juguetón", es decir, con un carácter fecundo.

¹⁷ Ver: E. KANT, *Antropología. En sentido Pragmático*, Ed. Gredos, Madrid 1991.

¹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires 1969, p. 82.

Todo esto ha creado en mí un plan de trabajo de investigación doctoral con objetivos y metodología que expongo en los ocho capítulos con las conclusiones, y además ocho apéndices que están en la base de toda la tesis.

He partido de los resultados de diversas investigaciones de las ciencias humanas, constatando la situación del hombre en la sociedad actual. He buscado su origen en los filósofos y las diversas escuelas del pensamiento contemporáneo que han originado el cambio de época actual.

Llevo cerca de 40 años estudiando el ser lúdico del hombre en su manifestación comunitaria festiva. A través de esta investigación he trabajado con el método fenomenológico. Es decir, buscar lo que verdaderamente es la expresión festiva.

¿Por qué me remito en la tesis doctoral a tantas citas de los Padres de la Iglesia y al magisterio ordinario de la Iglesia? Porque después de leer e investigar sobre cómo puede recuperar la fiesta el hombre y la sociedad de hoy, sólo he encontrado un dato histórico convincente: la Iglesia Católica ha ofrecido a los hombres un cuerpo doctrinal sobre la persona en sus diversas dimensiones que constituye el conjunto más coherente, más completo que se haya formulado hasta hoy, de principios y valores humanos permanentes, de criterios de juicio y de orientaciones para una acción social eficaz en orden a que las personas puedan realizarse de la mejor manera posible como personas. Ninguna otra institución, ninguna otra Iglesia, ningún otro partido político ha presentado un conjunto de documentos que expresen con tanta objetividad, tanto realismo y tanta profundidad lo que es y lo que debe ser la persona lúdica. La fe y la razón, *Fides et ratio*¹⁹, encíclica de Juan Pablo II, son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. La Sagrada Escritura contiene valores antropológicos y filosóficos que han influido positivamente en toda la humanidad (núm. 80). En el núm. 76, define el concepto de filosofía

¹⁹ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998): AAS 91 (1999) 5-88, *Introducción*; J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Ed. Encuentro, Madrid 1999, espec. pp. 177-193; J. RATZINGER, *Iglesia. Ecumenismo y Política*, Ed. BAC, Madrid 1987, p. 239.

cristiana: "Hablando de Filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación directa o indirecta de la fe cristiana. Dos son, por tanto, los aspectos de la Filosofía cristiana: uno subjetivo que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe... Además está el aspecto objetivo que afecta a los contenidos. La revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella si se la hubiera dejado sola... Los filósofos han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad". Al buscar el cristiano más verdad, encuentra nexos entre verdades del orden natural y sobrenatural, para lo cual nos ayuda escuchar la Palabra de Dios, que nos aporta la revelación, que es una fiesta para el hombre.

La bibliografía expuesta a pie de página manifiesta la evolución y el desarrollo de la investigación que estoy haciendo. En muchos casos delimito las páginas para facilitar a algunos alumnos míos que están haciendo tesis doctorales y tesinas algunos aspectos que trato en la tesis doctoral.

Quiero agradecer al beato Juan Pablo II por el análisis filosófico sobre la concepción del hombre, que ha influido en los documentos del Concilio Vaticano II. Los temas claves de su pontificado fueron la antropología y el significado de la sexualidad humana.

Y también, en segundo lugar, a un maestro de gran talla intelectual: al profesor Dr. J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI, por las entrevistas personales que he mantenido con él antes de llegar a ser Romano Pontífice. Marcaron una gran huella porque presenta una Iglesia joven en un mundo posmodernista hablando con coraje y radicalidad. No he encontrado una personalidad contemporánea más lúcida que el profesor Joseph Ratzinger, por este motivo cito con frecuencia muchos de sus libros y escritos²⁰. Los temas claves de su pontificado están siendo

²⁰ Cf. P. SEEWALD, *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Ed. Palabra, Madrid 2006, espec. pp. 205-315; T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto XVI*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2009, espec. pp. 19-304; P. BLANCO SARTO, *Benedicto XVI. El papa alemán*,

la eclesiología, la liturgia y la revelación. Tanto uno como el otro no son antitéticos sino complementarios para la evangelización del nuevo milenio. Juan Pablo II se llevó a Ratzinger a Roma y fue el cardenal que colaboró con él durante más tiempo en su pontificado²¹.

Agradezco al Dr. Antonio Alcaraz, director de la tesis, por la paciencia, sabiduría y celo que ha tenido conmigo en orientar y culminar la tesis doctoral.

También quiero agradecer a mis primeros profesores de filosofía, la semilla de amor a la sabiduría y a la verdad que sembraron en mí, sin pretensión de recoger. Son muchos, pero en especial: Dr. Xavier Zubiri, *Lecciones de Filosofía* en la Cámara de Comercio de Madrid; Dr. Julián Marías, *Historia de la Filosofía* en Madrid; Dr. José Luis López Aranguren, *Ética y Sociología*, profesor en la Universidad Complutense de Madrid; Dr. Castro Cubells en *Historia de las Religiones*, profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca; Dr. Ceferino Fuentes, profesor de la Universidad Pontificia Comillas, que tan sabiamente me abrió las puertas a la Filosofía Oriental; Dr. Eloy Rodríguez, *Fundamentos de Filosofía*, en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid; Dr. Luis Cencillo, *Historia de los Sistemas Filosóficos* en la Universidad Complutense de Madrid; Dr. Juan de Dios Martín Velasco, *Historia de la Filosofía* en el Colegio Mayor "García Morente", y en *Fenomenología de la Religión* en la Universidad Pontificia de San Dámaso; Dr. Luis Martínez, profesor de *Historia de la Filosofía Contemporánea* en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; Dr. Carlos Valverde, profesor de *Historia Moderna* en la Universidad Pontificia Comillas y a las horas dedicadas en su despacho sobre la posmodernidad, del cual soy deudor; Dr. Alejandro Díez Macho, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, por el panorama que me abrió en el curso de doctorado de la Universidad Complutense sobre el judeocristianismo y el *Targum Neofiti*; también me soportó muchas horas en su casa. El profesor A. López Quintás, catedrático de estética de la Universidad Complutense. Dr. A. Hamman, catedrático en el Instituto Pontificio San Anselmo (Roma) por el curso *Introducción Patrística de los siglos II y III*; Dr. M. Benzo,

Ed. Planeta Testimonio, Barcelona 2010, espec. pp. 184-230; 416-569; BENEDICTO XVI, *Guía para Perplejos*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2011, espec. pp. 15-264.

²¹ Cf. M. FAZIO, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, Ed. Rialp, Madrid 2009, espec. pp. 130-172.

Catedrático de la Universidad Complutense, Teología para universitarios; Dr. Castro Cubells, profesor de *Historia de las Religiones* en el Seminario de San Dámaso; Dr. A. Cañizares Yovera, catedrático de Teología de la Palabra en la hoy Universidad eclesiástica San Dámaso, que me introdujo en la catequética; a los profesores de la Escuela de Sociología de los años 1967-1970 y de la Escuela de Psicología de los años 1970-1972, ambas pertenecientes a la Universidad Complutense de Madrid... todos ellos grabaron una profunda huella filosófica y antropológica. Dentro de esta historia de salvación, quiero agradecer al Camino Neocatecumenal por haber iniciado en mí la síntesis de Fe y Cultura, dándome gratuitamente la llave para entrar en la investigación de la Antropología festiva en la "nueva evangelización".

CAPÍTULO 1. EL HOMBRE, ¿ES POSIBLE VIVIR EN FIESTA?

1.1. OBJETIVOS

¿Qué objetivos científicos se persiguen en esta investigación?

Como objetivo general: Descubrir la nueva evangelización como culmen del deseo festivo que hay en el hombre y presentarla como un estímulo del cual tienen necesidad las comunidades cansadas y débiles, para recuperar nuevamente la alegría festiva de la experiencia cristiana que da sentido a la vida y su aspecto comunitario.

Para llegar a esto investigaremos el ser lúdico que existe en el interior del hombre, que se manifiesta en la cultura de las fiestas. Como decía Plotino (205-279) estamos sedientos del ser (cf. *Enneada V, 9*). La mística es una efusión del alma, una efusión permanente hacia Dios, como la de los serafines en la visión de Isaías que dicen: "Santo, santo, santo es el Señor" (Is 6,3). La mística no aleja de los demás, no crea una vida abstracta, sino que mas bien acerca a los hombres porque se comienza a ver y a actuar con los ojos, con el corazón de Dios. Porque el hombre no se basta a sí mismo, necesita abrirse a otro, a algo o a alguien que pueda darle lo que le falta; debe salir de sí mismo hacia Aquel que pueda colmar la amplitud y la profundidad de su deseo. El hombre lleva en sí mismo una sed de infinito, una nostalgia de eternidad, una búsqueda de belleza, un deseo de amor, una necesidad de luz y de verdad, que lo impulsan hacia el Absoluto; el hombre lleva en sí mismo el deseo de Dios.

1.2. EL CONTEXTO SOCIAL

Estudiando la antropología de las fiestas me he encontrado que España es el país más festivo del mundo occidental. Por ejemplo, la antropóloga M.A. Sánchez ha recogido más de 3.200 fiestas populares²². También J. Caro Baroja ha prestado una atención minuciosa al describir nuestras fiestas españolas, ofreciendo un

²² Ver: M.A. SÁNCHEZ, *Fiestas populares. España día a día*, Ed. Geoplaneta, Madrid 2000.

material valiosísimo para descubrir nuestro talante festivo²³. Curiosamente, se ha despertado últimamente un nuevo interés entre nosotros por conocer y reflexionar acerca de nuestras fiestas populares²⁴. Todas las fiestas celebran un encuentro y nos llevan a una fecundidad, gozo, libertad, felicidad, contemplación... Crea en nosotros la virtud (*virtus* en latín significa capacidad de crear relaciones de encuentro y *vicio* significa una forma de conducta que dificulta o imposibilita la creación de encuentros).

En las fiestas nos vestimos con elegancia e incluso reservamos los días festivos para estrenar vestidos nuevos. Nuestra comida es más abundante y más selecta. El vino discurre generoso en nuestras mesas. Hasta gastamos más dinero. Bailamos, hacemos bromas, nos acostamos más tarde. Las flores embellecen nuestros balcones y ponen una nota festiva en los lugares más entrañables de nuestras casas. La exuberancia festiva llega a veces a transformarse en exceso. El atuendo festivo se convierte entonces en estrafalario. De hecho, cuando llega una fiesta importante o significativa, adoptamos comportamientos y actitudes que violan nuestra moderación habitual y rompen la monotonía diaria. El día de fiesta es un día distinto. Rompemos los tabúes y los convencionalismos sociales. La fiesta nos permite mostrarnos tal como somos, en libertad de acción y espontaneidad, sin caretas ni formalismos. La fiesta resulta así, de verdad, un entrenamiento para la libertad, que no puede ser arbitrariedad, sino responsabilidad. Es un día dominado por la alegría exuberante y por el derroche gozoso. Pero todo este derroche de alegría tiene un origen, una motivación. Nadie se alegra sólo "porque sí". Hay siempre un motivo, una causa. Porque la alegría,

²³ Cf. J. CARO BAROJA, *El estilo festivo*, Ed. Taurus, Madrid 1983; Idem, *La estación del amor*, Ed. Taurus, Madrid 1986; Idem, *El carnaval*, Ed. Taurus, Madrid 1989. Ver: H. VELASCO, *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*, Ed. Trece-Catorce-Dieciséiete, Madrid 1982.

²⁴ Como muestra de este interés, enumero los siguientes estudios recién aparecidos: L.V. ELIAS-A. MARTIN-C. MUNTION, *Guía de fiestas de La Rioja*, Ed. Centro de Investigaciones y Animación etnográfica, Sorzano, La Rioja 1990; F. BERMÚDEZ, *Fiesta Canaria. Una interpretación teológica*, Ed. Publicaciones del Centro Teológico, Las Palmas 1991; A. ARIÑO VILLAROYA, *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992; M. DELGADO, *La festa a Catalunya, avui*, Ed. Barcanova, Barcelona 1992.

de suyo -por naturaleza-, es algo subordinado, algo secundario. Es provocada por algo más importante: celebrar la vida.

La fiesta nos permite experimentar, como presentes, los acontecimientos salvadores del pasado y la gozosa posesión de los bienes futuros. Es precisamente esta experiencia de posesión lo que provoca la alegría exuberante y el gozo, aunque a veces puede degenerar en excesos y entonces se acaba la fiesta (borrachera, grosería, ordinariez). Al mismo tiempo expresamos en la fiesta las aspiraciones más hondas que dan cuerpo a nuestros sueños. Ante estos hechos me hago una pregunta: ¿Por qué no vivimos con plenitud e intensidad las fiestas?

Toda la historia del hombre desde sus orígenes, sea cual sea el ritmo del tiempo, está atravesada por el deseo de poder, sólo moderado, pero no completamente vencido, por la voluntad buena. Como dice Bobbio, la historia es un inmenso matadero. Y matadero ha sido. No veo ninguna razón para que no siga siendo un matadero. Termina una guerra, comienza otra. Nada nuevo bajo el sol²⁵. El afán de dominio (orgullo) y dinero han provocado guerras muy crueles en las que han sucumbido millones de personas por la metralla, o por el hambre y el frío. Así, por ejemplo, el sitio de Stalingrado, en la última guerra mundial, costó un millón de muertos. Los campos de concentración de Auschwitz, Dachau, etc., nos recuerdan a todos el horror y la crueldad a que se puede llegar cuando el hombre se convierte en un lobo para el hombre. Nos preguntan: ¿Dónde estaba Dios cuando funcionaban los hornos crematorios?²⁶

Las guerras son siempre, en el fondo, crisis del hombre, del modo de entender al hombre y su libertad. Como dice san Columbano: "Si eliminas la libertad, eliminas la dignidad"²⁷. Si está permitido matar a los inocentes, ¿cuál va a ser nuestra justicia? ¿Cómo se encontrará el hombre consigo mismo?

En el Tercer Milenio en el que vivimos podríamos preguntarnos: ¿Cómo es posible la alegría festiva en un mundo atormentado por la miseria y la opresión?

²⁵ Cf. N. BOBBIO, *Le regole della tolleranza*, entrevista en AA.VV. *Il monoteismo*, Ed. Arnoldo Mondadori, Milán 2002, p. 29.

²⁶ Cf. G. MUCCI, *Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas*, Rev. La Civiltà Cattolica 4 (1999) 425-438.

²⁷ Cf. COLUMBANO, *Epist. 4 ad Attela*, Dublin 1957, p. 34.

¿Se puede dar la fiesta, el juego y la danza en un mundo angustiado por la violencia y el terrorismo? ¿No es una ironía? ¿No es una forma de alienación? ¿Qué tipo de hombre queremos promover? ¿Podemos considerar un desarrollo que cierre al hombre en un horizonte terrenal, hecho sólo de bienestar material, como único contenido de la felicidad, y que prescinde de los valores y del significado infinito al que el hombre está llamado? ¿Puede una civilización sobrevivir sin referencias fundantes, sin una mirada a la eternidad, negando al hombre una respuesta a sus interrogantes más profundos? ¿Puede existir un verdadero desarrollo prescindiendo de Dios? En la lista de prioridades, frecuentemente Dios se encuentra casi en el último lugar. Dios no es lo más importante en absoluto en nuestra vida.

Muchas religiones y movimientos culturales han querido hacer al hombre más persona y libre, como iremos exponiendo en la tesis doctoral. Las grandes religiones y filosofías del mundo han iluminado diversos aspectos de estos derechos de ser personas, que están expresados concisamente en la "regla de oro" que encontramos en el Evangelio: "Lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos" (Lc 6,31; Mt 7,12).

Por muchas vueltas que se le dé, lo cierto es que sólo las religiones proponen al hombre un pleno sentido a la vida. Dios nos ha instruido sobre lo que es y lo que debe ser la persona humana, y la Palabra de Dios ha llegado hasta donde no es fácil que hubiera llegado la sola razón humana. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas. Por una parte, la razón humana debe ser constantemente purificada por la fe, porque corre siempre el peligro de cierta ceguera ética causada por las pasiones desordenadas y por el pecado, que es esencialmente desobediencia y "no escuchar". Toda persona necesita la esperanza incondicional y el amor, que sólo pueden encontrarse en Dios y que llevan a participar en la justicia y la generosidad de Dios a los demás²⁸. Por eso, si se margina a Dios se margina al hombre. Si se da por muerto a Dios se da por muerto al hombre y, consiguientemente, la vida en la sociedad, en la economía o en la política se satura de contradicciones. Después de que Nietzsche diera por

²⁸ Cf. BENEDICTO XVI, Encíclicas: *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), núm. 18 y *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), núm. 24: AAS 99 (2007).

muerto a Dios, los estructuralistas del siglo pasado anunciaron la muerte del hombre. Convencer al mundo del pecado es, desde luego, algo enteramente distinto a una crítica social fundada en lo puramente sociológico o guiada por intereses de tipo político.

Actualmente se trabaja en un Nuevo Orden (cf. apartado 3.12). Se pretende llevar a cabo, con implacable ingeniería social, un cambio cultural de gran envergadura, un gran proyecto para una nueva identidad; en el fondo se está tratando de construir un mundo en el que ya no hay nada verdadero, ni bueno, ni valioso, ni justo en sí y por sí, nada trascendente, ni nadie que esté por encima de nosotros. El relativismo se adueña de la cultura y de las mentes. No hay Dios, no hay ley natural, no hay ninguna verdad sobre el bien que esté encima de la voluntad del Estado. Es un Estado absoluto. La libertad del individuo es ilimitada según esta concepción filosófica. Cada hombre es libre para hacer lo que quiera. No hay ninguna ley superior que indique lo que se puede o no realizar. Sin embargo, para hacer posible la vida en la sociedad se realiza un pacto, a través del cual cedemos nuestros ilimitados derechos al Estado. Él velará para que estos ilimitados derechos se puedan cumplir asegurando al mismo tiempo solidaridad y seguridad. La autonomía de la "sociedad del bienestar" con respecto a cualquier creencia o moral religiosa, parece invitarnos a pensar que, justamente con el Estado laico o laicista, ha llegado el momento histórico de la plena libertad de opinión y de conciencia, ya que ninguna convicción distinta a la mía tiene ya capacidad para imponérseme sin yo quererlo. El Estado debe cumplir, defender esta autonomía personal e individual, presentada como una de las grandes conquistas de la posmodernidad. Esto lleva a lo que podría llamarse la "globalización del pensamiento", o mejor aún "pensamiento único"²⁹.

El hombre contemporáneo parece un gigante en el mundo físico a costa de reducirle a un enano en el mundo espiritual y sobrenatural. Riqueza creciente en el orden técnico y puramente exterior, y vacío interior, indigencia espiritual, agnosticismo, carencia de sentido de la vida y caos moral, en las realidades más profundas de su ser que son las del espíritu; experto y especializado en la técnica y en las ciencias de la materia y analfabeto en las ciencias humanas del espíritu y

²⁹ Cf. J.C. SANAHUJA, *Poder global y religión universal*, Ed. Vórtice, Buenos Aires 2010, pp. 7-147.

de los fines señalados por Dios a la humanidad. Intenta provocar la fiesta con la ingeniería social o cibernética. El profeta Daniel lo expresa con una estatua gigante que tenía la cabeza de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro y sus pies parte de hierro y parte de arcilla (cf. Dan 2,32-33). La labor de la ingeniería social consiste en uniformizar a los individuos convirtiéndolos en una masa amorfa indistinta y fácilmente moldeable, con el fin de imponer una nueva ideología, moldeando la sociedad y sus costumbres a los dictados del poder político. Todo proyecto de ingeniería social es enemigo de la libertad, y concretamente, va contra el cristianismo³⁰. Esto lo expresa muy bien Michel O'Brien en su libro "*La última escapada*"³¹, donde pone de manifiesto que la ingeniería social intenta fabricar, mediante los medios de comunicación y la desinformación masiva, criaturas clónicas que tengan distorsionados su pensamiento y su percepción de las cosas; personas a las que se les suprime la trascendencia y se les arrebatan todos los grandes ideales hasta convertirlas en adictas al placer y al entretenimiento, alienándolas de la realidad para alejarlas de los grandes retos y del combate real que está viviendo la humanidad. De este modo los ingenieros sociales quedan con las manos libres para diseñar el "mundo feliz" según sus antojos. Porque toda dictadura ha de conquistar, si no los corazones de la gente, al menos sus mentes, por eso necesita imponerse por medio de la propaganda. Por ello la tiranía anula la naturaleza del individuo y la introduce en una trituradora ideológica de la que los individuos salen convertidos en lacayos. Como veremos más adelante, la familia cristiana es un muro de contención a la ingeniería social desnaturalizadora.

El hombre secularizado es un *homo faber*, olvidando que antes que eso debe ser un *homo sapiens*. La euforia del hombre técnico (*faber*) ha intentado eliminar el hombre contemplativo (*ludens*). El equilibrio lo realiza san Benito con "*ora et labora*", que es una síntesis de los dos. De ahí la anemia espiritual de los pueblos. Pío XII dijo ya que "el hombre moderno que no se siente vinculado esencialmente a lo eterno, cae en la adoración de lo finito y es su más grave alienación". La adoración constituye una expresión integral de la antropología del ser humano.

³⁰ Cf. I. SÁNCHEZ CÁMARA, *Un proyecto de Ingeniería Social*, Diario ABC (26 de mayo de 2011) p. 3.

³¹ Cf. M.D. O'BRIEN, *La última escapada*, Ed. Libros libres, Madrid 2009.

Sólo le queda a la humanidad un recurso para ser más humana: el retorno a Dios, esto es, a la Iglesia con su trípode festivo: el festín de la Palabra de Dios, la fiesta del domingo y vivir la comunión en pequeñas comunidades. La presencia real de Cristo está en la liturgia de la Palabra de Dios, en la Eucaristía y en la Iglesia como comunión, que es el camino que propone la Iglesia para vivir festivamente, como veremos en el cap. 7. *La Iglesia propone la cultura festiva en la nueva evangelización.*

1.3. ¿POR QUÉ NO SE VIVE LA VIDA COMO UNA FIESTA? REFLEXIÓN SOBRE ALGUNOS DATOS ESTADÍSTICOS

Después de lo expuesto me hago unas preguntas: ¿Cómo recuperar el verdadero sentido de las fiestas? He reflexionado sobre algunos datos estadísticos con los que el hombre sufre y vive la vida como un infierno y no como alegría festiva. Expongo algunos datos.

1.3.1. La población mundial y la ciudad

Actualmente se estima que somos 7.000 millones de personas. La proporción de la población mundial que vive en ciudades, que pasó del 14% en 1900 a aproximadamente el 50% en 2010, puede llegar al 70% en 2050³². Estos datos también están recogidos en un reciente informe de Naciones Unidas: *State of world population 2011*, publicado por el Fondo de Población de las Naciones Unidas³³. Los datos que recoge son de gran interés. Así, por ejemplo, en África y Asia el número de población urbana se va a duplicar en una sola generación. Las ciudades de los países en desarrollo albergarán previsiblemente al 80% de la población urbana. Por tanto, el éxodo de las zonas rurales a la ciudad es un hecho imparable.

Por otro lado, según la FAO³⁴, unos 3.000 millones viven con 2 dólares al día, es decir, se encuentran por debajo del umbral de la pobreza relativa; 1.800

³² Cf. J. KOTKIN, *Leyendas urbanas. Por qué la respuesta son los barrios de las afueras y no las ciudades*, Rev. Foreign Policy 41 (2010) p. 77.

³³ Ver: UNFPA, *Estado de la población mundial 2011*.

³⁴ Cf. "www.uh/trdeegreg"

millones viven con menos de un dólar al día (cf. YOUCAT, núm. 448), es decir, se encuentran por debajo del umbral de la pobreza absoluta, o sea, son "extremadamente pobres", y su número ha aumentado en 100 millones en los últimos 10 años. Alrededor de 925 millones de seres humanos sufren hambre y 890 millones de adultos son analfabetos³⁵. También 1.200 millones de personas no tienen acceso al agua potable, etc. La deuda externa de los países del llamado tercer mundo induce el subdesarrollo económico, reduce las poblaciones a la esclavitud y destruye a los seres humanos a través del hambre. Cada 5 segundos muere de hambre un niño menor de 10 años, y se calcula que diariamente mueren más de 25.000 personas a causa de la desnutrición (cf. YOUCAT, núm. 448), de forma que el hambre ha matado a más seres humanos que todas las guerras juntas, debido a la ambición inhumana de los cosmócratas que gobiernan el mundo y a la corrupción de un arco significativo de la población adulta³⁶.

Así, sucede que un 30 por 100 de la humanidad consume el 80 por 100 de los recursos de la Tierra y para el 70 por 100 restante de los hombres deja un 20 por 100 de bienes. Según el cardenal Martino, presidente emérito del Consejo Pontificio Justicia y Paz, "cada año en el mundo se derrocha más del 30% de los alimentos producidos. En el periodo navideño se alcanza el 40% de toda la producción alimentaria; sólo en Italia se tiran anualmente 240.000 toneladas de alimentos sin vender. Serían suficientes para dar de comer a 600.000 personas tres veces al día"³⁷. El gasto militar en el mundo es aproximadamente 780.000 millones de dólares, lo que sería más que suficiente para acabar con el hambre en el mundo y para dar a todos los hombres habitación, educación, luz, agua, medicinas, etc. Los bienes de la Tierra han estado y están injustamente repartidos; muchos millones de hombres no disponen de los bienes suficientes para llevar una vida digna y, lo que es peor, tienen que sufrir la carencia de lo más elemental y morir

³⁵ Ver: <http://www.eluniverso.com>; BANCO MUNDIAL, *Perspectivas económicas mundiales 2010: Crisis, finanzas y crecimiento*, 21 de enero de 2010.

³⁶ Cf. C. MINGOTE-M. REQUENA, *El malestar de los jóvenes*, Ed. Díaz de Santos, Madrid 2008, p. XII.

³⁷ Cf. cit. por BENEDICTO XVI en la *Jornada mundial de la Paz*, L'Osservatore Romano 51 (18 de diciembre de 2009) p. 8.

de hambre. Entretanto, otros viven en el abuso, con frecuencia escandaloso, de las riquezas, que nacen siempre de la injusticia. Es lo que llamamos lujo, que es inmoral porque la propiedad privada tiene una necesaria función social, es decir, que si es verdad que las personas tienen derecho a la propiedad de los bienes de consumo y de los bienes productivos, deben ejercer esa propiedad no como dueños absolutos sino como administradores según el proyecto del Señor absoluto que sólo es Dios. Y Dios quiere que todos los hombres vivan conforme a la dignidad de su naturaleza. Pero, además, es directamente contra el amor fraterno abusar de la propiedad y de los bienes, mientras otros hermanos perecen de hambre, de frío o de enfermedades. Por ejemplo, en Lima (Perú) donde vivo desde hace treinta y cuatro años, concretamente en Lima Metropolitana existen 1.600.000 pobres, y uno de cada 100 limeños vive en extrema pobreza³⁸. Hemos pasado del hombre de las cavernas a las cavernas del hombre. Escribe Julián Marías: "Ahora se habla mucho -demasiado a la ligera- de «genocidio». Y yo me pregunto: ¿no lo es, literalmente, imponer sistemas económicos que impidan o restrinjan la creación de riqueza, que impidan vivir a millones de hombres que con una organización eficaz e inteligente podrían nacer y vivir? Pienso en África, en tantos países de Asia, en los que tratan de impedir que Hispanoamérica supere su parcial pobreza o intentan que recaiga en ella los países que habían alcanzado bienestar y holgura"³⁹.

Los gobiernos del Primer Mundo no pueden seguir haciendo una política de mercaderes egoístas y construir un nuevo "muro de la vergüenza" entre países ricos y pobres, entre la opulencia que mata tanto como la miseria, entre la desesperación de una mayoría global sin voz ni voto y una minoría privilegiada y excluyente: estaríamos contribuyendo a una mayor decadencia europea que la que padecemos en la actualidad, sobre todo decadencia ética y moral, cuando muchos europeos han perdido el sentido de los *derechos humanos* y de los principios éticos fundamentales. Es necesario recordar la excelente frase de Camus: "No hay una isla en medio de la peste" por más barreras y dificultades que se establezcan en la sociedad supuestamente desarrollada, pues sólo se

³⁸ Cf. Mapa de pobreza del 2007 presentado por el INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática), Periódico "El Comercio" B, 5 de marzo del 2009, p. 1.

³⁹ Cf. J. MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, Ed. Planeta, Madrid 1995, p. 36.

logrará aplazar los problemas sociales actuales. Es necesario compartir los bienes materiales y culturales entre todos los seres humanos, construir bienestar global o contribuir a incrementar el malestar y la decadencia moral de los países desarrollados.

Teniendo en cuenta todos estos datos de la sociedad posmoderna y lo que afirman los sociólogos, las grandes ciudades no favorecen en absoluto la religiosidad⁴⁰. ¿Cómo hacer fiesta ante estos dramas persistentes que tiene nuestro planeta? ¿Qué hacer por los pobres para sacarles de su indigencia y hacerles exultar, danzar y cantar festivamente? (Ver Apéndice Número VIII: *Las nuevas metrópolis*).

1.3.2. Los jóvenes y la fiesta en el fin de semana.

Es impresionante ver cómo celebran los jóvenes la fiesta del fin de semana en las grandes ciudades, llamada "marcha" nocturna y *movida*. Surge en España en 1980 con un cierto carácter emblemático al amparo de lo pretendidamente cultural. Su extensión y éxito puede atribuirse a varios factores, pero fue sin duda la falta de alternativas, el vacío cultural en el que crecía la democracia y la sociedad de consumo, las que propiciaron la emergencia de la cultura de la fiesta, la tolerancia hacia el consumo de drogas y la eclosión de comportamientos narcisistas⁴¹. El término fue acuñado con ocasión de la llamada *movida madrileña*, coincidiendo con la llegada a la alcaldía de Madrid de Enrique Tierno Galván. Su ámbito temporal es el fin de semana, comenzando el viernes e incluso últimamente el jueves.

La *movida* se quiere vivir con intensidad limitando, o incluso anulando, los periodos de sueño o de descanso. Se caracteriza por empezar a media noche hasta bien entrada la madrugada, la música con abuso de decibelios, las luces

⁴⁰ Cf. P.L. BERGER, *Rumor de Ángeles*, o.c., p. 63.

⁴¹ Ver: M.T. GALÁN-F. BURGUILLO, *Comportamiento social de los jóvenes: la cultura de la fiesta*, en C. MINGOTE-M. REQUENA, *El malestar de los jóvenes*, o.c., pp. 99-115; J.F. GAMELLA-A. ÁLVAREZ-N. ROMO, *La fiesta y el éxtasis. Drogas de síntesis y nuevas culturas juveniles*, en INSTITUTO DE LA JUVENTUD, *El fenómeno social de las drogodependencias*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid 1997, pp. 23, 27 y 31.

destellantes y el consumo de alcohol, en ocasiones con comportamientos asociales: desperfectos en el mobiliario urbano, abandono en espacios públicos de botellas vacías. etc. No importa molestar a vecinos o ensuciar parques y calles. Y si esto fuera ya poca marcha para el cuerpo, algunos jóvenes creen necesitar recurrir al consumo de drogas de diseño para alcanzar el puntazo que te mantenga despierto con una sensación de bienestar para lo que queda del día⁴². Por ejemplo, hay chicas jóvenes que salen de la casa paterna con una ropa y se cambian fuera, puesto que sus padres se asustarían al verlas con esos ropajes. Las diversiones son autistas, cuyo objetivo es evadirse del tedio, y corresponde a las personas que pasan horas sin hablar con nadie, escuchando música o bailando, y bebiendo alcohol, sintiendo la soledad y el tedio rodeados de una masa de personas de la que permanecen aislados⁴³. La diversión, entendida como huida y separación del universo cotidiano, a diferencia del descanso, no libera de la fatiga, sino preferentemente del tedio. Lo importante de la *movida*, especialmente la que se desarrolla en lugares cerrados, es que se va a mirar y ser mirado. Ver y que te vean es un elemento central de la fiesta.

Con mucha frecuencia el fin de semana se caracteriza por la huida veloz con el coche sin motivo ni finalidad⁴⁴. En un estudio publicado recientemente por el RACC (Real Automóvil Club) en el año 2006, se señala que en España durante el año 2004 murieron 1.547 jóvenes de 15 a 29 años en accidentes de tráfico, 9.220 resultaron heridos graves y 47.703 resultaron heridos leves. Los accidentes con participación de conductores jóvenes ocurren habitualmente en el fin de semana, más frecuentemente en sábado de madrugada, durante el regreso de la fiesta⁴⁵.

⁴² Cf. J. RAMÓN VARO, *Adicción al alcohol y a drogas*, pp. 395-405, espec. pp. 399 y 400 en J. CABANYES-M.A. MONGE, *Salud mental y sus cuidados*, Ed. EUNSA, Pamplona 2010

⁴³ Ver: J. ELZO, *El alcohol y la noche*, Rev. Estudios de juventud 37 (1996) 5-25, espec. p. 10.

⁴⁴ Cf. J.M. BERNAL, *El domingo, cara y cruz*, Ed. San Esteban, Salamanca 2001, espec. *Éxodo masivo fin de semana*, pp. 61-64.

⁴⁵ Cf. RACE AUTOMÓVIL CLUB (RACC), *X Encuesta de Movilidad y Seguridad vial*, RACC 2006.

En la última década ha aparecido un fenómeno nuevo en la *movida*: el *botellón*. Se aplica este término a aquella parte de la *movida* que se desarrolla en grupos, al aire libre, generalmente en espacios públicos, organizada por los propios jóvenes, con consumo de alcohol y otras bebidas que ellos mismos se encargan de comprar, poniéndolas en un bote o en un botellón, y así intentan alcanzar el puntillo del alcohol con todo tipo de mezclas al tuntún. Eligen un lugar de la vía pública que sea amplio, como una plaza o un parque, en ocasiones alguna acera, se habla y se bebe hasta llegar a una situación en la que uno se vuelve ingenioso, divertido y con ganas de reír, reír mucho, todo el tiempo, aunque sin saber porqué. Y así se hace amigos, que también son muy divertidos y se tiene la oportunidad de charlar⁴⁶.

Este fenómeno ha tenido su máxima expresión en los denominados macrobotellones celebrados en grandes ciudades, anunciados con antelación suficiente, generalmente a través de mensajes SMS y de Internet, en los que en algún momento los organizadores planeaban lograr récords de asistencia⁴⁷.

Los jóvenes buscan desesperadamente fundar un espacio y un tiempo festivo y lo quieren significar con el *botellón*, porque el hombre es un ser lúdico, ritual y mítico⁴⁸. Este fenómeno es considerado por los jóvenes como un buen

⁴⁶ Cf. C.M. IMBERT, *Contra el botellón, sus causas y consecuencias*, Semanario Alfa y Omega (7 de marzo de 2002) 3-4; M.T. CORTÉS TOMÁS-B. ESPEJO TORT-J.A. GIMÉNEZ COSTA, *Características que definen el fenómeno del botellón en universitarios y adolescentes*, Rev. Adicciones 4 (2007) 357-372.

⁴⁷ Cf. A. CALAFAT, *El consumo de alcohol en la lógica del botellón*, Rev. Adicciones (17 de Marzo de 2005) 193-202; Idem, *Vida recreativa nocturna de los jóvenes españoles como factor de riesgo frente a otros más tradicionales*, Rev. Adicciones 19/2 (2007) 125-132; Idem, *Salir de marcha y consumo de drogas*, Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas, Madrid 2000; S. DOMÍNGUEZ-R. GÓMEZ-M.V. JÁÑEZ-C. BARRANTES, *La cultura del botellón*; J. ELZO-M.T. LAESPADA-J. PALLARÉS, *Más allá del botellón. Análisis socioantropológico del consumo de alcohol en los adolescentes y jóvenes de la Comunidad de Madrid* 2003, Consejería de Sanidad.

⁴⁸ Cf. M. MANDIANES, *Semana Santa y posmodernidad*, Diario El Mundo (22 de abril de 2011) p. 15.

espacio para conocer gente y relacionarse (comunidad). Estudios sobre este fenómeno muestran que es una actividad altamente ritualizada: los jóvenes se organizan y elaboran estrategias para crear ese ambiente, se convierten en entes activos de la fiesta. Parte de la emoción del botellón es la participación en crear las condiciones para practicarlo; esa participación activa es menor si la opción es una discoteca o un pub para pasar la noche. Con la llegada del *botellón* la calle ha recobrado protagonismo. Los jóvenes argumentan que una de las razones para preferir este tipo de reunión es que pueden ahorrar dinero al comprar las bebidas en supermercados y así evitar los precios abusivos de las bebidas en pubs y discotecas. Porque muchos jóvenes creen que con la bebida cumplen el rito de la incorporación al mundo adulto.

También los coches se convierten frecuentemente en bares rodantes para los jóvenes. Suelen llevar en ellos potentes equipos de sonido que les permiten escuchar su música preferida con un volumen considerable e, incluso, suelen transportar en el maletero bebidas para autoconsumo. Según un estudio del Círculo de Estudio de la Anticoncepción (CEA), la mitad (52%) de las mujeres entre 18 y 29 años se va de copas, de cañas o hacen botellón todos o casi todos fines de semana, y hasta un 41% asegura que el alcohol influye para no utilizar un método anticonceptivo a la hora de mantener relaciones sexuales⁴⁹.

Si nuestros jóvenes beben inmoderadamente es porque no tienen razones para hacer otra cosa; porque una vida sin alicientes, en la que se castiga el esfuerzo y se reprime el mérito, donde se salta al hedonismo y a la entrega inconsciente a la permisividad, conduce fatalmente a la apatía y a una vida sin sentido. Aceptan el caramelo envenenado que la nueva tiranía les tiende y acaban como esta tiranía los quiere: revolcándose en el cieno, rendidos a la inanidad de una vida sin responsabilidades, esclavos de sus apetencias y sus caprichos.

En opinión de Amador Calafat, coordinador de la ONG IREFREA-España (Instituto y Red Europea para el estudio de los Factores de Riesgo en la Infancia y en la Adolescencia) -cuyo proyecto fue financiado y avalado por el Plan Nacional sobre Drogas-, hoy, consumir *éxtasis* no se entiende si no va acompañado con otras drogas como puede ser el *cannabis*, la cocaína, el LSD, etc. Uno de los

⁴⁹ Cf. Diario la Razón, 18 de noviembre de 2010, p. 36.

aspectos más relevantes de nuestro estudio es este policonsumo, preocupante para la salud y por el hecho de ser un factor de riesgo en sí. Sin llegar a profundizar en los efectos a largo plazo, los efectos nocivos a corto plazo son más que visibles en la salud y el aspecto físico del sujeto que la ingiere.

Otro de los fenómenos que está apareciendo en España es la violencia en el fin de semana. Como sigue diciendo A. Calafat, la violencia no forma parte de la idiosincrasia española, pero la agresividad extrema empieza a existir en nuestra cultura. En su estudio *Violencia en contextos recreativos nocturnos: su relación con el consumo de alcohol y drogas en los jóvenes españoles*⁵⁰, concluye que un 23% de los participantes en la encuesta se había peleado en los últimos 12 meses cuando estaba de fiesta. Un 5'2%, además, había portado armas al salir, y el 11'6% había sufrido amenazas o daños por una de ellas. "La raíz de la agresividad se encuentra en causas personales, pero también es notable la influencia de las drogas, sobre todo el alcohol y la cocaína". Según Calafat, hay gente que sale a pegarse -caso de los *hooligans* británicos-; en España se está empezando a dar este fenómeno⁵¹. Según el sondeo sobre la juventud española de 2008 del Centro de Investigaciones Sociológicas (CSIS), el 56'7% de los jóvenes cree que la violencia está bastante extendida en la sociedad. De ellos, el 37'3% considera además que los espacios de ocio nocturno son un caldo de cultivo para la agresividad. Fuentes policiales apuntan a que el alcoholismo de fin de semana está alcanzando niveles preocupantes; las grandes concentraciones en "botellones" dan lugar frecuentemente a actos de vandalismo y peleas. Tampoco el aula universitaria se libra de la violencia. Aunque más extendido entre la población adolescente, el "bullying" también se da en la universidad. Según datos del CIS, el 19'4% de los jóvenes entre 19 y 25 años reconoce haber tenido un enfrentamiento violento con compañeros de estudios, mientras que el 17'75% ha sido agredido en el centro educativo (cf. Idem).

⁵⁰ Cf. A. CALAFAT, *Violencia en contextos recreativos nocturnos: su relación con el consumo de alcohol y drogas en los jóvenes españoles*, Rev. *Psicothema* (2010), vol. 22, núm. 3, pp. 396-402.

⁵¹ Cf. S. POLO, *Generación violenta*, Diario El Mundo, 23 de febrero de 2011, Suplemento G/U/Campus, pp. 2-3.

Según el estudio de IREFREA, los jóvenes de la "movida" se gastan, como promedio, -¿creíble?- 100 € cada semana, de los cuales 30 € se los gastan en drogas ilegales, 25 € en alcohol y 15 € en tabaco. Según este estudio, en todas las ciudades, las primeras sustancias que se consumen son el alcohol, la favorita de la noche, con un promedio de edad de 14,6 años (el 64% de los menores de 18 años consume alcohol de forma regular), y el tabaco (14,8 años). Tras esas sustancias se sigue con el *cannabis* -la sustancia ilegal más generalizada, puesto que la consume la mitad de la población de la muestra-, y casi al llegar a los 16 años se continúa con el LSD, y las anfetaminas alrededor de los 17 años. El extendido éxtasis llega más tarde, a los 18,4 años, y la cocaína a los 18,6 años.

Según datos recogidos en la *Encuesta Estatal sobre Drogas en Enseñanzas Secundarias 2004*, realizada a jóvenes de entre 14 y 18 años, el lugar de consumo habitual durante el fin de semana son los locales públicos en un 81% de los casos, los espacios abiertos como calles o parques en un 47'5% de los casos y en casas en un 28'6% de los casos⁵². Según dicha encuesta, las bebidas alcohólicas más extendidas en fines de semana son los combinados/cubatas (38'4% los había consumido algún fin de semana en los 30 días previos). En segundo lugar se sitúa la cerveza (34'1%) y a continuación los licores fuertes, el vino y los licores de frutas.

La tolerancia respecto al consumo de drogas, la despreocupación e inexistencia de una educación verdadera en los hogares familiares, la permisividad de los padres con tal de no quebrantar la paz de la casa, la falta de creatividad a la hora de proponer planes alternativos son algunos factores que delatan que nuestros jóvenes, fuera de sus casas, buscan lo que allí quizá ya no encuentran. Los jóvenes que salen lo hacen cada vez a una edad más temprana. Lo malo es que, como no conocen otra cosa, tragan la pésima oferta cultural con la que se encuentran en la noche, perdiéndose así en una diversión efímera y

⁵² Cf. DELEGACIÓN DEL GOBIERNO PARA EL PLAN NACIONAL SOBRE DROGAS: *Encuesta estatal sobre drogas en Enseñanzas Secundarias*, Madrid 2004; J.V. ECHAGÜE, *Salvar a la generación perdida*, diario La Razón, 23 de enero de 2011, pp. 16-17.

consumista que los deja más cansados y no les da la felicidad que realmente buscaban⁵³.

El ruido ensordecedor de las discotecas, el disfrute "a tope" de la vida y de la libertad, la inconsciencia provocada por el alcohol y otros estupefacientes... revelan que vorazmente se quiere colmar un vacío o que los días laborales son experimentados como una cadena esclavizadora de prisas, disciplina y tensión. ¿No procede en buena medida el tedio del domingo por la tarde del temor al retorno fatal del trabajo sin haber descansado realmente de las fatigas del cuerpo y del corazón?

Lo que se busca es matar el tiempo, el tiempo sin esperanza, y hacerlo de tal manera que se cree la ilusión de participar verdaderamente en la vida. Matar el tiempo se hace, por ejemplo, mediante la borrachera: es necesario estar siempre borracho, para no sentir el horrible peso del tiempo que destroza, salir de la realidad. Y como con la borrachera alcohólica, igual sucede con esas otras ilusiones: las drogas, el orgasmo, las acciones violentas y peligrosas... Son experiencias para producir el olvido del tiempo y de la realidad, pero que es necesario repetir sin cesar. Pues son acontecimientos que no realizan nada y que nada cambian. Por esta razón, porque no tienen ninguna significación, no dejan ninguna satisfacción duradera. La repetición viene aquí necesariamente en sustitución de la realización histórica. Mientras que, del lado subjetivo, lo que importa no es tanto lo que se siente o cómo se siente, sino que lo que cuenta es como uno se siente a sí mismo, mediante la intensidad de la sensación momentánea.

La autoridad civil debe ordenar el tiempo de trabajo y de descanso teniendo como punto de mira el bien de la persona, de la familia y de la sociedad misma. ¿Es socialmente obligado que de manera habitual las diversiones de los jóvenes se prolonguen el fin de semana durante toda la noche? ¿No debe ser escuchada la inquietud de los padres, que angustiosamente aguardan a ver si viene su hijo/a, cómo viene y cuándo viene? ¿No deben ser desenmascarados los intereses económicos que se mueven en este comercio? ¿Puede permitir la sociedad y sus autoridades, con resignación o negligencia, que sus jóvenes inviertan de esta

⁵³ Ver: Semanario Alga y Omega 220 (6 de julio de 2000), pp. 3-5.

forma el fin de semana? ¿No corre demasiados riesgos la misma vida de los jóvenes, y su salud afectiva y mental, en esta irrupción actual de lo "dionisiaco", es decir, en este triunfo del frenesí sobre la sobriedad, del ruido enloquecedor sobre la diversión serena, del "desmadre" sobre la ordenación razonable? Quien ha trasnochado así pasará probablemente el domingo sin participar con normalidad en la vida familiar y en la comunidad. ¿Aturdido por el ruido, fatigado por el sueño, quebrantado por tantas horas en ese ambiente, enajenado con frecuencia por el alcohol... tendrá despierta la mente para iniciar nuevamente el estudio y el trabajo? Esta forma de vivir el fin de semana agota más que restablece de las fatigas; denota vacío interior y ahonda el vacío existencial⁵⁴.

Sería bueno que los sociólogos afrontaran abiertamente este fenómeno: ¿qué razones lo provocaron y lo sostienen?, ¿qué buscan los jóvenes?, ¿es acaso una manera de ejercitar su libertad al margen de los adultos eligiendo tiempos y ritmos alternativos?

Aunque la inquietud agite interiormente a muchos, la sociedad como tal parece no darse por enterada. Sólo reacciona cuando el número de muertos, en accidentes diversos, el mismo fin de semana, grita tan alto que no puede ser silenciado su clamor; pero esta toma de conciencia pasa en seguida al sopor o al olvido ocupada por el impacto vertiginoso de otras noticias. ¿No sería oportuno que se promoviera una discusión en la sociedad sobre todos los aspectos del problema? Deberían las autoridades públicas, la Iglesia, la sociedad entera y los mismos jóvenes reflexionar sobre este comportamiento y sus implicaciones.

El dinero, que tiene su perspicacia y su lógica, ha visto en el fin de semana una oportunidad y en los jóvenes un campo fértil y una mina abundante. La industria del ocio puede potenciar la fiesta y la dimensión lúdica del hombre; pero puede también instrumentalizarla y desnaturalizarla.

Según las estadísticas disponibles, el 35% de los jóvenes españoles afirman sentirse solos, por falta de comunicación con los demás miembros de la comunidad⁵⁵. La sociedad posmoderna promueve la soledad con sus imponentes avances tecnológicos e imponen al ser humano el ritmo acelerado de las máquinas

⁵⁴ Cf. F. NIEVA, *Vacaciones exageradas*, Diario ABC (5 de julio de 2008) p. 15.

⁵⁵ Cf. J. ELZO, *Los jóvenes y la felicidad*, Ed. PPC, Madrid 2006, p. 101.

informáticas, creando una situación de cambio permanente que fomenta el individualismo y la rivalidad, factores implicados en el incremento de varios trastornos mentales como ansiedad, depresión y los trastornos adictivos⁵⁶. Se está proponiendo a los niños y jóvenes una sociedad de cosas más que de personas.

En una encuesta de la Fundación Encuentro de 2010⁵⁷, los alumnos de la ESO se definirían con cuatro comportamientos: la falta de esfuerzo; el consumismo, influenciado por los medios de comunicación; la inmadurez, no coherente con su edad; y la desorientación, muchas veces provocada por la sobredosis de información, ya que, la mayoría, son grandes expertos en nuevas tecnologías. Este perfil del joven de hoy convierte a los chavales en expertos pasotas e, incluso, repercute en sus hábitos de salud: no sólo están destrozando su vida profesional, sino también a ellos mismos. Otro apartado es la cohesión familiar: la familia que come junta es cada vez más extraña; existe hoy la costumbre de cenar con su bandeja cada uno delante del televisor. Si una familia no habla, el niño empieza a tener problemas que no verbaliza, que en un principio son una tontería, y después se convierten en traumas: dejan de ir a clase, no quieren estudiar.

Hoy día se comprueba con los estudios sociológicos que los jóvenes pasan más tiempo con sus amigos que con la familia, y la identidad de su grupo es más fuerte que la identidad familiar⁵⁸. Lo jóvenes se introducen en bandas que tienen la misión de suplir las carencias de su familia de origen y que funcionan centradas en ideales reivindicativos y vengativos hostiles (cf. cap. 8.6. *Recuperar la fiesta de la nueva evangelización en la cultura de la familia cristiana*).

Nos encontramos en una "Sociedad sin padre", como la ha llamado Alexandre de Willebois⁵⁹, en la que cada cual ha de ser su propio padre,

⁵⁶ Cf. S. CERVERA, *Trastornos depresivos*, pp. 333-343, en J. CABANYES-M.A. MONGE, *Salud mental y sus cuidados*, o.c.

⁵⁷ Cf. FUNDACIÓN ENCUENTRO, *Informe España 2010*.

⁵⁸ Cf. S. LORENTE-F. BERNETE-D. BECERRIL, *Jóvenes, relaciones familiares y tecnologías de la información y de la comunicación*, Ed. Instituto de la Juventud, Madrid 2004, p. 40.

⁵⁹ Cf. A. DE WILLEBOIS, *La société sans père. Enquête psychoculturelle sur la civilisation sécularisée*, Ed. SOS, París 1985, pp. 85ss.

constituirse en autoridad: estamos llegando al momento en que cada individuo se ve obligado a inventar conductas. Nuestro tiempo se caracteriza por una ausencia de autoridad, precisamente a causa de la sustitución constante de pautas, de valores⁶⁰. Así, por ejemplo, en la familia, los padres no saben cuál es su posición con respecto a los hijos, ni éstos saben cómo comportarse respecto al padre... Lo mismo que sucede en lo minúsculo, que es la relación familiar, pasa en todo lo demás. Ante esta falta de autoridad el niño puede llegar a perder buena parte de su inocencia consustancial y convertirse en una especie de pequeño tirano⁶¹.

1.3.3. Población reclusa y delincuencia

Por otro lado, el volumen de la población reclusa en España se ha disparado tanto que ya hay 76.669 personas, es decir, 31.000 presos más en solo una década. El incremento exponencial de la población reclusa es del 63 por ciento en los últimos años. Una subida que ha disparado las alarmas y ha puesto de manifiesto que hacen falta más cárceles. Mercedes Gallizo, de la secretaría general de Instituciones Penitenciarias anunció la ampliación del plan de construcción de centros penitenciarios, que ya ha motivado la construcción de cuatro cárceles a las que seguirán otros once nuevos centros.

En el año 2009 las cárceles superaron su capacidad en un 165 por ciento de media, con cifras escandalosas como las de Sangonera (Murcia) donde la sobreocupación es de más del 250 por ciento. M. Gallizo explicó que el sistema penitenciario está haciendo frente a uno de los "mayores retos" de la democracia, la "tendencia al alza" de la población reclusa en España, que se está "acelerando considerablemente". Así, explicó que en los nueve primeros meses de 2008 los presos han crecido un 7'82% (4.514 personas) respecto a 2007. Las cifras son de lo más elocuente. Los delitos contra la vida y la integridad física aumentaron en 2007 con respecto a 2006 un 11% y los homicidios y asesinatos, un 9%, con un total de 1.043 homicidios y 103 asesinatos. Un año más, los delitos contra el patrimonio son los más numerosos con 2.200.702 procesos. Los robos por la fuerza

⁶⁰ Ver: P.J. CORDES, *El eclipse del padre*, Ed. Palabra, Madrid 2003, pp. 126ss.

⁶¹ Ver: N. POSTMAN, *La desaparición de la niñez*, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona 1988, pp. 90, 93-109.

en las casas aumentaron un 7% respecto a 2006; mientras que los que se producen con violencia e intimidación supusieron el 4'02% del total⁶². La solución de futuro no está en hacer cárceles, aunque haya que hacerlas momentáneamente, porque toda esta corrupción, crímenes y delitos, son porque el hombre no se ha encontrado ante la verdad del ser lúdico festivo, que hay que inculcar en la cultura de hoy.

1.3.4. Fiesta dominical cristiana

¿Cuántos españoles acuden a Misa los domingos? Diez millones y medio de españoles, de media, participan en las festividades litúrgicas de precepto, en 23.060 parroquias, según las estimaciones de la Conferencia Episcopal Española⁶³. Desde el punto de vista numérico todos podemos constatar que donde se vive la radicalidad del evangelio la iglesia florece y se multiplica, porque existe fidelidad a la belleza que nos fascina y nos modela, que es Cristo; mientras que por el contrario, los ámbitos donde predomina una visión fuertemente horizontal y secularizada, son en definitiva los que languidecen en un árido desierto espiritual y numérico. El desierto del abandono, de la soledad, del amor destruido, de la oscuridad de Dios, del vacío de las almas sin ninguna conciencia de su dignidad ni del camino del hombre... Como dice el profeta Isaías 60.2: "Las tinieblas se extienden sobre la tierra y la oscuridad sobre los pueblos". Por eso dice Benedicto XVI: "En un mundo desacralizado y en una época marcada por una preocupante cultura del vacío y del «sin sentido», estáis llamados a anunciar sin componendas el primado de Dios y a realizar propuestas de posibles nuevos itinerarios de evangelización"⁶⁴.

⁶² Ver: B. ESTER CASAS, *España, cada vez con más delincuentes*, Semanario Alba (3-9 de octubre de 2008), pp. 26-27, comparar con Ester Martín, Ministerio del Interior y Cruz Morcillo en Diario "ABC", (17 de Agosto 2009), pp. 14-15.

⁶³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia católica en España. Estadísticas*, Madrid 2008.

⁶⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Congreso Internacional de la Confederación Benedictina*.

1.3.5. Datos estadísticos sobre la natalidad, matrimonio, envejecimiento y muerte

Si vivimos la vida festivamente, daremos un sentido a la natalidad, matrimonio, vejez y muerte. Veamos algunos datos estadísticos.

Actualmente circulan hoy día por los medios de comunicación social muchos eufemismos que encubren la verdad: ¿Por qué designar "interrupción voluntaria del embarazo" al aborto? ¿Por qué llamar muerte digna a la eutanasia? ¿Es indiferente que la persona sea engendrada o "fabricada" en el laboratorio? ¿No es tentación diabólica (cf. Gen 3,5) pretender decidir cuándo nacer, cómo nacer y cómo debe ser el que va a nacer? ¿Cómo esta ideología reinante podrá ofrecer a los hombres de hoy la alegría de vivir festivamente y de poder amar?⁶⁵

Hay que tener en cuenta los datos de la antropología de la natalidad, envejecimiento y muerte. El envejecimiento y la disminución de la población que se advierte en muchos países de Europa es motivo de preocupación; la disminución de los nacimientos es síntoma de escasa serenidad ante el propio futuro, manifiesta claramente una falta de esperanza y es signo de la cultura de la muerte que invade la sociedad actual. El que los hijos, que son el futuro de la sociedad, sean vistos como una molestia, una limitación de la libertad e incluso como una amenaza para el presente, es un síntoma claro de una sociedad sin esperanza. Dice J. Ratzinger: "A esta decadencia interior de las fuerzas espirituales que la sustentaban le corresponde el hecho de que también étnicamente Europa se encuentra en fase menguante. Hay una extraña desgana de futuro. A los hijos, que son el futuro, se los ve como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitan algo de nuestra vida"⁶⁶.

La disminución de la natalidad y la senectud demográfica no se pueden ya ignorar más o considerar como una solución al problema de la desocupación. La población europea, que en el año 1960 constituía el 25 por ciento de la población mundial, si continuase la actual tendencia demográfica descendería, a mitad del

⁶⁵ Cf. J.M. BERNAL, *El domingo, cara y cruz*, o.c., pp. 49ss.

⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Europa, raíces, identidad y misión*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2005, p. 22.

siglo XXI, al nivel de un 5 por ciento⁶⁷. Son cifras que han llevado a algún responsable europeo a hablar de un "suicidio demográfico" de Europa y una sociedad envejecida niega su propio futuro ⁶⁸. Por ejemplo, España es una población envejecida. Ya hay 1.000.000 más de personas mayores que jóvenes, de manera que cada diez jóvenes hay doce personas mayores. En la actualidad, uno de cada seis españoles -casi 8.000.000- es mayor de 65 años, que representa el 17% de la población total española. Asimismo, los mayores de 80 años ya superan los 2,2 millones de personas. La pirámide poblacional se habrá invertido totalmente en el 2050⁶⁹. Se entiende por "invierno demográfico" el fenómeno global que surge por el descenso de natalidad que provoca que los mayores de 65 años superen a los menores de 14. Nuestro país está inmerso de lleno en este problema porque los mayores de 65 años superan en al menos un millón a los menores de 14. España necesitaría 120.000 nacimientos más para frenar el envejecimiento. A nivel europeo, la población mayor de 65 años (85 millones de personas) supera ya en 6'5 millones (6.495.753) a la población menor de 14 años (78'5 millones). Se han perdido más de 20 millones de jóvenes en 27 años⁷⁰.

Una nación que no tiene hijos está abocada a la muerte, se deshumaniza y no se da la fiesta. Por ejemplo, anualmente nacen en Europa casi un millón de niños menos que en 1980, y la tasa de natalidad (1,56 hijos por mujer) está por debajo del nivel de reemplazo generacional (2,1). El índice de natalidad español, tras haber alcanzado un mínimo histórico de 1'09 hijos en 1999, ha repuntado algo (hasta 1'46, según el Instituto Nacional de Estadística del año 2008) en virtud de la

⁶⁷ Cf. NIALL FERGUSON, *Eurabia?*, en *New York Times Magazine* (4 de abril de 2004). Ver: G. WEIGEL, *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005, pp. 31-35.

⁶⁸ Ver: CONSEJO DE EUROPA. SOCIAL COHESION. POPULATION, *Recent demographic development in Europe 2002. Executive Summary*, Strasbourg 1/12/2001; NACIONES UNIDAS, *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*, Nueva York 2002.

⁶⁹ Cf. INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, *Conclusiones del invierno demográfico*, núm. 7, *Conclusiones*; Idem, *El aborto en Europa y en España 2010*.

⁷⁰ Cf. A. MACARRON LARUMBE, *El suicidio demográfico de España*, Ed. Homolegens, Madrid 2011, espec. pp. 23-149.

inmigración (sin ella la tasa de fecundidad de las mujeres españolas se reduce a 1,16), pero sigue estando muy por debajo de la tasa de sustitución generacional⁷¹. Este hundimiento de la natalidad está indudablemente relacionado con la desintegración de la familia (si no hay matrimonios o se rompen pronto, no hay hijos), con la normalización del aborto, con el retroceso de la religión ("creced y multiplicaos"), y, quizás, con algo más profundo: una especie de desesperación larvada, que se ocultaría tras la aparente despreocupación posmoderna.

El envejecimiento de la población, unido a la disminución de los nacimientos, a veces por debajo del llamado "índice de reemplazo generacional", pone en crisis incluso a los sistemas de asistencia social, aumenta los costes, merma la reserva del ahorro, reduce la productividad y, consiguientemente, los recursos financieros necesarios para las inversiones, reduce la disponibilidad de trabajadores cualificados y disminuye la reserva de "cerebros" a los que recurrir para las necesidades de la nación.

Pablo VI tuvo proféticamente razón con la *Humanae Vitae*. Estaba convencido de que la sociedad se roba a sí misma su gran esperanza si mata a seres humanos por el aborto. ¿A cuántos niños se mata que, un día, podrían ser genios, que podrían regalar cosas nuevas a la humanidad, regalarnos un nuevo Mozart, regalarnos conocimientos técnicos? También habría que preguntarnos: ¿Una sociedad que aborta a sus hijos no es una sociedad que aborta su porvenir? Hay que pensar cuánta capacidad humana se destruye en esto, aparte de que los niños no nacidos son personas humanas cuya dignidad y cuyo derecho a la vida debemos respetar⁷².

Para transmitir la vida, hay que amarla, hay que estar convencido de que la existencia tiene sentido... La "huelga de vientres", la dimisión de la procreación - que alcanza en Europa actualmente unos niveles sin precedentes en la Historia- revela el nihilismo que en el fondo subyace en nuestro relativismo hedonista-inmanentista. Es hasta cierto punto lógico que una cultura que cree que la humanidad es un accidente cósmico -un capricho de la evolución- no vea la razón

⁷¹ Cf. J.E. AZPIROZ, *Ideología y violencia de género*, Ed. UCAM, Murcia 2010, p. 10.

⁷² Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo. Un conversación con Peter Seewald*, Ed. Herder, Barcelona 2010, p. 155.

de seguir prolongando indefinidamente semejante anomalía. Por lo demás, si se descarta cualquier perspectiva trascendente y se cree que "la vida son dos días" y "hay que disfrutarla a tope", ¿por qué complicársela con obligaciones familiar-parentales?

Hoy es tan grande este problema que los gobiernos dan ayudas a las familias que tienen hijos. Los subsidios familiares españoles se encuentran entre los más bajos de la Unión Europea. Una familia con dos hijos percibe 238 € mensuales en Francia, 308 € en Alemania, 187 € en Gran Bretaña, 48 € en España (además, sólo en el caso de que la unidad familiar perciba ingresos inferiores a 1000 € mensuales). Una familia con cuatro hijos percibe 663 € en Francia, 641 € en Alemania, 337 € en Gran Bretaña y 96 € en España.

Podemos hacernos unas preguntas sin miedo y con toda sinceridad:

- ¿Por qué Europa está cometiendo un verdadero suicidio demográfico, mediante una despoblación sistemática, que el historiador británico Niall Ferguson denomina la mayor reducción sostenida de la población europea desde la Peste Negra del siglo XIV?

- ¿Por qué dieciocho países europeos reflejan un incremento natural negativo, es decir, más muertes que nacimientos?⁷³

- ¿Por qué ningún país de Europa Occidental alcanza la tasa de equilibrio demográfico? Según los demógrafos, el nivel de equilibrio demográfico se sitúa en 2,1 hijos por mujer, como ya hemos dicho. Pues bien, en el año 2004, la tasa de nacimientos fue: en Alemania, de 1,3; en Italia, de 1,2; en España, de 1,1; y en Francia, de 1,7. El superávit de Francia se explica por la inmigración musulmana⁷⁴.

⁷³ Cf. NICHOLAS EBERSTADT, *The Emptying of Russia*, en *Washington Post* (13 de Febrero de 2004) p. 27.

⁷⁴ Cf. FOUAD AJAMÍ, *The Moor's Last Laugh*, en *Wall Street Journal* (22 de Marzo de 2004). Como bien observa el demógrafo Nicholas Eberstadt, la diferencia entre la tasa de equilibrio demográfico y la tasa real de nacimientos de 1,5 ó 1,4, permaneciendo fijos los demás factores, es la diferencia entre una población estable en el tiempo y una población que disminuye un tercio por cada generación que transcurre.

- ¿Por qué Alemania está ahora, en la primera mitad del siglo XXI, a punto de perder el equivalente a toda la población de la antigua Alemania Oriental?⁷⁵

- ¿Por qué la población de España está experimentando un declive desde los 46.951.532 millones de habitantes actuales⁷⁶ hasta los 31,3 millones que se supone tendrá a mediados de siglo?

Estas preguntas no pueden tener una respuesta satisfactoria si sólo se considera la experiencia peculiar de Europa durante el siglo XX con todas sus lecciones. Tampoco se puede dar una respuesta adecuada apelando al pundonor europeo. Habrá que plantear una cuestión más profunda. ¿Por qué Europa ha tenido un siglo XX como el que ha tenido? ¿Por qué un siglo que empezó con ciertas predicciones esperanzadoras sobre una humanidad que caminaba hacia su madurez y había alcanzado unas cotas en su conquista de la civilización produjo en Europa, en el arco de cuatro décadas, dos guerras mundiales, tres sistemas totalitarios, una Guerra Fría como amenaza de catástrofe universal, océanos de sangre, montañas de cadáveres, y un Auschwitz y un Gulag? ¿Qué ocurrió?

Si esta involución constituye una fuente de preocupación, lo es sobre todo para nosotros porque, si se observa en profundidad, aparece como el grave síntoma de una pérdida de voluntad de vida y de perspectivas abiertas al futuro, y aún más de una profunda alienación espiritual. Toda esta autoinmolación demográfica de Europa manifiesta una profunda y duradera crisis de una moral de civilización. Como afirma B. Mondin: "La moral presupone la antropología y no al revés. Primero es necesario saber quién es el hombre y cuál es su destino y después se fijan las normas que lo ayuden a realizarse a sí mismo"⁷⁷. Hoy día se difunde el parecer de que la moral cristiana se contrapone a la felicidad, y el cristianismo aparece a los ojos de nuestros contemporáneos como un estadio superado por la ciencia que no está en armonía con la racionalidad de la edad posmoderna.

⁷⁵ Cf. PHILLIP LONGMAN, *The Global Baby Bust*, en *Foreign Affaire* (mayo/junio de 2004) p. 66.

⁷⁶ Cf. INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, Boletín núm. 7, Enero 2010.

⁷⁷ Cf. MONDIN, *Presentazione*, en AA.VV., *Antropología e bioetica, Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo*, Ed. Milano 1997, p.5.

Toda esta mentalidad está influenciada por Nietzsche cuando afirma que la "moral cristiana es un crimen capital contra la vida". La moral cristiana no es una cárcel, una limitación para el hombre, sino un don de Dios porque su corazón es el amor. Apartar las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia es el suicidio de una cultura y de una nación. Intentar leer el curso de la historia sin referencia a Dios equivale a leerlo en un vacío total, porque la realidad central de la historia es la acción de Dios que busca al hombre y la respuesta humana a esa búsqueda divina. Preguntarse "qué es el hombre, y cómo funciona en la historia" es encontrarse con la pregunta sobre Dios. El hombre no es una cosa o un objeto del cual servirse, sino que es un sujeto amado por Dios. Una verdadera antropología, un humanismo auténtico, hablan de Dios y el hombre, y así es como liberan al hombre de su egoísmo silencioso, que se cierra en la soledad de sus intereses particulares, se entrega al vértigo de la ambición de poseer y dominar y hace, así, imposible de raíz la actividad creadora.

Es por esto por lo que Juan Pablo II sugería que retorne a su "alma", a su ser auténtico y verdadero. Si Europa experimentaba una falta de esperanza y si uno de los resultados era una forma de suicidio demográfico, es que Europa se encontraba en situación moribunda, a consecuencia de esa falsa interpretación del hombre y de la historia. Recuperar la verdadera historia de las fuentes de la civilización europea era algo más que una cuestión de veracidad histórica. Es el remedio para lo que aqueja a Europa en los comienzos de un nuevo siglo y de un nuevo milenio. Porque sin fe no hay futuro; si Europa ha dejado de reproducirse, es porque muchos europeos han dejado de ir a la iglesia hace ya tiempo como hemos visto en el apartado 1.3.4. .

La causa de la catástrofe demográfica es la persistente política liberal atea en toda Europa. Para muchos, liberalismo implica o equivale a laicidad. "Liberal igual a laico" es el dogma más difundido en los ámbitos dedicados al ejercicio del poder, desde los parlamentos a las universidades y a los medios de comunicación. El liberalismo no tiene concepto del peso metafísico del pecado, que es un suicidio ontológico del ser. Toda esa política liberal atea está destruyendo la familia, hace imposible que las mujeres permanezcan con sus hijos, y les hace creer que en esto reside su liberación. Ha convertido la moral sexual en su contrario, propaga la anticoncepción y permite el aborto. Premia a los que no

tienen hijos y promueve las parejas homosexuales con dinero de los impuestos públicos.

Según el Instituto Nacional de Estadística, España tendrá en el año 2019 un 19% de población mayor de sesenta y cinco años de edad⁷⁸. Es hondamente importante y preocupante ver el estudio que hace A. Abellán sobre los indicadores demográficos en España del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid 2006)⁷⁹. Comienza el estudio sobre una población de 42.717.064 personas en el año 2003. Afirma que en el año 2050 habrá en España 16.394.839 de mayores. El crecimiento demográfico se está produciendo fundamentalmente por la llegada y empadronamiento de inmigrantes, que además elevan la cifra de nacimientos por su mayor fecundidad, por lo que los saldos vegetativos negativos, previstos en las anteriores proyecciones ya en la primera década de este siglo, se retrasan hasta mediados del siglo XXI.

En el año 2050, según las previsiones de Naciones Unidas, Japón será el país más envejecido del mundo (36,5% de población de 65 y más años), seguido de España (35%), Italia y Grecia. Europa sigue siendo, y será en el año 2050, la región más envejecida del planeta, y África la más joven. Esa posición española se debe al rápido y profundo retroceso de la fecundidad, cuyo nivel se ha mantenido entre los más bajos del mundo, junto con el de Italia y Grecia. Por este motivo, para España se proyecta un escenario de insostenibilidad socio-económica por envejecimiento de la población de aquí a dos décadas. El resultado de todo ello será el empobrecimiento, la "argentinización" (salida de España del grupo de los países más ricos): las proyecciones del Comité de Política Económica de la Comisión Europea dibujan para 2050 una España con más octogenarios y nonagenarios (5'3 millones) que niños debajo de los 15 años (5 millones), y -a consecuencia de ello- un descenso del 23% del PIB por persona, en relación a los niveles de 2005.

⁷⁸ Cf. J.E. AZPIROZ, *Ideología y violencia de género*, o.c., p. 11.

⁷⁹ Cf. A. ABELLÁN GARCÍA, *Indicadores Demográficos en España*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid 2006.

La llegada de extranjeros de todas las edades ha seguido creciendo en los últimos años. Los 923.879 extranjeros empadronados en el año 2000 se han convertido en 2.664.168 en el año 2003, es decir, casi se han triplicado en tres años.

El matrimonio es la forma de convivencia más extendida entre los mayores; un 59,7% estaban casados, según datos del último Censo de población del año 2001; un 30% eran viudos, 8,0% solteros y un 1,4% separados y divorciados. La mayoría de los varones de edad están casados (78,6%), por sólo un 45,8% entre las mujeres; en cambio, la viudez está más extendida entre éstas (44,2% son viudas). Las mujeres tienen menos probabilidad de vivir en familia que los varones. A partir de los 80 años, muchas mujeres son viudas (71,2%) y tienen una mayor probabilidad de vivir solas; en cambio, el 64,2% de los varones siguen casados y viven con sus mujeres a esa edad. El porcentaje de casados disminuye lentamente con la edad; entre 55-59 años, la edad de proporción más elevada, el 84,2% de los varones está casado; a los 65 años, aún lo está el 83,8%; a los 80 años, el 71,0% está casado; y sólo a partir de los años 90 existen más varones viudos que casados.

Por otro lado, sobre la tendencia en el número de matrimonios entre personas del mismo sexo, una vez entrada en vigor la ley, es clarificador el ejemplo de los Países Bajos: según datos de la oficina estadística de marzo de 2006, el número de matrimonios entre personas del mismo sexo fue de 2.500 en 2001; 1.800 en 2002, 1.200 en 2004 y 1.100 en 2005.

En España, el 4 de septiembre de 2005, el diario *La Razón* publicó datos de 273 oficinas de las 430 del Registro Civil, afirmando que después de la entrada en vigor de la ley se habían producido 24 matrimonios entre personas del mismo sexo, de los 24.000 estimados. El 27 de diciembre de 2005, el Ministro de Justicia afirmó que se habían registrado 327 matrimonios en 237 Registros Civiles de los 437 existentes en España. El 27 de junio de 2007, la Dirección General de Registros y del Notariado del Ministerio de Justicia publicó que 3.340 parejas homosexuales (2.375 entre hombres y 956 entre mujeres) habían contraído matrimonio desde la entrada en vigor de la ley, añadiendo que "esa cifra puede ser una tercera parte de la realidad, ya que sólo se incluyen los datos de 356 registros informatizados sin que se contabilicen los datos de los 7.000 juzgados de Paz ni los del País Vasco" -la proyección aproximada no parece correcta, porque lo importante no es el número de registros informatizados, sino la población que representan, además de que estos últimos son los que corresponden a las poblaciones más importantes-. En

cualquier caso, aunque van en aumento, estas cifras parecen alejadas de las proyecciones estimadas por el Gobierno que centraban en cuatro millones el número de personas que podrían verse beneficiadas por la nueva ley.

Sobre las rupturas matrimoniales, el Instituto de Política Familiar, en su reciente informe "*A los dos años de la ley del divorcio exprés*" demuestra que en el primer trimestre de 2007 se produjeron 40.579 rupturas familiares de las que el 92'4 por 100 (37.500) fueron divorcios, lo que supuso que cada 3'2 minutos se rompió un matrimonio, es decir, 451 matrimonios rotos cada día. La conclusión del informe es que el divorcio exprés ha triplicado el número de divorcios en España, habiéndose producido tantos divorcios desde julio de 2005 hasta marzo de 2007 como en los 5'5 años anteriores (enero de 2000 a junio de 2005). En la actual maraña de opiniones en el mundo de hoy se piensa que es normal romper el matrimonio.

En el mismo informe se destaca que las rupturas familiares antes de la entrada en vigor de la ley del divorcio exprés alcanzaban el número de 32.000 de media trimestral y que después de esa fecha se han incrementado en 30.000. De esas rupturas, en el primer trimestre de 2007 se debieron a las siguientes causas: 92 por 100 divorcios y 8 por 100 separaciones. El cálculo futuro del Instituto Político de la Familia prevé que para 2010, por cada matrimonio que se produzca se romperá otro. Por ejemplo, en el año 2008 se rompieron 118.681 matrimonios y más de la mitad, el 54% tenía hijos menores de edad. Es decir, se vivieron más de 64.000 dramas en los hijos, ya que la separación de los padres siempre es un hecho traumático para los niños, porque crea falta de autoestima, carencias afectivas⁸⁰.

España se ha convertido, junto con Bélgica, en el país de la Unión Europea con mayor tasa de ruptura de matrimonios⁸¹. España ocupa en la actualidad la vanguardia mundial en lo que se refiere a fragilización y difuminación jurídica de la institución familiar: las ayudas económicas a la familia son las más bajas de

⁸⁰ Cf. J.V. ECHAGÜE, *Cómo amortiguar en los niños el golpe del divorcio*, Diario "La Razón" (13 de junio de 2010) p. 46-47.

⁸¹ Ver: THE FAMILY WATCH, *El matrimonio: ¿Contrato basura o bien social?*, Ed. Aranzadi, Pamplona 2008, pp. 50-52.

Europa (como ya hemos dicho antes); los esfuerzos legislativos por privar de todo trato privilegiado a la familia tradicional son los más persistentes y audaces.

La proporción de personas mayores que viven en soledad es de 19,5%, una de cada cinco. La vida en soledad a estas edades se produce por un proceso familiar y demográfico (nido vacío, viudez), es una alternativa no buscada, no voluntaria, al contrario de lo que sucede con los hogares unipersonales en otros grupos de edad, que suelen responder a decisión voluntaria de emancipación y vivir en soledad (y también a la ruptura matrimonial). También es un factor para padecer o agravar determinadas enfermedades y sufrir aislamiento social.

- ¿Por qué se prevé que en el año 2050, el 42% de los italianos tendrá más de sesenta años, de manera que, para entonces y al ritmo actual, casi el 60% de la población italiana carecerá de hermanos, de hermanas, de primos, de primas, de tías o de tíos?⁸².

- ¿Por qué en los próximos veinticinco años, el número de jubilados en Europa aumentará un 55%, mientras que la población activa descenderá un 8%? Otra vez habrá que repetir: ¿Por qué los europeos, tanto políticos como ciudadanos en general, no se atreven a sacar las conclusiones más obvias de estos datos sobre la bancarrota que amenaza a su bienestar social, a los servicios médicos y a los sistemas de pensiones? Y citando una vez más a Niall Ferguson, el problema fundamental de Europa, ¿es... la senescencia? (empezar a envejecer)⁸³.

- ¿Qué es lo que está ocurriendo, cuando todo un continente, más sano y más rico que nunca, experimenta un declive en la creación de un futuro humano, en el sentido más elemental, al crear una nueva generación?

- ¿Por qué tantos europeos se empeñan en negar que estos datos demográficos -que no tienen paralelo en toda la historia humana, con ausencia de guerras, de plagas y de catástrofes naturales- son los que definen la realidad de su siglo XXI?

Philip Longman resume la situación en estos términos, con llamativas ilustraciones: Hoy día, la mayor parte de los países europeos han rebasado el

⁸² Cf. PHILLIP LONGMAN, *The Empty Cradle: How Falling Birthrates Threaten World Prosperity and What To do About IT*, Basic Books, New Cork 2004, p. 63.

⁸³ Cf. NIALL FERGUSON, *The End of Europe*, AEI Bradley Lecture, Marzo 2004.

punto crítico demográfico que necesariamente habrá de terminar no sólo en un rápido envejecimiento, sino también en un seguro descenso de la población. Por ejemplo, en España, la población infantil (0 a 4 años) es un 42% más reducida que la que se encuentra en sus primeros años productivos (30 a 34 años). ¿Qué pasará cuando esa reducida población joven llegue al estado adulto? Para sustituir a los que constituían la generación anterior, cada mujer debería tener unos cuatro hijos, en contraste con el 1,15 que se tiene de media en la actualidad. Ahora bien, como eso parece poco probable, si no se produce una extraordinaria transformación tanto en los valores culturales como en el coste económico de los hijos, España está abocada a un rápido declive de su población durante, por lo menos, la primera mitad de este siglo...

Según el demógrafo Máximo Livi-Bacci⁸⁴, la capacidad de Europa para renovar y sostener su población nunca se ha visto más comprometida que ahora por una merma del número de hijos. La previsión de Naciones Unidas es que Europa perderá, entre los años 2000 y 2005, unos 3,2 millones de su población actual. En los próximos diez años, la población descenderá en más de 11,3 millones. A partir del año 2025, la población seguirá decreciendo. Y aun aceptando un incremento del 33% en la tasa de fertilidad, Naciones Unidas prevé una disminución de 28 millones en la población europea para la década de los años 2040...

Si la tasa de fertilidad europea permanece invariable, los únicos países europeos que para el año 2050 no sufrirán una pérdida de población, según las previsiones de Naciones Unidas, son Francia, Reino Unido, Irlanda y Luxemburgo; pero incluso esos países tendrán que afrontar un rápido envejecimiento de su población. Sin un crecimiento de la tasa de fertilidad, la población activa -entre 15 y 64 años- descenderá más de un 9% hacia el año 2050, mientras que la población pasiva aumentará un 79%.

Las implicaciones financieras son de vértigo. Actualmente hay en Europa 35 pensionistas por cada 100 trabajadores activos. Para el año 2050, si se mantienen las actuales tendencias demográficas, habrá 75 pensionistas por cada 100 activos. En España y en Italia se prevé que la relación entre pensionistas y trabajadores

⁸⁴ Cit. por G. WEIGEL, *Política sin Dios*, o.c., pp. 33-34.

activos sea de uno a uno. Y como en la mayor parte de los países europeos las pensiones se financian con los ingresos regulares, habrá que elevar los impuestos, si no se recortan los beneficios. Según cálculos del Deutsche Bank, la mitad de los trabajadores alemanes están pagando a la Caja de Pensiones un 29% de su salario, mientras que en Italia la cotización está cerca al 33%. En nuestras sociedades el problema más preocupante es el del desempleo, es decir, el de muchas personas que quieren trabajar pero no encuentran un puesto de trabajo porque la automatización, la cibernética, las crisis económicas, la mala administración pública, los grandes monopolios, la lucha despiadada entre las empresas, la consigna implacable del máximo beneficio, la saturación de productos y otros factores les privan de la posibilidad de un puesto de trabajo, con las dramáticas consecuencias personales, familiares y sociales que eso lleva consigo. El desempleo o paro laboral es una consecuencia de la falta de solidaridad y de ética. Si hay solidaridad no hay desempleo.

De vértigo son también las implicaciones sociales. Si continúan las tendencias actuales, hacia mediados de siglo Europa será una sociedad en la que la mayoría de los adultos tendrá muy escasos parientes biológicos...

Europa no se enfrenta con unas previsiones de descenso gradual de la población, sino con la previsión de una rápida pérdida de población, si no crece cuanto antes la tasa de nacimientos. Igual que el aumento de población, también su descenso se realiza en progresión geométrica que crece con cada generación. Si la actual tasa de fertilidad en Europa, un 1,5 nacimientos por cada mujer, persiste hasta el año 2020, eso significará una pérdida de 88 millones de europeos a final de siglo.

Empleando una metáfora hiriente, si Europa fuera una mujer, su reloj biológico se estaría retrasando rápidamente. No es demasiado tarde para adoptar más hijos, pero no se parecerán a ella⁸⁵.

Todo esto está llevando a un lento suicidio a la civilización occidental. Europa está abocada al colapso por implosión demográfica (tasas de natalidad muy por debajo del índice de sustitución generacional) o por la afluencia masiva

⁸⁵ Cf. P. LONGMAN, *The Empty Cradle*, pp. 61-67, cit. por G. WEIGEL, *Política sin Dios*, o.c., p. 34.

de inmigrantes musulmanes, que transformarán el rostro del continente hasta hacerlo irreconocible⁸⁶. Por ejemplo, en España hay entre 1'5 y dos millones de musulmanes⁸⁷.

Un hecho parecido le ocurrió al imperio romano. Su debilitamiento se debió en buena parte a la caída de la natalidad (relacionada, a su vez, con la relajación de las costumbres); la cristianización del Imperio (que conllevó la recuperación de la natalidad y del modelo familiar) llegó demasiado tarde, cuando la decadencia estaba ya demasiado avanzada y la presión de los bárbaros sobre las fronteras era demasiado fuerte: "Como todos los grandes imperios, el romano no fue abatido por el enemigo exterior, sino roído por sus males internos. (...) Roma estaba ya ocupada y vigilada por una milicia extranjera. Pero la crisis militar no era más que el resultado de una decadencia más compleja, antes que nada biológica. Había comenzado por las altas clases de Roma, con el relajamiento de los vínculos familiares y la difusión de las prácticas abortivas (...) Las familias que la componían fueron, sí, diezmadas por las guerras, donde sus vástagos caían generosamente, pero sobre todo se extinguieron por falta de descendencia"⁸⁸. Todas las constantes mencionadas de Roma están presentes en nuestra cultura: concepción antinatalista, pérdida del sentido del matrimonio como vínculo fuerte, proletariado inmigratorio interno creciente y una gran presión sobre las fronteras.

Pero no es sólo el descenso de la natalidad, sino su cultura que no está abierta a la vida festiva. Cabe hablar de toda una constelación de índices sociales que se disparan hacia arriba al unísono -ahora que han transcurrido varias décadas, es posible estudiar las curvas- a partir de mediados de los años 60: tasa de divorcios, porcentaje de nacimientos fuera del matrimonio, abortos, delincuencia juvenil, fracaso escolar, drogadicción, cohabitación extramatrimonial... Todos estos fenómenos han crecido sin cesar en Occidente -en

⁸⁶ Ver: J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, Ed. Facultad de Teología Redemptoris Mater, Callao 2007, espec. *La expansión del Islam en Europa*, pp. 589-595.

⁸⁷ Cf. El Blog de R. Pérez-Maura, *¿Ama el salafismo a Cataluña?*

⁸⁸ Cf. I. MONTANELLI, *Historia de Roma*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1963, p. 299.

evidente interacción- desde hace cuatro decenios. He ahí los frutos de la revolución estudiantil de mayo de 1968.

Se han de recordar otros signos, además de la disminución de la natalidad, que contribuyen a delinear el eclipse del valor de la vida y a desencadenar una especie de conspiración contra ella. Entre ellos se ha de mencionar con tristeza, ante todo, la difusión del aborto, recurriendo incluso a productos químico-farmacéuticos que permiten efectuarlo sin tener que acudir al médico y eludir cualquier forma de responsabilidad social; ello es favorecido por la existencia en muchos Estados del Continente Europeo, de legislaciones permisivas de un acto que es siempre un crimen nefando y un grave desorden moral. Este Continente, en el año 2008, prescindió de 2.863.649 niños por el aborto, o sea, un aborto cada 11 segundos... 327 abortos cada hora... y 7.846 abortos al día -de ellos 1.207.646 (el 42%) en los veintisiete países de la Unión Europea, donde en los últimos quince años se practicaron 20.635.919 abortos-. Datos gélidos, presentados el 2 de marzo de 2010, en un acto en la sede del Parlamento Europeo, por el Instituto de Política Familiar en su informe anual sobre el aborto en Europa y en España. El número de abortos en un año -más de 1,2 millones- equivale al déficit de natalidad de la Unión Europea⁸⁹. Concretamente en España, en el año 2008, hubo 115.812 abortos, lo que representa una tasa de 228 abortos por cada 1.000 nacidos⁹⁰. A nivel mundial, según la Organización Mundial de la Salud, cuarenta y seis millones de abortos son efectuados cada año⁹¹.

Tampoco se pueden olvidar los atentados perpetrados por la intervención sobre los embriones humanos que, aun buscando fines en sí mismos legítimos, comportan inevitablemente su destrucción, o mediante el uso incorrecto de técnicas diagnósticas prenatales puestas al servicio no de terapias a veces posibles sino de una mentalidad eugenésica, que acepta el aborto selectivo. Es sabido que

⁸⁹ Cf. M. LAGO, *Tragedia europea. Cada 11 segundos un aborto*, L'Osservatore Romano 10 (7 de Marzo 2010) p. 13. Ver: INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, *El aborto en Europa y en España 2010*.

⁹⁰ Cf. MINISTERIO DE SANIDAD, *Informe sobre Indicadores de salud*, Madrid 2008, p. 311.

⁹¹ Cf. J.C. SANAHUJA, *Poder global y religión universal*, o.c., p. 140.

el aborto no pertenece al sexto mandamiento sino al quinto: no matarás. Herodes mataba niños, nosotros hoy los masacramos, los matamos por cientos, por miles, por millones, invocando sarcásticamente un sedicente "derecho a decidir". ¿A decidir sobre qué? Un niño gestante no es una verruga, o un padrastro, que podemos extirpar discrecionalmente; un niño gestante tiene un derecho inalienable a la vida, que nadie puede arrogarse, ni siquiera la madre en cuyo seno se aloja⁹². No es éste un derecho que se derive de tales o cuales creencias religiosas; es un derecho primario que nace de la solidaridad natural de la especie humana. Cuando ese derecho deja de ser reconocido, podemos afirmar que nuestra especie ha dejado de ser humana. Cuando se hace un mal para lograr un bien egoísta se acaba pagando una factura costosísima. El aborto se presenta con frecuencia como un mal necesario previo a la consecución de un bien para enmascarar su naturaleza abominable⁹³. El síndrome pos-aborto en la mujer crea un estado de depresión. A veces también puede manifestarse con un estado de ansiedad. El aborto además de matar a un inocente incide en la conciencia de la mujer, y no se arregla con confesiones⁹⁴.

Nuestra época está dejando de ser humana y por tanto festiva. Tal vez este proceso de deshumanización no sea irreversible; tal vez las generaciones que nos sucedan vuelvan a contemplarse en un espejo y reúnan el valor suficiente para renegar del monstruo que les hemos cedido en herencia. Tal vez estas generaciones futuras quieran saber cómo eran sus antepasados; y entonces se desplegará ante sus ojos el espectáculo dantesco del aborto, los millones de vidas que fueron trituradas y arrojadas al desagüe cuando ni siquiera podían defenderse. A las generaciones futuras les espantará hasta la náusea saber que mientras las trituradoras de la muerte industrial trabajaban a destajo, sus

⁹² Cf. G. TOMÁS, *Razones para no abortar*, Ed. UCAM, Murcia 2001, espec. pp. 13-146.

⁹³ A. POLAINO LORENTE, *Psicopatología e interrupción voluntaria del embarazo*; ROYAL COLLEGE OF PSYCHIATRISTS, *El aborto es muerte y lleva a la muerte... por la desesperación*; A. POLAINO LORENTE, *Persona y familia. La configuración de la identidad personal en la familia*, pp. 33-40 en J. CABANYES-M.A. MONGE, *Salud mental y sus cuidados*, o.c.

⁹⁴ Cf. I. CARRASCO DE PAULA, *Entrevista al Presidente de la Academia Pontificia para la vida*, *L'Osservatore Romano* 32 (8 de agosto de 2010) 6-7, espec. p. 6.

antepasados lloriqueaban farisaicamente recordando a las víctimas de tal o cual guerra, organizaban telemaratones solidarios, participaban muy orgullosamente en manifestaciones contra el cambio climático: simulacros de fingida humanidad en una época que había dejado de ser humana.

Dice Juan Pablo II en relación a las leyes abortistas: "Cuando un parlamento legaliza la interrupción del embarazo, aceptando la supresión de un niño en el seno de la madre, comete una grave injuria para con un ser humano inocente y, además, sin capacidad alguna de autodefensa. Los parlamentos que aprueban y promulgan semejantes leyes han de ser conscientes de que se extralimitan en sus competencias y se ponen en patente contradicción con la ley de Dios y con la ley natural"⁹⁵. La ley natural, o no escrita, es la que nos manda vivir como personas. Todo lo que existe en la Naturaleza tiene su ley natural, es decir, su normalidad de funcionamiento⁹⁶. En efecto, "todo ser humano que llega al uso de razón y a la responsabilidad experimenta una llamada interior a hacer el bien"⁹⁷ y, por tanto, a evitar el mal. Como recuerda santo Tomás de Aquino, los demás preceptos de la ley natural se fundan sobre este principio escrito en el corazón del hombre (cf. Rom 2,15; 7,23). Como dice el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), núm. 1955-1957:

La ley "divina y natural" (Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 89,1), muestra al hombre el camino que debe seguir para practicar el bien y alcanzar su fin. La ley natural contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral. Tiene por raíz la aspiración y la sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, así como el sentido del prójimo como igual a sí mismo. Está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo. Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana: ¿Dónde, pues,

⁹⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Ed. La esfera de los libros, Madrid 2005, pp. 166-167.

⁹⁶ Ver: L. VELA, *El derecho natural*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1976; F. CARBINTERO, *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.

⁹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cf. S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

están inscritas estas normas sino en el libro de esa luz que se llama la Verdad? Allí está escrita toda ley justa, de allí pasa al corazón del hombre que cumple la justicia; no que ella emigre a él, sino que en él pone su impronta a la manera de un sello que de un anillo pasa a la cera, pero sin dejar el anillo (S. Agustín, *Trin.* 14, 15, 21). La ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado a la creación (S. Tomás de Aquino, *Dec. Praec.* 1).

La ley natural, presente en el corazón de todo hombre y establecida por la razón, es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres. Expresa la dignidad de la persona y determina la base de sus derechos y sus deberes fundamentales: Existe ciertamente una verdadera ley: la recta razón. Es conforme a la naturaleza, extendida a todos los hombres; es inmutable y eterna; sus órdenes imponen deber; sus prohibiciones apartan de la falta...Es un sacrilegio sustituirla por una ley contraria; Está prohibido dejar de aplicar una sola de sus disposiciones; en cuanto a abrogarla enteramente, nadie tiene la posibilidad de ello (Cicerón, *Rep.* 3, 22,33).

La aplicación de la ley natural varía mucho; puede exigir una reflexión adaptada a la multiplicidad de las condiciones de vida según los lugares, las épocas, y las circunstancias. Sin embargo, en la diversidad de culturas, la ley natural permanece como una norma que une entre sí a los hombres y les impone, por encima de las diferencias inevitables, principios comunes.

Es decir, todos estos datos revelados son patrimonio de la Humanidad. La ley natural es una ley de leyes; está al servicio de los principios universales inherentes al hombre, basados en dicha ley. La ausencia de principios morales universales externos al individuo hace que el sujeto se erija, pues, en norma para sí mismo. Las leyes positivas no pueden contradecir a la ley natural y si la contradicen pierden todo su valor, dejan de ser obligatorias, en conciencia se las puede desobedecer o, en determinados casos, habrá obligación de desobedecerlas, por ejemplo, si imponen la esterilización, el aborto, la eutanasia (cf. CEC, núm. 1958-1960). Cuando esto ocurre el hombre ya no vive en fiesta y busca alienarse. No hay que olvidar que se debe obedecer a Dios antes que a los hombres. Ningún estado tiene derecho a decretar los hijos que debe tener una

familia, porque ese es un derecho natural de la persona anterior a cualquier otro derecho. Es decir, una ley que contradiga la ley natural no es ley, es una ley inicua, porque constituye un germen de corrupción de la sociedad y de sus fundamentos.

Se ha de citar también la tendencia, detectada en algunas partes de Europa, a creer que se puede permitir poner conscientemente punto final a la propia vida o a la de otro ser humano: de aquí la difusión de la eutanasia, encubierta o abiertamente practicada, para la cual no faltan peticiones y tristes ejemplos de legalización. La eutanasia es un suicidio asistido. Se llega hoy a la afirmación de que la técnica aplicada a la especie humana puede eliminar la vejez y la muerte. En las declaraciones de Ginés Morata, biólogo y ex director del Centro de Biología del CSIC: "La muerte no es biológicamente inevitable". "Con las nuevas tecnologías genéticas, el hombre podrá modificarse a sí mismo. Lo que el hombre vaya a ser en el futuro dependerá de la tecnología... Todo cambiaría si algún día percibimos que podemos vencer a la muerte. ¿Qué son las religiones, sino un subterfugio inventado para no morir?"⁹⁸. Ante todo esto la Iglesia propone el evangelio de la vida: la verdadera salvación frente a los problemas fundamentales del hombre: sufrimiento, enfermedad, vejez y muerte.

J. Marías, hablando del aborto, dice: "Es sin excepción lo más grave que ha acontecido en el siglo XX, siguiendo por la compra y venta de los niños para fines sexuales o utilización de órganos, hasta llegar a la negación de la vida personal por la muerte infligida a quienes se encuentran en situaciones límite de edad o de enfermedad"⁹⁹ y añade: "lo más grave que ha ocurrido en el siglo XX es la aceptación social del aborto, incluyendo el comunismo, el nacional socialismo, las dos guerras mundiales, y todo lo demás"¹⁰⁰. El homicidio de inocentes es siempre diabólico, porque el ser humano pertenece a Dios; ni siquiera mis entrañas me pertenecen a mí.

⁹⁸ Cf. Diario "El País", 28 de agosto de 2005, p. 23.

⁹⁹ Cf. J. MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, o.c., p. 221.

¹⁰⁰ Cf. Idem, *El arte de pensar*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las ideas*, Ed. Encuentro, Madrid 2001, p. 45.

Por esto el papa Juan Pablo II designó a las leyes que permiten el aborto y la eutanasia como carentes de auténtica validez jurídica. En los núm. 8-74 de la encíclica *Evangelium vitae*, el Papa argumenta detenidamente en contra de la tesis de que la legislación de una sociedad debe limitarse a consignar y aceptar las convicciones de la mayoría; la conciencia privada y el ordenamiento público deberían mantenerse estrictamente separados (núm. 9). El Papa contrapone a esto la concepción de que la democracia no debe convertirse en un sustituto de la moralidad; el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve (núm. 70). Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto¹⁰¹. Su esencia es que impide la libertad, o sea, convierte a los individuos y a la comunidad social en irresponsables. Estas exposiciones fundamentales acerca de los principios de la doctrina del Estado no pueden rechazarse con la impertinente calificación de "fundamentalismo"; merecen, por lo menos, que vuelva a tenérselas debidamente en cuenta. Y esto, no es fundamentalismo, sino un deber de la humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo accidental que ha llegado a hacerse absoluto, y devolver al hombre su propia dignidad, que consiste precisamente en que ninguna instancia humana pueda dominarlo, porque él se encuentra abierto hacia la verdad misma.

Afirma J. Ratzinger: "La consiguiente desintegración del hombre provoca por igual la patología de la religión y la patología de la ciencia. Es evidente que hoy día, al quedar la religión desligada de su responsabilidad ante la razón, se están dando más y más formas patológicas de religión. Pero cuando pensamos en proyectos científicos que suponen un menosprecio del hombre, como la clonación de seres humanos, la producción de fetos -es decir, de seres humanos-, con el fin de aprovechar los órganos para la elaboración de productos farmacéuticos para su utilización económica; o, igualmente, cuando recordamos la instrumentalización de la ciencia para la producción de medios cada vez más horribles de destrucción del hombre y del mundo, entonces es notorio que existe también una ciencia que ha llegado a ser patológica. La ciencia llega a ser patológica y peligrosa para la vida cuando se desliga de la conexión con el orden moral del ser del hombre y, con sentido autónomo, sólo reconoce sus propias

¹⁰¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), núm. 46.

posibilidades como la única norma admisible para ella"¹⁰². Es por esto por lo que se debe obligatoriamente respetar las leyes de la naturaleza porque se pone en peligro el futuro del género humano. El daño que se haga hoy se pagará trágicamente mañana¹⁰³.

¿Qué hay detrás del inmenso mercado internacional de embriones congelados o de líneas celulares procedentes de embriones? Poder y dinero. ¿Qué hay detrás de las investigaciones sobre la clonación? Poder y dinero. La ingeniería genética pretende la obtención de un gran rédito económico y social a la hora de "diseñar" nuevos seres humanos que, en el fondo, son puestos al servicio de los "creadores súper hombres". La clonación es una esclavitud biológica en la que una persona se atribuye el derecho de determinar arbitrariamente las características genéticas de otra persona, siendo esto un atentado grave a la dignidad y la igualdad fundamental entre los hombres¹⁰⁴.

Una vez visto este pseudo-éxito del progreso, se ha de preguntar el hombre: ¿qué fin tiene todo esto? La absolutización de la razón lleva al hombre a una inevitable experiencia ambivalente: de soberbia y de angustia. Por un lado, la ausencia de límite alguno al actuar moral del hombre, le introduce en una soberbia de endiosamiento que se quiere vender como "progreso". Lamentablemente la experiencia nos dice que las cosas se practican cuando son rentables, e impiden gozar la vida como una fiesta. El dinero, en lugar de ser algo poseído, se transforma en poseedor, domina a quien lo posee. La idolatría de los bienes y de las seguridades materiales no deja espacio a los sentimientos ni a los valores. Esta idolatría es la muerte de lo humano. Los hombres que idolatran el dinero se transforman en personas sin humanidad. Una de las señales más crueles de ese resultado espiritual y moral es la insensibilidad total ante el sufrimiento y la desesperación de los demás; más aún, la actitud, casi propia de fieras, de lucrar con la desesperación, la confusión, el sufrimiento y la infelicidad ajena.

¹⁰² Cf. J. RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005, p. 139.

¹⁰³ Cf. C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, o.c., espec. pp. 55-59. Un resumen en C. MITCHAM-R. MACKAY, *Filosofía y tecnología*, Ed. Encuentro, Madrid 2004, pp. 168-182.

¹⁰⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Dignitas Personae*, Vaticano 2008, núm. 30.

La fecundación *in vitro*, la investigación con embriones, la posibilidad de la clonación y de la hibridación humana, nacen y se promueven en la cultura actual del desencanto total, que cree haber desvelado cualquier misterio, puesto que se ha llegado ya a la raíz de la vida. Es aquí donde el absolutismo de la técnica encuentra su máxima expresión que produce la cultura de la muerte.

En conclusión, estamos creando una "bomba demográfica", que de no hacer nada va a empobrecer nuestra sociedad, hacer inviable nuestro sistema de bienestar, así como cambiar nuestra cultura y transformar nuestras costumbres festivas.

Expresa muy bien la situación del hombre posmoderno aquel hilarante Credo del incrédulo que dejó escrito Leonardo Castellani:

"Creo en la Nada Todoproductora, de donde salieron el cielo y la tierra. / Y en el Hómo Sápiens, su único rey y señor, / que fue concebido por Evolución de la Mónera y el Mono. / Nació de la Santa Materia, / bregó bajo el negror de la Edad Media. / Fue inquisionado, muerto, achicharrado, / cayó en la miseria, / inventó la Ciencia, / y ha llegado a la era de la Democracia y la Inteligencia. / Y, desde allí, va a instalar en el mundo el Paraíso Terrestre. / Creo en el Libre Pensamiento, / la Civilización de la Máquina, / la Confraternidad Humana, / la Inexistencia del Pecado, / el Progreso Inevitable, / la Putrefacción de la Carne, / y la Vida Confortable. Amén"¹⁰⁵.

1.3.6. El suicidio

El suicidio es un acto por el que, deliberadamente se busca la propia muerte¹⁰⁶. El suicidio de no sentirse amados, es decir, condenados a vivir sin amor

¹⁰⁵ Cf. cit. por J.M. DE PRADA, *La nueva tiranía*, Ed. Libroslibres, Madrid 2009, pp. 197ss.

¹⁰⁶ Cf. J. CABANYES-M.A. MONGE, *El suicidio como enigma. ¿Enfermedad o vacío existencial?*, pp. 225-234, en *Salud mental y sus cuidados*, o.c.; J. BOBES-GARCÍA-A. SANZ-M.T. BASCARÁN-M. BOUSOÑO-M.P. GRACÍA-PORTILLA, *Comportamiento suicida. Prevención y tratamiento*, Ed. Ars. Médica, Barcelona 2004; M. BOUSOÑO-A. GARCÍA

y a detestarse a sí mismos nos lleva a vivir en el infierno. Como dice Cohler y Juwine, el suicidio es una solución eterna para lo que a menudo no es más que un problema temporal¹⁰⁷. El suicidio, según Aristóteles, es una injuria cometida contra la sociedad, ya que la vida es un don de Dios, como decía Platón (cf. *Fedon*)¹⁰⁸. Porque no es dueño de quitarse la vida quien no se la ha dado.

El suicidio es responsable de la mitad de las muertes por violencia que ocurren en el mundo. Según la Organización Mundial de la Salud, en el año 2007 se suicidaron cada día en el mundo 3.000 personas, lo que suponía más de un millón cien mil personas al año, equivalente a un suicidio cada tres segundos. Se estima que para el año 2020 morirán un millón y medio de personas por esta causa¹⁰⁹. En los últimos 45 años, las cifras de suicidio se han incrementado en un 60% y la tendencia sigue en aumento¹¹⁰. Actualmente, el suicidio es la tercera causa de muerte en personas de ambos sexos que se encuentran entre los 15 y los 45 años. Por encima de esa edad, la proporción disminuye, porque aumenta la frecuencia de enfermedades mortales, pero la incidencia del suicidio sigue siendo alta. Los países más desarrollados son los que tienen las tasas más altas de suicidio. En Japón, que es la segunda potencia mundial, hay unos 30.000 suicidios al año, o lo que es lo mismo, uno cada quince minutos¹¹¹. En septiembre de 2010 el Ministerio de Sanidad de Japón presentó un estudio según el cual los suicidios y las depresiones graves cuestan a Japón 32.000 millones de dólares al año. El primer motivo de suicidio es la depresión, seguida por los problemas físicos, por los apuros económicos y las derrotas sociales (un despido, un suspenso, un divorcio...).

PRIETO-M.T. BASCARÁN, *Prevención de las conductas suicidas: aspectos éticos y morales*, Cuadernos de Bioética 40 (1999) 644-660

¹⁰⁷ Cf. B.J. COHLER-M.J. JENUWINE, *Suicide, life course and life story*, Rev. Inter Psychogeriatrics 7 (1995) 199-219.

¹⁰⁸ Cf. cit. por J. CABANYES-M.A. MONGE, *El suicidio como enigma*, o.c., p. 232.

¹⁰⁹ Cf. P. SAIZ, *Suicidio, la muerte olvidada*, XIII Congreso Nacional de Psiquiatría.

¹¹⁰ Ver: J. CABANYES TRUFFINO, *El suicidio*, Rev. Buenanueva 17 (2009) 90-95.

¹¹¹ Cf. A. VILLARINO, *Japón el país de los suicidas*, Diario La Razón (17 de octubre de 2010) 6-7

En España en el año 2008, según datos publicados por el Instituto Nacional de Estadística, se registraron 3.421 suicidios, de los cuales 2.649 eran hombres y 772 mujeres. En el 2009 fueron 3.650, de los que un 5% eran adolescentes. La edad predominante de los suicidas se sitúa entre los 18 y los 22 años¹¹². Dice el diario "El País" que el suicidio se ha colocado como la primera causa de muerte no natural en España, por encima de los fallecimientos en accidentes de tráfico¹¹³. Por cada suicidio consumado, hay veinte veces más de intentos de suicidio. Por eso, los gobiernos de la Unión Europea tienen como objetivo primordial prevenir el suicidio.

El dolor humano, y sobre todo el de los inocentes, ha suscitado siempre preguntas muy inquietantes: ¿por qué sufrimos?, ¿por qué sufren los inocentes?, ¿por qué Dios permite el mal físico? Dostoyevski (1821-1881) en "*Los hermanos Karamazov*", Sartre en "*El diablo y el buen Dios*", Camus en su novela "*La peste*", Lippert en "*El hombre Job habla a su Dios*", y muchos más, han renovado esas preguntas angustiosas. Qué misterio el sufrimiento de tantos inocentes que cargan con el pecado de otros, hombres tirados en la calle, muertos de frío. Niños abandonados y recogidos en orfanatos de horror, donde son violentados y abusados, incestos, una violencia inaudita, aquella fila de mujeres y niños desnudos hacia la cámara de gas, y aquel dolor profundo de uno de los guardianes que dentro de su corazón sentía una voz: entra en la fila y ve con ellos a la muerte; y no sabía de dónde le venía... Dicen que después del horror de Auschwitz ya no se puede creer en Dios. ¡No! ¡No es verdad! Dios se ha hecho hombre para cargar Él con el sufrimiento de todos los inocentes. Él es el inocente total, el cordero llevado al matadero sin abrir la boca, el que carga con los pecados de todos. Ha asumido la experiencia subjetiva del mal, del sinsentido, del abandono de Dios, sin quitársela de encima, sin cargarla sobre otros.

1.3.7. Conclusión en el plano antropológico

Dentro de la antropología del hombre europeo, sin el descanso, la comunión y la alegría puede suceder que el hombre quede cerrado en un horizonte tan

¹¹² Cf. *El suicidio en España*, Diario El Periódico (20 de octubre de 2010).

¹¹³ Cf. Diario "El País", 3 de marzo de 2010.

restringido que no le permite ya ver el "cielo". Entonces, aunque vestido de fiesta, interiormente es incapaz de "hacer fiesta". Y sin la dimensión de la fiesta, la esperanza no encontraría un hogar donde vivir. En una palabra, la Fiesta como antropología lúdica favorecerá que la nueva Europa no desvincule la política de la antropología, y de una antropología que hace ver el peligro a que se expone una sociedad que vive y habita la ciudad terrena como si Dios no existiese. "Dios lo oiga -dijo Sancho en el Quijote- y el pecado sea sordo, que siempre he oído decir que más vale buena esperanza que ruin posesión"¹¹⁴.

Con la globalización de la cultura, de las fiestas, etc. ¿en qué se está transformando la aldea global de nuestra tierra, con un ambiente amenazado que corre el riesgo de autodestrucción? ¿Qué hacer para que, en esta era de globalización, la auténtica caridad triunfe sobre el sufrimiento y la miseria, como he expuesto? Porque, como dice el profeta Isaías (24,18): "se estremecen los cimientos de la tierra". "Y al crecer cada vez más la iniquidad, la caridad de la mayoría se enfriará" (Mt 24,2).

El hombre no soporta sufrir, porque es contrariar su voluntad y por eso se embrutece con la droga, el alcohol, la prostitución, la delincuencia, aborto, divorcio, eutanasia... El imperio romano ofrecía pan y circo. ¿Qué ofrecemos hoy a los jóvenes? ¿Sólo consumismo? Algunos han llegado a afirmar que uno de los motivos de la caída de las dictaduras comunistas del otro lado del Telón de Acero fue precisamente su falta de inversión en la estrategia pan y circo¹¹⁵. El capitalismo occidental, por su parte, se ha caracterizado precisamente por lo contrario: el ocio desenfrenado del fin de semana se ha convertido en el icono de la juventud; el consumo de alcohol y de drogas se confunde con la fiesta, y la música se ofrece como "un mundo alternativo", capaz de aislar a sus adictos de la vida real... En los datos de las encuestas se comprueba que más del 75% de los

¹¹⁴ Cf. M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, II, cap. LXV, Edición del Instituto Cervantes. Dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas. Segunda edición revisada. Ed. F. Rico, Barcelona 1998, p. 1164.

¹¹⁵ Cf. J. MUNILLA, *¡Fiestas, sí, "pan y circo", no!*, zenit.org, 7 de septiembre de 2009.

jóvenes percibe que su tiempo de ocio es un aspecto de su vida muy importante¹¹⁶.

La campaña festiva que ofrecemos a los jóvenes es pernicioso: el preservativo es un objeto indispensable en su bolsillo, se ha convertido en un símbolo de libertad, y los que cuestionamos la ortodoxia "condonística" somos acusados de estar contra la libertad. Esto responde a un plan estratégico perfectamente diseñado para cambiar los valores de nuestra civilización. Están cambiando el agua de la pecera sin que se enteren los peces¹¹⁷. El Estado liberal se convierte muchas veces en Estado paternalista, llamado también Estado social, Estado asistencial, Estado del bienestar. Este tipo de Estado se ha degenerado porque no decide sólo sobre la igualdad social, decide también sobre el bien moral. Por ejemplo, decide sobre los nacimientos, las uniones matrimoniales, la calidad de vida, la dignidad de la persona, la muerte, el sexo. El eslogan típico del Estado paternalista: "De la cuna al ataúd", no vale sólo en el terreno social, vale al pie de la letra, en sentido estricto y en todos los terrenos, incluido el ético: el Estado decide quién y cómo puede entrar en una cuna y cuándo y de qué modo es el momento de bajar a un ataúd. Si el Estado liberal era sólo guardián y custodio, el Estado paternalista se ha vuelto, primero, distribuidor y dispensador de beneficios, y, después, maestro de la virtud¹¹⁸.

Las naciones más poderosas de la tierra llaman mal al bien y bien al mal. Fomentan la matanza de los inocentes como si se tratara de una política razonable y sensata. Se emplean todos los medios disponibles para redefinir el significado y el valor de la vida humana. El asesinato institucionalizado se ha convertido en un fenómeno masivo y global. Vivimos en el reino del crimen y de la mentira con leyes que violan principios morales absolutos basados en la Ley natural y en la Revelación. Nos encontramos en medio de un ataque a todo lo humano sin

¹¹⁶ Cf. J.A. DEL PINO-A. DUASO-R. MARTÍNEZ, *Prácticas de ocio, cambio cultural y nuevas tecnologías en la juventud española*, Ed. CIS, Madrid 2001, p. 15.

¹¹⁷ Cf. J. ESTEBAN BARRANCO, *Nos han cambiado el agua*, Rev. Buena Nueva 12 (2008) 72-77.

¹¹⁸ Cf. Ch. DAWSON, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, p. 27.

precedentes en la historia de los hombres. Este ataque no es casual, está dirigido por un grupo de personas que detentan el poder económico y político y que intentan implantar un sistema ético posmoderno que pretende suplantar la cultura y la ética judeocristiana que ha sostenido y configurado hasta el presente la sociedad occidental. Bajo la apariencia de un "consenso suave", esta nueva ética mundial esconde un programa anticristiano enraizado en la apostasía occidental, impulsado por minorías que llevan el timón de la gobernabilidad mundial. Porque una ética sin principios es como una ética sin verdad, se confunde fatalmente con el placer, con lo útil, con el interés individual o de grupo, y se degrada en egoísmo, conveniencia, condescendencia. La ética no puede ser indolora: existe para poner freno a los instintos y placeres mediante algún punto final. El cristianismo fija este punto final, porque el hombre ha sido creado a imagen de Dios. En palabras de M. Pera: "Europa promueve legislaciones que violan principios cristianos sobre los principales temas éticos. Sostiene el aborto, la eugenesia, la eutanasia, la manipulación de los embriones, tolera ya la poligamia y rebaja las defensas legislativas contra la pedofilia"¹¹⁹. La apostasía del cristianismo en Europa engendra pérdida de identidad, porque impide tener el sentido de una común descendencia y pertenencia. Entonces, toda la construcción europea volverá a fragmentarse en los pedazos de las nacionalidades, particularidades, etnias, egoísmos.

1.3.8. ¿Qué dice la Iglesia?

Después de todo esto, ¿se puede creer en Dios? Jesucristo ha entrado en el infierno del hombre y ha bajado a las catacumbas sociales. ¿Cómo no sentirse interpelados por las palabras de Pablo en la Carta a los Efesios (4,9), según las cuales "bajó a las regiones inferiores de la tierra"? En Cristo, Dios bajó hasta la última profundidad del ser humano, hasta la noche del odio y de la ceguera, hasta la oscuridad del alejamiento del hombre de Dios, para encender allí la luz de su amor. Él está presente incluso en la noche más profunda, incluso está en los infiernos, lo que dice el Salmo 139,8 se ha hecho realidad en el descenso de Jesús.

¹¹⁹ Cf. M. PERA, *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, p. 33, espec. ver *Apostasía del cristianismo*, pp. 31-37.

La realidad auténtica del ser humano es, en cuanto salido de las manos creadoras de Dios, fruto de su amor. Por una parte, somos un ser creado, dependiente, no venimos de nosotros mismos; pero por otra tenemos verdadera autonomía, de modo que no somos sólo algo aparente -como dicen algunos filósofos platónicos-, sino una realidad querida por Dios como tal y con valor en sí misma. Por eso el hombre retorna a la imagen primigenia con la que fue creado por Dios.

Hoy estamos viviendo la mayor apostasía de la fe desde el nacimiento de la Iglesia, alimentada por la cultura liberal y laica. El Apocalipsis de san Juan incluye entre los grandes pecados de Babilonia -símbolo de las grandes ciudades irreligiosas del mundo- el comercio de los cuerpos y las almas, convirtiéndolos en una mercancía (cf. Ap 18,13). En este contexto se coloca también el problema de la droga, que con una fuerza creciente extiende sus tentáculos sobre todo el globo terrestre: expresión elocuente de la dictadura de la riqueza y el placer que pervierte al hombre. Cualquier placer es insuficiente y el exceso en el engaño de la embriaguez se convierte en una violencia que destruye regiones enteras, y todo en nombre de una fatal tergiversación de la libertad, en la que precisamente la libertad del hombre es la que se ve amenazada y, al final, completamente anulada¹²⁰.

La humanidad busca, espera y necesita absolutamente a Dios para poder prosperar y progresar. De lo que se piense de Dios depende lo que se piense del hombre, de la sociedad, de la economía, incluso de la política. Al amor al Bien Total lo llamamos Dios, y la sociedad cuanto más se acerque a Dios será más humana. La dimensión religiosa hace al hombre más hombre. Sin Dios el ser humano no se realiza plenamente ni puede ser verdaderamente feliz, no sabe a dónde ir ni tampoco logra entender quién es. El hombre posmoderno ya no quiere ser imagen de Dios, sino de sí mismo: se declara autónomo, libre y adulto¹²¹. El

¹²⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, L'Osservatore Romano 52 (26 de diciembre de 2010) pp. 6-8.

¹²¹ Ver: R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y el engaño de la modernidad*, Ed. Rialp, Madrid 2010, espec. pp. 5-165; B. FORTE, *¿Qué sentido tiene hablar de*

hombre que admire algo que no sea Dios pierde un poco de su humanidad¹²², porque ser la imagen de Dios es el principal constitutivo del ser humano.

Un terremoto ha estremecido el último medio siglo: lo que era humano y bueno ayer, ahora resulta absurdo e incomprensible para una mayoría. La sociedad secularizada de hoy ofrece el permisivismo moral y quiere encantar a las masas llevando a los jóvenes y a las familias a un desprecio frívolo del cristianismo, ofreciendo un progresismo inconsciente y suicida. El hombre es un lobo, un depredador para el mismo hombre. Queremos el paraíso sin la Cruz, olvidando que la cruz es la única forma de recuperar la armonía original festiva que perdimos en la primera caída y la sociedad la quiere quitar de los lugares públicos. Esta es la puerta estrecha que ofrece la Iglesia.

La cultura no se hace fabricando productos nuevos -la industria cultural es una contradicción *in terminis*-, sino anunciando el kerigma. Con razón afirma R. Spaemann: "La renovación cristiana de Europa no saldrá de simposios ni de congresos, ni siquiera de oficinas de planificación, academias católicas o facultades de teología, ni tampoco de instituciones de carácter socio-pedagógico, que ya desde hace bastante tiempo carecen de suficientes cristianos creyentes para poder trabajar con auténtico espíritu cristiano"¹²³. Cuando no proclamamos el evangelio, es decir, de manera radical y profunda, defraudamos y dejamos en la esclavitud del hombre viejo a nuestros fieles. Quiere decir que otra vez les hemos domesticado, "amansado y adormecido". Esto no les induce a una respuesta radical frente al nihilismo banal que vivimos, que hace que los hombres se conviertan en ratas dóciles, manipulables en cualquier dirección, con ayuda del

Dios en un mundo posmoderno?, pp. 141-163, en J. DEL RÍO, *La cultura del diálogo*, Ed. Universidad de Sevilla, Sevilla 1994.

¹²² Cf. NOVACIANO, *Los espectáculos IX*, 3: CPL 0070.

¹²³ Cf. R. SPAEMANN, *La cultura europea y el nihilismo banal, o la unidad de mito, culto y ética*, Simposio Presinodal sobre Cristianismo y Cultura, Vaticano 1991, p. 3. Ver: Idem, *Crítica de las utopías políticas y Ética: Cuestiones fundamentales*, Ed. Eunsa, Pamplona 2000; Idem, *Felicidad y benevolencia*, Ed. Rialp, Madrid 2001.

principio del placer, y cuya noble aportación espiritual es la ironía¹²⁴. De hecho, la religión de los griegos, los cultos y los mitos paganos no podían iluminar el misterio de la muerte, hasta el punto de que una antigua inscripción decía: «*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*», que significa: «¡Qué pronto volvemos a caer de la nada a la nada!». Si quitamos a Dios, si quitamos a Cristo, el mundo vuelve a caer en el vacío y en la oscuridad. Y esto se puede constatar también en las expresiones del nihilismo contemporáneo, un nihilismo a menudo inconsciente que lamentablemente contagia a muchos jóvenes.

El hombre tiene sed de verdad y la necesidad de valores auténticos que animen a los pueblos. Con palabras del teólogo de Hipona: "¿Qué otra cosa desea nuestra alma con más vehemencia que la verdad? ¿De qué otra cosa el hombre está más hambriento? Y ¿para qué desea tener sano el paladar de la inteligencia sino para descubrir y juzgar lo que es verdadero, para comer y beber la sabiduría, la justicia, la verdad y la eternidad?"¹²⁵. No hay que tener miedo a decir la verdad al hombre, porque es rescatarlo, hacerle libre, sacarlo de la esclavitud. Si el mensaje que presentamos es verdadero y auténtico habrá fecundidad en sus frutos. Es la forma creíble de sacar al hombre de la dormición y alienación¹²⁶, ofreciéndole gratuitamente el anuncio de la Buena noticia de la "nueva evangelización", proponiéndole la Santidad, la Verdad, la Autenticidad. Si sólo Dios es Santo, la esencia de la "santidad en el hombre" no es sino alcanzar esa "trascendencia" que al hombre le es ajena por naturaleza; que sólo por pura Gracia le puede ser participada. Lo propio de Dios es hacer; del hombre, dejarse hacer¹²⁷; es una obra de Dios "nuestra santificación". La plenitud del hombre, dirá Zubiri (1898-1983), es la vía que lleva a Dios. El hombre va a Dios "en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona"¹²⁸, que en la Iglesia es ser hijo de

¹²⁴ Cf. Idem, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, o.c., p. 150.

¹²⁵ Cf. AGUSTÍN, *In Iohannis evangelium*, 26: PL 34, 1606-1615.

¹²⁶ Cf. B. BAWER, *Mientras Europa duerme*, Ed. Gota a gota, Madrid 2007, pp. 266ss.

¹²⁷ Cf. IRENEO DE LIÓN, *Adversus haereses* IV, 11, 2 ("*Deus quidem facit, homo autem fit*"): PG 7, 1002.

¹²⁸ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid 1988, p. 344.

Dios. "El hombre está abierto a las cosas; se encuentra entre ellas y con ellas. Por eso va hacia ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así con Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios. Tampoco va hacia Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, «teniendo que» hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior ir hacia Dios es un ser llevado por Él. En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religión, el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser... Y puesto en él como viniendo «desde». Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo"¹²⁹.

San Agustín intuyó que la búsqueda de Dios por parte del hombre no es de carácter lineal, como sucede con la búsqueda de las cosas externas, que se hallan fuera de Él. A Dios le buscamos invocándole, es decir, estableciendo con Él una relación de reverencia y acatamiento, pero esta actitud sólo es posible si ya le conocemos y nos hallamos vinculados a Él por la fe, suscitada por el testimonio de un apóstol. Esta invocación no la dirigimos a alguien que nos sea exterior y se halle fuera de nosotros. "Que yo, Señor, te busque invocándote -exclama san Agustín- y te invoque creyendo en ti, pues me has sido ya predicado. Invócate, Señor, mi fe, la fe que Tú me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo y el ministerio de tu predicador... Dame, Señor, a conocer y entender si es primero invocarte que alabarte, y conocerte que invocarte. Pero ¿quién te invoca si no te conoce? Pues, no conociéndote, puede invocar una cosa por otra. ¿No has de ser, más bien, invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquél en quien no han creído?" (*Confesiones* I, I), como veremos en el cap. 7.4. *Anuncio del kerigma para rescatar al hombre del sin sentido del sufrimiento y transmitirle la Antropología de esperanza de la "nueva evangelización": ser Hijo de Dios*. Y R. Guardini señala: "Para que el oyente preste oídos atentos a la predicación y distinga las palabras del mensaje revelado de las de la vida cotidiana, debe estar abierto; más todavía, debe ir a la búsqueda. Este buscar arranca del ansia que tiene el corazón humano por lograr la meta para la que está creado. Más aún que esto; en el "Misterio de Jesús",

¹²⁹ Cf. Idem, *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Alianza, Madrid 1987, p. 433.

el Señor le dice al hombre que medita: "No me hubieras buscado si no me hubieras encontrado". Para buscar al Dios vivo, el hombre debe estar ya tocado por su gracia"¹³⁰. También M. Blondel subraya que el hombre no necesita salir de sí para ir hacia el Ser, pues ya está inmerso en Él: "No buscaríamos el Ser... si no lo tuviéramos ya o no lo fuéramos en alguna medida"¹³¹.

A estos problemas responde la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI¹³²; es un documento extraordinariamente incisivo y plantea su mayor desafío a una visión dominante del mundo, inspirada en el liberalismo filosófico y económico que han elevado la libertad personal a la categoría de absoluto. La encíclica rechaza categóricamente la visión que concibe la vida económica como autónoma e independiente de la moral. La actual crisis financiera es, en parte, el derrumbamiento de un sistema visto mecánicamente, pero también la continua representación de un drama moral. La crisis económica es la crisis de una idolatría y por tanto filosófica-metafísica. La encíclica afronta todos los temas claves de nuestro tiempo -la crisis financiera, la pobreza global, el medio ambiente, la globalización, la tecnología-, en definitiva, ofrece respuestas para que el hombre de hoy pueda vivir más humana y festivamente. Demuestra que la fe cristiana puede ofrecer una perspectiva única sobre cada uno de ellos. Por ejemplo, Benedicto XVI, evocando a Pablo VI, afirma que el "anuncio de Cristo es el principal factor de desarrollo" (núm. 8). La encíclica es un argumento a favor del humanismo cristiano. En esta Encíclica, afronta también el tema de las nuevas tecnologías y nos da la clave a tener en cuenta en la actual reflexión bioética. Así afirma: "La bioética es un campo prioritario y crucial en la lucha cultural entre el absolutismo de la técnica y la responsabilidad moral, y en el que está en juego la posibilidad de un desarrollo humano e integral. Éste es un ámbito muy delicado y decisivo, donde se plantea con toda su fuerza dramática la cuestión fundamental:

¹³⁰ Cf. R. GUARDINI, *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, cit. por A. LÓPEZ QUINTÁS, *Experiencia estética y su poder formativo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2004, p. 408.

¹³¹ Cf. M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Ed. Alcan, París 1935, pp. 9-12.

¹³² BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009): AAS 101 (2009).

si el hombre es un producto de sí mismo o si depende de Dios. Los descubrimientos científicos en este campo y las posibilidades de una intervención técnica han crecido tanto que parecen imponer la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia" (núm. 74).

A la luz de las palabras de Benedicto XVI, podemos ver que el reto que plantean las nuevas tecnologías consiste en la capacidad de superar los peligros de una razón cerrada a la trascendencia, ciega a los valores más altos e incapaz de comprender la verdadera dignidad y la riqueza del hombre. El Papa en su Encíclica alerta sobre la amenaza de graves formas de ceguera ante lo humano. Tal es el caso de la denuncia de la ideología antinatalista y de la concepción materialista y mecanicista de la vida humana (cf. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, núm. 28 y 75). Por tanto, podemos decir que la bondad del desarrollo biotecnológico dependerá del marco científico-filosófico en el que se sitúe. Una vez establecida la clave humana festiva para entender la reflexión bioética, constatamos la existencia de una bioética que alimenta una mentalidad que provoca millones de abortos, que defiende la eutanasia como salida y solución ante el misterio de la enfermedad y del sufrimiento, que sustituye los procesos naturales de la procreación, borra los límites de la identidad genética de la humanidad y sueña con alcanzar la clonación y la hibridación humana, alimentando un nuevo Transhumanismo¹³³ (ver: cap. 3.11. *El Transhumanismo*). Dicha reflexión se sitúa en un marco de pensamiento ateo materialista y fomenta una concepción materialista y mecanicista de la vida humana, que pone sobre la mesa grandes interrogantes de orden antropológico, ontológico, moral y festivo. Por esto afirma que sin Dios el hombre no sabe a dónde ir ni tampoco logra entender quién es. Porque la negación de la moral natural y del cristianismo produce una crisis festiva y se deja el camino expedito a las más aberrantes acciones de la humanidad. Reflexionando sobre las enseñanzas aleccionadoras del extremismo ateo del siglo XX, no podemos olvidar cómo la exclusión de Dios, la religión y la virtud de la vida pública conduce finalmente a una visión sesgada

¹³³ Cf. E. POSTIGO SOLANA, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, Rev. Medicina e Morale 2 (2009) 271-287.

del hombre y de la sociedad y, por lo tanto, a una visión restringida de la persona y su destino (cf. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, núm. 29).

La fuerza más poderosa al servicio del desarrollo y de la vida como una fiesta es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad. El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano (Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, núm. 78), y por tanto, una sociedad que excluye a Dios de una manera consciente y lo relega por completo a lo privado se autodestruye.

**CAPÍTULO 2. RAÍCES ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE LA CRISIS LÚDICA
DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

2.1. INTRODUCCIÓN¹³⁴

En el presente capítulo señalaré algunos de los filósofos que están en el origen del pensamiento postmoderno, así como otros filósofos que reflexionan sobre los postulados y consecuencias de la posmodernidad. Este capítulo se complementa con el siguiente donde me centraré en la corrientes de pensamiento modernas y contemporáneas que están a la base de la reflexión antropológica operada en los S. XIX y XX.

La posmodernidad se va imponiendo en el pensamiento contemporáneo constituyendo una seria amenaza para la humanidad y para vivir la vida como una fiesta, llevando al hombre a una cultura de muerte¹³⁵. Hace unos años, comenzamos a escuchar las expresiones "cultura de la vida" y "cultura de la muerte". Dichas expresiones aclaran lo que está pasando en el mundo. Ambas culturas tienen sus propias raíces, su propio alimento y sus frutos característicos que identifican y distinguen los dos tipos de cultura. Así, para la cultura de la muerte, la vida es considerada como mera propiedad inmanente de ciertos seres

¹³⁴ Ver: F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales. Guía de la Filosofía de los últimos treinta años*, Ed. Cátedra, Madrid 2000.

¹³⁵ Ver: J. BAUDRILLARD-E. SAID-F. JAMESON y otros, *La Posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona 1998; Z. BAUMAN, *La Posmodernidad y sus descontentos*, Ed. Akai, Madrid 2001; E. BONETE PERALES, *La faz oculta de la Modernidad*, Ed. Tecnos, Madrid 1995; A. GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, Ed. Alianza, Madrid 1999; J.M. MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991; J. MAZUELOS PÉREZ, *Fundamentos y contenidos de la cultura de la vida en el magisterio de Juan Pablo II*, Rev. Burgense 45 (2004) 465-486; G. VATTIMO y OTROS, *En torno a la postmodernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona 1991; J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Ed. Encuentro, Madrid 2002, espec. *Teología y postmodernidad*, pp. 56-70; R. GUARDINI, *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios, conoce al hombre*, Ed. PPC, Madrid 1995; M. BUSTOS, *La paradoja posmoderna. Génesis y características de la cultura actual*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 189-195; A. SCOLA-P. MORANDE, *¿Qué es la vida?*, Ed. Encuentro, Madrid 2006, espec. *Vida y persona en la postmodernidad*, pp. 101-121.

autónomos que pueden disponer libremente de ella. Por el contrario, para la llamada cultura de la vida, ésta es un don de Dios.

La fiesta no nace en el vacío, expresa una abundancia que proviene de la estima calurosa de la vida misma. Toda la filosofía del absurdo desangra la fiesta, si nada vale la pena, es absurdo estar alegre. La fiesta brota del amor a la vida. No es una convicción intelectual, filosófica, demostrable, sino vital; es una rebelión de su ser contra la destrucción y la decadencia.

Filósofo es el que ama y busca la verdad, que es la sabiduría para poder vivir¹³⁶. El veneno de la falsa sabiduría es el orgullo humano. No es el conocimiento en sí lo que puede hacer daño, sino la presunción, el "vanagloriarse" de lo que se ha llegado o se presume haber llegado a conocer. Uno de los más eminentes historiadores del pensamiento antiguo: Pierre Hadot muestra cómo la acepción antigua del filosofar es muy diferente de la que domina en la Edad Media y en parte de la modernidad. Para los antiguos la filosofía es, en las distintas escuelas en las que se expresan las corrientes del pensamiento, "ejercicio espiritual". "La filosofía no consiste en la enseñanza de una teoría abstracta, y menos aún en una exégesis de textos, sino en un arte de vivir lúdicamente, en una actitud concreta, en un estilo de vida determinado, que involucra toda la existencia. El acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino en el orden del -sí mismo- y del ser: es un progreso que nos hace ser más plenamente, que nos vuelve mejores. Es una conversión a la verdad"¹³⁷. Pero sabe el hombre de hoy ¿cuál es la verdad y dónde está? ¿Quién puede negar que nuestro cambio epocal, que es de gran crisis, se manifiesta ante todo como una profunda crisis de verdad? Crisis de verdad significa, en primer lugar, crisis de conceptos. Los términos "amor", "libertad", "entrega sincera" e incluso "persona", "derechos de la persona", ¿significan realmente lo que por su naturaleza contienen? He aquí por qué resulta tan significativa e importante para la Iglesia y para el mundo -ante todo en Occidente- la encíclica *Veritatis splendor, Sobre el esplendor de la verdad*, de Juan Pablo II (6 de agosto de 1993).

¹³⁶ Ver: J. MARÍAS-P. LAÍN ENTRALGO, *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1967, espec. pp. 14ss.

¹³⁷ Cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Ed. Finaudi, Torino 1988, p. 31.

La contaminación de una sociedad se expresa en la confusión de las ideas y en la ambigüedad del lenguaje. Una sana "ecología" social requiere verdad frente al error, sinceridad frente a la mentira, claridad frente a la confusión, autenticidad frente a la desnaturalización. La raíz profunda y la causa fundamental de la crisis que padecemos es el desprecio por la verdad lúdica, que es el desprecio a Dios, alejándose de la verdad contenida en la Palabra de Dios que crea el mundo. Dios es presentado como enemigo del hombre, limitándole, y por esto busca en la fiesta lúdica fuera de Él, cuando la fuente de su liberación y desarrollo está en Dios. Esto implica darle la espalda y cerrar la puerta convirtiéndose el hombre en dios de sí mismo y falseando así la verdad sobre sí mismo, experimentando una profunda alienación o larvada evasión. Dios es el origen de nuestro ser y cimiento y cúspide de nuestra libertad, no su oponente. Por eso es una tragedia que en Europa, sobre todo en el siglo XIX, se afirmase y divulgase la concepción de que Dios es el antagonista del hombre y el enemigo de su libertad. La historia le enseña al hombre posmoderno a creer en sus propias posibilidades. En una proporción grande, el hombre de hoy, urbano o rural, burgués o proletario, aristócrata o plebeyo, vive día tras día como si en la vida humana no existiera la religión. Sin la curación del hombre desde dentro no puede haber salvación. Por esto, la verdadera enfermedad que tiene el hombre es la ignorancia de no conocer a Dios. Quien no conoce a Dios no conoce al hombre, y quien se olvida de Dios destruye la humanidad del hombre, ignorando su verdadera dignidad y grandeza.

Ya esto aparece en la Modernidad como el proceso de secularización o laicización, es decir, la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura. Ya el hombre en la Edad Moderna se hace indiferente, escéptico contra todo lo religioso desvinculándose de la comunidad y de la tradición. Así, por ejemplo, la debilidad y la riqueza de la vejez pierden su acento metafísico. Se perdió a lo largo de la Edad Moderna el sentido de la humanidad, convirtiéndose en sinónimo de debilidad y de pobreza vital, de cobardía en las exigencias de la existencia y de falta de magnanimidad; en una

palabra, en compendio de todo lo que Nietzsche denomina "decadencia" y "moral de esclavos".

Cuando la razón ha querido independizarse de Dios ha terminado en las aberraciones de las dictaduras, las guerras y el capitalismo, o en el desierto nevado de la Posmodernidad. En realidad no ha sido la razón sino el hombre el que se ha querido independizar de Dios. Y el hombre sin Dios, sin un Ser último en quien religarse, se queda solo y perdido en su soledad. Queriendo ser sólo racional, termina en lo irracional, porque no conoce a Cristo.

L. Feuerbach escribe en el año 1841 en su libro "*La esencia del cristianismo*" la sentencia "*Homo homini deus*", el hombre no tiene más dios que el hombre¹³⁸. Era la expresión más completa del espíritu secular y del inmanentismo. Dios se ha hecho innecesario. Los hombres no le necesitan ya. Ellos solos pueden construir su ciudad. Para ello les basta la razón. La razón puede colocarse en el sitio de Dios. Por su parte, Nietzsche después pronunciará la definitiva sentencia mortuoria: "Dios ha muerto, nosotros le hemos matado". Para Feuerbach Dios era una fábula judía, una personificación de las fuerzas de la naturaleza, una necesidad metafísica del hombre... No es Dios el creador del hombre, sino el hombre creador de Dios, en cuanto que la religión es el sueño del espíritu humano (p. 43). La religión se convierte así en un vampiro de la humanidad que se alimenta de su sustancia, de su carne y de su sangre (p. 52). Dios sería para él una idea: la proyección de la mente como respuesta a las enormes carencias del ser humano, en un mundo sin corazón, es decir, sin misericordia ni justicia. Y el hombre sin Dios, sin un Ser último en quien religarse, se queda solo y perdido en su soledad. Queriendo ser sólo racional, termina en lo irracional. Para amortiguar la soledad, el hombre de hoy adquiere animales domésticos como sustitutos de la compañía humana. Así surge la preocupación por los derechos de los animales, que con frecuencia se tratan al mismo nivel que los derechos del hombre, tratándoles como si fueran personas. Por ejemplo, es una perversión que haya clínicas para perros y no haya las suficientes para los enfermos en la Seguridad Social.

¹³⁸ Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid 2009; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona 1994, vol. 2, pp. 1249-1252.

El escepticismo humano ambiental y la carencia de valores son la consecuencia de varios siglos de crítica al orden cristiano y el fracaso de la civilización que se ha pretendido estructurar como si Dios no existiese y como si no hubiese hablado. Como dijo F. Dostoyevski, en los hermanos Karamazov: "Si Dios ha muerto (no existe), todo es lícito, está permitido"¹³⁹. He aquí el punto de partida del existencialismo. E. Gilson (1884-1978) comenta esta frase y escribe: "Entonces, «si Dios no existe, todo está permitido» quiere decir: Nada está ya prohibido, ya no hay límite, no hay nada que no se pueda intentar porque si todo aquello que ha sido verdadero un tiempo lo ha sido partiendo de la hipótesis de que Dios existía, ahora que Dios no existe, nada de aquello que era verdadero es ahora verdadero, nada de lo que era bueno es bueno, nada de lo que era bello es bello; tenemos que volver a crearlo todo. Pero antes de volver a crear es necesario destruir"¹⁴⁰. Camus comentará esta sentencia con una observación que se ha hecho también justamente célebre: "Con este todo está permitido o todo es lícito, comienza la historia del nihilismo contemporáneo"¹⁴¹.

Si Dios no existe el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad a qué agarrarse.

Los maestros de la "sospecha", Marx, Nietzsche y Freud, se caracterizan por una labor de desenmascaramiento y pretenden poner de manifiesto los condicionamientos ocultos en el ámbito de la conciencia, que hasta entonces aparecía íntimamente vinculada a la razón, a la inteligencia, y su carácter determinante en los comportamientos. Ponen en cuestión el fundamento de la

¹³⁹ Ver: F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Ed. Juventud, Barcelona 1968, 2ª edición; A. BARAHONA, *Dostoyevski y la profecía cristiana apocalíptica sobre el hombre futuro*, Rev. Catechumenium 12 (2008) 133-154.

¹⁴⁰ Cf. E. GILSON, *Si Dio no esiste tutto è permesso*, Diario Il nostro tempo (2-11-1960). Un buen estudio sobre este frase, cf. R. PIZZORNI, *In che senso si può dire che "se Dio non esiste tutto è permesso"*, Rev. Angelicum 64 (1987) 247-283.

¹⁴¹ Cf. A. CAMUS, *Opere*, Ed. Bompiani, Milano 2000, p. 684.

conciencia, el origen mismo de toda significación del orden moral¹⁴². Entiendo por conciencia la capacidad de verdad y obediencia en relación con la verdad, que se muestra al hombre que busca con corazón abierto. La influencia de los maestros de la "sospecha" sobre la sociedad y la cultura contemporánea es muy grande.

Ante todo esto cabe preguntarse: ¿se puede enfermar el espíritu? No me refiero sólo a los órganos fisiológicos, al cerebro o al sistema nervioso, ni tampoco únicamente al orden psicológico, a la acción de los instintos y al curso de las ideas, sino al espíritu mismo, en cuanto tal. ¿Dónde se realiza la vida del espíritu? Esto lo puso en claro ya Platón, quien concibe que tener espíritu de justicia es aceptar la injusticia. También dice lo mismo san Agustín, fundándose en la riqueza de la Revelación: la vida del espíritu se realiza en su relación con la verdad, con el bien y con lo sagrado. El espíritu está vivo y goza de salud por medio del conocimiento, la justicia, el amor y la adoración; todo esto entendido no de una manera alegórica, sino completamente precisa. ¿Qué ocurre cuando aquella relación es perturbada? Entonces es cuando enferma, y no ya cuando se equivoca, o miente, o hace injusticia. Es difícil decir cuántas veces tiene que suceder esto para que aparezca aquella ceguera en el sentido de la agudeza, aquella perturbación en toda capacidad por las cuales el espíritu mismo demuestra estar enfermo. Pero esto ocurre con toda seguridad desde el momento en que la verdad en cuanto tal pierde su importancia, el éxito sustituye a lo justo y lo bueno, lo sagrado ya no se siente y ni siquiera se echa de menos. Lo que entonces ocurre no pertenece ya a la psicología, sino a la filosofía del espíritu, y lo que puede resultar eficaz en tales casos no son medidas terapéuticas, sino tan sólo una inversión del pensamiento, una conversión, que en hebreo se dice *šub* y quiere decir invertir la ruta, comenzar con una nueva dirección de vida, y en griego es la *metanoia*, cambio de manera de pensar (acción) para dejarme transformar. Y cuando esta *metanoia* no se da surge una apariencia de cristianismo, que no penetra la sustancia real de la vida y el hombre se destruye al no ver la verdad, que es la humildad. El hombre que no ama, aun no se conoce a sí mismo. En el interior de todo corazón hay una imagen del amor. La Palabra de

¹⁴² Ver: P. RICOEUR, *Hermenéutica y psicoanálisis*, Ed. Aurora, Buenos Aires 1975, p. 5ss; Idem, *Hermenéutica y acción*, Ed. Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires 1998, pp. 9-185.

Dios libera este icono oculto que todos poseemos. Por eso dirá Isaac de Nínive (siglo VII) que para que exista la verdadera conversión hay que despreciar el mundo. "Quién soporta la injusticia es fruto del desprecio del mundo. Cuando un hombre se encuentra bajo el peso de una calumnia y no se entristece, eso significa que su corazón comienza a entrever la verdad"¹⁴³.

La destrucción de la Trascendencia es la mutilación radical del hombre, de la que brotan sus frustraciones ante la incapacidad de aceptar la injusticia¹⁴⁴. La cerrazón a la trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la casualidad la inteligencia. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve avocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas.

Perdiendo el sentido de Dios en su vida, pierde el sentido del hombre y de su dignidad festiva, ofuscándose en sí mismo sin poder contemplar la verdad de la presencia salvadora de Dios. El salmista que escribió el Sal 118,127 grita: "Señor, es hora de que actúes porque han quebrantado tu voluntad". Es necesario salir del eclipse del sentido de Dios instaurado en nuestra cultura para impedir así una visión inmanentista del hombre cerrado a la trascendencia. De hecho es una opinión más o menos generalizada en nuestra sociedad que nadie puede pretender poseer la "verdad absoluta" sobre las cosas. "Todo es relativo" y cada uno tiene derecho a tener "su verdad", tan respetable como la "verdad" de los demás. Todo se reduce a "opinión". Los puntos de vista sobre la vida y sobre el mundo, a menudo revestidos bajo ropaje de carácter científico, se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentación del saber. La pluralidad de las teorías se disputa la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y el sentido de la vida del hombre, derivándole a diversas formas de agnosticismo y relativismo. Así lo veía J. Henry Newman: "El relativismo y el escepticismo representan no sólo la muerte

¹⁴³ Cf. ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, o.c., pp. 109-111 (col. 1, 5), 160 (col. 1, 6), 161-162 (col. 1, 50).

¹⁴⁴ Ver: J. RATZINGER, *Iglesia. Ecumenismo y Política*, o.c., pp. 231ss.

espiritual del alma, sino también de cualquier cultura viva"¹⁴⁵. El alma no se pierde de un golpe sino que la vamos perdiendo poco a poco en el tiempo, hasta que un día comprobamos que no la tenemos.

G. Vattimo afirma que el término posmoderno está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación ("mass media"). La modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante. En italiano y en otras muchas lenguas es todavía una ofensa llamarle a uno "reaccionario", es decir, adherido a los valores del pasado, a la tradición, a formas "superadas" de pensar¹⁴⁶. "La posmodernidad es precisamente el nombre que nombra ese tránsito de lo cerrado a lo abierto, aunque con el peligro de abocarnos a la confusión, a la abstracción y el nihilismo... El nihilismo posmoderno trata de aniquilar todo fundamentalismo o dogmatismo, todo totalitarismo e integrismo, todo absolutismo"¹⁴⁷.

El término posmodernidad designa generalmente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos en diverso grado y manera por su oposición o superación del modernismo¹⁴⁸. La Posmodernidad plantea posiciones que señalan que ese núcleo ilustrado ya no es funcional en un contexto multicultural; que la Ilustración, a pesar de sus aportaciones, tuvo un carácter etnocéntrico y autoritario-patriarcal basado en la primacía de la cultura europea y que, por ello, o bien no hay nada que rescatar de la misma, o bien, aunque ello fuera posible, ya no sería deseable. Por ello, la

¹⁴⁵ Ver: J.H. NEWMAN, *Apología Pro Vita Sua*, Ed. BAC, Madrid 1977, pp. 225-234.

¹⁴⁶ Cf. G. VATTIMO, voz: *Posmodernidad*, pp. 640-641, en Ver: A. ORTIZ-OSES-P. LANCEROS, con la colaboración de H.G. GADAMER, G. DURAND, J.L. ARANGUREN, E. TRIAS, R. PANIKKAR, P. RICOEUR, G. VATTIMO, *Diccionario de Hermenéutica*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2001.

¹⁴⁷ G. VATTIMO-A. ORTIZ-OSES-S. ZABALA, *El sentido de la existencia. Postmodernidad y Nihilismo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2007, pp. 76-77.

¹⁴⁸ Cf. S. GINER-E. LAMO DE ESPINOSA-C. TORRES, *Diccionario de Sociología*, Ed. Alianza, Madrid 1998, p. 590-592.

filosofía posmoderna ha tenido como uno de sus principales aportes el desarrollo del multiculturalismo y los feminismos de la diferencia¹⁴⁹.

El término Posmodernidad ha dado paso a otros como modernidad tardía, modernidad líquida, sociedad del riesgo, globalización, capitalismo tardío o cognitivo, que se han vuelto categorías más eficientes de análisis que la de Posmodernidad.

En definitiva, el hombre posmoderno considera el cristianismo como algo superado, inútil, reaccionario, siendo objeto del ataque de la cultura actual, como si se tratara de un enemigo de la felicidad del hombre, de un promovedor de fanatismo e intolerancia y, por lo tanto, opuesto a una convivencia que se desea "intercultural", en la práctica basada sobre los principios laicistas. La cultura de los medios de comunicación en el poder considera ser cristiano algo anticuado y extraño, mientras que ser musulmán o budista lo consideran el colmo de la modernidad y de la excelencia personal. Se contraponen el monoteísmo, como fuente de opresión, al politeísmo como fuente de libertad. Se contraponen la verdad y la libertad. La verdad nos precede, funda y alimenta mientras que la libertad es el camino para ir hacia la verdad y hacia la creatividad que Dios nos ha encargado. Sin verdad abierta para todos en igualdad no hay libertad para todos sino sólo para quienes tienen en cada caso el poder. Sin libertad la verdad se convierte en la tiranía de quienes en un momento se apoderaron de ella. Se trata de una secularización como transmutación de los valores religiosos en valores mundanales, de la sustitución de la fe en Dios por la fe en el hombre. Es el poscristianismo, otros lo llaman cristianismo cultural. Es negación pura y dura de Dios.

Vivimos en un mundo en donde se va implantando la comprensión atea de la propia existencia: "si Dios existe, no soy libre; si yo soy libre no puedo reconocer la existencia de Dios". Éste -aunque no siempre se perciba con tal explicitud intelectual- es el problema radical de nuestra cultura: el de la negación

¹⁴⁹ Cf. M. PERA, *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, o.c., espec. ver: *Multiculturalismo*, pp. 138-144; J. PRADES, *Los retos del Multiculturalismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 27-98; A. FINKIELKRAUT, *Nosotros los modernos*, Ed. Encuentro, Madrid 2006, pp. 23-248.

de Dios y el de un vivir "como si Dios no existiera". El ateísmo, en determinados periodos de la historia, podría haber nacido de un profundo sentido de injusticia en el seno de una sociedad creyente. La extensión del ateísmo provoca alteraciones profundas en la vida de las personas, puesto que el conocimiento de Dios constituye la raíz viva y profunda de la cultura de los pueblos, y es el factor más influyente en la configuración de su proyecto de vida, personal, familiar y comunitario. El mal radical del momento consiste, pues, en algo tan antiguo como el deseo ilusorio y blasfemo de ser dueños absolutos de todo, de dirigir nuestra vida y la vida de la sociedad a nuestro gusto, sin contar con Dios, como si fuéramos verdaderos creadores del mundo y de nosotros mismos. De ahí, la exaltación de la propia libertad como norma suprema del bien y del mal y el olvido de Dios, con el consiguiente menosprecio de la religión y la consideración idolátrica de los bienes del mundo y de la vida terrena como si fueran el bien supremo, y esto está teniendo unas gravísimas consecuencias para los hombres.

2.2. FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900)¹⁵⁰

Es el representante más radical de los filósofos, no es simplemente el retorno al paganismo antiguo, sino mucho más. Es más pagano que todos los paganos. Los paganos veneraban a sus dioses. Nietzsche no quiere la veneración de ningún dios.

Sufre el impacto positivista que le conduce al nihilismo moral y espiritual. Su maestro literario en Filosofía es precisamente Schopenhauer, cuya *Voluntad de Vivir* será traducida por Nietzsche en la *Voluntad de Poder*.

Su abuelo y su padre fueron pastores protestantes, su infancia fue muy piadosa y muy influida de religiosidad y por el moralismo rigorista. Su pregunta ¿dónde está Dios? Os lo voy a decir; le hemos asesinado, vosotros y yo¹⁵¹.

¹⁵⁰ Ver: L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental. Historia de los Sistemas Filosóficos*, Ed. Syntagma, vol. 2, Madrid 1968, pp. 349-356; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 3, pp. 2556-2560; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3: *Del romanticismo hasta hoy*, Ed. Herder, Barcelona 1988, pp. 379-392; H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*, o.c., espec. pp. 17-52; R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, o.c., espec. pp. 38-54.

Fue influido por la Filosofía griega y llegó a ser profesor en la Universidad de Basilea. Ha sido en estos años jóvenes cuando contrajo la sífilis, que le llevó progresivamente hasta la demencia total¹⁵².

El pensamiento de Nietzsche recorre tres etapas:

- La *esteticista* de su juventud, siendo ya profesor de Filología en Basilea, que cristaliza con anterioridad a sus treinta años y toma expresión en su primera obra *El Origen de la Tragedia en el espíritu de la música*¹⁵³ (1871) y *Consideraciones inactuales* (1873-1876).
- La etapa "*ilustrada*", que se inicia con *Humano, demasiado humano* (1876-1880), y toma plena expresión en *Aurora* (1881) y en *La Gaya Ciencia* (1882).
- La etapa de plenitud, o "*mística*", se concentra en las cuatro partes de *Así habló Zaratustra*¹⁵⁴ (1883-1885). La etapa final, o *destruktiva*, comprende una serie de obras contra los valores tradicionales y contra el Cristianismo: *Más allá del bien y del mal*¹⁵⁵ (1886), *Para una genealogía de la Moral* (1887), *El ocaso de los ídolos*¹⁵⁶, *El Anticristo*, *Ecce homo*¹⁵⁷, *Nietzsche contra Wagner* (1888); y poco después tiene lugar el colapso mental, que le paraliza intelectualmente durante once años de su vida.

El hecho de no provenir de una escuela filosófica oficial, sino del campo de la Filología, y de haber sido influido en todo caso por el pensamiento romántico,

¹⁵¹ F. NIETZSCHE, *El anticristo*, Ed. Alianza, Madrid 1971, núm. 10, VI, 3, 174.

¹⁵² El informe médico y la historia clínica de su estancia en los manicomios de Basilea y Jena pueden leerse transcritos en *Revista de Occidente* 42 (1973) 276-285. Allí se habla de la infección sífilica así como de los antecedentes de trastornos mentales en la familia. No se ha dado la debida importancia a esta enfermedad venérea para explicar muchas actitudes y pensamientos nietzscheanos.

¹⁵³ Ver: F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca EDAF, Madrid 1998.

¹⁵⁴ Ver: Idem, *Así habló Zaratustra*, Ed. EDAF, Madrid 1985.

¹⁵⁵ Ver: Idem, *Más allá del bien y del mal*, Ed. Alianza, Madrid 1972.

¹⁵⁶ Ver: Idem. *Crepúsculos de los ídolos*, Ed. Alianza, Madrid 1973.

¹⁵⁷ Ver: Idem, *Ecce Homo*, Ed. Alianza, Madrid 1971.

da a la filosofía de Nietzsche ese aire de originalidad, de espontaneidad y de frescura, que le hace ser el más atractivo de los pensadores de su tiempo.

Nietzsche posee un gran odio al cristianismo, dice: "Yo condeno al cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones. Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única grande intimísima corrupción, el único gran instinto de venganza, yo lo llamo la única inmoral mancha deshonrosa de la humanidad" (cf. *EL Anticristo* VI, 3, 183. 250-251). Se ríe de los santos y de los honestos, y se ríe también por el placer de vivir: "Hombres superiores, por vosotros suspira el placer, el desenfrenado, el bienaventurado. Aprendedlo, hombres superiores: el placer quiere la eternidad" (cf. *Así habló Zaratustra*, VI, 4, 399). El cristianismo -afirma- es la religión de la compasión y se pierde fuerza. Para Nietzsche, los débiles y malogrados deben desaparecer y se debe ayudarles a perecer (cf. *El Anticristo*, p. 28). Rainer Maria Rilke, después de leer al nuevo profeta Nietzsche, afirma: "Eso que se adora como el Mesías, convierte al mundo en un hospital. Llama sus hijos, sus bien amados, a los débiles, a los desgraciados y a los enfermos. ¿Y los fuertes? ¿Cómo nos podríamos superar, nosotros, si prestamos nuestra fuerza a los desgraciados, a los oprimidos, a los viles perezosos, desprovistos de sentido de la energía? Que caigan, que mueran solamente los miserables. ¡Sed duros, sed terribles, no tengáis piedad! ¡Debéis ir adelante, siempre adelante! Pocos hombres, pero grandes..., construirán un mundo con sus brazos vigorosos, musculosos, dominadores, sobre los cadáveres de los débiles, de los enfermos"¹⁵⁸.

¿Qué nos importa en nuestros días Dios, la creencia en Él? Dios no es más que una pálida palabra, un concepto (*Obras completas*, vol. 1, p. 188). En la obra *Ecce Homo* dirá que el árbol de la cruz es el más venenoso de todos los árboles, es una maldición para la Vida, creer en el crucificado (p. 177).

Un obsesivo odio a la moral cristiana recorre todas sus obras. Se considera llamado a destruir las tablas de la moral cristiana: la piedad, la compasión, el amor, la austeridad, la castidad, la humildad, etc. Y a sustituirlas por el orgullo, la violencia, la guerra, el dominio, los instintos. Nietzsche ha dicho a los jóvenes: ¡Romped las tablas y sed libres!, siguiendo la dinámica de Luzbel. La moral de los

¹⁵⁸ Cit. por H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, o.c., p. 86.

fuertes o de los señores es la moral del orgullo, de la generosidad y del individualismo; en cambio, la moral de los esclavos es la moral de los "filisteos" resentidos, es la moral de la democracia y del socialismo. El mundo carece de sentido: "He encontrado en todas las cosas esta feliz certidumbre: prefieren danzar con los pies del azar". El mensaje fundamental de Zaratustra consiste en el superhombre: "El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad proclame: sea el superhombre el sentido de la tierra. ¡Os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no deis fe a aquellos que os hablen de esperanzas sobrenaturales!... En otras ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios está muerto... ¡Ahora la cosa más triste es pecar contra el sentido de la tierra!". El hombre, el hombre nuevo, debe crear un nuevo sentido de la tierra, abandonando las viejas cadenas y rompiendo los antiguos cepos. El hombre debe inventar el hombre nuevo, es decir, el superhombre, el hombre que va más allá del hombre, el hombre que ama la tierra y cuyos valores son la salud, la voluntad fuerte, el amor, la ebriedad dionisiaca y un nuevo orgullo.

Nietzsche desprecia también los valores sociales. Por ello, fue enemigo de la democracia y del socialismo. Los consideraba fórmulas secularizadas del cristianismo. Dice: "El movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano". Llama al socialismo "tiranía de los necios". Quiere ser y es un radical nihilista. El mismo dice: "Yo predico el nihilismo". Su voluntad es la única fuente de valores. Su esperanza última, el ritmo circular del eterno retorno, el mito que Nietzsche encuentra en la filosofía india y en la griega, y que vuelve a tomar exultante de alegría porque cree descubrir en él una nueva "vida eterna", con la cual triunfar de la muerte: "Todo placer quiere eternidad". Nietzsche es para los siglos XX y XXI el maestro más influyente de nuestra época. Su primer triunfo fueron los fascismos de los años treinta del siglo XX al despreciar a los débiles o las razas "inferiores". Glorifica el egoísmo y lo define como "la propensión a someterse a lo que hay de más alto", y lo distingue tajantemente "del egoísmo del gato que se contenta con vivir, que nada puede ya amar...". El orgullo de Nietzsche lo llevó a unir confundiéndolos su sed de verdad absoluta y el culto del yo. Pero la voluntad de verdad no se deja impunemente suplantar por la voluntad de poderío.

Nietzsche negó no solamente la verdad de los seres sino el fundamento mismo de los seres, el ser. Así en él se cumple la destrucción de la Metafísica. El

ser es sustituido por la voluntad de poder. El Superhombre es la última y total expresión del subjetivismo. Nietzsche habría sido el profeta del mundo contemporáneo de nuestra cultura hedonista, violenta, tecnicista, subjetivista y atormentada¹⁵⁹. Es el profeta anticipador del amoralismo de nuestra época y de la voluntad de poder, cuya traducción actual es la Técnica. La influencia de Nietzsche a través de filósofos y literatos ha sido enorme, sobre todo en la exaltación de los instintos y dionisiaco frente a lo equilibrado, lo apolíneo y lo cristiano.

Para este pseudomesías, la verdad es una institucionalización alienante que no manifiesta sino la falta de autoconocimiento de quien habla de ella. Nietzsche niega la existencia de la verdad. Afirma: "¿Qué es entonces la verdad? Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, una suma, a fin de cuentas, de relaciones humanas que, realizadas teórica y poéticamente, ornamentadas y transformadas, llegan a ser consideradas por un pueblo, tras un prolongado uso, como fijas, vinculantes y canónicas. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas desgastadas ahora impotentes para mover los sentidos, moneas que han perdido su troquelado y son consideradas ahora como metal más que como moneda"¹⁶⁰. La nada pertenece a la nada porque "las esencias" no existen.

Desde Nietzsche se ha hablado de nihilismo para caracterizar el momento presente en sentido global: social, político, ético, metafísico y religioso. Es la caracterización que Nietzsche dio de nuestro tiempo, anunciándolo proféticamente: "Lo que voy a relatar es la historia de los próximos dos siglos. Y describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la irrupción del nihilismo. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues la necesidad misma está ya aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos"¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ver: F. NIETZSCHE, *Correspondencia*, 6 vol., Ed. Trotta, Madrid 2009.

¹⁶⁰ Cf. Idem, *Así habló Zaratustra*, o.c., pp. 141ss.

¹⁶¹ Cf. Idem, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, vol. 4, Ed. Augusta, Barcelona 1970.

2.3. SOREN KIERKEGAARD (1813-1855)¹⁶²

Nace en Copenhague, estudió Teología en la misma ciudad donde realizó su tesis doctoral sobre "El concepto de ironía en Sócrates". La influencia de su padre fue determinante en su vida, del que heredó su melancolía. Sus años universitarios fueron de una vida mundana de fiestas, bailes y diversiones, que le produjeron una crisis interior. Fue pastor de una parroquia de Copenhague durante un año. Atacó violentamente a la Iglesia Luterana danesa diciéndoles que vivían un cristianismo diluido porque se comportaban como paganos. Es un cristianismo mundanizado hecho de cultura y de complicidad con las pasiones de los hombres. Esta cristiandad está personificada en los pastores -funcionarios oficiales de la Iglesia de Estado, pagados por la casa real- y en particular en la figura del obispo luterano de Copenhague. Ha influido grandemente en la teología dialéctica y la llamada "teología de la crisis".

Fue un escritor genial y dedicó su vida a la defensa del cristianismo. Su obra es la de un precursor; ha planteado todos los temas fundamentales del existencialismo: el fracaso de los sistemas, la paradoja y el absurdo, la desesperación y la angustia¹⁶³, el abandono del *homo naturalis* y la aceptación del *homo cristianus*, hay un despertar profético en el ámbito filosófico, el sentido del riesgo y del drama del individuo, el valor exclusivo de la subjetividad y la incertidumbre absoluta de lo objetivo; el comprometerse a fondo y el arriesgarse como señales de la autenticidad de nuestras convicciones, con el valor fundamental de la libertad y de la elección. La enfermedad mortal es la desesperación, total ausencia de esperanza¹⁶⁴; "consiste precisamente en que el hombre no tenga conciencia de estar constituido como espíritu" (p. 53). La desesperación no se puede olvidar en la vida inmediata porque termina en el suicidio. "La única forma de salir de la desesperación es apoyarse en Dios" (p.

¹⁶² Cf. L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 330-336, espec. p. 335; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 217-231; H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*, o.c., pp. 53-80.

¹⁶³ Ver: S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires 1940.

¹⁶⁴ Cf. Idem, *La enfermedad mortal*, Ed. Sarpe, Madrid 1984, pp. 43-44.

103). "La desesperación obstinada es una rebelión contra Dios ignorando al Creador, es el pecado por antonomasia; el pecado es la elevación a la potencia de la desesperación" (p. 118). Todo hombre es Adán.

En el libro *El ejercicio del cristianismo* presenta el remedio a la desesperación, o sea, la fe en la persona de Cristo: "Yo soy la resurrección y la vida"¹⁶⁵. Presenta a Jesucristo que ha vivido en el abajamiento "por ti". Cristo nace en la humildad, vive pobre, abandonado, despreciado y humillado. Nuestra existencia terrena es un examen sobre la imitación de Cristo mediante el combate de la fe (p. 241). El cristianismo no es una doctrina para aprender, sino una Verdad que se hace vida (p. 166).

Es el gran iniciador de un movimiento que logró una forma y un alcance propiamente filosófico al adoptar el método fenomenológico. *Existir* es conocerse, moverse en el ámbito de la ética, es decir, existir es elegir; más aún, elegirse. Porque soy el artífice de mi propia existencia y existo en la medida misma en que completo esta esencia. Esto no puede hacerse sin riesgo. Kierkegaard, que surge como el gran profeta de la existencia, afirma: "La desgracia de nuestra época es que posee demasiados conocimientos, pero ha olvidado lo que significa existir"¹⁶⁶; "hay tres estadios existenciales por los que se eleva el alma hasta Dios, a través de un *salto* de una crisis. El estadio *estético* es aquello por lo que el hombre es inmediatamente; centrado en el instante huidizo y efímero da la primacía al placer y a la imaginación. El *ético* es aquello por lo que llega a ser y conduce a la decisión libre, obediente al deber; este estado comporta una tensión hacia un *telos*, un esfuerzo para llegar a ser espíritu frente a Dios. El *religioso* se decide por la eternidad, conquista la más radical interioridad, en una opción solemne constantemente renovada, afirmándose a sí mismo y en el mismo instante como eterno"¹⁶⁷. En su libro *Temor y temblor*, Kierkegaard siente predilección por el

¹⁶⁵ Cf. Idem, *Ejercitación del cristianismo*, Ed. Guadarrama, Madrid 1961, vol. 1. El vol. 2 trata del primer amor y el matrimonio. Y el vol. 3 es un comentario al Sermón de la Montaña: Los lirios del campo y las aves del cielo.

¹⁶⁶ Cf. Idem, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton 1974, p. 240.

¹⁶⁷ Ver: Idem, *Temor y temblor*, Ed. Losada, Buenos Aires 1968, espec. pp. 60-138; Idem, *Enten-Ellen (Aut-Aut)*, Ed. Adelphi, Milán 1989, p. 46.

sacrificio de Isaac. Propone qué es la fe, y dice que es Abraham. La forma de entrar en la fiesta es viviendo las palabras de nuestro padre en la fe Abraham. Por esto es importante odiar. Cita a Lc 14,26: "Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, incluso su propia vida no puede ser mi discípulo". Aunque son duras estas palabras (p. 57-60), es la libertad. Hay que sacrificar lo que se ama. Debo de odiar lo que amo, o sea, darle muerte. Abraham llega a odiar a los suyos callándose, y a su hijo único bien amado aceptando darle la muerte. Los odia no por odio, sino por amor. Por eso se hace una pregunta: ¿Cómo odiar a los que nos son cercanos para ser libres? Por eso, dice Derrida, que el sacrificio de Isaac hay que hacerlo todos los días¹⁶⁸.

El verdadero combate de Kierkegaard se produce en el núcleo del cristianismo. Plantea cómo llegar a ser cristiano. El cristiano es un contemporáneo de Cristo, que sufre con él, que se odia a sí mismo para amar a Dios. Escuchar la palabra del domingo no es una ilusión, sino que debe influir en la vida festiva durante toda la semana. Él quiere lanzar un grito de alarma. Hay demasiados cristianos de nombre pero no lo son radicalmente. Se forjan ilusiones sobre sí mismos y se "escandalizan de la cruz"; el único camino es ser mártir. Un auténtico testigo de la verdad es un hombre que con pobreza, con humildad y abajamiento, es marginado, odiado, aborrecido, despreciado y escarnecido. Su pan cotidiano es la persecución y es tratado como un desecho de hombre. Por eso afirma que la cristiandad actual se ha vuelto superficial.

Para él el hombre es un hacerse que debe alcanzar su *telos* (fin); si permanece estancado en lo inmediato llega al esteticismo, que es una enfermedad espiritual que sufre el hombre cuando carece de interioridad. El esteta vive fuera de sí en la superficie, le falta profundidad, autoconciencia de poseer un yo, y hace que se identifique con el estado de ánimo que varía y que es fugaz. Por eso no podrá comprometerse en algo serio y definitivo. Será un espectador del mundo y de su propia exterioridad. La superficialidad es negación de la libertad, y por

¹⁶⁸ Cf. J. DERRIDA, *A quién dar (saber no saber)*, en AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Ed. Encuentro, Madrid 2005, pp. 81-107, espec. p. 97. Ver en el mismo libro: J.P. SARTRE, *El universal singular*, pp. 11-38; G. MARCEL, *Kierkegaard en mi pensamiento*, pp. 39-48; K. JASPERS, *Kierkegaard hoy*, pp. 49-58; E. LEVINAS, *Existencia y ética*, pp. 69-80.

tanto, indecisión. El hecho de no encontrar un motivo válido para tomar decisiones lleva al aburrimiento, todo da lo mismo. Para Kierkegaard divertirse superficialmente significa una vida sin peso, sin un plan establecido, haciendo todo aquello que a uno le apetece en cada instante, movido por el estado de ánimo. Para adquirir la verdad, que es una gracia, y es el principio del cristianismo, es preciso desnudarse del hombre viejo, despojarse de nuestros vestidos interiores: pensamientos, ideas, egoísmos, y cosas semejantes, antes de lograr el necesario estado de unión con Dios. Por eso dirá que la hipocresía consiste en decir que las ciencias llevan a Dios. Con una claridad inequívoca dijo que la sinceridad es el principio de todo. Por eso invitaba a los oyentes a vivir sin doblez.

De Kierkegaard parten diversas corrientes filosóficas contemporáneas, como algunas manifestaciones del personalismo, existencialismo, y como el realismo ontológico. No se le puede entender fuera del radicalismo cristiano, se encuentra en oposición dialéctica contra la racionalización hegeliana de los misterios de la fe y a la reducción del cristianismo a una cultura operada por algunas comunidades luteranas del siglo XIX.

2.4. EDMUND HUSSERL (1859-1938)

Nace en Prossnitz (Moravia) e hizo una de las más importantes contribuciones a la filosofía moderna cuando invocó que los pensadores debían dejar a un lado la mera especulación y deducción para concentrarse en la cuidadosa descripción de la conciencia humana. Su filosofía es una fenomenología en el doble sentido de método crítico y de doctrina metafísica¹⁶⁹. Como provenía del área de la ciencia matemática quiso ofrecer un método seguro de acceso a la realidad misma: la fenomenología¹⁷⁰. Un método que habría de dar a la filosofía la precisión y evidencia necesarias para que se la pudiera considerar como ciencia exacta y, por ello, como ciencia uniforme y admisible por todos. Por

¹⁶⁹ Cf. J. GAOS, *Introducción a la fenomenología*, Ed. Encuentro, Madrid 2007, pp. 17-82.149-150 (nota 2), espec. pp. 57-58.

¹⁷⁰ Cf. E. HUSSERL, *La filosofía ciencia rigurosa*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 58-86.

eso, la fenomenología no pretende explicar lo real, sino describirlo tal como aparece en la conciencia. Le interesaba comprender no sólo cómo es el mundo sino cómo lo percibimos, y dentro del contexto de nuestra percepción del mundo, no puede dejarse de lado el elemento afectivo. La fenomenología ha nacido de la crítica que Husserl hace de una forma o variedad del positivismo, llamada sicologismo. Es además una ciencia fundamental de la psicología, que suministra a ésta los conceptos esenciales que necesita para constituirse y progresar. En definitiva, la tarea de la fenomenología consiste en perfeccionar al máximo nuestra capacidad intelectual de ver.

Su desarrollo filosófico es muy importante en el siglo XX. La fenomenología de Husserl considera los objetos físicos del hombre de ciencia como productos del pensamiento, lo mismo que de modos distintos en el procedimiento, idénticos en el resultado, hacen el positivista y el idealista. En cuanto a los objetos metafísicos, Husserl hace expresamente una excepción con Dios. Sostenía que, centrando la atención en el "fenómeno mismo", el filósofo puede descubrir las estructuras de la experiencia y, de este modo, hacer una real aportación. Insistía en que, en este riguroso examen de los objetos de la conciencia humana, no debería permitirse ningún prejuicio sobre lo que sea o no sea "real"¹⁷¹. Esto significaba que temas tales como la ansiedad, el aburrimiento, la alegría y la oración -que antes eran tabúes- se convertían en legítimos objetos de un riguroso análisis filosófico. Afirmó Husserl que su filosofía, la fenomenología, no quiere ser otra cosa sino un Camino, un Método, para mostrar a los hombres apartados del cristianismo y de la Iglesia, la vuelta a Dios.

Husserl proyecta su concepto de mundo de la vida en contraposición de la evolución de la ciencia. Tener mundo es participar de la experiencia y de la vida ordinaria con sus formas de pensar regidas por el sano entendimiento sobre el cual se pueden construir las ciencias¹⁷². "En la línea de este concepto

¹⁷¹ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., voz: *Fenomenología*, vol. 2, pp. 1237-1244; Idem, voz: *Husserl Edmund*, vol. 2, pp. 1712-1719; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 493-504.

¹⁷² Cf. J. GAOS, *La crítica al Psicologismo en Husserl*, Ed. Encuentro, Madrid 2007, pp. 83-159.

fenomenológico podemos, por el momento, definir el mundo, comenta E. Coreth, como la totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectual concreto"¹⁷³. Husserl profetizó un cambio de época: "Algo nuevo tiene que suceder... ¿Asistiremos acaso a la decadencia de Occidente? Esto ocurrirá si contemplamos a Dios pasivamente..."¹⁷⁴. Y más adelante afirma: "Porque todo hombre encierra en sí un yo trascendental" (p. 190).

Husserl se dejó arrastrar por el idealismo trascendental. Tuvo muchos y valiosos discípulos, entre ellos Edith Stein (1891-1842), a la que Husserl le abrió el camino de la filosofía con sus "*Investigaciones Lógicas*"¹⁷⁵. Stein, gracias a su trabajo filosófico orientado por el método fenomenológico, conoció la verdad del catolicismo y, tras su conversión, entró en la orden Carmelita como Hermana Benedicta de la Cruz. Hebrea de origen, ante la persecución nazi, eligió compartir la suerte del pueblo elegido, del que formaba parte por la carne y terminó su vida en un campo de exterminio. Stein se separó de Husserl después de convertirse al catolicismo, porque no superaba su idealismo¹⁷⁶.

A Husserl, gravemente enfermo, quiso Edith abrirle la vía de la gran luz dándole a leer el Evangelio. Momentos antes de morir, Husserl le dijo a la enfermera que lo cuidaba: "He visto algo maravilloso. Escríbalo rápidamente". Pero ya era demasiado tarde. La preocupación postrera de Husserl fue la de buscar una salida a la crisis de la sociedad europea mediante la vuelta a una auténtica vida en el espíritu. Meditemos el párrafo final de la conferencia que constituye el testamento intelectual y espiritual del gran maestro. "La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa debido a su distanciamiento respecto a su propio sentido racional de la vida, lo que

¹⁷³ Cf. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, o.c., pp. 88-89,

¹⁷⁴ Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona 1991, pp. 20ss.

¹⁷⁵ Ver: A. UWE MÜLLER-M. AMATA NEYER, *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, espec. pp. 11-216.

¹⁷⁶ Cf. H. SEIDL, *Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con S. Tomaso d'Aquino*, Rev. Angelicum 76/1 (1999) 47-72; A. MACINTYRE, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2008, pp. 17-313.

implica la caída en una actitud de hostilidad al espíritu y de barbarie, o el renacimiento de Europa merced a la fuerza del espíritu de la filosofía y mediante un esfuerzo heroico de la razón que venza definitivamente al naturalismo. El peligro más grande de Europa es el cansancio. Si luchamos contra este peligro de peligros como «buenos europeos», con una valentía que no se arredra ni ante una lucha infinita, conseguiremos que del incendio destructor que es la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión de Occidente para con la Humanidad, de las cenizas del gran cansancio resucitará el ave fénix de una nueva vida interior y espiritual, como prenda de un futuro humano grande y lejano: Pues sólo el espíritu es inmortal"¹⁷⁷.

La fenomenología no se limita al análisis de la facultad cognoscitiva vacía, sino que influye también el análisis de la experiencia, que es precisamente el darse del objeto dentro de la facultad cognoscitiva. Este darse del objeto es la forma del objeto experimentada en el acto cognoscitivo. Se crea sí una visión del acto cognoscitivo que es relativamente similar a la de la metafísica aristotélico-tomista del conocimiento. La forma del objeto viene a ocupar la facultad cognoscitiva y, de este modo, se hace posible el conocimiento.

El método de Husserl¹⁷⁸, que se parece algo al enfoque de Kierkegaard en algunas de sus obras, influyó enormemente en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, Martín Heidegger y Karl Jaspers. A través de ellos, alcanzó al movimiento "existencialista" contemporáneo. Se puede afirmar que en el siglo XX, especialmente con la fenomenología y el existencialismo, es el descubridor del estatuto propio y específico del cuerpo humano, proponiéndose la tarea explícita de pensar la corporalidad. Más recientemente, el método de Husserl ha sido seriamente depurado por el reciente pensador francés Maurice Merleau-Ponty, del que hablaré más adelante, en su *Fenomenología de la percepción*¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cit. por A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, o.c., pp. 148-149.

¹⁷⁸ Ver: A. QUEREJAZU, *Filosofía. La verdad y su historia*, o.c., espec. *La Fenomenología*, pp. 408-503.

¹⁷⁹ Ver: M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona 1975.

2.5. MAX SCHELER (1874-1928)¹⁸⁰

Nació en Munich, procede de una familia hebrea. Se siente atraído por el protestantismo y más tarde por el catolicismo. Profesor en Colonia y discípulo de Husserl. Fue un genio volcánico. Hubo dos cosas que le ligaron a la fenomenología: su aversión a las construcciones abstractas y la capacidad de captar intuitivamente la verdad de la esencia. El descubrimiento más conocido del Scheler es el reino de los valores, que es un ejemplo característico de su fecundidad fenomenológica, y es lo que constituye el concepto fundamental de la ética. Los valores son para él esencias puras, y por tanto, intemporales, que ayudan a vivir y a celebrar la fiesta. Afirma que la pretensión de captar los valores mediante el intelecto equivaldría a la pretensión de contemplar la fiesta.

Se propone extender al mundo de los valores la intuición empleada por Husserl respecto a las esencias lógicas. Distingue tres grados: 1º el conocimiento de las ciencias positivas; 2º el conocimiento filosófico en el sentido fenomenológico que explora las esencias y las verdades eternas. Husserl distinguió tres zonas fundamentales en el conocimiento: conocer, querer y valorar. Su maestro Husserl se dedicó al conocer y Scheler se dedicará a profundizar el querer y al valorar. Durante toda su vida ha estudiado al hombre en sus múltiples manifestaciones fenomenológicas. Afirma que: "En ninguna época de la historia del hombre ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad"¹⁸¹. Afirma: "La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1º la óptica esencial de lo «divino»; 2º la teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre; 3º la teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación, mediante el cual lo aprehende en la fe"¹⁸². El hombre es un ser

¹⁸⁰ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 4, pp. 3180-3184; P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, o.c., pp. 1619-1621; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 505-510.

¹⁸¹ Cf. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires 1982, pp. 25-26; Idem, *Conocimiento y trabajo*, Ed. Nova, Buenos Aires 1979.

¹⁸² Cf. Idem, *De lo eterno en el hombre*, o.c., p. 99; Idem, *La experiencia fenomenológica*, *Rev. de Occidente* 152 (1936) 187-208.

peregrino en busca del Absoluto. "En esta esfera de un Ser Absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo... La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una unidad estructural"¹⁸³. Scheler proyecta elaborar una Antropología filosófica que no llegó a consumar. Como afirma: "Al cabo de unos diez mil años de «historia», es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente «problemático»; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe"¹⁸⁴. Esta conciencia del carácter problemático del ser del hombre es, pues, lo que provoca el nacimiento de la Antropología filosófica¹⁸⁵.

Max Scheler definía el fin, el objeto e incluso el método de la Antropología filosófica con las siguientes palabras: "No hay problema filosófico cuya evolución reclame nuestro tiempo con más urgencia que el problema de una Antropología filosófica. Con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la Naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas, de su origen metafísico y de su comienzo físico, síquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su desarrollo biológico, síquico, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades. En dicha ciencia se hallan contenidos el problema sicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital"¹⁸⁶. Ha elaborado las bases de una Antropología filosófica que es personalista, y que, en sus propias palabras, ha de servir de puente entre las ciencias positivas y la metafísica¹⁸⁷.

¹⁸³ Cf. Idem, *El puesto del hombre en el cosmos*, o.c., pp. 68ss.

¹⁸⁴ Cf. Idem, *La idea del hombre y la historia*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1974, p. 10.

¹⁸⁵ Cf. P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, E. Encuentro, Madrid 2010, espec. cap. 2: *El reto de la Antropología filosófica*, pp. 78-123.

¹⁸⁶ Cf. M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, Ed. Gesammelte Werke, Bern 1976, p. 120.

¹⁸⁷ Ver: J.F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.

Su proyecto partió no del sicologismo sino de la fenomenología, sobre todo de lo corpóreo, pasando después a una metafísica que explica una doctrina general de la vida como parte de una visión integral del cosmos.

Su otro gran descubrimiento es el concepto de persona. La persona, para Scheler, no es un sujeto que considera la naturaleza desde un punto de vista pragmático, únicamente como objeto que hay que dominar. La persona, de un modo cuasi franciscano, sabe colocarse en una actitud estática de apertura hacia las cosas. Además, la persona se halla originariamente en relación con el "yo" del otro.

La persona es la unidad espiritual de la que brotan los actos: "La persona es más bien la unidad, inmediatamente vivida del viviente espiritual, y no una cosa solamente pensada detrás o fuera de lo inmediatamente vivido"¹⁸⁸. Toda la metafísica de Scheler se halla situada dentro del marco metafísico volitivo. La relación de la persona y Dios es doble; hay en el hombre, filosóficamente hablando, una apertura a la trascendencia, a Dios, una divinización. Y por otro, la persona no está nunca encerrada en sí misma, sino que es comunión, que se realiza en varios niveles: masa, comunidad vital, comunidad jurídica y comunidad de amor (Iglesia comunidad). El verdadero amor nunca considera al otro como idéntico a uno mismo. "El amor verdadero consiste en comprender lo suficientemente bien a otra individualidad que es modalmente distinta a la mía, en poder colocarme en su lugar al tiempo que la considero como distinta de mí, diferente de mí, afirmando de manera simultánea, con calor afectivo y sin reservas, sin propia realidad, su propio modo de ser".

Los trabajos de Scheler concernientes a la fenomenología de los afectos como parte de una teoría general de las leyes de la vida emocional son, por otro lado, una confirmación de las intuiciones apuntadas; los análisis realizados en nombre del método fenomenológico, análisis en los que la fenomenología es abandonada en muchas ocasiones por el método hermenéutico que rompe los moldes de la pura descripción, es una de las más importantes contribuciones de Scheler en la investigación¹⁸⁹. La fenomenología de Scheler orienta a los sociólogos

¹⁸⁸ Cf. Idem, *Ética*, Ed. Caparrós, Madrid 2001, p. 499.

¹⁸⁹ Ver Idem, *Amor y conocimiento*, Ed. Palabra, Madrid 2010.

hacia el campo y los objetos de una sociología de la cultura. Su originalidad nace de considerar la naturaleza, la persona y la sociedad en reciprocidad. El pensamiento de Scheler, que estimula las profundidades del hombre y de la fe, sigue provocando simpatías. En el año 1953, Karol Wojtyła, le dedicó su tesis doctoral, del que escribiré más adelante.

2.6. MARTÍN HEIDEGGER (1889-1976)¹⁹⁰

Nace en Messkirch (Bade, en la Selva Negra), estudió y se doctoró en Friburgo después de estudiar teología. El pensamiento de M. Heidegger ha ejercido una influencia considerable en la investigación filosófica del siglo XX. Muchos teólogos contemporáneos, tanto protestantes como católicos, se inspiran en él. Su tema fundamental de reflexión es el ser en sus múltiples significados y la preocupación por el hombre "que es un ser hacia la muerte". Como dice López Quintás comentando este texto: "El hombre es el único ser que puede aceptar la muerte porque ésta juega un papel lúdico dentro de la vida humana"¹⁹¹.

Discípulo de Husserl, adopta su método que tiene su punto de arranque precisamente en el "fenómeno" por excelencia del "*cógito cogitatum*", inicia pues su filosofía por la descripción de nuestra existencia en su realidad contingente. El hecho de la verdad ontológica y fenomenológica caracteriza a la filosofía por su *objeto* y su *método*. La fenomenología como descripción e interpretación del existir ofrece una vía de acceso a la ontología. El error de la filosofía desde Platón hasta Nietzsche habría sido el pretender fundar el ser en la verdad, en vez de fundar la verdad en el ser. Fundar el ser en la verdad equivale a hacer de la verdad la normatividad o la objetividad del pensamiento. A este concepto de la verdad contraponen Heidegger el de la verdad como revelación o descubrimiento del ser en sí mismo (*aletheia*), esto requiere que el hombre se abra al ser y se haga

¹⁹⁰ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1591-1600; J. GREISCH, voz: *M. Heidegger*, en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, o.c., pp. 729-731; F. DUQUE, *Heidegger*, en *Diccionario de hermenéutica*, o.c., pp. 213-228; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 517-526.

¹⁹¹ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Experiencia estética y su poder formativo*, o.c., p. 99; Idem, *El sentido de la muerte en la Filosofía de M. Heidegger*, Rev. Arbor 377 (1977) 7-12.

disponible para él, definido por un "estar en el mundo", como un ente que consiste en trascenderse de sí propio; esto se insinuaba ya en la "intencionalidad" de Husserl.

A un dios inmanente o a un dios racionalista, "el hombre ni le puede orar, ni ofrecerle sacrificios. Ante la "causa sui" el hombre ni puede caer de rodillas por temor, ni ante ese Dios puede cantar y danzar"¹⁹². Considero muy significativas unas declaraciones de M. Heidegger hechas en el año 1966 a la revista alemana *Spigel*: "Sólo un Dios puede aún salvarnos en medio de la crisis. La única posibilidad de salvación la veo en que nos preparemos con el pensamiento y la filosofía, una disposición para la aparición del Dios. Lo más que podemos hacer es preparar la disposición para esperarlo"¹⁹³. Heidegger quiere afirmar que la crisis en la que nos encontramos hoy día no es una crisis más en el interior de un mundo estable, sino una crisis del mundo espiritual. Se ha perdido la tierra firme. El mundo vive desesperado y engendra en los hombres incertidumbres y desorientaciones radicales. Ya no sabemos a dónde vamos.

Heidegger intenta construir una *filosofía del ser* fundada en el análisis del ser, concreto y singular: El ser es Presencia, manifestación, luz que cumple y desarrollo en cada ente. Es decir, que desvelado el ser tiene sentido cualquier ontología. En definitiva viene a decir que el hombre está atrapado en el mundo sin opción alguna por su parte; el sentimiento de abandono y soledad se adhiere a su existencia como la expresión más profunda de su naturaleza. El hombre vive ontológicamente y tiene el mérito de hacerse la pregunta desde la metafísica¹⁹⁴.

¹⁹² Cf. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia* (edición bilingüe), Ed. Anthropos, Barcelona 1990, p. 70; Idem, *Aportes a la filosofía*, Ed. Almagesto, Buenos Aires 2003; E. GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2006; O. PÖGELER, *El camino del pensar de M. Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid 1986; H.G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona 2002.

¹⁹³ Cf. M. HEIDEGGER, *Entrevista de Spigel*, pp. 71-72, cit. en J. GARRIDO, *El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis*, Rev. *Communio* 90 (marzo-abril 1990) 72-109, espec. p. 76.

¹⁹⁴ Ver: M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1979, pp. 86-114; A. PÉREZ DE LABORDA, *Sobre quién es el hombre. Una Antropología filosófica*,

Porque el hombre está abierto a Dios por su misma radicación ontológica en Él y "puede salvarnos". Toda la filosofía es para él metafísica: pregunta por el ser del ente, el hombre está llamado a ser "el pastor del ser"¹⁹⁵. Afirma que la metafísica no es ni una disciplina de la filosofía académica ni un campo de divagaciones arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental de nuestra existencia, vista con todo lo que implica¹⁹⁶. "A la metafísica accede el hombre a través de la angustia, temple de ánimo que nos libera del mundo absorbente... La filosofía es comprometer la propia existencia... Es liberarse de los ídolos de cada uno y en los cuales estamos apoyados" (p. 41).

Heidegger aboga por una secularización de la metafísica para que ésta se ocupe del ser del mundo; pero puesto que sin Dios no hay respuesta a la pregunta metafísica de por qué el ser y no más bien la nada, la filosofía se convierte en fenomenología del ser que se pregunta por el ser. La crítica de Martin Buber a la antropología resultante en Heidegger (y paralelamente en Max Scheler), ha sido terminante: si se ha de afrontar la cuestión del hombre como clave del ser (meta-antropológicamente, ya no sólo metafísicamente) no puede hacerse renunciando a la cuestión sobre Dios.

Ya profetizó Martin Heidegger que: "En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra... Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual"¹⁹⁷.

o.c., pp. 282-309; E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología filosófica*, Ed. Herder, Barcelona 1974, pp. 29-80; J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1987, pp. 27-146.

¹⁹⁵ Cf. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, vol. 2, Ed. Herder, Barcelona 1956, pp. 392-292.

¹⁹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Hitos. ¿Qué es metafísica?*, Ed. Alianza, Madrid 2000, p. 121.

¹⁹⁷ Cf. Idem, *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de cultura económica, México 1993, p. 177; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Metodología de lo ultrasensible*, vol. 2: *El triángulo hermenéutico*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid 1975, espec. *La angustia y el habitar en Heidegger*, pp. 477-496.

2.7. MARTIN BUBER (1878-1965)

Es un pensador austriaco de origen judío, perteneciente a la corriente personalista, que fue seguidor de Scheler. Murió en Jerusalén en 1965. Su abuelo Salomón le introdujo en la cultura hebrea y en la tradición midrástica, pero le atrajo la filosofía, particularmente los textos de Pascal, Kierkegaard y Nietzsche. En 1916 funda la revista *Der Jude* y enseña algunos años en la academia de estudios judíos de Frankfurt, creada por F. Rosenweig. Allí enseñó religión y ética hebrea de 1925 a 1933. Tradujo al alemán la Biblia hebrea. En 1932, obligado a dejar Alemania, se estableció en Jerusalén donde enseñó filosofía social en la universidad. Influenciado por el hasidismo (1949) profundizó en el concepto de unificación, superando toda fractura entre materia y espíritu, sagrado y profano, Dios y el mundo.

La clave de la filosofía de M. Buber es la estructura dialogal o interpersonal del hombre. La relación interpersonal se caracteriza por ser una relación entre el yo y el otro. Fue en 1922 cuando escribía su obra "*Yo y tú*"¹⁹⁸, relación entre personas, mientras que la relación con las cosas es una relación yo-ello. "Si trato a un hombre como a mi tú, si me relaciono con él conforme al esquema básico *yo-tú*, ese hombre no es una cosa entre otras ni está compuesto de cosas" (p. 11). La relación con el tú, que M. Buber califica de experiencia y encuentro, es la relación por antonomasia, el hecho primario de toda antropología. ¿Exagera Buber al decir que la vida del hombre o es encuentro o no es nada? Más tarde publicaría la obra *¿Qué es el hombre?* Buber posee una mentalidad fenomenológica. El significado de las cosas proviene del hombre. De ahí que la mejor definición del hombre que él da es "el hombre con el hombre"¹⁹⁹. Su pensamiento influyó en pensadores cristianos como G. Marcel y P. Tillich.

Paul Tillich (1886-1965), teólogo protestante nacido en Alemania, que emigró a Estados Unidos, asume las intenciones del existencialismo y ciertas ambiciones del gran idealismo alemán²⁰⁰. Es un teólogo fronterizo que crea el

¹⁹⁸ Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1974, pp. 64ss

¹⁹⁹ Cf. Idem, *¿Qué es el hombre?*, o.c., pp. 145-146.

²⁰⁰ Cf. P. TILLICH, *Teología sistemática*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981-1984, ver vol. I, pp. 213-370; vol. II, pp. 35-184; vol. III, pp. 21-342; 435-506.

método de correlación, es decir, explicar el contenido de la fe cristiana mediante preguntas existenciales y respuestas teológicas que ayuden al hombre a vivir la vida existencialmente como una fiesta, es decir, la oferta que hace Jesucristo del "nuevo ser"²⁰¹. La vida de Tillich estuvo marcada por las dos guerras mundiales. En la primera estuvo cuatro años en las trincheras como consiliario militar; le hizo salir de su burguesía y le llevó al despertar social de la posguerra. La segunda guerra mundial le hizo pensar en el régimen demoníaco del nazismo, por lo cual se exilió a Estados Unidos.

2.8. KARL JASPERS (1883-1969)²⁰²

Nació en Oldenburg, cerca de Bremen. Considera a Max Weber su maestro. Utiliza el método fenomenológico para analizar los fenómenos psicopatológicos. Estudió medicina antes de interesarse por la psicología y la filosofía.

Para Jaspers filosofar es fundamentalmente trascender. Por eso la filosofía de la existencia es propiamente una metafísica. La transcendencia surge como algo radicado en la historia, porque ésta es la forma radical en que se da la existencia de la Metafísica. En la "situación límite" se revela la transcendencia. Para Jaspers, "sin transcendencia no hay existencia"²⁰³. En esta búsqueda de la

²⁰¹ Ver: P. TILLICH-M. ELIADE, en *Diccionario de las Religiones*, Ed. Herder, Barcelona 1987, pp. 1750-1754; P. TILLICH, *La dimensión perdida*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; Idem, *La filosofía de la religión*, Ed. Megápolis, Buenos Aires 1973; Idem, *El coraje de existir*, Ed. Laia, Barcelona 1973; Idem, *Teología sistemática*, vol. 1, Ed. Sígueme, Salamanca 1982, espec. ver *Palabra sagrada*, pp. 34-52.99-370.

²⁰² Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, o.c., pp. 1932-1937; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El Triángulo Hermenéutico*, vol. 2, o.c., pp. 532-542: *Experiencia metafísica en Jaspers*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid 1975, G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 529-537; P. POUPARD, *Diccionario de las Religiones*, o.c., pp. 894-897.

²⁰³ Ver: K. JASPERS, *Iniciación al método filosófico*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1983; Idem, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Ed. FCE de España, Madrid 1981; Idem, *Escritos psicopatológicos*, Ed. Gredos, Madrid 1977; Idem, *La fe filosófica ante la revelación*, Ed. Gredos, Madrid 1968; Idem, *Origen y meta de la historia*, Ed. Alianza, Madrid 1980.

Trascendencia, Jaspers se encuentra con las religiones y reconoce que saben mucho sobre el hombre: más que las ciencias, demasiado propensas a objetivarlo, y también más que ciertas filosofías que diluyen la existencia en el sistema del saber.

El Dios de la filosofía es un Dios oculto, ofrecido a la libertad humana, y respetuoso con la libre decisión; el Dios de la revelación, en cambio, pone al descubierto la Trascendencia y, en consecuencia, supone la destrucción de la libertad, que sólo puede doblegarse y obedecer.

Jaspers abroga por la vuelta a la religión "bíblica", la única capaz de dar a Occidente su identidad. Pero pide al cristianismo tres renunciaciones. Debe abandonar la idea de que Jesús es la encarnación de la Trascendencia. Debe renunciar a la idea de dogma. Hay que transformar los dogmas en cifras. Lo que significaría un cristianismo sin Dios encarnado, sin credo y sin magisterio. Se ha dicho de él que es el "peregrino de un absoluto sin nombre".

Jaspers cierra el camino a toda ontología de contenido positivo y se opone enérgicamente a todo lo que, de cerca o de lejos, se le asemeje. Aunque acoge las religiones como "cifras" en la búsqueda de la verdad, el filósofo alemán rechaza su dogmatismo y su imperialismo de la verdad.

2.9. ALBERT CAMUS (1913-1960)²⁰⁴

Nace en Mondovi, Argel. Nietzsche influyó mucho en Camus. Fue un hombre que se sintió incapaz de aceptar la fe cristiana; se preocupaba apasionadamente por la justicia social, la paz, la libertad humana y la eliminación de la violencia. No era anticristiano, se oponía a las actitudes ambiguas y componendas políticas y sociales que le parecían traiciones a la inspiración cristiana originaria.

²⁰⁴ Ver: L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 308-311; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 1, pp. 472-473; Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., vol. 1, Cap. I: *Camus o la honradez desesperada*, pp. 35-139; L. POLLMAMM, *Sartre y Camus*, Ed. Gredos, Madrid 1973; A. CAMUS, *El extranjero*, Ed. Alianza, Madrid 1971.

La vida humana es un esfuerzo enorme para nada porque al final todo se frustra con la muerte. Por eso la actitud más consecuente sería el suicidio, pero no nos atrevemos a practicarlo por cobardía. En su libro "La peste"²⁰⁵ da expresión a una ética radicalmente secular y profana que él formula dialécticamente en términos contradictorios de religiosidad: el problema consiste en ser un "santo ateo"; el hombre de lo absurdo vive sin Dios. El mal de "La peste" no es sólo el sufrimiento de los inocentes, es también el mal moral. Dios es el único necesario, antes, durante y después de "La Peste".

Hay en el hombre un divorcio entre la vida y el sentimiento de lo absurdo; el suicidio es una solución a la vida. Juzgar que la vida vale o no vale la pena ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio (*El Mito de Sísifo*). "Perder la vida es poca cosa, y yo tendré ese coraje cuando lo necesite. Lo que sí resulta insoportable es ver cómo se va disipando el sentido de esta vida, cómo va desapareciendo nuestra razón de existir. No se puede vivir sin una razón para ello". Quiere buscar el sentido de la vida suponiendo que Dios no existe. Toda ambición por alcanzar un absoluto termina siempre en la injusticia. "En el mediodía del pensamiento -escribe Camus- la rebelión rechaza la divinidad para participar de las luchas y el destino comunes" (cf. pp. 59ss). Ha descrito lo absurdo de la libertad sin Dios en la figura del emperador Calígula: tiene todo a su disposición, pero cada cosa le resulta pequeña. En su ansia por tener cada vez más, y cosas más grandes grita: "¡quiero tener la Luna, dadme la Luna!"²⁰⁶. Afirma que el pecado de Satán es el orgullo. Para él la esperanza es pecar contra la vida, es evadirse ante el enfrentamiento con la muerte, es resignarse por debilidad. La resignación es virtud pasiva, fácilmente se convierte en fatalismo. Vive una especie de paganismo anterior a nuestra era. Es un testigo del derrumbamiento metafísico. El drama del siglo XX, según Camus, consiste en que la rebelión se ha hecho revolución²⁰⁷. El verdadero fruto de la rebelión no es la revolución marxista sino la organización sindical, que los totalitarismos se esfuerzan por destruir.

²⁰⁵ Cf. Idem, *La peste*, Ed. Sur, Buenos Aires 1970.

²⁰⁶ Cf. Idem, *Calígula*, Ed. Losada, Buenos Aires 1957, p. 34.

²⁰⁷ Cf. Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. 1, o.c., p. 97.

Camus parece incapaz de ver en la Iglesia otra cosa que no sean compromisos con las potencias temporales. Lo que le falta en su obra *El hombre rebelde*²⁰⁸ es ver más allá de los pecados de los cristianos, que es el testimonio de los santos, a los que él llama "rebeldes". Por eso, la fe no es una ideología, un mito social, político o económico, que es lo que rechazaba Camus. Leyendo *Los justos* de Camus²⁰⁹, el crimen satánico consiste en obligar a cada hombre a ser un cruzado, sin salir de casa.

El hombre en fiesta no ignora el mal y la muerte, pero no son la última palabra. La fiesta no se desentiende del dolor de la vida sino que lo integra desde la fe. La infelicidad es, por el contrario, la apatía, la falta de interés, el déficit de vitalidad, por no tener sentido la vida.

2.10. SIGMUND FREUD (1856-1939)²¹⁰

Nació en Freiberg, Moravia, en la Europa Central. Proviene de una familia judía; se considera "un judío increyente" y ateo. Cursó estudios de medicina en Viena y se orientó hacia la neurología. El arte, la pintura, la escultura, la fiesta... son temas estudiados por Freud a la luz de los descubrimientos psicoanalíticos. En el año 1930 escribe: "El malestar en la cultura"²¹¹, donde subraya las dificultades psicológicas de la vida en sociedad: conflictos, guerras, sufrimientos, muerte. Constantemente volverá sobre estos temas.

Si para Marx, como veremos, la dimensión económica es la determinante, para Freud la dimensión única y determinante es la sexualidad corporal. En el hombre, según Freud, hay dos instintos principales: el instinto de muerte (en

²⁰⁸ Ver: A. CAMUS, *El hombre rebelde*, Ed. Losada, Madrid 1973.

²⁰⁹ Cf. Idem, *Los justos*, Ed. Alianza, Madrid 2000.

²¹⁰ Ver: L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 404-417; J.F. CATALAN, *Freud*, en P. POUPARD, *Diccionario de las Religiones*, o.c., pp. 645-647; J.B. FUENTES, *La impostura Freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis Freudiano como institución*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 81-164; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 805-816.

²¹¹ Ver: S. FREUD, *El malestar en la cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1970.

griego *thánatos*) o autodestrucción, y el instinto sexual o libido. Se dedica a estudiar la psicología humana desde estos dos puntos de vista, viendo en todas las manifestaciones del hombre el instinto sexual, que en él se sublima. En el libro "*Tótem y tabú*" (1912-1913) explica el origen de la religión²¹².

En las obras que escribió hizo una crítica de la religión para desalienar al hombre. Freud lleva a cabo su crítica de la religión desde el psicoanálisis, donde afirma que "esto es una creación mía". Para él, la religión y la idea de Dios tienen un origen psico-cultural; simplemente producto de las amenazas a que está sometido el hombre en su enfrentamiento con la naturaleza. Ante estas amenazas, ante las conclusiones alienantes y ante las frustraciones a que se ve expuesta su existencia, el hombre crea la idea de Dios, que viene a ser la respuesta ilusoria a su indigencia. La religión surge, pues, como un sistema de mecanismos de proyección y de compensación con lo que el hombre intenta superar las fuerzas ocultas e incontroladas de la naturaleza y de su propio destino. La religión es una neurosis, como la del niño, y tiene su origen en el complejo de Edipo, en las relaciones con el padre²¹³. Freud piensa que es tarea de cada hombre encontrar su propia felicidad festiva dentro de sus posibilidades, a lo que se opone la religión con su engaño sobre la felicidad.

Las grandes corrientes antropológicas contemporáneas: existencialismo, fenomenología, filosofía del lenguaje, estructuralismo o marxismo, se han articulado en un contexto del cual forma parte Freud y han tenido que adjetivarse con epítetos psicoanalíticos. Por ello, aunque se indignen los freudianos, hay que afirmar que de los escritos de Freud se deriva una concepción del hombre.

El mismo Freud, a partir del año 1920, relegó a un segundo plano la temática propia del saber empírico para centrarse en una problemática propia del saber filosófico acerca del hombre. Y a partir del psicoanálisis el hombre se auto comprende y autoformula mediante unos conceptos nuevos. Su sistema proporciona un lenguaje en el que el hombre se reconoce, encuentra un sentido, halla unos medios para controlar su destino y desvelar sus problemas.

²¹² Cf. Idem, en *Obras completas*, vol. 2, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1983, pp. 511-599.

²¹³ Cf. Idem, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, o.c., vol. 2, pp. 86ss.

El arraigo de las ideas freudianas en la cultura se explica por su conexión con el siempre oscuro enigma de la sexualidad, con la preocupación permanente por la salud, la morbosa curiosidad que el hombre siente ante su ambigüedad afectiva, con la ansiedad y la angustia de nuestra civilización... Y, con esto, el proyecto freudiano en el que se divisa una imagen del hombre nuevo, dueño de sí mismo, capaz de ser sujeto activo de su propia biografía y no sólo objeto en manos de ella. La fuerza antropológica no está en su concepción del hombre inhibido, reprimido, esclavo de las pulsiones inconscientes o subconscientes, sino en la esperanza de liberación de sus tabúes, condicionamientos y alienaciones.

Instintos y placer, biología y hedonismo son los grandes pilares de la motivación humana según Freud, el materialismo mecanicista y su determinismo, aplicados al terreno psicológico, le llevó al descubrimiento del sentido de los actos irracionales, sueños y fantasías, de los actos fallidos, del erotismo de la infancia y de la ambigüedad de los sentimientos. "El sueño es la realización (enmascarada) de un deseo (reprimido)". Freud llega al hombre desde la perspectiva de las pulsiones instintivas, de sus vicisitudes a lo largo de su desarrollo, de sus batallas y pactos con la realidad y la cultura en su búsqueda del placer y rechazo del dolor. El hombre egoísta se rige por el principio del placer. También habla del "superyo", que nace de la interiorización de la autoridad familiar, y a continuación se desarrolla como interiorización de las demás autoridades, como interiorización de los ideales, los valores y los modos de conducta propuestos por la sociedad, a través de una sustitución de la autoridad de los padres por la de los educadores, maestros y modelos ideales.

Todo esto es constatable a nivel de experiencia humana, pero agotar el hombre en este nivel, es el gran fallo de los seguidores idólatras de Freud, que reducen al hombre a las dimensiones no específicamente humanas o hacen una patología del hombre en lugar de una antropología. El inconsciente freudiano significa que lo que el hombre sabe de sí no es ni lo que él mismo es, ni lo que desea él ser. Significa que su conciencia y su conducta son básicamente transacciones cuya significación se deriva de la tensión entre el deseo y la represión negadora de su relación originaria. Esto que es más o menos cierto en el hombre enfermo, no es la realidad del hombre. El método sicoanalítico que Freud utilizó consiste en penetrar en las zonas profundas donde "está el yo", que lo irracional quede clarificado y dominado por lo racional y entonces el hombre

queda liberado. Se trata de vivir sin neurosis, en un mundo en el que "Dios ha muerto". En su obra "Moisés y el monoteísmo" llega a la conclusión que la religión es un mito, una ilusión. La idea religiosa de Dios en el hombre es una pura ilusión, es fruto de un deseo humano de superación, es como una proyección, es decir, es una solución evasiva y sustitutiva de los problemas del hombre. Denunció: "Los pueblos cristianos están mal bautizados. Bajo un tenue barniz cristiano, siguen siendo todo lo que eran sus antepasados, bárbaros politeístas"²¹⁴.

Freud ha sido uno de los pensadores que más decididamente ha influido en el siglo XX, tanto en la vida humana como en el aspecto teórico. Confunde lo psicológico con lo ontológico, es decir, la representación subjetiva de Dios con la realidad objetiva. Los psicólogos hoy se han convertido en los directores espirituales del hombre posmoderno. Por ejemplo, el papel social del sacerdote ha sido sustituido por el del psicólogo y el psiquiatra (recordemos las importantes ventas de obras de autores como Bernabé Tierno, Enrique Rojas, Luis Rojas Marcos o Eduardo Punset). Freud escribía en el año 1939: "Hacerse psicoanalizar es, en cierto modo, comer del árbol del conocimiento. El conocimiento que con ello se recibe nos pone ante nuevos problemas éticos, pero no aporta nada a su solución"²¹⁵.

En el sistema de Freud hay elementos positivos. Al subconsciente, gracias a Freud, se le ha reconocido la importancia que tiene. No se puede negar tampoco que la tendencia sexual, como cualquier otra tendencia, si está mal orientada, puede ser causa de trastornos síquicos. Pero es claro el reduccionismo que opera Freud al entender al hombre exclusivamente desde el sexo. En el hombre hay instintos como el de conservación, que son mucho más fuertes que el instinto sexual. Es claro, también que las tendencias del hombre a la verdad, la justicia, la belleza o la fiesta no pueden tener su explicación última en el instinto sexual. En el fondo, es que Freud no admite en el hombre la existencia de una voluntad y de una inteligencia espirituales que trasciendan el nivel de los impulsos meramente fisiológicos.

²¹⁴ Cf. Idem, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, o.c., p. 250.

²¹⁵ Cf. L. WITIGENSSTEIN, *Culture and Value*, Ed. Blackwell, Oxford 1980, p. 34.

Es decir, "se trata de una psicología sin alma". Se parte tácitamente de que la vida síquica ha de concebirse, lo mismo que la realidad material, como un campo en el que se encuentran disociados unos objetos síquicos que hay que observar. Lo único que se necesita es un método apropiado de observación.

Viktor Frankl (1905-1997), que ha sido uno de los grandes psicólogos del siglo XX, de la misma ciudad que Freud y judío como él, ha tirado por tierra la tesis del filósofo del psicoanálisis, y ha venido a decir que la dimensión más profunda del hombre no es el sexo, como pretendía Freud²¹⁶. El sexo es una dimensión importante, pero la dimensión más profunda del hombre desde el punto de vista psicológico es la trascendente: el hombre necesita una razón para vivir, una razón para sufrir, una razón para dar lo mejor de sí mismo, una razón para morir. Y cuando carece de esa razón, enferma. Y enferma de la enfermedad típica de nuestro tiempo que es la angustia. En todas las épocas ha sufrido el hombre: ha sufrido de peste, de guerra, de hambre, de frío. Estas enfermedades han sido superadas ya en gran parte, al menos en el mundo occidental; pero la enfermedad de hoy es la angustia, el inmenso vacío que lleva dentro de sí el hombre de hoy que quiere comprar la felicidad con lo finito. Para Frankl, el vacío existencial es la causa y origen de la mayor parte de la neurosis que se padecen en las sociedades capitalistas. Por eso sostiene que sólo aquel que logra conservar un sentido a la vida con especial referencia a Dios, podrá sobrevivir, incluso en las condiciones más inhumanas. En su obra "*El hombre en busca de sentido*", un *best-seller* en su momento, aduce datos bien aleccionadores, de lo que se desprende que concebir el sentido a la vida es la tarea más apremiante del hombre actual.

El sistema usado por Frankl es la Logoterapia, es decir, la curación del hombre mediante la recuperación del sentido trascendente de la vida, mediante la creencia en Dios y el más allá. El hombre más que un *cómo* necesita un *porqué* para vivir. Cuando sabe de dónde viene y a dónde va y conoce la existencia de un Dios personal que le ama, cambia la vida, porque entonces el hombre tiene un *porqué* de tipo trascendente con el que supera la limitación y la muerte. Y decía de la

²¹⁶ Ver: V. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, Ed. Herder, Barcelona 1980, pp. 9-38; Idem, *El hombre en busca de sentido*, Ed. Herder, Barcelona 1982; Idem, *La presencia ignorada de Dios*, Ed. Herder, Barcelona 1981; Idem, *Logoterapia y análisis existencial*, Ed. Herder, Barcelona 1990; Idem, *La idea psicológica del hombre*, Ed. Rialp, Madrid 1999.

felicidad: "La felicidad, no se puede buscar directamente; sólo puede venir como consecuencia de haber entregado lo mejor de sí mismo a una causa noble". Pero he aquí que el hombre de hoy en día no tiene ya causas nobles para entregar lo mejor de sí mismo. Han caído las ideologías en occidente, se habla ya del ocaso de la modernidad, de la pérdida de confianza en la razón, de nihilismo complacido. Pero ¿puede ser feliz este hombre?

2.11. HERBERT MARCUSE (1898-1979)²¹⁷

Herbert Marcuse nació en Berlín y recibió la influencia de Husserl, Heidegger, Hegel, Marx y Freud. Después se fue a Estados Unidos donde fue profesor en la Universidad de California. Lucha contra la tecnocracia en defensa de la libertad personal en sus obras: *La sociedad industrial avanzada*, *Ética y Revolución*, *El hombre unidimensional*, *Eros y Civilización*²¹⁸, etc. Su obra más importante es "El hombre unidimensional", donde descubre el individuo alienado que puebla la sociedad consumista que se encuentra bloqueado en la "tolerancia represiva", es decir, en la aparente libertad democrática, sobre todo a través de la "mas media", donde se esconden formas sutiles y venenosas de represión.

El dominio de la tecnología en la sociedad industrial es un poder tanto más temible cuanto que obra en el hombre contra el hombre, mutilándolo, para hacer de él "un hombre de una sola dimensión", aniquilando su libertad y destruyendo su personalidad. Vivimos bajo el signo de la racionalización y de la producción: el trabajo en equipo, la vida comunitaria quitan al hombre la soledad necesaria para la reflexión y meditación. El hombre queda integrado en una burocracia planificada al servicio de la producción. Marcuse se eleva contra el imperialismo de la razón tecnocrática, por dominar a la naturaleza que subyuga al hombre. La agitación estudiantil de 1967 y mayo de 1968 en París le puso en primer plano. La

²¹⁷ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 3, pp. 2282-2285; F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., pp. 405; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 748-752.

²¹⁸ Ver: H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Ed. Planeta, Barcelona 1995; Idem, *Eros y civilización*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1968; Idem, *El marxismo soviético*, Ed. Alianza, Madrid 1975.

convulsión de mayo del 68, su rechazo de la tradición y de la autoridad, su exaltación radical de la libertad individual y el rápido proceso de secularización que le han seguido han precipitado la situación de transición de las sociedades occidentales hacia la "civilización no-represiva" preconizada por Marcuse. La posmodernidad implica una desestabilización de nuestra comprensión racional y teologal de la realidad, de la estructura antropológica lúdica dada por Dios al hombre y a la mujer, del orden del universo como ha sido creado por Dios.

Marcuse propugna "una nueva antropología, no sólo como teoría, sino como modo de existir"²¹⁹, a través de la educación puesta al servicio de la transformación de la cultura²²⁰.

En Marcuse el ataque a la moral tradicional es un hecho, y siembra en todas sus obras el relativismo permisivo con la seducción del bienestar económico. Así aparecen aquellas famosas frases de Mayo del 68 que tantas veces he oído en mis años de universidad: "¡Cuánto más hago el amor, más ganas tengo de hacer la revolución!", "haced el amor y volved a empezar", "desabrochad vuestro cerebro como vuestra bragueta". Como también el desafío a la autoridad en general: "Prohibido prohibir", "no pedimos nada, lo tomamos", "profesores: nos hacéis envejecer", "el educador debe ser educado", "si encuentras un policía rómpele la cara". También otra famosa pancarta que titulaba: "La mentira es un arma de destrucción masiva". En la izquierda actual, que ya no cree en la revolución socialista, la subversión de la moral y las costumbres tradicionales (sobre todo, en el terreno sexual y familiar) han pasado a convertirse en *un fin en sí mismo*, el único fin que le presta sentido; es el nuevo frente al que la izquierda ha transferido su tradicional impulso transformador. En definitiva, los padres de Mayo del 68 forjaron un nuevo lenguaje, un lirismo del "yo" que adula la libre voluntad del individuo en la escucha de sus necesidades, el brote de la espontaneidad creadora, los deseos oscuros rechazados por la moral y el poder.

²¹⁹ Cf. Idem, *El final de la utopía*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona 1986, p. 49.

²²⁰ Cf. D. NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 360-421.

Todavía hoy en Marcuse continúan buscando mucho jóvenes "nuevos sujetos revolucionarios", sobre todo los estudiantes de los pueblos marginados o del tercer mundo.

2.12. JEAN PAUL SARTRE (1905-1980)²²¹

Nació en París y se le considera el padre del existencialismo. Procede de una familia burguesa y cristiana protestante por parte de su abuelo y católica por parte de su madre. Era pariente de Albert Schweitzer. A los once años se apartó de Dios. Se advierte en sus huellas una lucha constante contra Dios. El existencialismo alcanzará su apogeo en los años 50. Expuso sus opiniones principales sirviéndose del teatro y el periodismo. Fue un técnico de la filosofía y posee una claridad soberana de expresión y un arte implacable de la deducción lógica. Simpatizó durante una época con el partido comunista y declaró que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo.

Como todos los de su generación, no conoció casi hombres maduros, porque murieron en la primera guerra mundial. Desde 1911 la mortalidad supera en Francia a la natalidad. Sartre dirá que los jóvenes de su edad no han "sufrido" a sus padres. Un país sin juventud, sin adultos, gobernado por ancianos que, al descompás del tiempo, encienden el fuego de artificio de la creación de una nueva *belle époque*. Le inspira la ilusión de un resurgir económico que la burguesía considera definitivo. La juventud, sin embargo, se muestra decepcionada. El mundo capitalista se tambalea, el porvenir económico y político es incierto. Para los jóvenes, Europa padece una crisis que llega al corazón mismo de su cultura: la Rusia de Stalin, Italia de Mussolini, Alemania de Hitler, la misma guerra de España, son el signo inequívoco de una Europa en crisis. Sartre no logró nunca desembarazarse del egoísmo sensual de su adolescencia. No ha ocupado nunca una cátedra universitaria. Ha sido influido por Hegel, Husserl y Heidegger. Su

²²¹ Ver: L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 311-314; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 4, pp. 3170-3176; Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., vol. 2, pp. 41-169; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 537-544,

existencialismo reduce al absurdo la pretensión del sujeto moderno de fundarse sobre sí mismo, negando toda dependencia originaria respecto del Otro y del Ser.

La obra de Sartre, *El ser y la nada*²²², del año 1943, que inaugura el existencialismo ateo, se encuentra inspirada en Jaspers, en el Heidegger de *Ser y tiempo* y en la fenomenología, e invita a una lectura de los tres pensadores, a pesar de las diferencias, como "filósofos de la existencia". En esta obra, el punto de partida de la argumentación sartreana se encuentra constituido por la ontología fenomenológico-existencial que es el trasfondo de las tesis de Jaspers y de Heidegger y que podría caracterizarse, resumidamente, a partir de los siguientes aspectos: a) compromiso de la investigación con la pregunta sobre la existencia; b) consecuente rechazo del "objetivismo" científico; y c) de nuevo, consecuentemente, rechazo de la pretensión idealista de aprehender y describir la totalidad. Para Sartre lo primero que se impone a la reflexión del hombre es el sentido de su vida; se pregunta: ¿cuál es el valor y alcance de mi acción?

Haciéndose eco de la frase de Dostoyevski *si Dios no existe, todo está permitido*, comenta el filósofo francés: "En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y, en consecuencia, está el hombre abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. El hombre está condenado a ser libre"²²³, con una libertad que se inventa y crea los valores, pues, precisamente, nos damos cuenta de que algo vale por el hecho de que lo hemos elegido con nuestra libertad.

Toda la obra de Sartre está centrada en una previa concepción de la vida y de la condición humana; intuición básica que su filosofía trata de justificar. El hombre es el ser que proyecta ser Dios, el hombre inventa al hombre. El mundo de Sartre es el mundo del pecado sin redención. El hombre es lo que aparece, y en esta manifestación se pueden distinguir dos estructuras íntimas, que le constituyen en su ser hombre: la nada y la libertad. La conciencia humana se comprende a sí misma como carencia del ser y, por eso, automáticamente, desea saciar esa deficiencia, colmar ese "agujero de la nada". Éste se encuentra nadando en el mundo de tener que elegir. Vivir para él es escogerse a cada instante y sin

²²² Ver: J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires 1976.

²²³ Cf. Idem, *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Edhasa, Barcelona 1989, pp. 68-69.

esperanza de liberarse de esa elección: lo único que no puede hacer el hombre es dejar de elegir "ser algo"; es libre necesariamente. Es una libertad que le compromete a resolver su vida. Pero siendo la nada el ser del hombre, su libertad es libertad para nada. La historia del hombre es la historia de un fracaso. El hombre es "una pasión inútil"²²⁴. La libertad en su radical individualismo es su mera aniquilación. Allí donde me encuentre con el otro o el Otro infinito, debo empezar a temer por mí mismo; el otro "me roba mi mundo", "el infierno son los otros". Mi pecado original es la existencia del otro. Y a uno de sus personajes en su obra "*A puerta cerrada*" le hace decir la famosa expresión: "El infierno son los demás... Cada uno de nosotros es un verdugo para los demás"²²⁵. El hombre, pues, es un absurdo: "todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por azar". Ante este absurdo de la existencia no puede surgir otro sentimiento que "la náusea" (angustia)²²⁶. Ser libre significa para él una total autonomía y autopoición. Dios no puede existir porque si existiese, el hombre no sería libre. La experiencia filosófica fundamental del hombre es la *náusea*, que significa la experiencia del absurdo de todo. Sartre describe en sus obras el cristianismo con ironía y palabrería ceremoniosa. Su obra es expresamente atea y rebelde contra el don de la Gracia. El infierno de esta vida tiene algo positivo para Sartre: que termina en la muerte.

Sartre observa análogamente cómo "el existencialismo se opone enérgicamente a una cierta clase de moral laica que desearía quitar de en medio a Dios con el mínimo coste. Hacia el año 1880, algunos profesores franceses intentaron constituir una moral laica, y razonaron más o menos así: Dios es una hipótesis inútil y dañina: eliminémosla; pero, sin embargo, para que exista una moral, una sociedad, un mundo civil, es necesario que algunos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*, es necesario que sea obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc. Por tanto, debemos realizar un pequeño trabajo que permitirá demostrar que tales valores

²²⁴ Cf. Idem, *El ser y la nada*, o.c., p. 747.

²²⁵ Cf. Idem, *Huis clos. Escena V*, en *A puerta cerrada*, Ed. Alianza, Madrid 1994.

²²⁶ Cf. Idem, *La Náusea* (publicada en francés en 1938), Ed. Losada, Buenos Aires 1975; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El triángulo hermenéutico*, o.c., pp. 446-466.

existen igualmente, inscritos en un cielo inteligible, aunque no exista Dios. Con otras palabras -y es la tendencia de lo que en Francia se llama radicalismo- nada cambiará si Dios no existe: reencontraremos las mismas normas de honestidad, de progreso, de humanismo y habremos convertido a Dios en una hipótesis obsoleta, que morirá tranquilamente por sí misma. El existencialista piensa, al contrario, que es muy incómodo que Dios no exista, porque con Dios se desvanece toda posibilidad de volver a encontrar unos valores en un cielo inteligible. Ya no puede existir un bien *a priori* dado que no hay ninguna conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que sea necesario ser honesto, que no se deba mentir"²²⁷. "El existencialismo no es más que el esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo no es así un ateísmo en el sentido de que se esfuerce en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiese, eso no cambiaría nada; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia, sino que es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y que se persuada de que nada puede salvarle de sí mismo, aunque fuese una prueba válida de la existencia de Dios" (p. 100). Para Sartre no existen valores metafísicos ni naturaleza humana concebida por un Dios, porque el hombre se encuentra abandonado a sí mismo y debe crear valores. Es decir, el hombre no obedece a un proyecto, sino que "será ante todo lo que haya proyectado ser" (p. 60).

2.13. MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961)

Nace en Rochefort y muere en París; es una de las figuras centrales del existencialismo; fue cofundador en el año 1945, junto con Jean-Paul Sartre, de la revista *Les Temps Modernes*, aunque más tarde rompió con él por discrepancias políticas e ideológicas²²⁸. Fue profesor en Lyon, catedrático en la Sorbona entre los años 1949 y 1952, y a partir de este último año enseñó en el *Collège de France*. Es un

²²⁷ Cf. J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, o.c., pp. 61-62.

²²⁸ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., voz: *Merleau-Ponty*, vol. 3, pp. 2367-2370; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 544-547.

existencialista en el que se advierte un influjo muy acentuado de la fenomenología, la psicología científica y la biología.

Merleau-Ponty se hace una pregunta clave: ¿Qué es la fenomenología? Puede parecer extraño que aún nos formulemos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Y sin embargo está lejos de haber encontrado una respuesta satisfactoria. La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la consciencia, por ejemplo, y su característica fundamental es la intencionalidad. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprender al hombre y al mundo más que a partir de su "facticidad". Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre "está ahí", ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico²²⁹. El mundo fenomenológico no es explicitación de un ser previo, sino la fundación del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de la verdad (p. 20). Su filosofía se puede considerar una forma de humanismo²³⁰.

2.14. HANS GEORG GADAMER (1900-2002)²³¹

Nació en Hamburgo (Alemania) y ha sido profesor en Leipzig (1939), Fráncfort (1947) y Heidelberg (desde 1949). Fue discípulo de Husserl y de Heidegger en Friburgo, y estudió filología clásica. Su tesis de habilitación,

²²⁹ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, o.c., p. 7.

²³⁰ Cf. Idem, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Ed. Encuentro, Madrid 2006, espec. pp. 13-54.126-142; Idem, *Signos*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1964; Idem, *Sentido y sinsentido*, Ed. Península, Barcelona 1977; Idem, *Posibilidad de la filosofía*, Ed. Narcea, Madrid 1979.

²³¹ Cf. J. CORTES MORATO, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1422-1424; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 555-566,

dirigida por Heidegger, versaba sobre la filosofía griega. Pero su actividad filosófica se sitúa en la corriente de pensadores como Nietzsche, Dilthey, Husserl y, especialmente, Heidegger, y desemboca en la formación de la hermenéutica filosófica²³². Su teoría hermenéutica establece los rasgos básicos de una teoría general de la comprensión: el lenguaje.

De hecho, el análisis de la experiencia estética juega un papel central en su obra fundamental: *Verdad y método*²³³, ya que la experiencia de la verdad que se da en el arte aparece como modelo para toda experiencia histórica.

Gadamer defiende una concepción ontológica basada en la temporalidad del ser de ambos polos: autor e intérprete. Parte de la temporalidad y de la finitud constitutiva del hombre, considera que la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia. Acepta las nociones de autoridad y tradición.

El medio de toda comprensión es el lenguaje, y toda comprensión es necesariamente un proceso lingüístico. El lenguaje no es un mero instrumento del pensamiento, sino que es constitutivo del mundo del hombre y dimensión fundamental de su experiencia. Lenguaje, comprensión y experiencia del mundo mantienen una estrecha relación, y es en el lenguaje donde se revela la significación del mundo. De esta manera, Gadamer puede decir que el lenguaje es el que permite que los hombres tengan mundo, o que la existencia del mundo humano esté constituida de forma lingüística. De ahí, en la línea de las investigaciones iniciadas por Heidegger, Gadamer concluye la identificación de ser y lenguaje, dando lugar a su giro ontológico de la hermenéutica: "el ser que puede llegar a ser comprendido es el lenguaje"²³⁴.

²³² Ver: A. ORTIZ-OSES-P. LANCEROS, con la colaboración de H.G. GADAMER, G. DURAND, J.L. ARANGUREN, E. TRIAS, R. PANIKKAR, P. RICOEUR, G. VATTIMO, *Diccionario de Hermenéutica*, o.c.; P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. 2, Ed. Fondo de cultura Económica, México 2002, espec. pp. 37-258.

²³³ Cf. H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999.

²³⁴ Cf. F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., espec. pp. 125-129; 221-225; 341-351; 361-366; 368-378.

La recuperación de la obra de arte como experiencia de la verdad es un hecho que para Gadamer va ligado indisolublemente a los fenómenos del juego y de la fiesta, en cuanto estos conceptos formarían la base antropológica de la experiencia de arte²³⁵. También afirma que la esencia de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es "inculto"²³⁶. Porque lo que representa el arte es "permanente y verdadero (cf. p. 155). El arte nos ofrece una experiencia por la que podemos transformarnos, dándose como una profundización de la continuidad de nuestra existencia.

Afirma sobre la fiesta: "Todo el mundo sabe que, cuando hay fiesta, ese momento, ese rato, están llenos de ella. Ello no sucede porque alguien tuviera que llenar un tiempo vacío, sino a la inversa: al llenar el tiempo de la fiesta, el tiempo se ha vuelto festivo, y con ello está inmediatamente conectado el carácter de celebración de la fiesta. Esto es lo que puede llamarse tiempo propio"²³⁷. Porque la fiesta es para todos, no hay aislamiento, está todo congregado porque es un arte. Lo propio de la solemnidad de la fiesta es el silencio...

El caso extremo de esta experiencia de la vaciedad del tiempo es el aburrimiento. En él, en su repetitivo ritmo sin rostro, se experimenta, en cierta medida, el tiempo como una presencia atormentadora. Y frente a la vaciedad del aburrimiento está la vaciedad del ajeteo, esto es, del no tener nunca tiempo, tener siempre algo previsto para hacer. Tener un plan aparece aquí como el modo en que el tiempo se experimenta como lo necesario para cumplir el plan, o en el que hay que esperar el momento oportuno. Los casos extremos del aburrimiento y el trajín enfocan el tiempo del mismo modo: como algo "empleado", "llenado" con nada o con alguna cosa. El tiempo se experimenta entonces como algo que se tiene que "pasar" o que ha pasado. El tiempo no se experimenta como tiempo. Por otro lado, existe otra experiencia del tiempo del todo diferente, y que me parece ser profundamente afín tanto a la fiesta como al arte. Frente al tiempo vacío, que debe ser "llenado", yo lo llamaría tiempo lleno. Todo el mundo sabe que, cuando hay fiesta, ese momento, ese rato, están llenos de ella. Ello no sucede porque

²³⁵ Cf. H.G. GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Ed. Paidós, Barcelona 1991, p. 65.

²³⁶ Cf. Idem, *Verdad y Método*, o.c., p. 41.

²³⁷ Cf. Idem, *La actualidad de lo bello*, o.c., p. 104.

alguien tuviera que llenar un tiempo vacío, sino a la inversa: al llenar el tiempo de la fiesta, el tiempo se ha vuelto festivo, y con ello está inmediatamente conectado el carácter de celebración de la fiesta. En la celebración festiva se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo²³⁸.

2.15. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1924-1998)²³⁹

Fue pionero de la posmodernidad filosófica en Francia. Se preparó para esta empresa iniciándose en diversas críticas contemporáneas de las ideas modernas: la fenomenología (Husserl), el marxismo, la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer), la filosofía del lenguaje ordinario (Wittgenstein). Sus obras son significativamente contradictorias unas con otras. Presenta una incredulidad hacia todo lo que son concepciones generales²⁴⁰.

Algunos piensan que la posmodernidad comienza con Lyotard, hacia los años cincuenta. Su pensamiento al comienzo fue marxista y crítico de la fenomenología. Para el fin de la historia coincide con el advenimiento de una sociedad emancipada y universal. Posee una concepción secularizada y materialista de la vida del hombre²⁴¹. Afirma que no hay ninguna razón que pueda asumir y superar lo que sucedió en la Segunda Guerra Mundial - Auschwitz-, ni sentido alguno que pueda asimilarlo. Las abominaciones nazis han

²³⁸ Cf. O. LORCA, *Arte, juego y fiesta en Gadamer*, Rev. Filosofía 7 (2005) 1-11, espec. pp. 8-9.

²³⁹ Ver: J.F. LYOTARD, *A partir de Marx y de Freud*, Ed. Fundamentos, Madrid 1975; Idem, *Economía Libidinal*, Ed. Saltes, Madrid 1980; Idem, *Dispositivos pulsionales*, Ed. Fundamentos, Madrid 1981; Idem, *Reescribir la modernidad*, Rev. de Occidente 66 (Noviembre 1986) 23-33; Idem, *La posmodernidad explicada a los niños*, Ed. Gedisa, Barcelona 1987; Idem, *Peregrinaciones, ley, forma, acontecimientos*, Ed. Cátedra, Madrid 1992; Idem, *Moralidades posmodernas*, Ed. Tecnos, Madrid 1996; Idem, *La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid 1998; Idem, *La diferencia*, Ed. Gedisa, Barcelona 1988.

²⁴⁰ Cf. F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., espec. pp. 457-460; 469-473; 476-479.

²⁴¹ Cf. G. HOTTOIS, *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Ed. Cátedra, Madrid 2003, espec. cap. XXI: *Postmodernismo y Neopragmatismo*.

roto el sentido mismo de la historia. Auschwitz es el crimen que inaugura la posmodernidad (cf. *La posmodernidad explicada a los niños*).

Describe de una manera fundamentalmente crítica esa transformación de la ciencia contemporánea en "tecnociencia". Ve en ella la marca de una ideología tecnicista, tecnocrática y sistémica, asociada al gran capitalismo multinacional que "destruye el proyecto moderno so capa de realizarlo". La expansión y el dominio universales (globalización planetaria de las técnicas, de las ciencias y del comercio) del tecno-capitalismo sólo remedan el ideal de emancipación universal de los individuos. La tecnociencia concede a la modernidad la ilusión de la perpetuación triunfal de su ideal, mientras que en realidad no le aporta libertad, ni igualdad, ni justicia, ni fraternidad. Subordina el saber al poder, la ciencia a lo político y a la economía: sigue la regla según la cual "el más fuerte siempre tiene razón". Habría que preguntarse: ¿Quién fija los fines de la técnica? ¿A quién benefician sus efectos? Lyotard contesta que es el sistema quien los fija y que es su optimización la que se beneficia.

Criticó la sociedad actual posmoderna por el realismo del dinero, que se acomoda a todas las tendencias y necesidades, siempre y cuando tengan poder de compra. Criticó los metadiscursos: idealistas, iluministas, el cristiano, el marxista y el liberal, incapaces de conducir a la liberación. La cultura posmoderna se caracteriza por la incredulidad con respecto a los metarrelatos, invalidados por sus efectos prácticos y actualmente no se trata de proponer un sistema alternativo al vigente, sino de actuar en espacios muy diversos para producir cambios concretos. El criterio actual de operatividad es tecnológico y no el juicio sobre lo verdadero y lo justo. Defendía la pluralidad cultural y la riqueza de la diversidad. A lo largo de la historia ha habido tres tipos de relatos legitimantes: el mito, la religión y la filosofía.

En el libro "*La condición postmoderna*" hace un estudio sobre la transformación de las sociedades postindustriales occidentales (cf. p. 6). Se basa el libro en la superación completa de ciertas instancias típicas de la modernidad como el sujeto autoconsciente, la razón que articula lo verdadero y el bien; pero sobre todo, y como trasfondo de todo esto, lo que define la posmodernidad es una mutación en la manera de concebir y practicar el saber, la cual no confía ya en "grandes discursos" legitimadores sino que se encuentra desmembrada en "juegos festivos" sin conexiones recíprocas y carentes de toda legitimación que no sea la

impuesta por el mero criterio de eficacia (performatividad). Expongo algunos textos que tienen que ver con la tesis doctoral.

- "El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso»" (cf. p. 7).
- En la sociedad postmoderna la ciencia debe de reemplazar a la religión (cf. p. 13).
- La clase dirigente es y será cada vez más la que decida sobre la Información. Deja de estar constituida por la clase política tradicional, para pasar a ser una base formada por jefes de empresa, altos funcionarios, dirigentes de los grandes organismos profesionales, sindicales, políticos, confesionales (cf. p.15).
- La "atomización" de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje puede parecer bien alejada de la realidad moderna que aparece antes que nada bloqueada por la artrosis burocrática (cf. p. 16).
- Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia. Si el sujeto social ya no es el sujeto del saber científico, es que lo impiden los sacerdotes y los tiranos (cf. p. 18).
- La universidad es la institución exclusiva que asegura el metasaber de los tres servicios: trabajo, defensa y saber (cf. p. 19).
- El discurso hermenéutico contemporáneo surge de esta presuposición, que asegura en definitiva que hay sentido en el conocer y confiere de ese modo su legitimidad a la historia y especialmente al conocimiento (cf. p. 19).
- Propone que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos (cf. p. 30). Porque en el próximo siglo no habrá pues más libros. Un libro es algo demasiado largo para leer, siendo así que el éxito consiste en ganar tiempo²⁴².
- Llama al desarrollo "el más vergonzoso de los nombres" (p. 110) y lo explica: "Ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se debe al olvido de la promesa; el propio desarrollo impide cumplimentarla. El analfabetismo, el empobrecimiento de los pueblos del Sur y del Tercer Mundo, el desempleo, el despotismo de la opinión y, por consiguiente, el

²⁴² Cf. J.F. LYOTARD, *La diferencia*, o.c., p. 14

despotismo de los prejuicios amplificadas por los Media, la ley de que es bueno lo que es eficaz, todo eso no es consecuencia de la falta de desarrollo, sino todo lo contrario. Por eso, ninguno se atreve a llamarlo progreso" (p. 111).

- También ve Lyotard la relación perversa entre arte y el mercado de arte capitalista²⁴³.

2.16. GUILLES DELEUZE (1925-1995)²⁴⁴

Se dedicará a la redacción de sus obras, que son veinticinco títulos. Creció a la sombra de Nietzsche y del nihilismo. Es uno de los filósofos posmodernos. Deleuze se propuso continuar el programa de Nietzsche, se puede ver en su primera obra: *Diferencia y repetición*²⁴⁵. Para Deleuze la filosofía es el arte de crear, formar y fabricar nuevos conceptos. Los conceptos poseen una historia y una vida, como todas las cosas creadas, los conceptos son autopoiéticos, es decir, se forman a sí mismos, son múltiples, complejos y autoreferenciales. La dialéctica consigue integrar y neutralizar la metafísica clásica. Es necesario rechazar toda la imagen normativa del pensamiento, hay que liberarlo del sometimiento a una imagen predeterminada. Deleuze termina su vida suicidándose.

Para Deleuze la realidad es fugitiva e inestable, móvil e imprescindible como el lenguaje; es el devenir. No deja de inventar reglas. Afirma que el gran descubrimiento de Freud es el inconsciente, como productividad deseante ilimitada para todo lo que sea posible. Por esto hay que interiorizar la ley (al padre, la sociedad), hay que transmitirla a los hijos aunque lleve a una represión social.

El capitalismo quiere que consumamos cada vez más con cualquier propósito inútil y absurdo. Este es la estrategia radical a la que llama "hiperconfamidad". El capitalismo es el límite de la sociedad. Entiende por

²⁴³ Cf. L. CENCILLO, *Paradojas de la belleza*, Ed. BAC, Madrid 2003, pp. 309-312.

²⁴⁴ Cf. J. LECHTE, *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*, Ed. Cátedra, Madrid 1990, pp. 85-94; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 1, pp. 802-804; F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., espec. pp. 133-136; 447-455; 469-471.

²⁴⁵ Cf. G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*, Ed. Júcar, Gijón 1988.

"máquinas deseantes" toda estructura o proceso que produce o consume. El capital es un poder donde todo se intercambia, circula, se crea, es decir, se consume y transforma. La historia es, para él, el funcionamiento de "máquinas", la última de las cuales es la máquina del Edipo familiar y capitalista que hay que liberar de todas las fuerzas de represión regresando a una razón prerracional (anarquista).

El hombre es un ser abierto donde lo importante es experimentar. La fenomenología posmoderna de Deleuze consiste en la descripción de las metáforas, que hace que se mantengan los seres vivos muy unidos con artefactos y símbolos. Utiliza mucho la técnica, la máquina en contraste con el vocabulario idealista.

2.17. MICHAEL FOUCAULT (1926-1984)²⁴⁶

Nace en Poitiers (Francia), hijo de un cirujano, estudia filosofía, psicología y psicopatología. Profesor en diversas universidades francesas y extranjeras, en 1970 entra en el *collège de France*, donde enseñará hasta su muerte. Es llamado a veces "el filósofo de la muerte del hombre" y considerado por muchos como el mayor de los discípulos modernos de Nietzsche²⁴⁷.

Foucault no logra ser consciente de sus tesis relativistas, sobre todo del concepto de conocimiento y de verdad²⁴⁸. A veces llama al relativismo pluralismo que significa que no hay nada que pueda impedir la perspectiva de que una tendencia social reclame derecho a imponerse sobre otra, ante la imposibilidad de determinar los modelos. Afirmó que el pensamiento posmoderno revelará que las

²⁴⁶ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1383-1386; F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., pp. 455-456; G. REALE-D ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 830-833.

²⁴⁷ Ver: M. FOUCAULT, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Universidad Nacional Autónoma, México 1988.

²⁴⁸ Ver: M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vol., Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1979; Idem, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1994; Idem, *La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1977; Idem, *Arqueología del saber*, o.c.

reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje mostrarán el fin de la metafísica... porque es un velo de ilusión²⁴⁹.

Le preocupan los nuevos saberes científicos, los lugares y momentos de desorden como la psiquiatría o la criminología. En su obra "*La arqueología del saber*" se esfuerza en teorizar su método. Simula así dar apariencia científica a una empresa fundamentalmente crítica de la ciencia y que sigue siendo una cuestión de estilo y de genio personal, apenas tematizable y transmisible. Los trabajos de Foucault sobre la arqueología de las ciencias humanas, sobre la arqueología del saber y sobre el orden del discurso proporcionan la base filosófica de lo que se ha llamado su estructuralismo, es decir, es "un estructuralismo sin estructuras". Para él, querer conocer la vida en sentido moderno sería lo contrario de un saber (o un arte de) vivir.

Para Foucault, el marxismo no es más que una forma de antropologismo-humanismo moderno que repite, a su manera, la Historia y el Hombre con mayúscula y cree en el progreso, en el sentido y en la continuidad. La originalidad del mundo posmoderno estriba en su modalidad propia de regulación del caos humano: regula con ayuda del saber de las ciencias. El saber es la manera en que el poder se impone a los sujetos sin la apariencia de emanar de sujetos. La empresa de Foucault consiste en definir las estrategias de poder immanentes a la voluntad de saber.

Foucault ha descrito de modo abundante el deseo de autoanálisis, especialmente a propósito de la historia moderna de la sexualidad. La articulación del saber-poder con el deseo y el placer pone de manifiesto que el poder no sólo es represivo, sino también productivo. La inflación de los discursos no es sobre todo el índice de una liberación, sino que únicamente expresa una nueva forma de control de lo que se describe y se analiza infinitamente: un control ejercido por el saber. La modernidad se caracteriza de este modo por una mutación de las modalidades de acción del poder, cuya forma privilegiada es el saber. Estamos bajo el control de la Ciencia, pero ésta no tiene su asiento en ningún sujeto trascendental: se halla entre todos los sujetos entre el individuo y él mismo.

²⁴⁹ Cf. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México 1974, p. 309.

Se ha dedicado especialmente al estudio del lenguaje que tiene que imitar la ciencia. Foucault diagnostica una "logofobia" específica en el Occidente moderno: un temor a la proliferación libre de discursos no científicos, el miedo a las palabras "acontecimiento, azar, discontinuo, en ruptura, diferente", que no tendrían apariencia de expresión de un sujeto consciente preocupado por discernir cada vez mejor la verdad. ¿Qué es, según Foucault, lo que está en condiciones de ocupar el lugar de la cuestión del ser del hombre? El lenguaje, la cuestión del ser del lenguaje.

En los libros de Foucault aparece un estilo empirista, incluso positivista. Foucault habla de prácticas, de instituciones, de prisiones, hospitales, sexo, medicinas, etc. Foucault ilustra un nihilismo negativo. Pertenece a la corriente estructuralista: histórico-político-cultural, que se dedica a mostrar hasta qué punto las ciencias están condicionadas por todos los aspectos no científicos de la sociedad, la cultura, el derecho, la política. Uno de los temas principales de su literatura es que la cultura se utiliza para legitimar la autoridad política²⁵⁰.

La originalidad del pensamiento de Foucault reside en su concepción del poder. No sólo lo disocia de la política en sentido ordinario, sino también, y mucho más radicalmente, de la subjetividad humana. La esencia del poder no se halla en la imposición de la voluntad de un sujeto a otro sujeto. Los sujetos ocupan estructuras de poder y con esta participación en los juegos del poder gozan o sufren. Pero el poder tampoco es objetivo, si por objetivo se entiende coerciones y fuerzas físicas, materiales (que, por cierto, las estructuras poder también utilizan). Ni subjetivo, ni objetivo, el poder es simbólico o estructural: ordena a los sujetos y, por su intermedio, también una cierta cantidad de objetos y de procesos físicos, naturales y técnicos²⁵¹.

²⁵⁰ Cf. E. TRIAS, *Filosofía y Carnaval*, Ed. Anagrama, Barcelona 1984, espec. *La presentación de la obra de M. Foucault. El loco tiene la palabra*, pp. 17-37.

²⁵¹ Cf. M. FOUCAULT, *Arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México 1978.

2.18. JÜRGEN HABERMAS (1929)²⁵²

Nació en el año 1929 en Düsseldorf (Alemania). En el año 1964 fue nombrado profesor titular de sociología y filosofía en la Universidad de Frankfurt. Es considerado como el último eslabón en la Escuela de Frankfurt y rechaza el materialismo dialéctico. Fue discípulo de Adorno. Continuator de la tradición marxista renovada reconoce que "la conciencia moderna del tiempo abre un horizonte en el que el pensamiento histórico se funde con el utópico. Esta inserción de las energías utópicas en la conciencia histórica caracteriza el espíritu de la época, que desde los días de la Revolución Francesa ha venido configurando el espacio público político"²⁵³.

Ha sido el principal crítico de las nuevas corrientes posmodernas. La posmodernidad se presenta como antimodernidad. Él define a los posmodernistas como 'jóvenes conservadores' y dice que estos recuperan la experiencia básica de la modernidad estética; reclaman como suyas las confesiones de algo que es subjetivo, liberado de las obligaciones del trabajo y la utilidad y con esta experiencia dan un paso fuera del mundo moderno²⁵⁴. La modernidad se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo que es normativo (cf. p. 89). Piensa que la única solución es un resurgimiento religioso. La fe religiosa ligada a una fe en la tradición proporcionará a los individuos identidades claramente definidas y seguridad existencial (p. 93). Para Habermas la modernidad significa lo que Kant entendía con la palabra "ilustración", es decir, emancipación de la subjetividad (transcendental) de la razón (crítica) respecto a la religión y la autoridad. Porque el siglo XX ha acabado con este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha venido a significar autonomía de los segmentos tratados por el especialista, dejando al mismo tiempo que se alejen de la hermenéutica de la comunicación cotidiana (cf. p. 94). Los

²⁵² Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1541-1543; F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., espec. pp. 405-418; 426-431.

²⁵³ Cf. J. HABERMAS, *El fin de una utopía*, Diario "El País", 9 de diciembre de 1984, p. 14.

²⁵⁴ Cf. Idem, *Modernidad versus postmodernidad*, en J. PICO, *Modernidad y postmodernidad*, Ed. Alianza, Madrid 1988, espec. pp. 87-102.

intentos de declarar que todo es arte y cualquier cosa un artista, de replegar todos los criterios e igualar el juicio estético con la expresión de experiencias subjetivas, todas estas empresas se ha probado que son una especie de experimentos sin sentido (cf. p. 95). El arte burgués tenía dos expectativas simultáneas de sus audiencias. Por un lado, el lego que disfrutaba el arte debería educarse para convertirse en un experto. Por otro lado, también debería comportarse como un consumidor competente que usa el arte y relaciona las experiencias estéticas con sus propios problemas vitales. Este segundo modo de experimentar el arte, aparentemente inofensivo, ha perdido sus implicaciones radicales, exactamente porque mantenía una confusa relación con la actitud de ser experto y profesional (cf. p. 101).

Habermas dialogó con el entonces Cardenal Ratzinger, en un encuentro, ya famoso, que se celebró el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Múnich. En el diálogo sobre los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal, desde las fuentes de la razón y la fe, se pusieron en claro algunas diferencias, pero también puntos muy notables de coincidencia²⁵⁵.

Distingue tres clases de ciencia: 1º Las ciencias empíricas o de la naturaleza que siguen el interés técnico; 2º Las ciencias histórico-hermenéuticas o ciencias del espíritu; 3º Las ciencias emancipativas que se dedican a la reflexión crítica en las que se trata de liberarse de la dominación. Para liberarnos es fundamental la comunicación frente a las trampas, engaños y situaciones de no autenticidad que determinan el sometimiento de individuos y grupos sociales, es decir, las ideologías que quieren justificar la iniquidad. Por esto propone la hermenéutica filosófica que integre el psicoanálisis.

Identifica la sociedad tradicional a las que tienen interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas²⁵⁶. Afirma que el capitalismo es el primer modo de producción, en la historia mundial, en haber institucionalizado el crecimiento

²⁵⁵ Cf. J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ed. Encuentro, Madrid 2006, pp. 3-68; Idem, *El debate Habermas-Ratzinger*, Rev. Catechumenium 15 (Junio 2010) 121-145.

²⁵⁶ Cf. J. HABERMAS, *La técnica y la ciencia como ideología*, Rev. Eco 22 (1970) 9-53, espec. p. 14.

económico y su autorregulación: ha engendrado un industrialismo que en seguida ha podido separarse del marco institucional del capitalismo y ser acoplado a otros mecanismo distintos de la explotación privada del capital (p. 16). La institución del mercado en el cual los propietarios privados intercambian mercancías -comprendido el mercado en el cual las personas privadas desprovistas de propiedad intercambian como única mercancía su fuerza de trabajo- promete la equidad de la equivalencia de las relaciones de intercambio. Con esta categoría de la reciprocidad, esta ideología burguesa, igualmente, hace también de una relación de la actividad comunicativa el fundamento de la legitimación (p. 17). La ciencia técnica y explotación se han fundido en un único sistema. En ese momento, la investigación industrial se une a la investigación auspiciada por el Estado, la cual favorece en primer término los progresos científicos y técnicos en el dominio militar (p. 20). Afirma la lucha de clases en nuestros días (p. 22). El capitalismo reglamentado por el Estado, nacido de una reacción ante los peligros arrojados por el sistema y engendrados por el antagonismo de clases flagrantes, hace callar el conflicto entre las clases (p. 24). Hace falta crear una nueva ideología que conceda lo cultural al discurso de socialización y a la individualización que sea una comunicación del lenguaje corriente (p. 34). El testimonio más impresionante de este descubrimiento sigue siendo el *Manifiesto Comunista*. "La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, es decir, todas las relaciones sociales" (p. 38).

Hace una larga lista de técnicas para lograr los éxitos: por ejemplo cambio de sexo, nuevas drogas, etc. (p. 50). El equipo de protesta siempre serán los alumnos de secundaria y los universitarios que podría destruir en forma duradera esta ideología del rendimiento en vía de decadencia, y llevar así a la caída del fundamento puesto al desnudo por la despolitización de la legitimación del capitalismo avanzado (cf. p. 53). Habermas se ha presentado en el mundo filosófico como el más autorizado defensor de la modernidad ilustrada contra el "neoconservadurismo". Proyectaba una preocupación constante: ¿Cómo implantar una convicción solidaria eficaz con medios sólo racionales?

En lo que Habermas denomina "post-secularización", la religión tiene un papel relevante para la formación de virtudes civiles; apuntala, no amenaza, a la modernidad secular. Él mismo se pregunta: ¿acaso los derechos humanos, hito de

la civilización, no hundan sus raíces en la escolástica católica? La razón -sostiene este pensador- ganaría en profundidad si reconociera en la fe un "potencial de verdad" que ésta, sin embargo, no puede demostrar por sus propios medios. Según él, la Antropología filosófica no debería enjuiciar a la fe con criterios estrictos de verdad o falsedad (cosa que hizo abundante e inútilmente en el pasado), sino cambiar de actitud y estimar lo que puede aprender de ella. El cristianismo le parece a Habermas un aliado adecuado en la lucha contra la posmodernidad, enemigo común, pues, a diferencia de ésta, no reniega de la racionalidad ni le atribuye a ella el origen de todos los males. También la Filosofía liberal ha cambiado. Su suposición de que la religión desaparecía en el remolino de la modernidad secularizada, era falsa. La verdad es que siempre fue idea de Habermas salvar contenidos religiosos en el propio discurso cotidiano, pero Habermas parece abrigar cada vez más dudas acerca de si "las energías de sentido" de una sociedad mediática pueden de hecho renovarse sólo mediante sí mismas. Parece que las ciencias biológicas han sido parte en la conmoción que se diría ha experimentado la "ética del discurso", conmoción que ha llevado a Habermas a apelar con toda precaución metodológica a la premisa metafísica referente a que "el hombre es imagen de Dios"²⁵⁷.

2.19. JACQUES DERRIDA (1930)²⁵⁸

Nace en El Biar, Argel. Fue profesor en la Escuela Normal Superior de París. El método adoptado por Derrida es lo que ha llamado la "deconstrucción"; ha llevado a extremos las consecuencias de algunas de las actitudes del último Heidegger²⁵⁹. Tiene una obsesión verbal que se centra en la escritura. Para Derrida no existe superación ni final. ¿Qué hacer para dar por acabada la metafísica? La forma es a través de la deconstrucción, que es el ejercicio propio de la filosofía contemporánea. El término español deconstrucción es una traducción literal del

²⁵⁷ Cf. Th. ASSHAUER, *Die Zeit*, 22 de Enero de 2004, cit. por P. DOMINGUEZ, *La analogía teológica*, Ed. Facultad de san Dámaso, Madrid 2009, pp. 131-132.

²⁵⁸ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 1, pp. 820-822.

²⁵⁹ Ver: J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989.

francés *déconstruction*, y quiere indicar la voluntad de destruir lo que está construido.

La desconstrucción no deja de recordar la destrucción heideggeriana de la metafísica, a la que Derrida debe mucho, pero de la que piensa que no ha ido lo bastante lejos y que, en lugar de destruir el logo-fonocentrismo, termina por renovarlo. La desconstrucción designa el conjunto de las técnicas y estrategias que utiliza Derrida para desestabilizar, fisurar y desplazar los textos explícita o invisiblemente idealistas (espec. pp. 9-11; 24-33; 94-106).

Derrida ha dirigido su crítica desconstruccionista a dos corrientes contemporáneas de pensamiento aparentemente opuestas: la fenomenología y el estructuralismo.

La filosofía de la diferencia es, en cierta manera, tecnicista y operacionalista, pero simbólicamente es como la imitación verbal de la operatividad y la potencia tecnocientíficas ilimitadas²⁶⁰.

Su obra es ante todo una crítica de las categorías tradicionales de la metafísica, que ha dado lugar a la lectura "desconstruccionista" de numerosos textos canónicos, indistintamente filosóficos o literarios, y ha afectado a las doctrinas que más han influido en la sensibilidad lingüística de nuestro tiempo. Sus primeros trabajos fueron fruto de una lectura crítica de la fenomenología de Husserl, que unió a una visión crítica del psicoanálisis, y a su vinculación al movimiento estructuralista.

2.20. R. RORTY (1931-2007)²⁶¹

Nació en Nueva York y fue profesor de filosofía en la universidad de Princeton hasta que en 1983 renunció a su cátedra de filosofía para ocupar el puesto de profesor de Humanidades en la universidad de Virginia. Hay que distinguir dos grandes periodos en la obra de R. Rorty: 1º La crítica de la filosofía

²⁶⁰ Cf. J. DERRIDA, *La diferencia. Márgenes de la Filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid 1989, espec. pp. 37-62.

²⁶¹ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 4, p. 3117; F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., espec. pp. 74-78; 91-94; 301-305.

anglosajona, es decir, de la filosofía analítica y lingüística. Por ejemplo: "*El giro lingüístico*" y "*La filosofía y el espejo de la naturaleza*"²⁶². Esta segunda obra cuestiona la epistemología y la ontología moderna. 2º La elaboración progresiva de un pragmatismo posmoderno original, que pone la actividad filosófica misma en perspectiva. Por ejemplo: "*Consecuencias del pragmatismo y Contingencia, ironía y solidaridad*"²⁶³.

Afirma que la vocación del hombre es la creación en el devenir y no la contemplación de lo eterno. La relación esencial del hombre con su condición es verbal y de descripción; no es técnica ni de transformación física. El hombre es y debe seguir siendo un ser de conversación y debe cuidar su condición y fomentarla. La crítica de la racionalidad y la universalidad, que el neopragmatismo moderno ha realizado, ha sido acogida como peligrosa, pues terminaría con conducir al relativismo y al irracionalismo. El pragmatismo considera que nada es verdadero, valioso o útil si no es en relación con un contexto determinado. Y también considera que sería bueno extender progresivamente la sociedad democrática y liberal al conjunto de la humanidad. Sostiene que la cultura liberal ideal sería aquella en que no quedaría ni rastro de la divinidad²⁶⁴. Rorty confía más en la literatura que en la filosofía. Los derechos del hombre no necesitan fundamento, sino propagación.

Rorty ha afirmado la prioridad de la democracia sobre la filosofía²⁶⁵: Posmodernidad y Neopaganismo. La filosofía debe considerarse una actividad privada, de la misma manera que la pintura o la poesía; el filósofo no está investido de ninguna función ni vocación pública particular. No es el que dice la Ley o el Valor, ni tampoco la Verdad. Sostener lo contrario puede llevar a regímenes totalitarios (el comunismo marxista) o fascistas. Sostiene que las

²⁶² Ver: R. RORTY, *El giro lingüístico*, Ed. Paidós, Barcelona 1990; Idem, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid 1989.

²⁶³ Ver: Idem, *Consecuencias del pragmatismo*, Ed. Tecnos, Madrid 1998; Idem, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona 1991.

²⁶⁴ Cf. Idem, *Filosofía y futuro*, Ed. Gedisa, Barcelona 2002, p. 58.

²⁶⁵ Cf. G. HOTTOJS, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*, o.c., ver cap. XX.

grandes cuestiones que se le plantean al hombre de hoy no son las verdades metafísicas, sino más bien las políticas. La sociedad de hoy puede ser caracterizada como postfilosófica porque ha descubierto que no tiene necesidad de teoría (universal), es decir, de verdad, como exactamente de la misma manera en que la sociedad del siglo XVIII descubrió que no tenía necesidad de la religión²⁶⁶.

El neopragmatismo posmoderno, si bien subraya la inanticipable apertura del futuro, es crítico respecto del utopismo tecnocientífico, que sueña con una remodelación radical de la condición humana, a la vez que niega la insuperable finitud de ésta. La pulsión de trascendencia fue desde siempre la expresión de un rechazo, de una fuga o de una voluntad de transgresión de los límites de la condición humana. Rorty aparecía como el prototipo de intelectual burgués posmoderno que defiende los privilegios de su propio modelo social.

2.21. GIANNI VATTIMO (1936)²⁶⁷

Nace en Turín y es profesor de estética en la facultad de letras de su ciudad natal. Después de dedicarse a la investigación de la estética antigua (*Il concetto di fare in Aristotele*, 1961) y al estudio del significado filosófico de la poesía novecentista de vanguardia (*Poesia e ontologia*, 1967), se ha centrado especialmente en la filosofía alemana moderna y contemporánea.

Alumno y discípulo de Gadamer, ha sido traductor al italiano de las principales obras de Heidegger. Pero, sobre todo, el horizonte de su reflexión gira en torno a las filosofías de Nietzsche y Heidegger, que para él constituyen los cimientos de toda la filosofía en el futuro. A partir de estos autores construye lo que él llama las filosofías de la "diferencia" basadas en la fragmentación y la multiplicidad, nociones que se oponen, en todo y por todo, a la visión "dialéctica" como visión globalizadora basada en Hegel y Marx. A esto se le llama también "pensamiento débil" o "condición post-moderna" y se define como un toma de distancia respecto a los ideales básicos de la modernidad: progreso, vanguardia,

²⁶⁶ Cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, o.c.

²⁶⁷ Cf. F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, o.c., pp. 364-368; 383-392; 472-475.

crítica, superación. Y, por tanto, la crisis de la modernidad afecta por completo a todos los valores estéticos, culturales y sociales.

A continuación transcribo algunas ideas de un artículo suyo publicado en el periódico *El País* (1-3-2009): "En el mundo actual, las Iglesias se han convertido en un factor de conflicto y un obstáculo para la «salvación», sea eso lo que sea. Sobreviven porque sus jerarquías quieren conservar el poder y sus privilegios. Todos recordamos seguramente la famosa frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios. Y también su cláusula: Dios seguirá proyectando su sombra en nuestro mundo durante mucho tiempo. ¿Qué pasaría si aplicáramos la frase de Nietzsche también, y sobre todo, a las religiones? En muchos sentidos, es verdad que, en gran parte del mundo contemporáneo, la religión como tal está muerta, pero todavía proyecta sus sombras en numerosos aspectos de nuestra vida privada y colectiva. Por cierto, dejemos claro que el Dios cuya muerte anunció Nietzsche no es necesariamente el Dios en el que muchos de nosotros seguimos creyendo; yo me considero cristiano, pero estoy seguro de que el Dios que estaba muerto en Nietzsche no era el Dios de Jesús. Incluso creo que, precisamente gracias a Jesús, soy ateo. El Dios que murió, como dice el propio Nietzsche en algún lugar de su obra cuando le llama "el Dios moral", es el primer principio de la metafísica clásica, la entidad suprema que se supone que es la causa del universo material y que requiere esa disciplina especial llamada teodicea, una serie de argumentos que tratan de justificar la existencia de ese Dios o esa Diosa frente a los males que vemos constantemente en el mundo. La tesis que quiero presentar aquí es que las religiones están muertas, y merecen estar muertas, tal como Nietzsche habla de la muerte de Dios. No sólo están muertas las religiones morales, en el sentido más obvio de la palabra: desde dentro de la sociedad cristiana y católica de Europa, es fácil ver que son muy pocos los que observan los mandamientos de la moral cristiana oficial. Lo que está muerto, en un sentido más profundo, son las religiones "morales" como garantía del orden racional del mundo. La institucionalización de las creencias, que dio origen a las Iglesias, incluyó (no sé si sólo en la práctica o como factor necesario) una reivindicación del poder histórico, en el sentido de que era casi natural y necesario que una religión moral se convirtiera en una institución temporal poderosa. Es lo que parece haber ocurrido con el catolicismo, pero se pueden ver muchos otros fenómenos similares en la historia de otras religiones. Incluso el budismo engendró un Estado, el Tíbet de

los lamas, que ahora lucha por sobrevivir frente a China. En todas partes -por ejemplo, en el hinduismo-, el mismo hecho de que exista una diferencia entre clérigos y legos hace que la religión se convierta en una institución, cuyo objetivo principal es siempre su propia supervivencia. Mencionaré de nuevo el ejemplo de la Iglesia católica: si no hubiera sobrevivido a lo largo de los tiempos, yo no habría podido recibir el Evangelio, la buena nueva de la salvación. Una vez más: como en el caso de la muerte de Dios de Nietzsche, la muerte de las religiones institucionalizadas no significa que no tengan legitimidad. Sencillamente, llega un momento en el que ya no son necesarias. Y ese momento es nuestra época, porque, como puede verse en muchos aspectos de la vida actual, las religiones ya no contribuyen a una existencia humana pacífica ni representan ya un medio de salvación. La religión resulta un poderoso factor de conflicto en momentos de intercambio intenso entre mundos culturales diferentes.

La religión que está muerta es la religión-institución, que contribuyó enormemente al desarrollo de la civilización pero, al final, se convirtió en un obstáculo. Hablar de la muerte de las religiones en un sentido relacionado con el anuncio de la muerte de Dios de Nietzsche no significa, desde luego, que la religión nunca haya tenido sentido para la humanidad. Ni siquiera se puede decir que la frase de Nietzsche significa que Dios no existe. Ésa sería de nuevo una afirmación metafísica, que Nietzsche no quería pronunciar, por su rechazo general a cualquier metafísica "descriptiva". La lucha contra la supervivencia de las religiones de la que hablo tiene poco que ver con la negación racionalista de todo significado a los sentimientos religiosos. Incluso se toma muy en serio ese resurgimiento de la necesidad de una relación con la trascendencia que caracteriza numerosos aspectos de la cultura actual. Citaré de nuevo a Nietzsche, que dice que Dios está muerto y ahora queremos que existan muchos Dioses. Mientras las religiones sigan queriendo ser instituciones temporales poderosas, son un obstáculo para la paz y para el desarrollo de una actitud genuinamente religiosa: pensemos en cuánta gente está abandonando la Iglesia católica por el escándalo que representan las pretensiones del Papa y los obispos de inmiscuirse en las leyes civiles en Italia. Los ámbitos de la ética familiar y la bioética son los más polémicos. Deberíamos preguntarnos de qué lado está la civilización. Mientras no se elimine el aspecto autoritario y de poder de las religiones, será imposible avanzar hacia el mutuo entendimiento entre las diversas culturas del

mundo. Esta conclusión puede parecer una gran paradoja, dado que, en general, se ha considerado que la religión era un medio de educar a la humanidad hacia la caridad, la piedad y la comprensión. En muchos sentidos, la compasión parece ser la base fundamental de toda experiencia religiosa. Y es cierto, ya sea desde el punto de vista del cristianismo, el budismo, el hinduismo, el islam o el judaísmo".

La diferencia entre países adelantados y países atrasados, afirma Vattimo, se establece hoy sobre la base del grado de penetración de la informática, no de la técnica en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo "moderno" y lo "posmoderno"²⁶⁸. La técnica se presenta como una amenaza para la metafísica y para el humanismo es sólo una apariencia derivada del hecho de que, en la esencia de la técnica, se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo, rasgos que metafísica y humanismo siempre habían mantenido ocultos. Esta revelación y despliegue es también un momento final, culminación y comienzo de la crisis, para la metafísica y el humanismo (pp. 40-41).

La muerte del arte no es sólo la muerte que podemos esperar de la reintegración revolucionaria de la existencia, sino que es la que de hecho ya vivimos en la sociedad de la cultura de masas, en la que se puede hablar de estetización general de la vida en la medida en que los medios de difusión, que distribuyen información, cultura, entretenimiento, aunque siempre con los criterios generales de "belleza" (atractivo formal de los productos), han adquirido en la vida de cada cual un peso infinitamente mayor que en cualquier otra época del pasado (p. 52).

El énfasis con que mucha filosofía del siglo XX habló del futuro (desde la definición de la existencia como proyecto y trascendencia en el Heidegger de la primera época a la noción de trascendencia de Sartre hasta el utopismo de E. Bloch, representativo de toda la filosofía hegelomarxista, y hasta las éticas que cada vez más parecen colocar el valor de una acción en el hecho de hacer posibles otras elecciones, otras acciones, es decir, en el hecho de abrirse a un futuro) es el

²⁶⁸ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Ed. Gedisa, Barcelona 2007.

espejo fiel de una época que en general puede legítimamente llamarse "futurista" (p. 92).

La condición de deshumanización, en la que "el desierto crece" a causa de la occidentalización y de la uniformidad (técnica, capitalismo, imperialismo), una posible condición ideal de diálogo "auténtico" que se verificaría cuando, al término del proceso interpretativo, la experiencia inicial de alteridad radical quede transformada en una nueva unidad (identificada con el evento mismo del ser) (p. 138).

La actitud que resulta de ello es una especie de relativismo historicista: no hay ningún *Grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas (p. 154).

Dios "muere", muerto por la religiosidad, por la voluntad de verdad que sus fieles siempre cultivaron y que ahora los lleva a reconocer también en Dios un error del que en lo sucesivo se puede prescindir (cf. p. 147).

Nietzsche ya había relacionado la experiencia de la muerte de Dios con la nueva situación de relativa seguridad que había alcanzado la existencia individual y social en virtud de la organización social y del desarrollo técnico (cf. p. 157).

Vattimo, hablando de Heidegger, de Nietzsche y de Marx, subraya que: "Nos han descubierto de distintos modos que la metafísica y su creencia en la unidad del ser, del mundo o de la razón, era falsa"²⁶⁹. El ocaso del arte, para Vattimo, es la muerte de la metafísica. Es decir, el arte y la experiencia estética es una alta experiencia de verdad. El arte puede encarnar actualmente las funciones propias que en un tiempo tuvo la religión, sería hoy como una "religión secularizada"²⁷⁰.

En definitiva, la principal contribución que ha ofrecido Vattimo a la filosofía hermenéutica consiste en una interpretación de la ontología de Heidegger y de Gadamer a la luz del nihilismo Nietzscheano. Para Vattimo, el nihilismo hermenéutico no es destructivo sino edificante en el sentido kierckegaardiano. El objetivo de la hermenéutica no es para Vattimo enfrentarse a

²⁶⁹ Cf. J. DE LA HIGUERA-L. SÁEZ-J.F. ZUÑIGA, *Nihilismo y mundo actual*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2009, p. 89.

²⁷⁰ Cf. G. VATTIMO, *Oltre interpretazione*, Ed. Laterza, Roma 1994.

la ciencia, sino recordar a ésta sus raíces nihilistas, impidiendo que una excesiva confianza sobre la definitividad de sus propios resultados la conduzca a posiciones peligrosamente decesionistas.

2.22. KAROL WOJTYLA (1920-2005)

Nació en Wadowice (Polonia), fue profesor en la Universidad Católica de Lublin, y siguió la fenomenología de Husserl, adhiriéndose a la filosofía personalista del siglo XX. La fenomenología es un esfuerzo por devolver a la filosofía cosas cotidianas, todo es concreto, las experiencias básicas de la vida tal como nos afectan, para llegar a la realidad última de éstas²⁷¹. Realizó la tesis doctoral sobre Max Scheler (1954) con el título: "*Consideraciones sobre la posibilidad de construir una ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*", traducida al español²⁷²; trata de la valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Scheler; se caracteriza por la elaboración de una antropología de síntesis entre el tomismo y la fenomenología, y por sus estudios sobre ética y familia. Wojtyla se interesó por san Juan de la Cruz y por la espiritualidad carmelita, la que le llevó a conocer la obra filosófica de Edith Stein. Tiene una cierta tendencia espontánea a leer en san Juan de la Cruz una especie de fenomenología de la experiencia mística. Pero el factor decisivo para su consolidación por la fenomenología fue, sin duda alguna, su encuentro con Roman Ingarden, uno de los mayores y más originales discípulos de Husserl y figura dominante del ambiente cracoviense. La filosofía de Wojtyla se esfuerza por partir del hombre y de su experiencia de vida; persigue este objetivo sirviéndose del método fenomenológico. Su filosofía es como una unidad de Pascal y de Santo Tomás de Aquino.

Desde joven K. Wojtyla tiene interés por la literatura como el inicio de la búsqueda de la verdad sobre el hombre. En concreto, a través de la poesía inicia el camino de ese conocimiento del hombre que conjugará con el estudio filosófico. En su obra poética trata sobre el sentido de la vida, el trabajo, la muerte, la

²⁷¹ Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Ed. Plaza y Janés, Madrid 1999, pp. 180-204.

²⁷² Ver: K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, Ed. BAC, Madrid 1982.

familia, paternidad y maternidad. Además, en el centro de Europa, en ese momento, el hombre ha perdido el sentido de la vida; al ser absorbidos los dinamismos propios de la naturaleza por los aparatos de poder, acaban con el individuo, evitando todo proyecto de realización personal. Desde esa situación, se redescubre a la persona que en su conciencia tiene la posibilidad de construir su propia historia. Ante la pérdida de la consistencia ontológica de la existencia, de la profundidad del ser y de la jerarquía axiológica tradicional, el poeta y el filósofo buscan en la propia experiencia de la vida el valor de su existencia, de su propia dignidad personal. De esta forma la poesía de Wojtyła busca la verdad por un camino diverso del que le ofrece el poder ya que éste no es más que una pura ilusión totalmente experimentada y demostrada por los hechos históricos que le ha tocado vivir. Ese nuevo camino, nos lleva de lo humano a lo divino pasando, no por las cosas sino por los valores que se manifiestan en la experiencia del hombre; es precisamente el seguimiento de esos valores lo que nos abre la puerta hacia la alegría de la fiesta, hacia lo divino. El descubrimiento del valor de la experiencia hace que Wojtyła se acerque a la filosofía de Scheler. Aparece una posibilidad de retomar la filosofía metafísica pero con una nueva forma de construirla: de ser una ciencia que parte de la constitución del ente a otra que se construye partiendo de la experiencia del valor que se da en el encuentro entre personas; de hecho es una nueva forma de recuperar la experiencia original del ser que se manifiesta en la relación entre personas. Hay que transmitir la fenomenología de los valores en la cultura de hoy.

En la poesía de K. Wojtyła se manifiesta la posibilidad y la esperanza de que tanto la persona como la nación vivan el tiempo histórico como un regalo que le permite al hombre tomar conciencia del don de la tierra y conducir su vida de acuerdo con la verdad. La historia es una oportunidad de combate, y es precisamente la cruz y la resurrección el camino de la madurez del hombre, la toma de conciencia de su valor y de su destino en la comunión con los otros hombres. Deseo hacer mención a dos de sus poesías. En las poesías *Pensamiento, extraño espacio* y *Perfiles del Cirineo*²⁷³, trata el tema del encuentro con lo sagrado y

²⁷³ Cf. Idem, *Poesías*, Ed. BAC (5ª edición), Madrid 2005, pp. 41-46.53-64. Ver: R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Ed. Encuentro, Madrid 1992, espec. cap.

la seriedad de la vida que se da en la conciencia y que, gracias a dicho encuentro, la purifica y al mismo tiempo se hace el hombre de nuevo presente ante sí mismo y le da visión del sentido de la vida, pasando de la amargura y la soledad a la alegría, a la fiesta de vivir. En la poesía *El taller del orfebre*²⁷⁴, expresa que para amar verdaderamente es necesario insertar el amor humano en el infinito de Dios. En esta poesía expresa que el amor es la mayor fiesta que el hombre puede vivir en este mundo, necesitando la intervención de Dios. El leer esta poesía viene al espíritu la oración del corazón, de la que está impregnada la tradición ortodoxa. Esta oración, cuya formulación teórica se remonta a Simeón el Nuevo Teólogo y a san Gregorio Palamas, es en cierto sentido la respuesta a la cuestión: ¿cómo es posible orar continuamente? La oración debe coincidir con la propia respiración y la conciencia que reconoce la respiración de la vida es la primera forma de oración²⁷⁵.

Su libro "*Persona y acto*"²⁷⁶, con el que corona y concluye su actividad filosófica, ha sido concebido probablemente en sus líneas esenciales durante el Concilio Vaticano II, como un intento de dar razón, en el plano del análisis filosófico, de la concepción del hombre que se presupone en los documentos conciliares. El corazón del acontecimiento conciliar es el reconocimiento de la libertad de conciencia, su reivindicación como un derecho natural e inalienable de la persona humana. Esta afirmación, contenido en su forma más explícita en la "*Declaración sobre la libertad religiosa*", constituye el punto fundamental de la "*Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*" y tiene una influencia de no poca importancia en la "*Constitución dogmática sobre la Iglesia*" y en

III: *La formación filosófica de K. Wojtyla*, pp. 59-101 y cap. VII: *La obra poética de K. Wojtyla*, pp. 269-309.

²⁷⁴ Cf. Idem, *El taller del orfebre*, Ed. BAC, Madrid 2005.

²⁷⁵ Cf. I. HAUSSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, Ed. Orientalia Christiana, Roma 1927; T. SPIDLÍK, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'esprit*, Ed. Orientalia Christiana, Roma 1965, pp. 239ss.

²⁷⁶ Ver: K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Ed. BAC, Madrid 2007, espec. pp. 221-297; R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, o.c., espec. pp. 141-207; J.M. PALACIO, *La escuela ética de Lublin y Cracovia*, Rev. Sillar 2 (1982) 55-66.

todos los demás documentos conciliares²⁷⁷. En este libro se introduce en la corriente contemporánea del personalismo filosófico cuyos estudios han tenido repercusión con frutos pastorales. Confluyen dos planteamientos fundamentales: El primero, en que la ética necesita disponer de un substrato antropológico, y el segundo, en integrar la filosofía del ser y de la conciencia. Wojtyla llega a la persona a través de la acción, y la acción es la que revela a la persona, y no al revés. Esto lleva al hombre a crear la fiesta.

El acto que perfecciona y desarrolla la perfección del hombre es la relación de amor que se da de diversas maneras en las relaciones matrimoniales, familiares, de trabajo, de comunidad, sociales etc., y propone el valor de la "solidaridad": "El hombre solidario cumple aquello que le compete no sólo porque es miembro de la comunidad sino también por el «bien del conjunto», es decir, por el bien común". El valor de la persona (aquí se ve el personalismo de Wojtyla atento a la estructura ontológica de la persona), reenvía a la comunidad y a la práctica de la solidaridad que crea, y transforma la sociedad. El autor delinea una teoría del actuar junto con los otros en donde la persona, consciente del valor del otro, se conecta con el prójimo en la solidaridad. Para Wojtyla -como escribe Giovanni Reale- la soledad es el peor de los males: la soledad inducida por al exaltación del individualismo, como sucede en Occidente, pero también aquella creada desde la constricción y la masificación de los sistemas totalitarios, que reduce a los hombres y a las mujeres a individuos aislados²⁷⁸. Su personalismo no es sólo una posición filosófica, sino la praxis cotidiana de un obispo atento a las personas individuales, consciente de que siempre hay algo que aprender en el diálogo con el otro. Su personalismo funda una visión de la naturaleza social y comunitaria del actuar humano.

La descripción que se hace en su libro *Amor y responsabilidad*²⁷⁹ nos permite analizar las experiencias que permiten a la persona responsabilizarse del acto de

²⁷⁷ Cf. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Ed. BAC, Madrid 1982.

²⁷⁸ Cf. G. REALE, *Karol Wojtyla, un pellegrino dell'assoluto*, Milán 2005, pp. 118ss.

²⁷⁹ Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1978, espec. pp. 73-154.

mayor realización personal: el amor. Por eso, para Wojtyla, la castidad no es una sarta de prohibiciones, sino la integración del amor, la virtud que hace posible amar a otro como persona.

La filosofía de Wojtyla se nos presenta como personalista, no sólo porque reconoce el valor de la persona humana, sino también porque su punto de partida esencial es el análisis de las experiencias de la persona, de su vivencia existencial²⁸⁰. La tarea del Concilio, según Wojtyla, es hacer de la fe una experiencia de vida, provocar su subjetivación adecuada, creando de este modo una mentalidad cristiana y un cristianismo aceptado no sólo intelectualmente sino existencialmente vivido. Como afirma Juan Pablo II en "*Don y Misterio*", "la formación del personalismo me ha dado una conciencia más profunda de cómo cada uno es una persona única e irrepetible" (p. 110).

La filosofía de "*Persona y Acto*" quiere conscientemente ayudar al desarrollo de esta tarea y la justifica teóricamente. Por eso se concentra sobre la toma de conciencia de los cristianos y sobre las actitudes que deben adquirir. La conciencia es el santuario más íntimo de la persona humana, en donde se establece su relación con el Absoluto. En "*Persona y acto*" Wojtyla ha mostrado la oposición entre el individualismo y el totalitarismo objetivo. Uno ve el derecho de la persona y no el de la comunidad (y el de la verdad); el otro está dispuesto a sacrificar por un cierto bien común objetivo el derecho de la conciencia. La cuestión de la libertad de conciencia no es una cuestión sectorial y particular. Lo que aquí está en juego es toda la relación entre cristianismo y modernidad, y entre filosofía del ser y filosofía de la conciencia. "*Persona y acto*" es precisamente la formulación nueva del problema de la relación entre conciencia y verdad que exige el Concilio Vaticano II.

Para Wojtyla, la persona trasciende toda la colectividad y la especie humana, en la medida precisamente en que se dirige hacia el infinito mismo de Dios, y encuentra su identidad más íntima y profunda. Si se niega el hecho de que la naturaleza del hombre se dirige hacia Dios, se admite la posibilidad de una ciudad del hombre que puede llegar a su cumplimiento sin Dios. Dios ya no es la

²⁸⁰ Cf. E. LÉVINAS, *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla*, Rev. Revue catholique internationale *Communio* 4 (julio-agosto 1980) 87-90.

respuesta adecuada al problema existencial del hombre. Pero el hombre está dirigido hacia Dios como su fin personal. Porque si lo que es propio de la gracia es atribuido a la naturaleza del hombre, el riesgo de caer en una forma de historicismo inmanentista y panteísta de tipo hegeliano es evidente. Decir que el orden de la gracia y el de la naturaleza (o mejor, de una manera más dinámica, el orden de la Revelación y el de la Creación) se encuentran en la Cruz de Cristo, significa reafirmar la doctrina trinitaria tradicional según la cual la naturaleza humana y la naturaleza divina no se mezclan, sino que se unen en la persona de Cristo y los hombres entran en la vida de Dios por la persona de Cristo, adhiriéndose a él.

Para Wojtyła es importante el problema de la formación de la conciencia y el de la formación de las actitudes que son la proyección activa de la conciencia. El conjunto de las actitudes tiene como fin la edificación de la comunidad cristiana, es decir, la interiorización adecuada de la fe por la libertad y la conciencia del hombre; también por una modificación de sus actitudes afectivas hacia la Iglesia y hacia el mundo. Esta conversión de la inteligencia y de la voluntad transforma al bautizado de miembro pasivo, en cierto sentido inerte, de la Iglesia en miembro activo de ella, responsable y adulto. El Concilio indica la manera de ser cristiano hoy proponiendo, por la fe unida a la vida, la salvación que el mundo busca más que nunca.

En el mundo contemporáneo, el amor verdadero es el eterno desconocido coincidiendo con una sociedad que ha abandonado la relación con Dios. Eso ha llevado a la persona a la soledad, al egoísmo y a la tristeza. Para Wojtyła -como escribe Giovanni Reale- la soledad es el peor de los males: "la soledad inducida por la exaltación del individualismo, como sucede en occidente, pero también aquella creada desde la constricción y la masificación de los sistemas totalitarios, que reduce a los hombres y a las mujeres a individuos aislados"²⁸¹. De ahí la importancia del otro en la comunidad. Wojtyła nos anuncia la esperanza de

²⁸¹ Cf. G. REALE, *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'assoluto*, o.c., p. 118.

volver a la fiesta viviendo en el amor, es decir, en el abandono de uno mismo, de su voluntad para donarse a los demás²⁸².

La obra de Wojtyła, para muchos pensadores, está en varios aspectos incompleta. Si hubiera podido seguirla habría llegado a plantear el problema de una filosofía de la praxis capaz de inspirar una nueva teoría social que haría converger las aportaciones de las diferentes ciencias humanas en una visión adecuada del hombre.

J. Ratzinger hace una síntesis interesante acerca del método intelectual de Juan Pablo II en una conversación con Weigel: "El tema principal del Santo Padre, cuando era profesor y más tarde cuando fue papa, siempre fue la antropología. Había visto que los verdaderos problemas son qué es el hombre y cómo funciona dentro de la historia y cuál es la respuesta cristiana acerca de la existencia del ser humano. Creía que la percepción cristiana de la historia era una respuesta mejor que cualquiera que pudiera ofrecer el marxismo.

Para el Santo Padre, la ausencia de Dios es clave, y la única antropología verdadera es la de Dios y el hombre. Por eso la cristología es el centro de dicha antropología, porque halla sus certezas con el telón de fondo de la pregunta filosófica «¿qué es el hombre?». El diálogo abierto y personal del Santo Padre con todos sus amigos (que comenzó en la guerra y continuó durante su época de sacerdote) fue quizá el contexto personal de su pensamiento filosófico y teológico. Era una persona con un gran interés por su propia existencia («¿quién soy, yo mismo?»), pero también por todos los seres humanos, por el hombre. Para él, ayudar a las personas a ser realmente humanas formaba parte de su vocación sacerdotal. Su carisma personal, su amor por el hombre, estaban implícitos en su interés filosófico. Su interés por la filosofía no fue puramente académico o intelectual. Su trabajo filosófico fue una concreción de su carisma personal como sacerdote, su pasión por los seres humanos. Sencillamente le gustaba dialogar y le gustaba la gente joven: pero todo esto era parte de su pasión por el hombre. Así que sus reflexiones filosóficas eran una consecuencia necesaria de lo que tenía en lo más profundo de su corazón. Su estudio de la mística era en realidad un

²⁸² Ver: A. RICCARDI, *Juan Pablo II*, Ed. San Pablo, Madrid 2011, espec. cap. 2: *Un obispo fenomenólogo*, pp. 163-167; G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, o.c.

estudio del hombre, de la existencia humana, y la existencia humana en san Juan de la Cruz se puede entender como una realidad teológica en la apertura humana hacia Dios.

Para mí, su primera encíclica, *Redemptor hominis*, es una verdadera síntesis de su manera de pensar. En ella se ve su pasión por la antropología, y no sólo en un nivel intelectual, sino como una auténtica pasión por el hombre (y también la identificación perfecta entre intereses filosóficos y racionales con la fe, por un lado, y el trabajo de un sacerdote y teólogo por el otro). Es un texto clave para entender al Santo Padre como figura espiritual e intelectual. Pero la espiritualidad y la intelectualidad son realmente una sola cosa, al igual que, para Juan de la Cruz, la contemplación mística y la reflexión antropológica/filosófica no son dos cosas, sino en esencia una sola. Por esto, la contemplación pertenece a la verdadera naturaleza de la Iglesia, y está unida a la mística, porque el hombre es un ser místico en el mundo.

Tras su estudio acerca del nuevo escolasticismo, le interesó encontrarse con la filosofía fenomenológica de la década de 1920. Y es que en este punto, a pesar de hallarse a una distancia crítica de Scheler, encontró la posibilidad de una síntesis entre la metafísica y la antropología, y entre la fenomenología (lo que está apareciendo) y el concepto metafísico del hombre. Además, esta síntesis de la antropología como antropología metafísica, junto con lo fenomenológico, teniendo en cuenta lo que realmente es la comprensión concreta de la existencia humana, fue algo muy significativo para él²⁸³.

En definitiva, Ratzinger escribió páginas muy agudas sobre la cultura de Wojtyła, recordando el encuentro con Max Scheler y san Juan de la Cruz: "El elemento metafísico, el místico, el fenomenológico y el estético, enlazándose mutuamente, abren la mirada sobre las múltiples dimensiones de la realidad y logran finalmente una única percepción sintética, capaz de cotejarse con todos los fenómenos y de aprender a comprenderlos mejor, precisamente trascendiéndolos"²⁸⁴.

²⁸³ Cf. G. WEIGEL, *Juan Pablo II. El final y el principio*, o.c., pp. 594-595.

²⁸⁴ Cf. J. RATZINGER, *Giovanni Paolo II, Vent'anni nella storia*, Ed. Cinisello Balsamo, Roma 1998, p. 14.

2.23. RESPUESTA DE LA IGLESIA

La posmodernidad ha hablado de la liberación del hombre, de su plena autonomía; por tanto, también de la liberación de la obediencia a Dios. La obediencia debería dejar de existir, el hombre es libre, es autónomo: nada más. Pero esta autonomía es una mentira: es una mentira ontológica, porque el hombre no existe por sí mismo y para sí mismo, y también es una mentira política y práctica, porque es necesaria la colaboración, compartir la libertad. Y, si Dios no existe, si Dios no es una instancia accesible al hombre, sólo queda como instancia suprema el consenso de la mayoría. Por consiguiente, el consenso de la mayoría se convierte en la última palabra a la que debemos obedecer. Y este consenso -lo sabemos por la historia del siglo pasado- puede ser también un "consenso en el mal". Así, vemos que la llamada autonomía no libera verdaderamente al hombre. La obediencia a Dios es la libertad, porque es la verdad, es la instancia que se sitúa frente a todas las instancias humanas. Las dictaduras siempre han estado en contra de la obediencia a Dios. Por ejemplo, la dictadura nazi, al igual que la marxista, no pueden aceptar a un Dios que esté por encima del poder ideológico; y la libertad de los mártires, que reconocen a Dios, precisamente en la obediencia al poder divino, es siempre el acto de liberación con el cual nos llega la libertad de Cristo. Hoy, gracias a Dios, no vivimos bajo dictaduras, pero existen formas sutiles de dictadura: un conformismo que se convierte en obligatorio, pensar como piensan todos, actuar como actúan todos, y las sutiles agresiones contra la Iglesia, o incluso otras menos sutiles, demuestran que este conformismo puede ser realmente una verdadera dictadura²⁸⁵.

Toda esta cultura posmoderna que pretende engrandecer al hombre, colocándolo en el centro de todo, termina paradójicamente por reducirlo a un mero fruto del azar, impersonal, efímero y, en definitiva, irracional: una nueva expresión del nihilismo. Se pretende construir artificialmente una sociedad sin referencias religiosas, exclusivamente terrena, sin culto a Dios ni aspiración ninguna a la vida eterna, fundada únicamente en nuestros propios recursos, y orientada casi exclusivamente hacia el mero goce de los bienes de la tierra. Tanto

²⁸⁵ Ver: BENEDICTO XVI, *Homilía a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica*, L'Osservatore Romano 17 (25 de abril de 2010) p. 23.

Feuerbach y Marx como Comte y Nietzsche estaban convencidos de que la fe había desaparecido para siempre.

El nihilismo cree negar la verdad sin darse cuenta que realmente la verdad no se niega o se afirma: sino que, en la existencia concreta del hombre, de la verdad o se vive o, de su ausencia, se muere. El tema de la verdad es el tema de la vida. Afirma Juan Pablo II también en la Encíclica *Fides et ratio* (núm. 26): "La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige?". Cuando Aristóteles afirma en el segundo libro de la *Metafísica* que es justo llamar a la Filosofía la ciencia de la verdad (cf. Aristóteles, *Metaphisica II*, 1, 993b, 20), no hace sino unir verdad y vida; verdad y pasión, verdad y hombre concreto. La verdad es resplandor; y es un resplandor que refulge sobre toda la vida de la persona: con el gozo y la tristeza, con la paz y la angustia, con el ser y la nada. La vivencia de la verdad auténtica es la certeza y su rostro más original es la evidencia que nos introduce en el don, en lo que se nos ofrece gratuitamente. Una filosofía -afirma *Fides et ratio*, núm. 81- carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad²⁸⁶.

Dirá Benedicto XVI: "Estoy convencido de que esta resignación ante la verdad es el núcleo de la crisis de Occidente, de Europa. Si para el hombre no existe una verdad, en el fondo no puede ni siquiera distinguir entre el bien y el mal. Entonces los grandes y maravillosos conocimientos de la ciencia se hacen ambiguos: pueden abrir perspectivas importantes para el bien, para la salvación del hombre, pero también, como vemos, pueden convertirse en una terrible amenaza, en la destrucción del hombre y del mundo... Necesitamos la verdad que no se afirma mediante un poder externo, sino que es humilde y sólo se da al hombre por su fuerza interior: por el hecho de ser verdadera. La verdad se demuestra a sí misma en el amor. No es nunca propiedad nuestra, un producto nuestro, del mismo modo que el amor no se puede producir, sino que sólo se

²⁸⁶ Ver: A. GARCÍA CANO LIZCANO, *Para leer y comprender la Encíclica Fides et ratio*, Ed. Universidad Católica de Murcia (UCAM), Murcia 2001.

puede recibir y transmitir como don. Necesitamos esta fuerza interior de la verdad"²⁸⁷.

Sigue diciendo Benedicto XVI en la Encíclica *Caritas in veritate*, núm. 3: "Sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión. Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Sin verdad el hombre pierde, en definitiva, el sentido de su vida, para dejar el campo libre a los más fuertes. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario". En el núm. 5: "El desarrollo, el bienestar social, una solución adecuada de los graves problemas socioeconómicos que afligen a la humanidad, necesitan esta verdad. Y necesitan aún más que se estime y dé testimonio de esta verdad. Sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero, no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos disgregadores sobre la sociedad, tanto más en una sociedad en vías de globalización, en momentos difíciles como los actuales".

Como dice el Sal 49,13.21: "El hombre en la opulencia no comprende, a las bestias mudas se asemeja". En el sentido cristiano, humilde es el fuerte, el magnánimo, el audaz. Dios mismo es el primero que adopta la actitud de la humildad, haciéndola así posible al hombre²⁸⁸. La adaptación de la "forma de siervo" no significa debilidad, sino fuerza. Los Evangelios fueron escritos por hombres sencillos. Cuanto mayor es el poder, tanto más fuerte es la tentación de ir por el camino fácil, es decir, por el camino de la violencia. Y el domingo es el

²⁸⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en Mariaszell*, Austria, 8 de septiembre de 2007.

²⁸⁸ Ver: ISAAC DE NÍNIVE (siglo VII), *El don de la humildad*, Ed. Sígueme, Salamanca 2007, pp. 137-148; BENITO DE NURSIA, *La humildad*, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid 1962, espec. pp. 13-26 y 43-64.

momento privilegiado para aprender a ser nosotros mismos, a dar prioridad al ser antes que al tener²⁸⁹.

El nihilismo es la causa principal del relativismo que impera, que se presenta como una supuesta "tolerancia" en lo social, y como "pensamiento débil", "fin de los grandes relatos", "muerte de la Filosofía", "posmetafísica en el plano filosófico". Pero cuando este supuesto relativismo se enfrente con la verdad que presenta la Iglesia, le hace presente que su "tolerancia" es como una forma de esconder su vacío. La "tolerancia" no es respetar al otro, sino ocultar su vaciedad existencial e imponer a los demás el sinsentido para que no se note el propio.

F. Nietzsche tuvo la osadía, entre descarada y sincera, de sacar las consecuencias nihilísticas contenidas en el ateísmo. Al desaparecer el misterio de Dios desaparece el misterio del hombre, cayendo en la esclavitud de idolatrías, como han mostrado en nuestro tiempo los regímenes totalitarios y como muestran también diversas formas de nihilismo, que hacen al hombre dependiente de ídolos, de idolatrías; lo esclavizan. Dios no es competidor del hombre sino su amigo. Cuando ya no existe aquello que es mayor que el hombre y que su mundo, se afirma la ideología de la adaptación total al mundo de las necesidades y de las relaciones sociales; pero entonces puede también la libertad, y el hombre se desarrolla hacia atrás, retornando al estado primitivo de un animal ingenioso, y apagando en sí mismo toda hambre y sed de una justicia absoluta. La muerte de Dios lleva a la muerte del hombre. Asistimos así al vacío terrible, a la falta de sentido, a la pérdida de perspectiva; en definitiva, a la razón más honda de la angustia existencial que tantos hombres conocen. Más que el ateísmo, lo que caracteriza propiamente a nuestra época es el Nihilismo que de él se deriva.

Para Sartre, el infierno son los otros. Y porque la realidad es así, porque el hombre es el infierno del hombre, por eso el infierno está en todas partes, por eso no hay salida, por eso las puertas están cerradas en todas partes, como en una

²⁸⁹ Ver: G. LIPOVESTKY, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Ed. Anagrama, Barcelona 1987, pp. 88ss.

cárcel. Pero Cristo nos dice: Yo, tu Dios, me he hecho tu hijo. ¡Sal! Y ahora, entonces vale todo lo contrario: el cielo son los otros²⁹⁰.

²⁹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, Ed. Fundación san Juan, Buenos Aires 2007, pp. 162-163.

**CAPÍTULO 3. ANTROPOLOGÍAS Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE HAN
MOTIVADO UN CAMBIO DE ÉPOCA**

3.1. INTRODUCCIÓN

Hay que preguntarse, ¿qué corrientes de pensamiento hay detrás de esta antropología que influyeron en la sociedad de los siglos XIX y XX, donde se va perdiendo el alma festiva?²⁹¹ ¿De dónde nacen los cimientos de las fuertes corrientes filosóficas, antropológicas y culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficacia, que impiden al hombre vivir la alegría festiva?²⁹²

A continuación expondré las corrientes antropológicas posmodernistas más influyentes en este cambio de época que estamos viviendo. Ver Apéndice Número II: *Intercambio de dones y de experiencias entre todas las Iglesias de Europa*.

3.2. EL EXISTENCIALISMO

Más que un sistema es una actitud espiritual, un clima, una tonalidad, ante la filosofía de la existencia, y se expande hasta convertirse en una moda durante las dos décadas siguientes a la segunda guerra mundial²⁹³. El existencialismo se caracteriza como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas, de la filosofía de las cosas. La originalidad del existencialismo consiste en tomar como objeto de sus reflexiones "lo que existe verdaderamente, lo concreto como tal: la persona humana". Es decir, ¿cuál es la

²⁹¹ Ver: C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, Ed. Edicep, Valencia 1995; G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, Ed. BAC, Madrid 2007; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*, Ed. Herder, Barcelona 1976; J.A. MERINO, *Antropología filosófica*, Ed. Reus, Madrid 1982; M. BORGHESI, *Secularización y Nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 2007; Idem, *Cristianismo y Filosofía entre modernidad y posmodernidad*, Rev. Communio 3 (1999) 311-324; J. FERRATER MORA, *Cambio de marcha en Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1974.

²⁹² Ver: J.L. PARDO, *Filosofía y clausura de la modernidad*, Rev. Occidente 66 (1986) 35-47; F. FEHER, *Comentarios sobre el intermezzo postmodernista*, Rev. Occidente 66 (1986) 57-74.

²⁹³ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1174-1180; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 527-528.

condición humana?, ¿cuál el sentido y valor de nuestra vida? Nos ofrece una reflexión acerca del alma humana y de su destino. La persona del filósofo tendrá tanta o mayor importancia que su sistema; su biografía será la expresión más acabada de su filosofía, porque la existencia es algo constitutivo al sujeto que filosofa. La existencia jamás podrá ser captada más que bajo la forma de una historia, como temporalidad. La realidad de la existencia se identifica con su historia. Porque el aspecto concreto, dramático y singular de la experiencia, presenta una "verdad temporal", que no es la verdad en sí y abstracta, sino mi verdad tal como yo la he vivido. Tal es la vía existencialista, lo que explica que el existencialismo haya preferido con frecuencia expresarse por medio de la ficción en la novela o en el teatro. Se trata, así, de captar el sentido de la existencia en plena existencia, en el acto mismo por el que ella se realiza.

Históricamente se explica el existencialismo como una reacción antihegeliana; no hay que divinizar lo real encerrándolo en un sistema universal impersonal que lleva a la aniquilación de la existencia personal; filosofía de crisis, como una vuelta a la subjetividad, una doctrina afín a la vida, que penetre en la realidad dramática y cotidiana de la existencia. En la raíz del existencialismo encontramos el pensamiento de Kierkegaard, hasta el punto de que el existencialismo ha sido presentado como una especie de renacimiento kierkegaardiano. Si Kierkegaard es la raíz remota del existencialismo, la fenomenología es su raíz más próxima.

Nikolai Berdiaev (1874-1948), uno de los principales representantes del existencialismo ruso, se opuso al colectivismo comunista y al hedonismo individualista burgués, y trató de que prevaleciese la noción de "persona humana" como combinación entre un cristianismo auténtico y un socialismo auténtico.

Uno de los discípulos de Hegel, **Bruno Bauer** (1809-1882), mostrará sin tapujos el trasfondo ateo de esta Filosofía, de este lenguaje, que no renuncia a hablar de lo divino, aunque sin respetar su trascendencia. Es una concepción filosófica de aquel hombre que ha sido víctima de la manzana de la inmanencia: "El que ha gustado este núcleo está perdido para Dios, porque tiene a Dios por muerto: el que ha comido de este fruto ha caído más bajo que Eva cuando comió la manzana, y que Adán que fue por ella tentado: Adán, en efecto, esperaba llegar a ser como Dios; pero le falta precisamente este orgullo -aunque sea pecaminoso-;

no quiere ya, en efecto, llegar a ser Dios, quiere sólo llegar a ser Yo-Yo y obtener y gustar la blasfemia infinitud, la libertad y la autosuficiencia de la autoconciencia. Esta nueva filosofía no quiere Dios alguno, no quiere dioses como querían los paganos; quiere sólo hombres, quiere sólo la autoconciencia, y para ella todo es estrictamente autoconciencia"²⁹⁴.

El dios de la posmodernidad: "seréis como dioses". Una razón absoluta. Los hombres oímos continuamente este susurro de la serpiente del paraíso y nos sentimos capaces de carearnos de tú a tú con Dios. De ahí, surge un sueño de libertad que no es sino una cárcel. El cardenal Ratzinger, refiriéndose a este pormenor, afirmó: "«Seréis como dioses». Es posible visualizar con bastante claridad esta promesa detrás de la exigencia radical de libertad de la modernidad... la meta implícita de todas las luchas por la libertad de la modernidad es llegar a ser en definitiva como un dios que no depende de nada y de nadie y cuya propia libertad no esté restringida por la de otro ser... El deseo de ser totalmente libres, sin la libertad competitiva de otros, sin un «a partir de» ni un «para», no presupone una imagen de Dios, sino un ídolo. El error fundamental de semejante deseo radicalizado de libertad reside en la idea de una divinidad concebida como puro egoísmo. El dios concebido de esta manera no es un Dios, sino un ídolo. Ciertamente, es la imagen de lo que la tradición cristiana llamará el demonio, el anti-Dios, porque contiene exactamente la antítesis radical del verdadero Dios. El verdadero Dios es por su propia naturaleza enteramente un ser-para (Padre), un ser a partir de (Hijo) y en ser-con (Espíritu Santo)"²⁹⁵.

El hombre es "imagen y semejanza de Dios", no fue creado como mera reproducción del creador sino que es una imagen semejante, análoga. "Dios, decía Orígenes, ha hecho a todos los hombres a su imagen, los ha modelado uno a uno"²⁹⁶. Dice san León Magno (siglo V): "Despierta, oh hombre, y reconoce la dignidad de tu naturaleza. Recuerda que fuiste hecho a imagen de Dios; esta

²⁹⁴ Cf. B. BAUER, *Die Posaune des jüngstens Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristus*, en *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962, p. 151.

²⁹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Verdad y Libertad*, Rev. Humanitas 14 (1999) 199-227, espec. p. 210.

²⁹⁶ Cf. ORÍGENES, *Comentario de san Juan*, XIII, 28: PG 14, 468.

imagen, que fue destruida en Adán, ha sido restaurada en Cristo. Haz uso como conviene de las criaturas visibles, como usas de la tierra, del mar, del cielo, del aire, de las fuentes y de los ríos; y todo lo que hay en ellas de hermoso y digno de admiración conviértelo en motivos de alabanza y gloria del Creador"²⁹⁷. También san Ireneo: "La Mano de Dios, desde el principio hasta el fin, nos forma y nos adapta a la vida, asiste a su plasma y lo consume a su imagen y semejanza de Dios" (*Adversus haereses* V, 16, 1); "Dios es la gloria del hombre; pero las obras son de Dios; y el hombre es vaso de toda su sabiduría y poder" (ibidem, III, 20, 2: PG 7, 943); "por tanto, la gloria de Dios es el hombre viviente; la vida del hombre es el conocimiento de Dios" (ibidem, IV, 20, 7: PG 7, 1037); "la gloria del hombre consiste en perseverar y permanecer en el servicio de Dios" (ibidem, IV, 13-14, 1: PG 7, 1005-1010). A partir de aquí, Ratzinger expondrá con elocuente claridad la antropología cristiana de la libertad, que es inseparable de la noción de hombre como participante del Ser divino, del hombre como *imago Dei*: "El hombre, por su parte, es precisamente a imagen de Dios en la medida en que el "a partir de", el "con" y el "para" constituyen el patrón antropológico fundamental. Cada vez que existe una tentativa de liberarnos de este patrón, no estamos en el camino hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción del propio ser mediante la destrucción de la verdad. La variante jacobina de la idea de liberación (llamemos así a los radicalismos de la modernidad) es una rebelión contra el ser mismo del hombre, una rebelión contra la verdad, que por consiguiente conduce al hombre, como Sartre vio con gran penetración, hacia una existencia contradictoria en sí misma, que llamamos infierno"²⁹⁸.

²⁹⁷ Cf. LEÓN MAGNO, *Sermón 7 en la Navidad del Señor* 6: PL 54, 220B-221A.

²⁹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Verdad y Libertad*, o.c., p. 215.

3.3. EL POSITIVISMO²⁹⁹

La filosofía predominante desde aproximadamente 1840 hasta casi el inicio de la primera guerra mundial fue la filosofía positivista. Esta filosofía pretende reducir la realidad toda del universo al solo orden de los llamados fenómenos físicos y síquicos. El filósofo positivista es una especie de hombre de ciencia, y más particularmente de sicólogo, radical, avanzado, podríamos decir de extrema izquierda. Se llama a sí mismo positivista para indicar su parentesco con el hombre de la ciencia positiva. El filósofo positivista ha reducido todas las clases de objetos a una sola clase, las sensaciones; es decir, si queremos solucionar la crisis de la sociedad es preciso descubrir sus leyes.

Tiene su origen en **Augusto Comte** (1798-1857). Nacido en Montpellier, fue educado como católico y monárquico; a la edad de 14 años declaró que ya no quería ser católico y se hizo republicano. Tuvo un intento frustrado de suicidio y estuvo en el manicomio un año, considerándose el mesías de una misión social. Comte desarrolló una filosofía o sociología positiva, que era capaz de realizar la fuerza espiritual entre todos los hombres creando un nuevo orden social. Destaca la importancia de lo positivo, lo efectivo. El positivismo es un sistema que se apoya en el postulado de que sólo conocemos con certeza aquello que nos es dado en la experiencia o, lo que es lo mismo, sólo es un método válido de conocimiento el que usan las Ciencias de la Naturaleza. Este método no se interesa por el conocimiento de esencias y causas sino únicamente por la sistematización de fenómenos que dé como resultado el conocimiento de las leyes invariantes.

²⁹⁹ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 3, pp. 2853-2856; *Ibidem*, vol. 1, pp. 608-611; L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 190-192; C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Ed. BAC, Madrid 1996, pp. 282-294. Ver: F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 9, Ed. Ariel, Barcelona 2000, espec. pp. 85-108; A. COMTE, *Catecismo positivista*, Ed. Nacional, Madrid 1982; *Idem*, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Ed. Tecnos, Madrid 2000; *Idem*, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1965; J. STUART MILL, *Augusto Comte y el positivismo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1972; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 271-283.298-320; H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*, o.c., pp. 153-185.

Progresar para Comte es progresar en el conocimiento científico. Su propósito es proceder a una reforma de la sociedad que implica la reforma del saber y del método. Es decir, en tres estadios: teológico (en la infancia), metafísico (en la juventud) y positivo (en la edad adulta). Pretende suplantarse las religiones tradicionales y suscitar el nacimiento de la organización técnico industrial de la sociedad, fundada y condicionada por la ciencia. El pensamiento positivista está convencido de que el hombre no conoce el ser, sino sólo las funciones experimentales de la realidad. El hombre cree haber hallado en las ciencias su propio destino, de aquí su fe en el progreso y en la técnica. Nos dice: "La política teológica debe ser considerada hoy en día como radicalmente incompatible con toda auténtica idea de progreso continuado, de modo que... pone de manifiesto... un carácter profundamente retrógrado"³⁰⁰. La ciencia es propuesta por los positivistas como único fundamento sólido de la vida de los individuos y de la vida en común. Se la considera como garantía absoluta del destino del progreso de la humanidad.

El positivismo es una especie de religión. Comte recibió de su maestro: Claudio Enrique de **Saint-Simon** (1760-1825), célebre reformador socialista, la orientación y la dimensión social de su pensamiento, juntamente con las ideas claves que inspiran su filosofía: distinguir el poder espiritual del poder temporal de los industriales. Comte quiere reformar el catolicismo desarrollando la caridad fraternal hasta llegar a la "filantropía universal". Impone el principio: "a cada hombre según su capacidad, a cada capacidad según sus obras". Quiere instaurar un catolicismo sin cristianismo, una religión fundada en la ciencia positiva del hombre, donde Dios está ausente, es una religión política, una secularización de la religión. El positivismo de la ciencia lleva a renunciar a todo lo trascendente y rechaza toda sobrenaturalización, el filósofo es un especialista de generalidades. No se trata de averiguar el porqué ocurren las cosas, sino tan solo cómo ocurren, pues su objetivo no es descubrir causas, sino leyes, relaciones invariables de semejanza y sucesión en los hechos. La filosofía no es sólo una ciencia positiva de la razón teórica, sino también de la razón práctica. La razón práctica es esa razón social que se llama industria. El saber técnico de los griegos se ha

³⁰⁰ Cf. A. COMTE, *La física social*, Ed. Aguilar, Madrid 1981, p. 139.

transformado en esa industria. La coordinación de la ciencia y de la industria se manifiesta, nos dice Comte, en la ingeniería.

Propone una nueva Trinidad formada por el Gran Ser, que es la humanidad, el Gran Fetiche, que es la tierra, y el Gran Medio, el espacio. Hay un Gran Sacerdote de esta religión positiva que, de momento, es el mismo Comte. El, con una corporación de sabios sacerdotes científicos, ejercerán la suprema dirección de la nueva Iglesia universal positivista. El gobierno civil, en cada república, quedará en manos de los banqueros, fabricantes y agricultores.

Los dogmas de la nueva fe son las leyes científicas y la Filosofía positiva. Para la difusión de estos dogmas son necesarios ritos, sacramentos, un calendario y un sacerdocio. Los nueve sacramentos laicos son: la presentación, la iniciación, la admisión, la destinación, el matrimonio, el retiro, la transformación, la incorporación³⁰¹. El ángel de la guarda positivo será la mujer, a la que siempre idealiza Comte pensando en Clotilde de Vaux. Escribió un complejo y completo Calendario positivista, con trece meses consagrados a los grandes hombres: Moisés, Homero, Aristóteles, Arquímedes, César, san Pablo, Carlomagno, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Federico II, Bichat. Entre ellos no cuenta a Jesucristo, a quien trata con desprecio como un "aventurero religioso" o "falso fundador".

Comte propone una religión basada en una moral del sentimiento, altruista, guiada por un instinto de simpatía hacia la humanidad, es decir, sus virtudes son sociales. No necesita de Dios, la sociología es la organización de la nueva sociedad, lo que para Marx sería la economía. El espíritu positivista del siglo XXI se respira todavía en el talante del sistema burgués capitalista, el liberalismo ilustrado, el positivismo, el cientificismo, el neopositivismo anglosajón, el agnosticismo metafísico y religioso son actitudes muy semejantes, muy emparentadas unas con otras, y hoy dueñas y señoras de amplísimas zonas de la cultura llamada occidental.

³⁰¹ Cf. *Système positive*, Ed. P. E. de Berredo y P. Arnaud, París 1951, vol. IV, p. 92.

El llamado **Círculo de Viena**, creado en 1929, tiene sus fundamentos en Comte³⁰². El pensamiento de los miembros de este Círculo se conoce con el nombre de "neopositivismo" o "positivismo lógico". Rechaza la metafísica y parte de la filosofía; para ellos la filosofía es científica: positiva, lógica y empirista. La metafísica sería simplemente la expresión de actitudes emotivas, útil quizá para la expresión de sentimientos subjetivos, pero incapaz de afirmaciones verdaderamente objetivas y racionales. Los fundadores del Círculo de Viena estaban convencidos de que la metafísica y la teología llevaban a perderse en pseudoproblemas. Se extendió por todos los Estados Unidos a través de sus discípulos y ha influido en el pensamiento contemporáneo. Gracias a la labor de este Círculo se consolidó decisivamente la filosofía de la ciencia como disciplina autónoma³⁰³.

Los éxitos de la tecnología contemporánea han facilitado la difusión entre las masas de una mentalidad aparentemente científica, dando lugar a un neopositivismo generalizado en nuestra cultura, que admite como válido únicamente aquello que es experimentalmente verificable. Se da validez sólo al conocimiento de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación todo conocimiento de carácter metafísico. En esta perspectiva, la noción del ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad, y la cuestión sobre el sentido de la vida es considerada como algo irracional o imaginario. Todos los aspectos de la vida humana vienen dominados por una mentalidad pretendidamente científica y empírica que se cierra a la trascendencia e incurre en un científicismo, basado muchas veces, en un deficiente uso de la analogía; una Teología que no dialogue con las ciencias empíricas queda cercenada en su capacidad de iluminar la realidad entera, desde sus especificidad epistemológica.

³⁰² Ver: J. FERRATER MORA, *Círculo de Viena*, en *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 4, pp. 3694-3698; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 860-876.

³⁰³ Cf. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, vol. 7, Ed. BAC, Madrid 1997, espec. pp. 234-237 y pp. 300-312.

Si prestamos atención, la raíz del positivismo, el cientificismo, que lleva a la absolutización de la ciencia y a la negación de la metafísica del ser, podemos decir que en esto el positivismo no está superado, sino que está aún vivo en la visión científica del mundo. En el fondo, el positivismo impide preguntarse por el sentido de la vida, de la muerte y del hombre. El talante positivista ha llevado a formar técnicos que manipulan la realidad, preocupándose por la exactitud, la precisión, el cálculo, el automatismo y sofocando cualidades más importantes: visión sapiencial y actitud contemplativa.

Afirma Juan Pablo II, en *Fides et ratio* núm. 88: "Otro peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientificismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico; la razón llega a ser completamente dueña del ser y del obrar de todas las cosas, es decir, la voluntad de poder, a la técnica. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad cientificista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta como ha penetrado en las diversas culturas y como ha aportado en ellas cambios radicales. Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad cientificista ha conseguido que

muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible".

En esta línea afirmará también Juan Pablo II (Encíclica, *Evangelium vitae*, núm. 13) que el olvido de la relación con la visión metafísica y moral ha traído como consecuencia que algunos científicos, carentes de referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo. A su vez, la mentalidad neopositivista da lugar a un resurgir del nihilismo, logrando la filosofía de la nada un gran atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores, dirá el Papa en *Fides et ratio* núm. 46, teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. La existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional. Como se puede apreciar es un nihilismo activo que destruye el sistema de valores de la sociedad porque disuelve cualquier intento de fundamentación y envuelve la mente con una trágica vaguedad respecto a la orientación de la vida³⁰⁴. Una de las características que más han influido recientemente, y que ha penetrado silenciosa pero poderosamente en la urdimbre social, es el proceso de nihilización. En efecto, el vaciamiento ontológico del discurso intelectual ha conducido a nefandas consecuencias en la comprensión del hombre y del mundo.

Este nihilismo supone una especie de vaciamiento metafísico de las nociones más fundamentales que articulan la cultura festiva del hombre. Cala hasta lo más hondo la tesis neopositivista de la "carencia de sentido" de las proposiciones metafísicas, de las palabras. La muerte de la metafísica que había anunciado Nietzsche parece que se deja notar en alguna de sus consecuencias. La Metafísica era considerada por el Círculo de Viena como una forma de especulación incontrolada. El rechazo hacia la Metafísica afectaba de la misma

³⁰⁴ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía, Nihilismo*, vol. 3, o.c., pp. 2562-2564; P. LANCEROS, voz *Nihilismo*, pp. 575-578, en *Diccionario de Hermenéutica*, o.c.

manera al idealismo, al tomismo, al marxismo dialéctico y al mecanicismo. Todas estas doctrinas, para estos neopositivistas, carecían de sentido por pertenecer a la Metafísica.

En definitiva, como afirma Ratzinger, "el positivismo aplicado a la filosofía conlleva a que ésta, como la ciencia natural, hoy no se pregunta ya por la verdad, sino únicamente por la exactitud de los métodos empleados; y el pensamiento lógico, sobre todo el análisis del lenguaje, experimenta independientemente de la cuestión acerca de si la realidad corresponde también a los puntos de partida del pensamiento. La realidad aparece, por lo demás, como algo inalcanzable. La renuncia a la verdad misma, la retirada a lo que es constatable y a la exactitud de los métodos pertenecen a las características típicas del espíritu científico moderno. Ha hecho al ser humano prisionero de sus métodos, prisionero de sí mismo"³⁰⁵. Continúa diciendo que "el ser humano no puede trascender, no ya su conciencia, ni siquiera su lenguaje, no puede en el fondo, hablar ya de nada. La absolutización del positivismo, como había profetizado Comte, imposibilita no sólo la pregunta por Dios, sino también la pregunta por el ser humano y por la realidad en general... En definitiva el positivismo como visión del mundo es insostenible y representa el final del ser humano" (pp. 73-74).

El hombre busca la verdad, los valores auténticos que dan vida al futuro. No queremos la mentira, no queremos el positivismo de normas impuestas con una cierta fuerza. Sólo los auténticos valores llevan al futuro y es necesario buscar los valores auténticos y no dejarlos al arbitrio de otras personas.

3.4. EL UTILITARISMO HEDONISTA³⁰⁶

El utilitarismo es el movimiento filosófico de la primera mitad del siglo XIX que hereda las tesis y la actitud de los ilustrados, y que en el interior de la

³⁰⁵ Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, o.c., p. 25-26.

³⁰⁶ Ver: L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 192ss; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 343-344; *Ibidem*, vol. 3, pp. 2411-2413; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 283-297; J. STUART MILL, *Sobre la libertad*, Ed. EDAF, Madrid 2005; *Idem*, *El Utilitarismo*, Ed. Aguilar, Madrid 1960.

tradición empirista constituye la primera manifestación del positivismo social en Inglaterra. En el utilitarismo de las sociedades capitalistas no importa la verdad sino la utilidad.

Jeremias Bentham (1748-1832) es considerado como el fundador y principal representante del utilitarismo. Es un filántropo y político, se dedicó a reformar la legislación inglesa. Quiso fundar una secta llamada "Los utilitarios", cuyo valor supremo es la utilidad. Pretendía hacer de la moral una ciencia exacta. Los únicos hechos donde nos podemos apoyar son el placer y el dolor. El bien es lo útil y el mal es nocivo; éste es su principio fundamental.

Su seguidor, **John Stuart Mill** (1806-1873) se educó en la escuela de Bentham; tiene toda su filosofía centrada en la ciencia del hombre y su vida psicológica, moral, social y política. Rechaza todo fundamento metafísico o transcendental o empírico de las verdades y principios universales; sólo tiene valor su lógica, que es una teoría empirista del conocimiento. Es menester considerar -afirma Mill- la calidad de los placeres que los hace más valiosos y deseables, es decir, exige un cálculo de placeres. Un hedonismo altruista del amor -es definido por Mill- como la consecuencia de la moral abierta hedonista³⁰⁷.

Para Mill, Dios no existe o, si existe, actúa en la esfera privada, sin desempeñar ningún papel público apreciable³⁰⁸. Una vez suprimido Dios, o cualquier forma racionalizada de Dios, es el individuo quien decide su propio bien por las consecuencias (totales o intermedias) de sus acciones. Es el principio del utilitarismo: "Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas, pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo³⁰⁹.

La ética de Mill se puede resumir en dos puntos: 1) la ley moral es la ley (utilitarista) que considera como buena la acción (o la regla) de la que se sigue la máxima utilidad para todos. 2) Esta ley impone el respeto a la libertad.

En la sociedad de hoy se puede constatar una visión utilitarista hedonista de la vida. Ésta consiste en la búsqueda constante del máximo de felicidad,

³⁰⁷ Cf. A. MACINTYRE, *Ética y política*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2008, pp. 165-195.

³⁰⁸ Cf. J. STUART MILL, *Utilidad de la religión*, Ed. Alianza, Madrid 1995, p. 70.

³⁰⁹ Cf. Idem, *Sobre la libertad*, o.c., p. 34.

entendida sólo como placer del individuo, por encima o en contra de las exigencias objetivas del verdadero bien. Esta visión da lugar a una civilización basada en producir y disfrutar, una civilización de las cosas y no de las personas, una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas, como objeto de compraventa, al servicio del interés egoísta y del solo placer. Es lo que dice la Biblia (Is 22,13; 1 Cor 15,32): "Comamos y bebamos que mañana moriremos". De ahí la búsqueda ansiosa, precipitada y sin espera de toda clase de placeres, no tanto de los placeres estéticos o intelectuales, que son para pocos, sino de los placeres del cuerpo, que se considera como la única realidad. Los ideales prometidos de lograr una humanidad más justa y más libre ceden hoy ante los ideales egoístas, narcisistas, de "pasarlos cada uno de la mejor manera posible". Esto se puede constatar hoy día en las fiestas en los parques de las grandes ciudades a las que van los jóvenes los fines de semana. Fruto de esta mentalidad utilitarista hedonista es que se da hoy un valor excesivo y absorbente a lo corporal, en perjuicio de los valores del espíritu. La belleza corporal, la exaltación obsesiva de la sexualidad y de una sexualidad vivida sin respeto a las normas morales, el vitalismo o triunfo de los instintos y de las apetencias, el juvenilismo o valoración sin medida de todo lo joven, el consumismo acelerado de todo, el ansia nerviosa de disfrutar de todo, de las playas, del turismo bobalicón sólo por el afán de ver, sin gustar detenidamente el arte o la Naturaleza, la glorificación desorbitada de los deportistas, y, en el fondo, siempre el dios omnipotente del dinero que promete otorgar a sus devotos todos los placeres sensibles, son hechos innegables de una sociedad en la que los valores del cuerpo se anteponen o eclipsan a los del espíritu. Es una tara congénita de las sociedades capitalistas que hacen del dinero y del máximo beneficio el fin último. Es incomprensible la miopía de ciertos gobernantes que desde el poder exaltan todo lo material y lo técnico y se ocupan tan poco de fomentar el verdadero humanismo. Las sociedades lo pagarán a la larga.

3.5. EL INDIVIDUALISMO³¹⁰

Una de las conquistas de la modernidad ha sido la emancipación del individuo y el reconocimiento de sus derechos. Se podría decir que el individualismo nace con la filosofía cartesiana en la que el *Cogito ergo sum* propone al sujeto pensante como principio de todos los conocimientos. Pero en el orden más aparentemente social, es con la Revolución Francesa y el surgimiento del romanticismo cuando en todos los campos de la cultura emerge el Sujeto, y se va acentuando hasta nuestro siglo. Una concepción de la modernidad definida sólo por la *racionalización* quedaría incompleta, es necesario incluir la *subjetivación*.

El pensamiento ateo-materialista da lugar a una antropología individualista, materialista y subjetivista. Individuo significa lo indivisible, por tanto el elemento más simple de un conjunto, sea social o de la clase que sea. Individuo procede del latín *in-dividuum*, es decir, no dividido, indicando que es el átomo (que en griego significa lo mismo). La definición clásica de individuo es indiviso en sí, y separado de cualquier otro. Por tanto, la individualidad es la manera única de ser de cada uno que se manifiesta especialmente en la manera en que uno une y combina.

Esta corriente está basada en que toda la agrupación humana o de la sociedad, es el individuo en el sujeto individual. En la sociedad actual el individualismo está ligado al neo- utilitarismo. El individualismo supone un uso de la libertad por el cual el sujeto hace lo que quiere, estableciendo él mismo la verdad de lo que le gusta o le resulta útil autónomamente. E. Kant formula el "imperativo categórico" de la siguiente forma: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal"³¹¹. Se trata,

³¹⁰ Ver: N. BERDIAEV, *El sentido de la creación*, Ed. Carlos Bohlé, Buenos Aires 1978, espec. pp. 175-192; C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, o.c., pp. 268-271; J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1996, pp. 1001-1006.

³¹¹ Cf. E. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1980, p. 72.

pues, de "un individualismo ético muy noble pero demasiado irreal. Por eso la fiesta, y la moral kantiana falla en el tránsito del yo al nosotros"³¹².

No admite que otro quiera o exija algo de él en nombre de una verdad objetiva. No quiere darse al otro basándose en la verdad; no quiere convertirse en una entrega sincera. Hay una exaltación de la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores y, por tanto, la configuración de una particular visión de la conciencia. El individualismo es, por tanto, egocéntrico y egoísta. El hombre posmoderno se encuentra aislado y se ha introvertido en su individualidad. Se aliena con el "tener y acumular", y se dispersa por la superficialidad de las percepciones. El egoísmo individualista es una de las más graves enfermedades de nuestro tiempo.

Los individuos persiguen como único bien superior, como hiperbien, ante el cual todo lo demás se supedita, la autodeterminación individual, la propia realización personal, entendida como satisfacción de los impulsos, las tendencias y los deseos. No existe norma por encima del hiperbien. No hay atadura con ninguna creencia religiosa o filosófica. No hay vínculo obligado con ninguna tradición ni historia; hacia ninguna comunidad social, nacional o laboral, ni siquiera familiar. Ningún tipo de relación interpersonal puede ponerse por encima de las autorrealizaciones. Todo, incluso los seres humanos, son medios para la autorrealización³¹³. El individuo de nuestro tiempo siente la tradición como algo inútil, superado, inservible; como un lastre, a veces pesado, muerto, coercitivo para la libertad, cuyo valor no ha de ir más allá de lo meramente folclórico.

Fruto de esta corriente antropológica surge la visión individualista capitalista que reduce el hombre a su papel impersonal en la civilización industrializada. Esta visión está dominada por la voluntad de poder: afirmarse a costa de los demás, sometiéndoles a la obtención de los propios objetivos. Los seres humanos, al ser tratados como simples individuos, se ven impotentes,

³¹² Cf. J.M. VALVERDE, *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Ed. Ariel, Barcelona 1989, p. 186.

³¹³ Cf. J. MIRÓ I ARDÉVOL, *El desafío cristiano. Propuestas para una acción social cristiana*, Ed. Planeta, Barcelona 2005, pp. 34-35.

aislados, inmersos en una profunda soledad, que se acentúa a medida que va progresando la industrialización con sus estructuras despersonalizadas. Esta sociedad crea, ciertamente, muchas relaciones sociales, pero sólo en tercera persona. Sin ellas no podrían funcionar la técnica, la producción, el comercio, los servicios, etc. Las personas no se conocen por su propio nombre, ya que las relaciones se desarrollan únicamente bajo el aspecto de la función que desempeñan en el engranaje de la sociedad. Y no cambia nada, aunque se coloque una placa con el nombre prendida en la solapa del uniforme, o el letrero en la ventanilla: "Aquí le atiende a usted la señorita María Luisa". Nadie hará uso de ese nombre. Para despachar fluidamente, sólo dos funciones -y no dos personas- habrán de darse cita en la ventanilla: el cliente que paga y el empleado que cuenta. Si alguien quisiera entablar a través de la ventanilla una relación personal con la "señorita María Luisa", todo el movimiento se detendría, los que aguardan su turno protestarían, y la señorita María Luisa, para imponer el orden, asumiría el papel anónimo y neutro del funcionario. El que sea ella o cualquier otro no tiene importancia. Si hubiera una máquina en su lugar, capaz de prestar las mismas funciones -el cajero automático- no cambiaría nada. En esta sociedad mecanizada aumentan cada vez más estas relaciones no personales. El hombre corre el riesgo de verse aprisionado en una infinidad de funciones: un empleado en el trabajo, un pasajero en el bus, un cliente en el bar o restaurante, un elector en el partido, un foroforo en el estadio, un socio en el club, un asegurado en las pompas fúnebres... Esta despersonalización va acompañada de una inmensa soledad, que crece en la medida en que el hombre se va hundiendo en los engranajes de la funcionalidad, reduciéndose a una sola dimensión.

Una libertad que exalta de modo absoluto al individuo, no sólo le impide estar dispuesto a la plena acogida y al servicio del otro, sino que conlleva la imposición de la libertad de los más fuertes sobre los débiles, que están destinados a sucumbir. Si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo, la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a

cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos, y la vida social y festiva se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces "todo se pacta", "todo es negociable", incluso la vida, que es el primero de los derechos fundamentales. Esta visión individualista, autónoma, nos conduce a la eutanasia.

Esto queda confirmado con sólo mirar las valoraciones generales de orden antropológico cultural y moral de la mentalidad que sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás. También se constatan las consecuencias del individualismo en una lógica que tiende a identificar la dignidad personal con la capacidad de comunicación verbal y explícita y, en todo caso, experimentable. Está claro que, con estos presupuestos, no hay espacio en el mundo para quien, como el que ha de nacer o el moribundo, es un sujeto constitutivamente débil, que parece sometido en todo al cuidado de otras personas, dependiendo radicalmente de ellas, y que sólo sabe comunicarse mediante el lenguaje mudo de una profunda simbiosis de afectos. Es, por tanto, la fuerza que se constituye en criterio de opción y acción en las relaciones interpersonales y en la convivencia social y festiva (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, núm. 19-20).

El cristianismo -dice Julián Marías- consiste en la visión del hombre como persona³¹⁴. Porque la persona humana tiene una nativa y estructural dimensión social, en cuanto que es llamada, desde lo más íntimo de sí, a la *comunión* con los demás y a la *entrega* a los demás: Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia, una comunidad, y se traten entre sí con espíritu de hermanos que se expresa en la fiesta humana.

Contra esta corriente del individualismo surgió en Francia el personalismo con **Emmanuel Mounier** (1905-1950)³¹⁵ y se desarrolló en torno a la revista *Esprit* (1932). El personalismo no es un sistema, ni una escuela, sino una corriente de

³¹⁴ Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Ed. Alianza, Madrid 1999, p. 119.

³¹⁵ Cf. G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 639-652.

muchos pensadores que coinciden en dar la primacía a la persona entre todos los entes contingentes, su idea central es la noción de "persona". Afirma que la "dispersión y avaricia son los signos de la individualidad"³¹⁶. Mounier profetiza el fin de la cristiandad, por el individualismo de la posmodernidad y anuncia la vida en comunidad, que será un nuevo cristianismo.

Toda esta dialéctica entre la afirmación del Yo individual y la necesidad de la experiencia comunitaria quedará reflejada en el arte. El arte de hoy da testimonio de esta convivencia de dos fuerzas contradictorias: por una parte, un individualismo exacerbado por la modernidad, y por otra, la angustiada necesidad de la comunidad, como veremos en el cap. 8.1.

3.6. EL MATERIALISMO - COLECTIVISMO

A) Filósofos del materialismo³¹⁷

Carlos Marx (1818-1883), de procedencia judía, tanto de padre como de madre, y su amigo cofundador del comunismo **Federico Engels** (1820-1895) saludaron a Feuerbach como a un libertador. Discípulos de Hegel, descartan la idea y adoptan el movimiento dialéctico. El materialismo de Marx es la doctrina hegeliana del Estado despojada de su sentido religioso. Conciben la historia como un proceso unitario, pero el protagonismo no es ya el Espíritu o la Idea, sino la Materia económica. Para Engels la metafísica es la ciencia de lo estático, de lo inmutable. Para Marx no hay otra realidad que la materia y sus fuerzas, su evolución continua explica los diversos aspectos del universo, cuya suprema

³¹⁶ Cf. E. MOUNIER, *Obras completas*, vol. I, Ed. Laia, Barcelona 1974, p. 525.

³¹⁷ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 3, pp. 2297-2307; J. YVES CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus, Madrid 1960; L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 194-208; C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, o.c., pp. 270-282; Idem, *El Materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y de Engels*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1979, pp. 481-512; Idem, *Los orígenes del Marxismo*, Ed. BAC, Madrid 1974, espec. pp. 105-268; K. MARX-F. ENGELS, *Obras escogidas*, 2 vol., Ed. Progreso, Moscú 1974; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 175-196.

manifestación es el cerebro humano. No hay que olvidar que los dos estudiaron teología (evangélica) durante los años 1839-1841 en la universidad de Bonn.

La filosofía marxista se inspira en el idealismo alemán, la economía política inglesa y el socialismo francés. Marx realizó una síntesis clara, en lenguaje concreto. Su concepción es solidaria de la física de Newton, el evolucionismo darwiniano y la biología vitalista, estos elementos se centran en una doctrina de acción sencilla y precisa. Tuvo una clara visión de los hechos históricos y construyó una persuasiva lógica de los acontecimientos, en ella se articula su interpretación económica de la historia; su historicismo conjuga historia y economía.

El desarrollo de la vida humana individual, social y festiva depende totalmente de las condiciones materiales y económicas; la dialéctica de Hegel, conjugándose con el evolucionismo de Darwin, "que da un fundamento biológico a nuestra teoría", afirma Marx, explica el devenir de la materia en el tiempo y de todos los fenómenos biológicos y sociales enraizados en la materia y determinados por ella. Este materialismo dialéctico, como lo llama Engels, es un materialismo *Histórico*, pues hace del universo entero una materia en eterno devenir, una inmensa "generación espontánea", de donde brotan progresivamente, en la lucha y en la contradicción, todos los seres de la naturaleza y, finalmente, el hombre mismo.

En el "*Manifiesto del partido comunista*" de Marx y Engels puede leerse: "La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora no es más que la historia de la lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, miembros de las corporaciones y aprendices, en resumen, opresores y oprimidos, han estado de manera continua en una recíproca oposición y han llevado a cabo una lucha ininterrumpida, a veces latente y a veces pública. Esta lucha ha acabado, en todos los casos, con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha". Opresores y oprimidos: esta es para Marx la esencia de la historia humana en su totalidad. Nuestra época, la época de la burguesía moderna, no eliminó en absoluto el antagonismo de las clases. Lo ha vuelto más simple, puesto que "la sociedad en conjunto se va escindiendo cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente contrapuestas entre sí: burguesía y

proletariado". Hay que recordar que Cristo está con los oprimidos porque se ha dejado oprimir por el opresor, que es el hombre.

En realidad, del "*Manifiesto comunista*" del 1848 al "*Capital*" se pasa de un materialismo histórico a un materialismo dialéctico. El hombre es el ser que en y por la Historia crea su propia naturaleza. La esencia del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales concretas. El hombre es su propia historia.

Afirma Marx: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, es el orden social el que determina la conciencia"³¹⁸. En suma, la única realidad es la materia, y sus fuerzas en evolución continua y progresiva gestan las sociedades humanas y la cultura; esta evolución sigue un ritmo dialéctico polémico que encuentra su expresión social en la lucha de clases. El régimen marxista se presenta como una experiencia de transformación de la humanidad a través de la transformación progresiva de las instituciones sociales. "La religión de los trabajadores no tiene Dios (escribe Marx a Hardmann) porque intenta restaurar la dignidad del hombre. La religión nueva es la religión del hombre, de una humanidad anónima, sin alma y sin Dios, adherida a la materia, ligada a una esperanza puramente terrestre, deslumbrado con el mito de un paraíso terrestre y de un «progreso indefinido e infinito del hombre»"³¹⁹. Es decir, no es Dios el que crea al hombre, sino el hombre el que crea a Dios con un sueño psicológico. Así, la esencia de la religión consiste en una alienación del hombre, en una enajenación.

Dios es la proyección del hombre como no-hombre, el consuelo mítico e ineficaz de la miseria social. La religión actúa como una droga espiritual, entristece al hombre porque le ofrece un consuelo inexistente. Ésta es la clave de la religión. Es el hombre el que hace la religión y no la religión (Dios) al hombre. La religión no es otra cosa que el recurso que el hombre se crea para consolarse de la alineación económica que padece por la explotación que se hace de su trabajo en el mundo capitalista. Esto es lo que en 1844 escribía Marx en "*La contribución a la causa de la filosofía de Hegel*": "El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. En otras palabras, la

³¹⁸ Cf. K. MARX, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, Ed. Anthropos, Barcelona 1968, p. 184.

³¹⁹ Cf. C. VALVERDE, *Los orígenes del marxismo*, o.c., pp. 193ss.

religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, «*su point d'honneur*» espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es el aroma espiritual. La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión en cuanto dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha real. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por lo tanto, en embrión, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y, por lo tanto, en torno de su rol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre, mientras éste no gira alrededor de sí mismo"³²⁰. En consecuencia, Marx podrá decir que "para Alemania la crítica de la religión ha terminado sustancialmente, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica" (p. 93). Esta crítica a la religión la hace Marx, como la hacía el propio Feuerbach, en virtud del humanismo. Se trata de salvar al hombre de sus alineaciones y ello no se puede lograr sin salvarle de su alineación religiosa.

³²⁰ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, pp. 93-94.

La solución al dilema hombre-naturaleza, espíritu-materia, Dios-mundo, está para Marx en la práctica, en la actividad, desplazándose así los datos del problema e, incluso, abandonando la cuestión del ser en beneficio de la praxis. Y esto conduce finalmente, ya no al conocimiento del hombre en sí, sino al de las estructuras sociales y de los modos de producción³²¹.

Para Marx, "el proletariado vive en condiciones inhumanas, en la medida en que se ve obligado a vender su trabajo al que tiene la propiedad privada de los medios de producción". "Cuanto más se gasta el obrero en su trabajo, dice, tanto más fuerte se hace el mundo exterior, objetivo, que él mismo crea a su alrededor, y tanto más pobre se hace, y tanto menos le pertenece el mundo como propio. Lo mismo ocurre con la religión. Cuantas más cosas transfiere el hombre a Dios, tantas menos conserva. El obrero pone su vida en el objeto, y, en adelante, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es su actividad, tanto más el obrero es privado de su objeto. Lo que es el producto de su trabajo es él mismo. Luego, cuanto mayor es este producto, tanto menor es él. La alineación del obrero en su producto significa no sólo que su trabajo es un objeto, sino que existe en el exterior, sino que existe fuera, independiente de él y siéndole extraño, y se convierte frente a él en una potencia viviente; significa que la vida que él ha dado al objeto se le pone hostil y extraña"³²². El obrero se aliena en la medida en que es despojado del objeto de su trabajo. Pero, además, el modo de producción capitalista es el que determina el nacimiento de superestructuras como la religión, el estado, el derecho y las fiestas., que están a favor de la clase explotadora.

Todas éstas son superestructuras que en el mundo occidental están determinadas por el modo de producción capitalista. No se trata con esto de afirmar simplemente que lo económico influye en lo religioso. No es eso; es algo más decisivo, y es que la religión está determinada totalmente por el medio económico de producción y debe su existencia simplemente al hecho de que existe un modo de producción capitalista.

³²¹ Ver: J. GUICHARD, *El Marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, pp. 312-324.

³²² Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión*, o.c., p. 140.

En el modo de producción capitalista, según el cual una clase posee los medios de producción (tierra, máquinas, etc.) y la otra aporta su trabajo a cambio de un salario, se da necesariamente una explotación de la clase obrera, la cual, precisamente por esta explotación o alineación económica suspira por la religión como una droga que contribuye a aliviar su dolor con la esperanza del cielo.

Dice así Marx: "La religión, la familia, el estado, el derecho, la moral, la ciencia, etc. no son más que modos particulares de la producción y caen bajo su ley universal. La supresión positiva de la propiedad privada, considerada como apropiación de la vida humana, es por eso la supresión positiva de toda alineación, es por tanto el retorno del hombre, de la religión, de la familia, del estado, etc. a su existencia humana, es decir, social. La alineación religiosa como tal tiene lugar solamente en la esfera de la conciencia, de la integridad humana; en cambio, la alineación económica es la alineación de la vida real por lo que su supresión abraza uno y otro lado" (p. 145).

Divide la historia de la humanidad en cinco etapas: colectividad prehistórica, esclavismo, feudalismo, capitalismo y comunismo. Ésta última no ha llegado todavía, se considera como la etapa terminal que será el estado de inocencia y de felicidad.

Marx ha sido muy actual porque hasta finales del siglo XX o se estaba con él o contra él. Nadie quedaba indiferente. Aproximadamente un tercio de la humanidad ha vivido bajo regímenes económicos, sociales y políticos que se inspiraban en la teoría de Marx. El marxismo fue una esperanza para los proletarios frente al capitalismo salvaje; creía llevar al hombre del siglo XX al perfecto dominio sobre la naturaleza y la organización de sus propias fiestas. El marxismo occidental, en lugar de fundarse sobre el materialismo naturalista y sobre una problemática concepción dialéctico-evolutiva de la materia, como es el marxismo soviético, se funda sobre la tesis según la cual el hombre se crea a sí mismo mediante su propio trabajo, por el esfuerzo que ejerce para dominar la naturaleza y para controlar los cambios orgánicos de su existencia material. El trabajo, en este contexto, se encuentra pensado como instrumento para vencer la resistencia de la naturaleza y hacer de ella la materia prima del libre obrar del hombre. La supresión radical de la subjetividad metafísica del hombre explica que en el interior del marxismo no se pueda hablar de "derechos humanos" y que éstos, por lo demás, sean considerados como la defensa reaccionaria del viejo

hombre que busca su realización individual y no quiere perderse en la corriente colectiva de la historia.

El comunismo ha destruido al alma. Lenin decía que la cosa más horrible es la trascendencia, pensar en el cielo. Contemplamos que a partir de 1991 se derrumba el imperio soviético que había intentado realizar el marxismo y que había hecho de la Unión Soviética la patria de todos los comunistas. Como profetiza el tiempo de Exilio de Israel (Dan 9,24-27) y el Apocalipsis (Ap 11,2; 13,5), estuvieron setenta años bajo la dictadura marxista. Fracasó víctima de sus propias contradicciones y errores. El mérito suyo es haber denunciado los injustos abusos del capitalismo y haber defendido las masas proletarias, acentuando la economía en el desarrollo de la historia. También para los cristianos despertó el sentido de justicia social que estaba dormido³²³. No olvidemos, como dice Lactancio (siglo IV): "El primer deber de la justicia es reconocer al hombre como hermano. En efecto, si el mismo Dios nos ha hecho y nos ha engendrado a todos de la misma condición, con vistas a la justicia y a la vida eterna, ciertamente estamos unidos por vínculos de fraternidad: quien no los reconozca es injusto"³²⁴.

El materialismo es la afirmación absoluta de la inmanencia del ser humano, como consecuencia de la pérdida de la dimensión trascendente del secularismo y el empirismo, a los que está unido. Esto da lugar a una antropología individualista, subjetivista y materialista. El materialismo, por carecer del sentido espiritual de la existencia, acaba quitando valor a la vida y reduciéndola a lo meramente material, lo mismo que ocurrió con Freud. A la sombra del mismo, el hombre podrá ser manipulado y sacrificado en aras de la colectividad, el bienestar o la voluntad de la mayoría o minoría dominante³²⁵. El materialismo histórico afirma rotundamente que lo económico determina los supuestos valores trascendentes, de tal modo que la religión es un tumor del que los hombres tienen que librarse.

³²³ Cf. A. MACINTYRE, *Marxismo y cristianismo*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2007, pp. 9-140.

³²⁴ Cf. LACTANCIO, *Epítome de las instituciones divinas*, 54, 4-5: PL 6, 1060-1061.

³²⁵ Cf. J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, o.c., p. 40.

B) El colectivismo³²⁶

El colectivismo arranca de la idea de que primero está la sociedad, siguiendo el argumento aristotélico según el cual el todo es anterior a las partes, de modo que éstas son tales solamente en la medida en que quedan integradas dentro del todo.

Como respuesta a la visión antropológica individualista surge la visión filosófica colectivista marxista que pretende liberar al hombre de esa soledad. Quiere devolver al hombre a sí mismo, declarando propiedad colectiva lo que antes dividía y aislaba a los hombres. Para K. Marx, no se trata solamente de una táctica social o política, sino de una realización de la esencia auténtica del hombre: sólo el colectivismo es capaz de superar las alienaciones sociales y económicas. Porque la esencia del hombre es colectiva: es la suma de sus relaciones sociales. Es decir, el centro existencial es la colectividad, no la personalidad. Por tanto, no son los individuos lo que forman la sociedad, sino que es la sociedad la que forma a los individuos. Los individuos existen únicamente en cuanto partícipes de la sociedad. Los problemas personales han sido creados como falsos reflejos de situaciones sociales o económicas equivocadas. Una vez cambiadas las estructuras, necesariamente los problemas individuales perderán su razón de ser. De aquí que en el colectivismo el hombre aparezca orientado hacia la materia; quiere resolver el problema del hombre en toda su amplitud, cambiando y revolucionando la relación del hombre con el mundo material, que es considerado como la base y la matriz de todas las relaciones sociales. De estos presupuestos nacerá el socialismo.

Sigue totalmente en pie la primacía de la totalidad sobre el individuo. Hegel y Marx en esto están muy cerca. Si para Hegel el individuo no es más que un eslabón en el devenir del Espíritu, para Marx el individuo no es más que un eslabón en la colectividad. La persona pierde valor y significado, porque depende totalmente de la colectividad, esto es, del partido que se presenta como encarnación y expresión de la colectividad. El individuo, en línea de principio, puede ser sacrificado a las exigencias de lo colectivo: "Hay ciertas exigencias totalitarias frente a las cuales el respeto a una persona no es más que

³²⁶ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 1, pp. 590-591.

sentimentalismo burgués"³²⁷. Para el marxismo, el burgués carece de personalidad, porque se deja ganar por el "sentimentalismo" del amor.

El materialismo mantiene que toda la realidad es de carácter corporal o material, niega todo transcendentalismo y reduce el hombre a una mera dimensión horizontal. Como bien recoge Juan Pablo II en la *Evangelium vitae* (núm. 22) con palabras del Concilio Vaticano II: "La criatura sin el Creador desaparece (*Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, núm. 36). Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida. El hombre no puede ya entenderse como misteriosamente otro respecto a las demás criaturas terrenas; se considera como uno de tantos seres vivientes, como un organismo que, a lo sumo, ha alcanzado un estadio de perfección muy elevado. Encerrado en el restringido horizonte de su materialidad, se reduce de este modo a «una cosa», y ya no percibe el carácter trascendente de su «existir como hombre». No considera ya la vida como un don espléndido de Dios, una realidad sagrada confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su veneración. La vida llega a ser simplemente «una cosa», que el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable".

El marxismo es una ideología totalizante. Quiero decir que propone una explicación completa y coherente del mundo, del hombre y de Dios. Marx atribuía a la religión un triple extrañamiento: alienación, opio del pueblo e ideología³²⁸. Dice Marx: "La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, como es también el espíritu de las condiciones sociales de las que está excluido el espíritu. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia que formula su felicidad real. Exigir que renuncie a las ilusiones sobre su situación es exigir que renuncie a una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, pues, en germen, la crítica de este valle de lágrimas del que la religión es la aureola... La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la

³²⁷ Ver: E. BAAS, *Introduction critique au marxisme, Perspectives Marxistes. Pers. Chretiennes Nouvelle*, Ed. Alsatia, París 1968, pp. 159-160.

³²⁸ Ver: O. MADURO, *Trabajo y religión según Karl Marx*, Rev. Concilium 16 (1980) 32-43.

religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política"³²⁹. Por eso el marxismo es una filosofía de la naturaleza, una antropología, una teoría económica, una sociología, una teoría del estado, una forma de religión y hasta una mística. Por ello sedujo tanto, y además se imponía por la fuerza toda esa cosmovisión.

Todo el materialismo dialéctico afirma que los fenómenos materiales son procesos y la sociedad camina hacia un mundo sin clases sociales.

El materialismo práctico o economismo se caracteriza por la forma de valorar y establecer una jerarquía de los bienes basada en la primacía y la superioridad de lo que es material, reduciendo la realidad espiritual a un fenómeno superfluo y situando lo que es espiritual y personal en una posición subordinada a la realidad material (cf. JUAN PABLO II, Encíclica: *Laborem exercens*, núm. 13). Además está el consumismo, o materialismo craso como lo llama Juan Pablo II, en la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, núm. 28, que se fundamenta en la presentación de lo material como capaz de apagar las necesidades del hombre, estableciendo una subordinación del ser al tener. Dicha subordinación somete al hombre al puro consumo y a un estilo de vida equivocado, que se presume mejor y se caracteriza por querer tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo (Juan Pablo II, Encíclica *Centesimus annus*, núm. 36). En el "tener" nos enriquecemos luchando contra los demás, en el "ser" nos enriquecemos dándonos y comunicándonos a los demás³³⁰. La trampa del hombre posmoderno es hacernos creer que la vida se reduce a consumo.

El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo. El colectivismo, por su parte, no ve al hombre; sólo ve a la sociedad. En el primero, como hemos visto, el rostro humano es desfigurado; en el segundo, sepultado. Posiblemente jamás se encontró el hombre tan desnudo ante el mundo y ante la sociedad, como en las actuales circunstancias. La persona humana se siente hoy, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza como un niño

³²⁹ Cf. K. MARX, *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Edition Sociales, París 1960, p. 42.

³³⁰ Ver: P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Ed. Alianza, Madrid 1983,

abandonado, y como persona aislada en medio del barullo del ajetreo humano. La primera reacción del hombre ante esta situación inhóspita es el individualismo: defender el propio yo, incomunicándole bien encerrado; el colectivismo es la segunda: para salir de la soledad lo mejor es diluirse, perderse en los demás, donde con uno mismo se pierda la soledad.

De este modo, el hombre posmoderno, tanto en uno como en otro sistema, se siente inseguro y reprimido, aislado de sus semejantes; depende de la colectividad, en la que tiene que confiar para que le proteja del poder de otras colectividades. Interiormente dividido en instintos y espíritu, represiones y sublevaciones, se encuentra incapaz de relacionarse directamente con sus semejantes, ni como individuo en el campo político ni como miembro de una colectividad. Su vida es una estéril alternancia entre guerra universal y paz armada. Esta es la crisis posmoderna del mundo y de la sociedad.

Ante esta crisis, el materialismo colectivista arguye que es preciso modificar primero la sociedad, las estructuras y que, el cambio de la sociedad, producirá por sí mismo un cambio en el hombre. Otros dicen que se debe comenzar por el individuo y que el cambio en los individuos dará lugar inevitablemente a una nueva forma de sociedad.

Pero esta alternativa entre individualismo y colectivismo es falsa, porque excluye la creadora relación entre hombre y hombre. Esta relación se da no sólo en el encuentro interpersonal yo-tú, sino también en el nosotros de la comunidad. Ciertamente el "nosotros" se forma de "la unión de diversas personas independientes que han alcanzado ya la «altura» de la mismidad y la responsabilidad propia y se hace posible por ellas... Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí «nosotros»"³³¹. Así por ejemplo, el niño primero dice tú a su padre y a su madre y cuando ese tú es acogido por ellos, el niño toma conciencia de su yo. Dice tú en el lenguaje afectivo, que es el único con el que puede expresarse y el único que entiende. Si no encuentra la acogida afectiva o la comunicación profunda, el día de mañana

³³¹ Cf. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1998, pp. 104-105.

será una persona insegura, o tímida o angustiada. Cada tú individual abre una perspectiva hacia el Tú eterno.

La persona es la raíz de la sociedad, pero la persona, el yo, emerge ante un tú, en relación con otras personas, en familia, en comunidad. El individuo aislado no puede liberarse de la masificación colectivista o de la neurosis solipsista del individualismo. La raíz del mal está en la persona y no en las estructuras, pero sólo en la relación con las otras personas, el hombre descubre el mal escondido en su corazón.

El hombre necesita, pues, superar la soledad yoística sin caer en las redes del peligro contrario y despersonalizador del colectivismo, en donde el hombre no tiene rostro humano. El individualismo es inhóspito, por eso tiene que salir de él, pero el colectivismo es masificador, por esto tiene que zafarse de él. Una sociedad es humana cuando salva a la persona del individualismo sin uncirla al yugo del colectivismo.

El individualismo daba tanta importancia a la persona singular que no atendía debidamente a la colectividad. El colectivismo, en su versión marxista o fascista, daba tanta importancia a lo colectivo -la sociedad sin clases, la raza, el imperio- que subordinaba la persona a la colectividad anónima. El colectivismo fue una reacción y una defensa contra el individualismo. La inseguridad del individuo aislado le lleva a buscar la seguridad en lo colectivo, en el partido, en el Estado, en sus líderes, y en ellos confía. Fruto del colectivismo nacieron el marxismo y el fascismo. Ya no existe la soledad, ni la angustia vital, sino el Partido y su líder, y cuanto más poderoso sea el grupo dirigente ofrecerá más seguridad y soluciones para todos. La sociedad queda uniformada por la colectividad de individuos dóciles, y el Estado se hace todopoderoso; los ciudadanos viven para éste. Mussolini dijo en su discurso en la Scala de Milán el 28 de octubre de 1925: "Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado"³³². El estado es la Providencia eficaz de todos los individuos con tal de que estos no disientan de la ideología dominante; para crear esta uniformidad de todos se sirven de la propaganda.

³³² Cf. C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, o.c., p. 270.

El pecado capital de los dos últimos siglos ha sido, y es hoy, una falsa antropología que ha desembocado en los colectivismos o en los materialismos; resulta urgente recuperar el concepto sacral de la persona en el que se fundamenten su dignidad y sus derechos inalienables, que no le vienen de la sociedad, y menos del Estado, sino de que es persona.

3.7. EL CAPITALISMO³³³

Nació con la Revolución Industrial, iniciada a finales del siglo XVIII, y se desarrolló en el XIX, con los trastornos sociales y humanos que todos conocemos. Pero ha sido en la segunda mitad del siglo XX cuando ha alcanzado las cotas más altas de creación y de apropiación de riqueza; y cuando se ha extendido, como una envolvente marea negra sobre las sociedades que un tiempo fueron cristianas, el ansia de dinero, para poder disfrutar de todas las delicias que con él se obtienen. El peor enemigo que tiene hoy el humanismo es el capitalismo.

El materialismo no es una cosmovisión o una ideología. Le tiene sin cuidado lo que cada uno piense o cómo cada uno interprete la realidad. El capitalismo es sólo un modo de organizar la economía de un pueblo, un sistema de producción y mercado orientado hacia la consecución del máximo beneficio³³⁴. Se diferencia del marxismo en que el marxismo era un sistema económico con una interpretación y concepción del mundo, del hombre y de Dios. El capitalismo sólo pretende ser una manera de llevar la economía y en lo demás permite toda clase de libertades. Pero esta realidad, cuando ha alcanzado el enorme desarrollo que ahora tiene, ha provocado una inversión del paradigma de lo que es y de lo que debe ser la persona. Ha hecho de la persona una máquina de producir y de consumir, producir para consumir y consumir para producir, creando la idolatría del dinero y la asfixia de los valores trascendentes. La persona interesa como productor y como consumidor. El capitalismo convierte el trabajador en una mercancía: lo aliena, le quita su dignidad y lo convierte en un puro valor económico. El trabajador vale lo que vale su trabajo. Marx propugna como única solución para

³³³ Ver: Idem, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, o.c., pp. 316-329; R. SENNETT, *La cultura del nuevo capitalismo*, Ed. Anagrama, Barcelona 2006.

³³⁴ Ver: C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, o.c., pp. 316-327.

superar esta injusticia la lucha de clases, dentro de las coordenadas del materialismo dialéctico. En la práctica el capitalismo es absorbente y tiene sus mitos y su ideología; encierra a las sociedades en una especie de círculo vicioso, immanente y materialista. Como decía Antonio Machado, sólo el necio confunde valor y precio³³⁵.

Ya E. Mounier consideraba que el capitalismo es una total subversión del orden económico, es una metafísica de la primacía del lucro, basado en el dinero y en perjuicio del hombre, es decir, la primacía del dinero sobre la persona: del tener sobre el ser. El dinero en el capitalismo se transforma en tirano.

El sistema capitalista construye la sociedad como un complejo económico e industrial cuya célula es la empresa. El supremo bien de este tipo de sociedad es el dinero. Se vive para ganar dinero, para adquirir toda clase de bienes de consumo. Se invierten los valores, prima el tener sobre el ser³³⁶; es más importante poseer muchas cosas y a la última moda que ser un buen padre, un buen ciudadano, etc. La actitud festiva, trascendente y de capacidad de admiración... desaparece. El mercado se rige según el principio del impersonalismo: Cuando uno hace negocios nunca debe preguntarse quién es el Tú que tiene delante. Esta es la lógica de la Economía política que caracteriza, por ejemplo, el pensamiento de Adam Smith (1723-1790). Por eso, nuestras empresas han sido lugares donde nadie conoce a nadie. *Business is Business*, los negocios son los negocios, olvidando el principio de reciprocidad que tiende a producir fraternidad y que se caracteriza por la gratuidad.

Ya hace muchos años H. Marcuse denunció el hecho de que el hombre y la mujer de hoy salen a la calle, fundamentalmente, a comprar o a consumir sus horas libres en los grandes espectáculos de masas, o a hacer proyectos de compras y anteproyectos de más compras. La gente se reconoce a sí misma en su mercancía, encuentra su alma en su automóvil, en su vídeo, en su antena parabólica, en el deporte, en los viajes de turismo y de placer, en los espectáculos. Los individuos han llegado a ser unidimensionales, propensos al mimetismo

³³⁵ Ver: A. MACHADO, *Campos de Castilla*, Ed. Alianza, Madrid 2006.

³³⁶ Ver: E. FROMM, *¿Tener o ser?*, Ed. Fondo de cultura económica, México 1999, espec. pp. 21-76; 160-190.

absoluto. Con los productos de consumo acallan su conciencia desgraciada y su falta de libertad que antes acallaban con la religión. Y cuando aparecen "herejes" de esta sociedad, frecuentemente entre los jóvenes, los mayores se escandalizan, procuran convertirlos y casi siempre lo consiguen.

La persona cristiana, si quiere vivir como cristiana, tiene que ser "hereje" de esta sociedad, y evitar la seductora tentación de "convertirse". Y es que podemos decir con G. Marcel que "lo humano no es verdaderamente humano más que allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado. Si falta esta armadura se descompone y perece"³³⁷. Y más adelante dice: "Amar a un ser es decirle: Tú no morirás" (p. 205).

El materialismo sofocante inducido por el capitalismo triunfante y arrollador del siglo XX ha llegado a destruir muchos valores lúdicos del hombre. El capitalismo ha logrado vencer al comunismo como sistema económico-social y ha quedado triunfante y dueño absoluto del campo. Ya no tiene enemigos. El capitalismo, como casi todos los grandes y poderosos de la historia, es maquiavélico; y, con tal de obtener ese fin, considera justificados todos los medios. No negaré que el capitalismo ha aportado considerables beneficios materiales a una parte de la humanidad, sobre todo por la industrialización. Pero ciertamente ha despertado también en las multitudes tal ansia de ganar y tener dinero que ha hecho imposible para muchos la objetivación, la estima y la práctica de los valores espirituales, que son los más humanos. La vieja y peligrosa utopía de la Ilustración: "Tenemos derecho absoluto a ser felices en este mundo"; completada con la respuesta del capitalismo naciente: "Y lo seréis teniendo mucho dinero", está hoy en el subconsciente, y aún en la conciencia colectiva de los pueblos, de las familias y de los individuos. Es de las pocas proposiciones universales que no se ponen en duda, ni se exige su verificación. Los medios de comunicación social, dominados por el gran capital, se encargan de que no se nos olvide. El capitalismo todo cuanto toca lo convierte en dinero, que para él es un absoluto.

Es muy significativo, a este propósito, que Jesucristo no anunció otra antinomia radical con Él más que el dinero: "No podéis servir a Dios y al dinero"

³³⁷ Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, Ed. Sígueme, Salamanca 2006, p. 132.

(Mt 6,24)³³⁸. Pero he aquí que en las sociedades contemporáneas se sirve mucho más al dinero que a Dios. Los ídolos siempre devoran al hombre. T.S. Elliot, en "*Los coros de la Roca*", escribía: "Los hombres han dejado a Dios, no por otros dioses, sino por ningún dios; y eso no había ocurrido nunca... Los hombres han olvidado todos los dioses, excepto la Usura, la Lujuria y el Poder"³³⁹. Y estos ídolos están devorando el mundo. Se hacen innumerables análisis de la crisis económica que aflige al mundo, investigando sus causas, pero ¿quién se atreve a meter el hacha en la raíz y a hablar de pecado? Los más débiles deben ser educados para defenderse de la usura. La élite financiera y económica mundial se había convertido en una locomotora enloquecida que avanzaba desenfrenadamente, sin preocuparse del resto del tren, que se había detenido distante en las vías. Íbamos todos "a contramano". San Pablo presenta la avaricia insaciable como una "idolatría" (Col 3,5) e indica en la desenfrenada codicia de dinero "la raíz de todos los males" (1 Tim 6,10). ¿Podemos decir que se equivoca? Esta sociedad de la codicia cada vez se atreve a esperar menos y ya no se atreve a creer en nada. ¿Por qué tantas familias reducidas a la miseria, masas de obreros sin trabajo, sino por la sed insaciable de ganancias por parte de algunos? ¿Por qué en el terremoto que se produjo en los Abruzos (Italia) se han desplomado tantos edificios construidos recientemente? ¿Por qué pusieron arena de mar en vez de cemento?

Los nuevos ídolos "tienen boca y no hablan, ojos y no ven" (Os 14,8). El análisis de la sociedad posmoderna tiene los rasgos de un leviatán que acosa a cada persona exigiendo la renuncia de sí misma para alimentar un sistema de poder anónimos³⁴⁰.

Al dios-dinero, refulgente e irresistible, se le sacrifican las personas, las familias, los hijos, el tiempo, hasta la honra y el alma, no tiene entrañas; por su adoración hay personas que pierden la fama y la honra, y se corrompen en negocios y desfalcos escandalosos; a él se le entregan las horas ordinarias y las

³³⁸ Cf. K. BERGER, *Jesús*, Ed. Sal Terrae, Santander 2009, espec. *Jesús y el dinero*, pp. 473-493.

³³⁹ Cf. T.S. ELLIOT, *Poesías Reunidas 1909-1962*, Ed. Alianza, Madrid 1978, pp. 182-187.

³⁴⁰ Cf. E. FROMM, *¿Tener o ser?*, o.c., p. 122.

extraordinarias, las que se deberían dedicar a la entrañable convivencia familiar para transmitir a los hijos los valores morales, culturales y religiosos. Por el dinero los hermanos oprimen a los hermanos en los precios insostenibles de las viviendas, en la carestía siempre en alza de los medios necesarios para la vida, en la creación ininterrumpida de nuevas y falsas necesidades. Esto, por no hablar de la explotación de pueblos subdesarrollados a los que se les compran materias primas a precios bajos, y a los que se les vende armamento convencional o elementos bacteriológicos y minas unipersonales para que se hagan la guerra. Pero, con tal de obtener dinero, todo vale. El dinero se ha convertido en las sociedades capitalistas en la droga que aliena a los hombres y los transporta a un mundo de ensueño de bienes exteriores, incapaces de llenar la insatisfacción de la persona, porque el hombre está creado para la verdad y el bien. El dinero compra poder y el poder conquista dinero. El dinero se ha convertido en el opio del pueblo. El afán de lucro ha liberado al hombre de las normas morales; el fin último del hombre se ha eclipsado. En suma, que el capitalismo, queriendo crear una "sociedad del bienestar" ha creado, para muchos millones de personas, una "sociedad del malestar" que se asocia a varios factores: 1º Mayor individualismo narcisista; 2º Fragmentación y precariedad de los vínculos interpersonales en las familias, en el trabajo y en todos los ámbitos sociales; 3º El sinsentido a la vida; 4º Aumento de la violencia social.

Despojado el hombre del sentido trascendente, la meta no puede ser ya otra, que la "sociedad del bienestar" de claro fundamento imanentista. Se reconoce que existen entre sus miembros unos deseos de felicidad. Su satisfacción tiene dos vertientes complementarias: una de tipo material, otra de carácter psicológico (en principio, no necesita de la religión para ser satisfecha). La primera exige la posesión de unos bienes de consumo, que debido al nivel de desarrollo alcanzado hoy en Occidente, comportan una alta sofisticación tecnológica (ordenadores, teléfonos móviles, máquinas fotográficas digitales, coches automáticos, etc.). Mientras el Estado se ocupa de su bienestar, el hombre posmoderno, desprovisto de lazos, de vínculos con el pasado (sentido horizontal) y con lo trascendente (sentido vertical), experimenta un vacío existencial. De esta forma, la cultura posmoderna intenta proveer también a esta necesidad, a fin de evitar un aumento de las conductas antisociales, los suicidios y las depresiones.

El hombre posmoderno es hedonista y consumista como le enseña el sistema. Relativista y escéptico, prefiere un pensamiento débil y fragmentario que no le comprometa a andar. Se ríe de la verdad y de los ideales como mandaba Nietzsche. Cree que lo que le apetece y le agrada es natural, y confunde lo bueno con lo agradable. Es un ser invertebrado, fragmentado y hasta nihilista, por su esencia no en el ser, sino en el poseer y en el acumular dinero, como ya lo denunció acertadamente Marx, en el siglo XIX. Desprecia lo religioso porque lo ignora, pero se cree en el derecho de hablar de ello con una frivolidad irritante. Marx y Nietzsche llevaron a cabo el denodado empeño de naturalizar a los hombres en la tierra y en el tiempo, como si esta fuera su única patria y el eterno retorno de lo mismo la única posibilidad de eternidad.

Augusto de Noce escribía en 1986: "En la sociedad presente se debería hablar de absolutización del momento económico, en el que tienden a desaparecer las nociones del bien y del mal y se sustituyen por las del éxito y el fracaso. Se está formando la sociedad más desacralizada que la historia haya conocido jamás"³⁴¹. De ahí que el paganismo precristiano siempre se mostraba acogedor y pacífico, mientras que el poscristiano es acusador y violento. La luz puede ser acogida o rechazada, pero ya no podrá ser jamás desconocible. Tatiana Goritcheva, una mujer rusa convertida del marxismo al catolicismo, escribe: "Cuando llegué a Europa caí súbitamente en la cuenta de que aquí la palabra espíritu prácticamente no existe ya, no tiene consistencia. El espíritu se ha convertido en algo irreal... a la crisis del espíritu en Europa, la acompaña una crisis profundísima"³⁴².

La sociedad se ha convertido en un inmenso y complicadísimo tejido de producción y comercio cuya célula es la empresa, movido todo por un círculo vertiginoso: trabajar para producir, producir para consumir, consumir más para producir más; y todo para ganar más dinero. Los estados valoran el éxito de su gestión por el crecimiento del Producto Interior Bruto, por el aumento del consumo, por la capacidad adquisitiva; es decir, por los valores materiales y económicos, no por la elevación de la sociedad hacia un humanismo mejor. Los

³⁴¹ Cf. A. del NOCE, *L'ora di una nuova laicità*, Diario "Il Sabato", Roma 1986, p. 4.

³⁴² Cf. cit. en AA. VV., *La Filosofia di Karol Wojtyla*, Centro Studi Europa Orientale, Bolonia 1983, p. 95.

planes de estudio y formación para niños y adolescentes están orientados, prevalentemente, hacia la formación técnica y productiva, no hacia la humanización festiva. El afán de tener y de acumular es egoísta y se cierra en sí mismo y en sus intereses económicos. Lo útil y lo cómodo han sustituido a lo bello.

De ahí el *taedium vitae* de muchos contemporáneos nuestros que se han afanado tanto por acumular y, al final, experimentan el vacío existencial del que habló Viktor Frankl como la característica de las sociedades capitalistas; es decir, la falta del sentido de la vida. Al final brota la pregunta decisiva: ¿De qué le sirve al hombre poseer todo el mundo si su vida no tiene sentido? Hoy hay que despertar la conciencia de todos, principalmente de los jóvenes, drogada por el capitalismo, para que se subleven y se nieguen a un conformismo estéril.

La dignidad personal, como ya hemos dicho, es el bien más precioso que el hombre posee, gracias al cual supera en valor a todo el mundo material. Como la define santo Tomás: "Es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es decir, un sujeto subsistente en una naturaleza racional" (*S. Th.* 1^a, Q, 29, A. 3). Las palabras de Jesús: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si después pierde su alma?" (Mc 8,36) contienen una luminosa y estimulante afirmación antropológica: el hombre vale no por lo que "tiene" -¡aunque poseyera el mundo entero!-, sino por lo que "es". No cuentan tanto los bienes de la tierra, cuanto el bien de la persona, el bien que es la persona misma.

Aunque también el capitalismo tiene sus valores, por ejemplo, ha desarrollado la industria, la técnica, descubriendo muchos misterios de la naturaleza, ofreciendo a la sociedad la vida más llevadera y confortable. Ha elevado el nivel cultural de las personas, la posibilidad de adquirir conocimientos, ha mejorado la higiene y se ha prologado la duración media de la vida, ha mejorado las condiciones humanas del trabajo, ha dado la seguridad social, vacaciones, etc. El capitalismo sigue siendo el modo de organización económica, y la transformación del saber en la principal fuerza productiva no es un hecho constatable fácilmente; en todo caso, hay que reconocer que la producción y el consumo, la búsqueda de mercados potenciales y de materias primas sigue siendo importante para el desarrollo de las sociedades avanzadas.

Cuando los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI nos convocan a una "nueva evangelización" creo que, con esa expresión, entienden la urgencia de presentar

ahora el núcleo más hondo del Evangelio de Dios: el kerigma, vivido en una pequeña comunidad donde se da el amor y la unidad. El Espíritu Santo está haciendo surgir comunidades que quieren anteponer el amor al dinero, es la medicina que curará a nuestro mundo enfermo y la respuesta lúdica frente a la crisis del pensamiento contemporáneo. A un hombre le es difícil creer que Dios le ama si no ha conocido antes el amor de otro ser humano. Sólo en el amor el ser del hombre descansa: amando y sabiéndose amado. Las pequeñas comunidades cristianas son un oasis en medio del gran desierto que vivimos³⁴³.

3.8. LA TIRANÍA DEL RELATIVISMO³⁴⁴

Con Nietzsche y la posmodernidad nace la "dictadura del relativismo", porque ya no hay valores trascendentes que sirvan de punto de referencia. El relativismo, que lleva a la apostasía, pretende abarcarlo todo porque tiene una vocación totalitaria.

La expresión puede parecer paradójica: dictadura significa la presencia de una imposición por parte del otro, mientras que relativismo implica la negación todo lo absoluto y se opone precisamente a todo lo que viene considerado como imposición de lo alto, en particular de la verdad, la revelación, la realidad, la moralidad. Lo que nos viene impuesto, en una dictadura del relativismo, es la reconstrucción de nuestra humanidad y de nuestra fe. Nos viene impuesta a través de un proceso gradual de transformación cultural aparentemente neutro e inofensivo. Pero el relativismo lleva puesta una máscara: es dominador y destructivo porque constituye una nueva forma de dominio sobre las conciencias. El error está en creer que los fundamentos universales de la moral son una invención puramente humana.

³⁴³ Ver: L. BARESTA, *El anuncio del paraíso sobre nuestros desiertos*, Ed. Caparrós, Madrid 2009, pp. 98-138.

³⁴⁴ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 4, pp. 3059-3060; R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, o.c.; M. PERA, *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, o.c., espec. ver *Relativismo*, pp. 131-137.

Ortega y Gasset (1883-1955) recuerda que la aparición del relativismo se debe sobre todo a la praxis calculadora de la ciencia: "La medida es, por su propia esencia, relativa"³⁴⁵.

Algunos piensan que el relativismo nace de la corriente antropológica del particularismo, que insiste sobre el carácter adquirido de la cultura, cuyo representante más destacado es **Franz Boas** (1858-1942)³⁴⁶, el cual define la cultura en estos términos: "La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres"³⁴⁷. En esta definición la cultura se reduce al ámbito social, y se aplica a lo individual en la medida que se ve influido por el medio social. Por eso esta corriente antropológica fue caracterizada como una "teoría de las pautas". Es decir, entiende que cada cultura y cada sociedad poseen su propia racionalidad y coherencia, desde cuyos términos deberían ser interpretadas sus costumbres y creencias³⁴⁸. Por eso, se considera intolerante emitir juicios de valor sobre los estilos de vida diferentes del propio; ha contribuido a generar este clima el relativismo procedente de la antropología cultural de Lévi-Strauss, Boas, etc.³⁴⁹. Quien no es relativista parecería que es alguien intolerante. Pensar que se puede comprender la verdad esencial es visto ya como algo intolerante. Pero en realidad, esta exclusión de la verdad es un tipo de intolerancia muy grave y reduce las cosas esenciales de la vida humana al subjetivismo.

³⁴⁵ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, Ed. Alianza, Madrid 1979, p. 98.

³⁴⁶ Cf. G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 784-786.

³⁴⁷ Cf. F. BOAS, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Ed. Anagrama, Barcelona 1975.

³⁴⁸ Ver: T. TENTORI, *Antropología cultural*, Ed. Herder, Barcelona 1980.

³⁴⁹ Cf. F.J. CONTRERAS PELÁEZ, *Tres versiones del relativismo ético-cultural*, Rev. Persona y Derecho 38 (1998) 69-118.

El verdadero enemigo que identifica J. Ratzinger se llama relativismo moral, sin duda amplificado por la posmodernidad que Habermas deplora; aunque no es exclusivo efecto de ésta, sino de la propia modernidad que el filósofo reivindica. El relativismo moral sostiene que los valores son producto de cada cultura y de su proceso único de evolución y, por lo tanto, sólo pueden ser juzgados de acuerdo con sus propios criterios. El relativismo epistemológico sostiene que la verdad es exclusivamente local e histórica: que, en consecuencia, magia y ciencia son igualmente válidas en sus contextos respectivos. Curiosamente, este relativismo, que surge con la bandera del respeto a toda cultura, fácilmente puede convertirse en una forma sutil de racismo al admitir para otros situaciones intolerables para uno.

El relativismo sustantivo, que pone todas las pautas culturales en plano de igualdad, lo que supone que todas están igualmente infundadas y que, por tanto, podría servir de coartada para la pervivencia de prácticas como la subordinación e incluso la violencia de género³⁵⁰, la prescripción matrimonial, la lapidación y la violación, la violencia ritual contra los animales, etc.

El secularismo y el relativismo que vivimos están destrozando la humanidad. El secularismo se caracteriza por un rechazo y desprecio a todo pensamiento teocéntrico, así como una absolutización de un pensamiento antropológico donde la afirmación del hombre conlleva una negación del misterio de Dios. El relativismo es una doctrina filosófica que niega la existencia de toda verdad objetiva independiente de las personas. Afirma que la verdad puede ser diferente en distintos lugares y en distintos momentos. Las verdades absolutas anteriores a nosotros no existen, hay apetencias, y éstas, sean cuales fueren, deben ser satisfechas sin pensar. Toda verdad es contingente y revisable. Toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo intolerante. Las verdades son construidas por el sujeto según su propia percepción, su capricho o su circunstancia. Toda esta mentalidad está inspirada en Nietzsche, que suprime todo valor del ser, de la verdad y del fundamento. Es el clásico refrán español: "Nada es verdad, nada es mentira, sólo depende del color del cristal con que se mira". Si la verdad objetiva o absoluta no existe, entonces tampoco existe el error. Cada cual puede pensar lo que le venga en gana, porque da lo mismo, todo es verdadero, todo vale, incluso

³⁵⁰ Ver: J.E. AZPIROZ, *Ideología y violencia de género*, o.c., pp. 1-16.

si se trata de posturas contradictorias. En el relativismo no hay verdades absolutas sino relativas porque depende de las circunstancias o condiciones en que son formuladas. Quien tiene más poder impone su voluntad. Existen solo apetencias, que deben ser satisfechas sin pensar.

En la mentalidad posmoderna todo está permitido y nada está prohibido, vale lo que me agrada, no vale lo que no me agrada. La bondad o maldad de algo dependen de las circunstancias, condiciones o momentos. Según Husserl, el concepto primario de relativismo (epistemológico) es definido por la fórmula de Protágoras (410-480 a.C.): "El hombre es la medida de todas las cosas". Es decir, todo es tomado como relativo, cada individuo -o cada sociedad, a lo sumo- tiene "su" propia realidad y "su" particular verdad. Ya no importa la "validez", sino la "oportunidad", la "conveniencia". El relativismo es una consecuencia intrínseca a la eliminación de Dios como lo único absoluto. Una interesante luz puede aportarnos la descripción de **Max Weber** (1864-1920) acerca del momento cultural en la actualidad. Weber declaró lo que consideraba notas fundamentales del final del siglo XX: el *politeísmo de los valores* y la *crisis de sentido*. Esta situación se manifiesta en la "fragmentación del saber". Para Weber, la humanidad -o, al menos la occidental- se halla en un grave peligro: pasar de la irracionalidad ética a la "glaciación ética": el *politeísmo de los valores* en una sociedad moderna no es más que la carcasa bajo la que se oculta un indiferentismo hacia los valores³⁵¹. Así surge la cultura *light*, que es frívola y sin compromiso³⁵². El pensamiento es débil, tolerante, porque cada uno acepta sin pasión que el otro sea distinto.

La noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto para creer en

³⁵¹ Ver: M. WEBER, *El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas* (1917) en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Ed. Península, Barcelona 1971; Idem, *La ciencia como vocación* (1919), Ed. Alianza, Madrid 1994; J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, o.c., pp. 3744-3746; C. ESPOSITO, *El nexo entre fundamentalismo y relativismo*, pp. 153-170, en J. PRADES-M. ORIOL, *Los retos del multiculturalismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.

³⁵² Ver: E. ROJAS, *El hombre light. Una vida sin valores*, Ed. Temas de hoy, Madrid 1998.

el hecho de que el pensamiento deba fundar algo³⁵³. Así pues, abandonados los macrorrelatos, lo que rige es -en expresión troquelada por G. Vattimo- el pensamiento débil: "Hay que pensar modelos desde el escepticismo y la desorientación que constituyen el aire que respiramos... Si es inútil buscar un Sentido unificador de la vida (no porque no se encuentre, sino porque será siempre la extrapolación de un sentido parcial), es porque hoy somos conscientes de la irremediable ambivalencia de nuestro mundo. Tal es el precio del pluralismo ideológico"³⁵⁴. No solamente un conocimiento débil, sino además un convencimiento débil. "A la moral de la convicción he contrapuesto la moral en constante tensión para refutar sus propios postulados y por verificar los del vecino. Paralelamente, y en otro plano, a la moral cuyos criterios de valoración son la coherencia, la autenticidad, la autonomía y la realización ha de contraponerse la moral de la heteronomía, la incoherencia, la prodigalidad y la disolución personal: de la instrumentalización, de la dilapidación y del despilfarro de sí mismo. Según este criterio, bueno no es el acto que se dirige a mi realización, sino el que propicia mi disolución"³⁵⁵.

Afirma Benedicto XVI: "El relativismo, al no reconocer nada como definitivo, considera como criterio último sólo la propia voluntad y los propios deseos. Dentro de este horizonte relativista se produce un eclipse de los sublimes objetivos de la vida, así como una reducción del nivel de excelencia, una timidez ante la categoría de bien y una búsqueda de novedades tenaz pero sin sentido, que se ostenta como realización de la libertad (verdad)"³⁵⁶. Bajo la apariencia de libertad se transforma cada uno en una especie de prisión que lo encierra en sí mismo, porque separa al uno del otro e incapacita para la comunicación con los demás. Se acaba por dudar de la bondad de la vida y de la validez de las relaciones y de los compromisos firmes que constituyen la vida. El relativismo conduce al caos y genera en la cultura dominante monstruos sin precedentes. El

³⁵³ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, o.c., p. 148.

³⁵⁴ Cf. V. CAMPS, *La imaginación ética*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1983, p. 120

³⁵⁵ Cf. X. RUBERT DE VENTÓS, *Moral y nueva cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1971, p. 52.

³⁵⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al tercer grupo de obispos de Canadá en visita Ad limina*, L'Osservatore Romano 37 (15 de septiembre de 2006) p. 4.

relativismo moderno incluye la convicción de que dos personas pueden hacer cuanto quieran, siempre y cuando no perjudiquen a terceros. Es decir, todo lo que es sistemático está muriendo, ya sea sistemas de filosofía social, sistemas económicos, sistemas religiosos, etc. Frente a tantos relativismos, ¿existe la verdad?

Ante la pregunta de Pilatos ¿qué es la verdad?, el relativismo la contesta con la decisión de la mayoría, llegando a ser la religión del hombre moderno³⁵⁷. Jesús atestigua ante Pilato que Él es la Verdad y es testigo de la verdad. Defiende la verdad no mediante legiones, sino que, a través de su pasión, la hace visible y la pone también en vigencia³⁵⁸. Sin la verdad el hombre pierde el sentido de su vida. El hombre no es aquel ser de gloria, capaz de revestirse siempre de más atributos, de más poder, de más excelsitud: sino todo lo contrario, el hombre es un ser sin atributos: tanto más hombre cuanto menos apariencia, cuanto menos revestimientos; tanto más el mismo, cuanto más adelgazado tenga su ego; entonces, en esta simplicidad, mostrará su verdadera grandeza y podrá desarrollar todas sus virtualidades; será, en efecto, transparente al ser, al otro y al Otro³⁵⁹.

El relativismo aparece como fundamento filosófico y como virtud de la democracia, la cual se basa precisamente en que nadie debe alzarse con la pretensión de conocer la verdad o el camino recto. El demonio que miente, odia la verdad y tiene envidia del hombre, seduce a la humanidad con proyectos de sombras de verdad. Por esto la gloria del mentiroso es breve, la verdad triunfará como Jesús ante Pilatos. Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su mismo ser, pero por envidia del diablo, se introdujo la muerte

³⁵⁷ Ver: E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Ed. Estela, Barcelona 1967, pp. 85-112; Idem, *La esperanza del hombre*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1973, pp. 85-97; J. RATINGER, *Fe y futuro*, o.c., cap. 4, *El futuro del mundo pasa por la esperanza del ser humano*, pp. 79-90.

³⁵⁸ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 64.

³⁵⁹ Cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto*, o.c., p. 226.

en el mundo, y tienen experiencia de ella lo que son de su ámbito (cf. Sb 2,23-24)³⁶⁰.

La sociedad y la cultura actuales hacen muy a menudo del relativismo su propio credo. Por eso, una sociedad libre sería una sociedad relativista, quien no lo es sería un intolerante. Afirma Benedicto XVI: "En la actualidad, un obstáculo particularmente insidioso para la obra educativa es la masiva presencia, en nuestra sociedad y cultura, del relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida sólo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión, porque separa al uno del otro, dejando a cada uno encerrado dentro de su propio «yo»". Por eso tener una fe clara, según el credo de la Iglesia Católica es etiquetado a menudo como fundamentalista³⁶¹.

El relativismo mina los derechos humanos porque es una tiranía, ya que éstos garantizan la dignidad humana³⁶². Vivimos hoy en medio de un caos sin principios, desorientados, en medio de una perversión del lenguaje y de una gran quiebra moral, fruto del relativismo. Es decir, lo que vale para un caso no vale para otro, lo que se dice aquí, allá ya no vale. Estamos inmersos en un haz de contradicciones y en un mar de confusiones, en un puro relativismo que carcome y destruye la sociedad y que impide el progreso cerrando al hombre en un callejón sin salida. Es por esto que el relativismo es destructor porque el hombre y la sociedad no tienen futuro. Tampoco la democracia puede asentarse sobre el relativismo porque no tiene ninguna base ni fundamento, ya que éste lleva a la destrucción de la democracia generando violencia y totalitarismo.

³⁶⁰ Cf. R. DOMÍNGUEZ, *La dictadura del relativismo*, Ed. Asociación Bendita María, Madrid 2010, espec. pp. 159-164.

³⁶¹ Cf. BENEDICTO XVI, *La familia está llamada a la formación de la persona y la transmisión de la fe*, L'Osservatore Romano 23 (10 de junio de 2005) p. 23.

³⁶² Cf. L. JIMÉNEZ, *Laicidad y laicismo*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2009, pp. 9-418; Idem, *Reflexiones sobre el laicismo actual*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2011, pp. 15-134; Idem, *La devaluación de la razón*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2011, espec. pp. 17-322.

El relativismo ha penetrado también en la teología y los conceptos de eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo parecen haber quedado anticuados y superados por el de regnocentrismo: centrarse en el reino como tarea común de las religiones. En la actualidad, uno de los grandes desafíos que encuentra la evangelización está centrado en el campo moral. Es una dificultad que procede de un ámbito cultural que se declara poscristiano y se propone vivir "como si Dios no existiera". Es decir, prescindiendo de Él en la conciencia, en la valoración de las personas, cosas y acontecimientos, en la esperanza, en la conducta moral, en la construcción de la sociedad. Si existe, no interesa; y si interesa, no es tanto la realidad de Dios cuanto su posible función para otras cosas³⁶³.

Por encima del ateísmo teórico y del agnosticismo sistemático, se extienden en nuestros días el ateísmo y el agnosticismo pragmáticos según los cuales Dios no sería relevante para la razón, la conducta y la felicidad humanas³⁶⁴. En esta situación el hombre pasa a medir su vida y sus acciones en relación a sí mismo, a la vida social y a la adecuación con el mundo para la satisfacción de sus necesidades y deseos. La esfera de lo trascendente deja de ser significativa en la vida social y personal diaria, para ser relegada a la conciencia individual como un factor meramente subjetivo. Por tanto, cuando Dios es mi idea subjetiva, entonces también la Iglesia se desintegra. El resultado de todo esto es un *relativismo radical*, según el cual cualquier opinión en temas morales sería igualmente válida. Cada cual tiene "sus verdades" y a lo más que podemos aspirar en el orden ético es a unos "mínimos consensuados", cuya validez no podrá ir más allá del presente actual y dentro de determinadas circunstancias.

La raíz más profunda de la crisis moral lúdica que afecta gravemente a muchos cristianos es la fractura que existe entre la fe y la vida. Dice Juan Pablo II: "La contraposición, más aún, la radical separación entre libertad y verdad es consecuencia, manifestación y realización de *otra más grave y nociva dicotomía: la*

³⁶³ Ver: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *¿Dios funcional o Dios real?*, Rev. Salmanticensis XLIX (2002) 5-57.

³⁶⁴ Cf. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, núm. 3-5.

que se produce entre fe y moral"³⁶⁵. Este fenómeno considerado por el Concilio Vaticano II "como uno de los más graves errores de nuestro tiempo" (cf. Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 43). "Se ha de reconocer que uno de los efectos más graves de la secularización consiste en haber relegado la fe cristiana al margen de la existencia, como si fuera algo inútil respecto al desarrollo concreto de la vida de los hombres" (Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 77). Es un auténtico e imperioso servicio eclesial para la evangelización devolver a los cristianos las convicciones y certezas que permiten "no tener miedo" y entender que *lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe* (cf. 1 Jn 5,4).

El concepto de "conciencia", en la modernidad, se ha transformado en la divinización de la subjetividad, mientras que para la tradición cristiana es lo contrario: la convicción de que el hombre es libre y transparente, ya que la conciencia puede convertirse en un egoísmo subjetivo y absoluto y necesita constantemente de purificaciones (conversión). Hay, quienes se llenan la boca de la palabra "conciencia" y se asemejan a quienes pronuncian y repiten banalmente el nombre de Dios, como si fuesen idólatras. La absolutización de lo que no es absoluto, sino relativo, se llama totalitarismo. No libera al hombre, sino que le priva de su dignidad y por tanto lo esclaviza. El nuevo totalitarismo puritano nos quiere lobotomizados, carentes de voluntad, extirpados de libre albedrío; nos quiere convertidos en criaturas estólicas, desprovistas de razón y de juicio, que se dejan mangonear desde instancias superiores, que comen y beben y piensan lo que esa instancias superiores les permiten comer, beber y pensar.

No son las ideologías, ni las filosofías, ni las modas las que salvan al mundo. De ahí que Benedicto XVI, en la homilía de su entronización dijera: "el relativismo, que es dejarse llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos"³⁶⁶. Una misma cosa es justa para uno e injusta para otro, a uno le resulta buena y a otro mala, por tanto,

³⁶⁵ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993) núm. 88.

³⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Homilía en la solemne Misa "pro eligendo pontifice"*, L'Osservatore Romano 16 (22 de abril de 2005) p. 3.

abstengámonos de pronunciarnos sobre la verdad. Al arrinconarse la verdad se ahoga la conciencia de unos valores festivos de vigencia universal. Y cuando la verdad se declare incognoscible, cuando el bien deja de ser un concepto unívoco que nos permite discernir lo justo de lo injusto, el bien del mal, el derecho se convierte en un instrumento puramente pragmático en manos del poder, fundado sobre lo que es, o parece ser útil para todos, o siquiera para una mayoría. Se ignora que un derecho desligado de fundamentos morales conduce al totalitarismo, naufraga en los lodazales del relativismo, diríase que ha vuelto la espalda a Dios para alcanzar la tolerancia sin fronteras. Se ha olvidado que la patria del hombre es el Absoluto; cuando al hombre se le destierra de esta patria común, cuando se le despoja de su dignidad trascendente, deja de ser sujeto natural de derechos, que nadie -ni el individuo, ni la mayoría ni el estado- puede violar. La dimensión trascendente defiende al hombre del totalitarismo convirtiéndolo en criatura sagrada, irrepetible, capaz de acceder a la verdad sobre sí mismo y sobre el mundo, y capaz, así mismo, de una salvación única y singular. Por eso dice Jesús: "Dad al César lo que es del César y Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21). ¿Qué es de Dios? El hombre. ¿Y del César? El dinero, el poder, los bienes de esta tierra. Nosotros somos efigie de Dios, es decir, nuestro original está en Dios, lo encontraremos en Él, quien por su humildad increíble adoptará nuestra identidad.

Toda dictadura, que se basa en la mentira, comienza maniatando el derecho: el derecho debe controlar el poder. Hoy el derecho está siendo desnaturalizado. "Quita el derecho y, entonces, ¿qué distingue el estado de una gran banda de bandidos?", dijo en cierta ocasión san Agustín (*De Civitate Dei*, IV, 4, 1). Servir al derecho y combatir el dominio de la injusticia es y sigue siendo el deber fundamental del político. El hombre tiene la capacidad de destruir el mundo. Se puede manipular a sí mismo. Puede, por decirlo así, hacer seres humanos y privar de su humanidad a otros seres humanos. ¿Cómo podemos reconocer lo que es justo? ¿Cómo podemos distinguir entre el bien y el mal, entre el derecho verdadero y el derecho sólo aparente?

Allí donde el derecho es pisoteado, donde la injusticia toma el poder, la paz es amenazada. Paz y derecho caminan juntos. Y cuando está en peligro la paz del mundo, porque no deja de estar en peligro el ser humano mismo, en expresión de

C.S. Lewis, se corre el riesgo de la "abolición del hombre"³⁶⁷. El caldo de cultivo de la cultura relativista está en el nazismo.

El relativismo, cuanto más llega a ser la forma de pensamiento generalmente aceptada, más tiende a la intolerancia y a convertirse en un nuevo dogmatismo. La política correcta pretende imponer un solo modo de pensar y de hablar³⁶⁸. Este "nuevo dogmatismo" se extiende al ámbito de las costumbres, elevando las "liberaciones" de mayo de 1968 a la condición de nuevo e inobjetable rasero moral; la nueva ética utilitarista hedonista genera sus propios imperativos y tabúes. Todo ello en nombre de la "lucha contra los prejuicios".

Vattimo afirma que "la condena del relativismo que hace Benedicto XVI es la condena de la sociedad liberal, porque la noción de absoluto es autoritaria y propia de alguien que no tiene límites. Yo estoy contra el mundo patriarcal porque estoy contra el autoritarismo. Por esto no debemos imponernos a los demás, y cuando se habla de «certezas» se refieren más bien a las autoridades, porque sobre los valores no hay certeza científica... Creo que Marx tenía razón cuando dijo que durante siglos la religión tuvo el papel de reforzar la autoridad política... Me parece que el único camino de liberación es que haya un mundo multipolar... siempre he tenido mucha confianza en los medios de comunicación social y en su poder para una globalización buena. El mayor peligro es que se conviertan en instrumentos de pensamiento único... La hermenéutica siempre ha sido una actividad intelectual revolucionaria... La fiesta es liberar a la gente de sus propios absolutos"³⁶⁹.

En definitiva, frente al relativismo generalizado que estamos viviendo en la sociedad que no reconoce nada como definitivo, y tiende más bien a tomar como criterio último el yo personal y los propios caprichos, propongo otra medida: el Hijo de Dios, que es también verdadero hombre. Él es la medida del verdadero humanismo. El cristiano de fe adulta y madura no es alguien que sigue la ola de la moda y las últimas novedades, sino quien vive profundamente arraigado en la

³⁶⁷ Cf. C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, o.c., espec. pp. 55-79.

³⁶⁸ Cf. J. RATZINGER-M. PERA, *Sin Raíces*, Ed. Península, Barcelona 2006, p. 123.

³⁶⁹ Cf. G. VATTIMO-A. ORTIZ-OSES-S. ZABALA, *El sentido de la existencia*, o.c., pp. 11-15.22.41.66.

amistad de Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno, y nos da el criterio para discernir lúdicamente entre la verdad y el error. Un hombre que ama ve cosas que los demás no ven, porque la fe le abre puertas al misterio, al discernimiento de la historia³⁷⁰, que constituye la base de la "nueva evangelización".

3.9. EL PARAÍSO DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA³⁷¹

Fruto del capitalismo y del relativismo aparece el paraíso de la ciencia y de la técnica donde la filosofía y la religión carecen de interés, porque no son útiles³⁷². La palabra "técnica" (del griego *Τεχνη*) ha venido a significar "el aprovechamiento ordenado de los recursos y fuerzas naturales fundado en el conocimiento de la naturaleza y puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades del hombre"³⁷³. La capacidad técnica de transformar el mundo se ha convertido en el alma y objetivo de la ciencia. Por eso se dice: "tanto poder tenemos cuanto sabemos"; la ciencia y la potencia convergen en lo mismo. El hombre contemporáneo adopta una mentalidad tecnocrática y corre el riesgo de tratar a las personas y aún a sí mismo como máquinas, como objetos manipulables por la técnica, creando un desequilibrio psicológico. Por eso la vida

³⁷⁰ Cit. por A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Ed. Queriniana, Brescia 2005, pp. 7-9.

³⁷¹ Ver: G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, o.c., pp. 301-304; J. DERRIDA, *La diferencia. Márgenes de la Filosofía*, o.c., espec. pp. 37-62; E.G. MESTBENE, *Tecnología y sabiduría*, pp. 155-167; Y.R. SIMON, *La búsqueda de la felicidad y el ansia de poder en la sociedad tecnológica*, pp. 204-233; G. GRANT, *Tecnología e imperio*, pp. 234-261; N. BERDIAEV, *El hombre y la máquina. El problema de la sociología y la metafísica de la técnica*, pp. 265-290; E. GILL, *El cristianismo y la era de la máquina*, pp. 291-332; W. NORRIS CLARKE, *La tecnología y el hombre: una visión cristiana*, pp. 333-356; J. ECHEVERRÍA, *Las tecnologías de las comunicaciones y la filosofía de la técnica*, pp. 513-520, en C. MITCHAM-R. MACKAY, *Filosofía y tecnología*, o.c.

³⁷² Cf. L. MUMFORD, *Técnica y civilización*, Ed. Alianza, Madrid 2000, espec. pp. 170-181.

³⁷³ Cf. W. BRUGGER, *Técnica*, en *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1967.

se deshumaniza y prisionero por la técnica puede acabar en una cárcel y devalúa las realidades tan humanas tan bellas como la familia, la fiesta, la amistad, el arte, el juego, la lectura, etc. Se ha convertido la técnica en el opio del pueblo.

Vivimos en una época en la cual no cesamos de admirarnos por los maravillosos pasos que la investigación ha sabido superar en la ciencia y la tecnología. Todos podemos experimentar en la vida cotidiana los beneficios que provienen de esos progresos. De este modo, la ciencia y la tecnología corren el riesgo de transformarse en los nuevos ídolos del presente. Es fácil en un contexto digitalizado y globalizado hacer de la ciencia nuestra nueva religión, a la cual dirigir nuestras preguntas sobre la verdad y el sentido de la vida, sabiendo que sólo recibiremos respuestas parciales e inadecuadas.

Nos contentamos en nuestro ámbito con un paraíso prometido por la ciencia y la técnica, con las diversas formas de mesianismo, con la felicidad de tipo hedonista, lograda a través del consumismo, o aquella ilusoria y artificial de las sustancias estupefacientes, con ciertas modalidades del milenarismo, con el atractivo de las filosofías orientales, con la búsqueda de formas esotéricas de espiritualidad o con las diferentes corrientes *New Age* que conducen a expresiones festivas sentimentales.

El movimiento *New Age* ha dado fondo a las llamadas nuevas religiones, para las que la salvación no viene desde fuera, sino que está potencialmente en el hombre mismo; consiste en entrar en sintonía, o en vibración, con la energía y la vida de todo el cosmos. No hay necesidad por lo tanto de un salvador, sino, a lo más, de maestros que enseñen el camino de la autorrealización. Es completamente engañoso porque se presenta como el sueño antiguo de convertirse en dios. "La *New Age* -escribió Michel Lacroix- anuncia la buena Nueva de la reconciliación universal entre el alma y el cuerpo, lo femenino y lo masculino, el espíritu y la materia, lo humano y lo divino, la tierra y el cosmos, lo trascendente y lo inmanente, la religión y la ciencia, entre todas las religiones, etc. El hombre alcanza por fin la orilla de una existencia serena y tranquila; la odisea de Ulises termina con Calipso; termina la noche de la alteridad y surge lo transpersonal. El yo restablece la armonía con Dios, con el prójimo y la naturaleza. En el espiritualismo de la *New Age*, lo religioso se expresa de manera ligera, liviana; es lo religioso *light*, porque se intenta vivir una religiosidad sin dogmas, sin

estructuras, sin jerarquías, sin morales rigurosas³⁷⁴. Al universo dividido de Occidente se contraponen el universo unido de la *New Age*³⁷⁵.

La versión actualmente más en boga del ateísmo es la denominada "científica"; se hizo popular a partir del año 1970 con el libro *"El azar y la necesidad"* del biólogo francés **Jacques Monod**³⁷⁶, premio Nobel de biología. Su objetivo es explicar la evolución a través del azar absoluto. Afirma en dicho libro: "La ciencia tiene que limitarse al principio de objetividad, es decir, a la mera constatación de los hechos sin interpretaciones globales sobre el mismo en términos de finalismo, es decir, sin tratar de descubrir el orden del mundo, proyectos o planes que respondan a una finalidad determinada"³⁷⁷. "La antigua alianza está infringida; el hombre finalmente sabe que está solo en la inmensidad del Universo del que ha surgido por casualidad. Su deber, como su destino, no está escrito en ningún lugar. Nuestro número ha salido de la ruleta... Las sociedades modernas están construidas sobre la ciencia. A ella deben su riqueza, su poder y la certeza de que riquezas y poderes aún mayores serán un día accesibles al hombre, si él lo quiere... Provistas de todo poder, dotadas de todas las riquezas que la ciencia les ofrece, nuestras sociedades intentan aún vivir y enseñar sistemas de valores, ya minados en la base por esta misma ciencia" (pp. 31; 136-137). La ciencia no creyente no elimina el misterio, sólo le cambia el nombre: en vez de Dios lo llama casualidad. Influida por el existencialismo sartreano y por el estructuralismo, este célebre biólogo francés rechaza todo finalismo en la evolución como un antropomorfismo que no es lícito aplicar a la Naturaleza. En la Naturaleza y en el proceso evolutivo sólo se da el azar. La vida misma apareció por azar, un azar sumamente improbable pero que sucedió, "nuestro número salió en el juego de

³⁷⁴ Para el tema de la *New Age* es imprescindible estudiar el documento de la Santa Sede, *Jesucristo. Portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, Roma, 3 de febrero de 2003.

³⁷⁵ Cf. M. LACROIX, *L'ideologia della New Age*, Ed. Il Saggiatore, Milán 1988, p. 210.

³⁷⁶ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 1, pp. 290-295; vol. 4, pp. 3462-3463.

³⁷⁷ J. MONOD, *El azar y la necesidad*, Ed. Barral, Madrid 1977, p. 31.

Montecarlo" (pp. 159-160). Todo ha sido fruto de la casualidad. La bioquímica es la única ciencia que explica la aparición del hombre y se atiene a lo que Monod llama "el postulado de la objetividad", que excluye cualquier "ilusión" o proyecto antropomórfico, finalista o religioso. Concluye: "la antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte" (p. 193). Lo considera una conclusión "científica" que confirma la teoría existencialista de Sartre: la vida humana es absurda, un no sentido y un sufrimiento inútil³⁷⁸.

El desmentido más significativo a las tesis de Monod considero que ha venido precisamente de aquella ciencia a la cual la humanidad, según él, debería confiar ya su propio destino. Son los propios científicos de hecho los que reconocen hoy que la ciencia no es capaz de responder sola a todos los interrogantes y necesidades del hombre, y a buscar el diálogo con la filosofía y la religión, los "sistemas de valores" que Monod considera antagonistas irreductibles de la ciencia. Lo vemos, por lo demás, con nuestros propios ojos: a los extraordinarios éxitos de la ciencia y de la técnica no le sigue necesariamente una convivencia humana más libre y pacífica en nuestro planeta. Su éxito inaudito ha llevado a la humanidad a un estado como de embriaguez.

El libro de Monod demuestra, en mi opinión, que cuando un científico quiere sacar conclusiones filosóficas de sus análisis científicos (sean éstos de biología o astrofísica) los resultados no son mejores que cuando los filósofos pretendían sacar conclusiones científicas de sus análisis filosóficos. El hombre no vive ya en el ámbito de la naturaleza, sino en las circunstancias de sus propias obras, organizaciones, máquinas y técnicas.

La vida del hombre actual depende cada día en medida creciente de lo que los hombres han hecho y hacen, de lo que la sociedad organizada da y exige, de lo que las decisiones políticas determinan y las fluctuaciones del mercado producen. En virtud de la ciencia y de la técnica los hombres se comienzan a sentir "libres de la tiranía de la naturaleza"; pero paralela a esta "liberación del hombre frente a los

³⁷⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Ed. Salterrae, Santander 1983, pp. 76-89

poderes opacos de la naturaleza", el hombre está en una nueva dependencia de sus propios artefactos y organizaciones. Suprimida la autocracia de la naturaleza, surgen tecnócratas y burocracias que, con similar poder anónimo, hacen dependientes e impotentes a los hombres. A pesar de que siga habiendo catástrofes naturales, los hombres temen más las catástrofes, infracciones y revoluciones sociales. A pesar de que el hombre sigue padeciendo enfermedades naturales, hoy se temen más las enfermedades de la civilización y manipulación biomédica de los hombres. El progreso técnico se ha hecho problemático porque puede destruir al hombre. Como dice Benedicto XVI, el conocimiento ha traído consigo poder, pero de un forma en la que, ahora, con nuestro propio poder, somos capaces al mismo tiempo de destruir el mundo que creemos haber descubierto por completo³⁷⁹.

La burocracia moderna ha implicado una alternativa parecida entre pérdida de identidad individual y autonomía en beneficio del crecimiento de la productividad. La burocracia permite procesar miles o millones de personas por medio de rutinas estandarizadas. Es intrínsecamente despersonalizadora: en una burocracia racional los individuos se reducen a roles intercambiables. La burocracia mina la espontaneidad, los gustos y las aversiones personales, la autoexpresión y la creatividad individual. La burocracia es intrínsecamente contraria a la innovación. No obstante, ha sido una herramienta eficaz para la coordinación de los esfuerzos de miles, o incluso, millones de individuos en las grandes organizaciones de la sociedad moderna. La cadena de montaje y la burocracia de la producción en masa fueron las dos innovaciones organizativas principales de la sociedad industrial y en la primera fase de la modernización obtuvieron muy buenos resultados: las fábricas produjeron millones de cosas y los gobiernos procesaron millones de individuos mediante rutinas estandarizadas. Pero la tendencia hacia la burocratización, la centralización y la propiedad y el control del gobierno se ha invertido. Las economías modernas pierden su eficacia cuando la esfera pública empieza a ser excesivamente grande. Y la confianza pública en las instituciones jerárquicas se deteriora en todas las sociedades avanzadas.

³⁷⁹ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo, o.c.*, p. 56.

Como se puede ver, ha aparecido un mundo de orden burocrático de angustiante manipulación del hombre, por los mercados, por los medios de comunicación y por las modas. La inundación de señales, imágenes e informaciones en los medios de comunicación (*mass-media*), el mundo del trabajo, del comercio y del consumo, en el que todos están conjuntamente con cosas, la industrialización técnica y mecánica, la masificación del mundo de los "servicios" pueden devaluar la sociedad hasta la inautenticidad y falsedad de lo humano en ella. Es una sociedad de sensaciones, que es este mundo social y cultural donde predomina la imagen y el flujo continuo de ofertas de consumo a velocidad mediática. Deporte, filmes, canciones, divos, hasta sus vidas explicadas y expuestas delante de la pantalla, son objeto de la voracidad de esta masa insaciable de más y más degustaciones de lo mismo o parecido, pero que no quiere dar descanso a las papilas gustativas de la sensación. Una ingente cantidad de imágenes y sensaciones imposible de digerir. Una cultura rápida y trivial, juvenil y consumista, que encandila y entretiene, sin dejar tiempo a la reflexión ni al discernimiento. Vivimos como moscas, atrapados en un alud de sensaciones. Tierra poco fértil para que crezca el silencio, la contemplación o el paso sosegado. Porque, como ha denunciado repetidamente Baudrillard³⁸⁰, se nos informa tanto que se nos desinforma. Es tal la velocidad de la masa informativa que, finalmente, no sabemos dónde estamos, la verdadera realidad es lo que hay en los massmedia.

Toda sociedad se ve confrontada con este dilema: buscar, generar, vivir con sentido o sin sentido, es decir, ser sensata o insensata. De ahí que la persona y la sociedad no puedan engañarse a sí mismas con la sociología, que es el más reciente juguete con que los hombres quieren dar por resultas las propias cuestiones de responsabilidad y de sentido, transfiriéndolas a las cifras anónimas o a las situaciones colectivas, irresponsables por impersonales, convirtiendo la sociedad en una masa indiferenciada sin rostro ni color. Al hombre no se le puede reducir a un número ni a mero sujeto de producción y consumición o a miembro del partido. Una sociedad que sólo provee al hambre del cuerpo y no a los anhelos, desvelos, pasiones y temores radicales del hombre; una política que le

³⁸⁰ Ver: J. BAUDRILLARD, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Ph Petit*, Ed. Anagrama, Barcelona 1998, p. 89.

condena al silencio de quien pace sin levantar la cabeza, a la incomunicación de quien no puede ver ni vivir más allá del horario y de la lista de precios, al anonimato de quien ha perdido su nombre propio en medio de la masa y por ello ya no es necesario como persona a nadie y puede morir sin que se muera para nadie... El anonimato de las grandes ciudades suscita la búsqueda de nuevos ambientes de relación social y festiva dentro de un marco distendido y fuera de las tensiones del trabajo y del medio técnico y burocrático de la ciudad³⁸¹. El síndrome de las multitudes solitarias llega a formar la nueva "tribu", es el efecto y función de los medios de comunicación de masas³⁸². Es esta amenaza del ser mismo del hombre, de su identidad en el mundo, de su valor y significado ante alguien, la que desencadena todas las pasiones revolucionarias de nuestros días; o la que conduce a la inercia y a un total letargo de la libertad y responsabilidad, al quedar -si no silenciadas teóricamente- sí prácticamente inactivas y a la larga inexistentes.

Las aspiraciones del hombre de la sociedad racional y tecnificada pueden resumirse en el ingreso de más dinero, en el disfrute de más tiempo y en la seguridad del empleo. Pero estos tres fines conviven con el odio y la injusticia, con el tedio y la catástrofe ecológica, con la insatisfacción constante y con las guerras devastadoras. Los tres están orientados a perpetuar un autodesarrollo de la ciencia y la técnica que permite, a su vez, el desarrollo del capital abstracto. Es la absolutización de la razón técnica. Cuando predomina la absolutización de la técnica se produce una confusión entre los fines y los medios. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte.

La industrialización del mundo moderno ha sido celebrada con una fe sin precedentes en el progreso. Al progreso técnico se le ha identificado con el progreso humano y todo gran descubrimiento se galardona con el premio Nobel. Se piensa, además, que todo aquello que puede ser hecho, puede hacerse, tan sólo porque es técnicamente posible. Se cree que eficiencia técnica maximal e

³⁸¹ Cf. V.J. SASTRE, *La cultura del ocio. Implicaciones sociales y eclesiales del fin de semana*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1984, p. 208.

³⁸² Ver: D. RIESMANN, *La muchedumbre solitaria*, Ed. Paidós, Barcelona 1981, p. 86ss.

incremento ilimitado de poder económico, técnico y militar, son ya valores en sí mismos. Produce más, consume más, es una ley que mantiene en marcha este progreso. Cada año estamos mejor equipados para conseguir lo que queremos. Pero, ¿qué es lo que queremos de verdad?, habría que preguntarse. Que la industria no está al servicio del hombre se evidencia en el hecho de que antes de producir algo tiene que crear la necesidad de ello con la publicidad. Por ejemplo, el ciudadano, a base de plazos ha conseguido agenciarse casa, coche y toda una serie de electrodomésticos. El hombre sigue viviendo en la ilusión de ser el punto céntrico de la gran empresa del mundo, pero en lo más hondo siente oscuramente cuán superfluo, impotente e insignificante ha venido a hacerse. Después de llenar la casa de artefactos, no comprende la insatisfacción de su mujer, el descontento de sus hijos ni su propio vacío. Y aquí la sociedad, en la que había puesto su seguridad, le deja en la estacada. Jamás ha habido tantas ansiedades, tanta soledad, tanto vacío como en el mundo actual saturado de bienes materiales y de comodidades físicas. La insatisfacción creciente en las sociedades opulentas, su pasividad, apatía, incomunicación, su aburrimiento y sus explosiones en absurdas y orgiásticas degeneraciones, su angustia y sus sentimientos de culpabilidad ante las sociedades hambrientas de la tierra, muestran que la vida de la humanidad es lo que está en juego. Entonces, ¿cómo puede vivir el hombre con alegría y felicidad festiva?

El fantasma de la sociedad mecanizada, dominada por el apremio de una producción y consumo frenéticos, regida por computadoras, formada por hombres que se han convertido en engranajes lubricados de esta mega-máquina, bien alimentados artificialmente, entretenidos sin pausa, robots superactivos, pero inertes y fríos..., ronda por nuestro mundo. Se presenta en Tokio, Nueva York, Moscú o Madrid, bajo diversos nombres en su pasaporte: "sociedad capitalista", "sociedad burguesa", "tecnocracia", "nomenklatura", "era de la masificación", "mundo unificado del trabajo", "hombre unidimensional", "época pluralista"...

Las condiciones tecnológicas se han dilatado hasta adquirir dimensiones planetarias. La voluntad política del poder utiliza los progresos científicos y tecnológicos para asegurar y afirmar su poder. La ciencia y la técnica no son neutras en su realidad social. Un proyecto científico supone actualmente tales costos que sólo es posible realizarlo vinculando la ciencia a la política. Los

proyectos científicos son valorados con criterios de orden político. Los científicos trabajan casi siempre "por encargo". "El logro del poder, el incremento del poder, el asegurar el poder y la caza de la felicidad" son los valores vigentes en las civilizaciones actuales³⁸³. Baste constatar los "daños" del progreso y los peligros que una técnica omnipotente, y en definitiva no controlada, hace que corra la humanidad. La técnica que domina al hombre lo priva de su humanidad. El orgullo que genera ha hecho surgir en nuestras sociedades un economismo intratable y cierto hedonismo, que determina los comportamientos de modo subjetivo y egoísta. El debilitamiento del primado de lo humano conlleva un desvarío existencial y una pérdida del sentido de la vida. De hecho, la visión del hombre y de las cosas sin referencia a la trascendencia desarraiga al hombre de la tierra y, más fundamentalmente, empobrece su identidad misma. Así pues, urge llegar a conjugar la técnica con una fuerte dimensión ética, pues la capacidad que tiene el hombre de transformar y, en cierto sentido, de crear el mundo por medio de su trabajo, se realiza siempre a partir del primer don original de las cosas hecho por Dios (cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 37). La técnica debe ayudar a la naturaleza a abrirse, según la voluntad del Creador. Trabajando de este modo, el investigador y el científico se adhieren al plan de Dios, que ha querido que el hombre sea el culmen y el gestor de la creación. Las soluciones basadas en este fundamento protegerán la vida del hombre y su vulnerabilidad, así como los derechos de las generaciones actuales y futuras. Y la humanidad podrá seguir beneficiándose de los progresos que el hombre, por medio de su inteligencia, logra realizar.

Puesta la ciencia al servicio de una voluntad incontrolada de poder y de afán a ultranza de eficacia lleva ineludiblemente a la masificación de la sociedad, donde hasta el técnico y el industrial -y no sólo los operarios y consumidores-, pasan a ser productores sometidos a las leyes de la demanda. Donde hasta la labor del intelectual y del inventor se degradan a la condición de mercancía. La

³⁸³ Ver: J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1987, pp. 35-39.

máquina, inventada para ayudar al hombre en su trabajo amenaza con acometerlo a su ritmo mecánico e impersonal, anulando toda posible espontaneidad³⁸⁴.

Cuando uno aprende a conducir, al principio tiene la impresión de estar sentado con su pequeño cuerpo dentro de una gran máquina extraña. Pero luego empieza a identificarse con esa máquina. Se funde con ella en una especie de unidad circulatoria. Conduce instintivamente y mecánicamente. Cada vez la relación de hombre y máquina (máquina como obra o producto humano) va creando más esa nueva figura de máquina-hombre u hombre-máquina.

Hay que preguntarse realmente si el paraíso de la ciencia y la cultura de la técnica, ¿no nos estarán vendiendo como esclavos a los nuevos señores y dominadores: el poder, el consumo, el éxito, el placer, las drogas, la utopía de la ciencia, la tiranía de la técnica, llevándonos a la insignificancia y al tedio?

El descubrimiento de la máquina inventada por el hombre cada vez es más potente y la creó para servir al hombre, para multiplicar sus fuerzas, pero ha terminado unciendo al hombre a su servicio³⁸⁵. A diferencia de las herramientas, que eran una prolongación del brazo del hombre, la máquina ha hecho del hombre una prolongación suya, un tornillo más de su engranaje. Y, por otro lado, el hombre, gracias a la técnica, ha superado las restricciones del entorno, logrando realizar cada día nuevas pretensiones, satisfaciendo deseos de felicidad. Pues la técnica, en principio, es la no sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al hombre. Pero las pretensiones del hombre son insaciables. No sólo busca satisfacer sus necesidades; aspira a estar-bien, al bienestar. Y este bienestar se alarga en forma ilimitada; a lo necesario sigue lo conveniente, lo apetecible, lo deseable y lo superfluo, que termina convirtiéndose en necesario. Como decía Séneca (siglo I): "El hombre es el único animal para el cual lo superfluo es necesario" (*Cartas a Lucilo*, Epist. 90).

³⁸⁴ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1957, p. 40.

³⁸⁵ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., Voz: *Hombre máquina*, vol. 2, pp. 1686-1688.

Me dice mucha gente de Iglesia: la computadora me ha cambiado la vida. Es decir, cambia la vida la máquina en lugar de la gracia, el Internet en lugar de la comunión de los hermanos (santos).

La técnica termina por hacer del hombre el "creador de lo superfluo" y ya Séneca ponía la raíz de los males de la sociedad en la avaricia y el afán de lo superfluo. La evolución técnica, desde la artesanía a la cibernética, corre el mismo camino: desde la necesidad a lo superfluo, con los riesgos y caprichos de la colonización en la botánica, en la genética animal y, sobre todo, con la manipulación genética del hombre³⁸⁶. Este potencial técnico hace palidecer toda ilusión de felicidad, alzándose como una amenaza más aterradora que la misma energía atómica o las elaboraciones químicas, que comprometen el equilibrio ecológico de la naturaleza³⁸⁷. Hoy, aún más que hace veinticinco años, se ve que este cuerpo humano, desmesuradamente crecido gracias a la técnica, "espera un suplemento del alma"³⁸⁸, según Henry Bergson (nacido en 1858 y muerto en 1941, es un filósofo vitalista y tiene el mérito de haber despertado de nuevo el eros metafísico). Sólo así la mecánica, que ha encorvado a la humanidad hacia la tierra, la ayudaría a elevarse hacia arriba, para poder creer de nuevo en la posibilidad de ser feliz. El pragmatismo técnico no lleva a la posibilidad de pensar sobre el sentido de la vida; por esto crea una civilización de pereza y de tristeza. Dice Ortega y Gasset que la única manera de ser persona es pensar, es la causa de una crisis³⁸⁹.

Pienso, por tanto, que la única manera de dominar la Técnica es mediante una "desacralización" y "desteologización" de la Técnica. Esto significa que todos los hombres deben darse cuenta de que la Técnica no es nada más que un complejo de objetos materiales, procedimientos y combinaciones que tienen como único resultado un poco de confort, higiene y descanso, y que no encierra nada

³⁸⁶ Ver: J. BRUN, *El retorno de Dionisos*, Ed. Extemporáneos, México 1971.

³⁸⁷ Ver: C.F. von WEIZSCKER, *La imagen física del mundo*, Ed. BAC, Madrid 1974, pp. 126ss.

³⁸⁸ Ver: H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1962, p. 123.

³⁸⁹ Cit. por J. MARÍAS, *El arte de pensar*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las ideas*, o.c., p. 41.

que merezca el esfuerzo de dedicarle la vida o que sea merecedor de un excesivo respeto o de depositar en ella el éxito o el honor de una persona o el sacrificio de ningún congénere. En la medida en la que el hombre rinda culto a la técnica, podemos afirmar rotundamente que no habrá ninguna posibilidad de dominarla.

Ante todo esto, el hombre ha perdido las ganas de reír lúdicamente, se siente solo, inquieto, inseguro, desconfiado, angustiado hasta la náusea o la desesperación. El riesgo del hombre de hoy no es el de convertirse en "esclavo", sino en robot, que es la mayor esclavitud. La estandarización hace que el hombre sea cada vez más programado, que vaya perdiendo progresivamente la libertad. La supertecnología le allana el camino a una deslumbrante y pasmosa automatización³⁹⁰. Esta automatización ha creado un sentimiento difuso de vacío y de fondo, que se manifiesta en neurosis, desequilibrios, insatisfacción, amargura, inseguridad y sicastenias. Todo este vacío existencial nos lleva a la persona deprimida, que se castiga a sí misma porque no está a la altura de los modelos ideales de la sociedad opulenta, porque no es el "dios" que imponen los medios de comunicación de masas. Como no es Dios, perfecta, rica, sana, feliz, inmortal, es menos que nada. La depresión es un autocastigo que surge del resentimiento, de la soledad infinita en medio de la masa. En todo caso, ambos, tanto quienes anhelan la nada como quienes desean ser semidioses, están "solos". Tanto los derrotados como los dominadores en potencia tienen la nada a su alrededor. Son máscaras que jamás encuentran un Tú real que es Dios.

³⁹⁰ Ver: F. DUQUE, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Ed. Akal, Madrid 2000; Idem, *El mundo por dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*, Ed. del Serbal, Barcelona 1995; idem, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Ed. Tecnos, Madrid 1986; M. GONZÁLEZ, *Ciencia, tecnología y sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y tecnología*, Ed. Tecnos, Madrid 1996; I. MURILLO, *Número monográfico sobre filosofía de la técnica*, Rev. Diálogo Filosófico 40 (1998); J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid 1986; J.A. LÓPEZ, *Filosofía de la tecnología*, Ed. OEI, Madrid 2001; S. MAS, *Cuestiones de filosofía de la técnica: una perspectiva política*, Ed. UNED, Madrid 1996; N. POSTMAN, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Ed. Círculo de lectores, Barcelona 1994; J. SANMARTÍN, *Tecnología y futuro humano*, Ed. Anthropos, Barcelona 1990; Idem, *Estudios sobre sociedad y tecnología*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992.

En una sociedad repleta de medios y carente de metas, el hombre se siente radicalmente amenazado. La sociedad, y con ella el hombre, ha perdido su rumbo, su Oriente. Su afirmación prometeica le ha llevado al mayor desencanto y negación. Ante la superinflación publicitaria, la supercarga de estímulos y apetencias, que rebasan su capacidad, el hombre baja los brazos, arroja la toalla y se entrega a la pasividad nihilista, deformante y alienante. Y cuando quiere reaccionar, revolucionándolo todo, se encuentra sin piezas de recambio y, de nuevo, desemboca en las mismas ideologías e instituciones. Todos los revolucionarios dependen de los armamentos de las sociedades opulentas que quieren destruir. Con sus revoluciones mantienen la industria y el comercio bélico. Estas mistificaciones hacen aflorar el conflicto a nivel personal, de grupos, nacional, hemisférico y planetario. Inconformismo y gregarismo mimético se abrazan y suelen marchar de la mano.

La droga que la nueva tiranía administra con generosidad entre sus súbditos se llama dinero (tarjetas de crédito) cuya función es construir el paraíso terrenal del consumismo y del hedonismo a granel. La nueva tiranía desea instaurar un reino de satisfacciones inmediatas donde cualquier capricho o apetencia es inmediatamente atendido, inmediatamente renovado, e inmediatamente convertido en adicción, donde los centros comerciales son las catedrales de nuestro tiempo.

El compartir los bienes y recursos, de lo que proviene el auténtico desarrollo, no se asegura sólo con el progreso técnico y con meras relaciones de conveniencia, sino con la fuerza del amor que vence al mal con el bien (cf. Rom 12,21) y abre la conciencia del ser humano a relaciones recíprocas de libertad y de responsabilidad (cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, núm. 9). Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener; así, la humanidad pierde la valentía de estar disponible para los bienes más altos, para las iniciativas grandes y desinteresadas que la caridad universal exige. Considerar ideológicamente como absoluto el progreso técnico y soñar con la utopía de una humanidad que retorna a su estado de naturaleza originario, son dos modos opuestos para eximir al progreso de su valoración moral y, por tanto, de nuestra responsabilidad (núm. 14). En la Encíclica *Populorum progressio*, Pablo VI señaló que las causas del subdesarrollo no

son principalmente de orden material. Nos invitó a buscarlas en otras dimensiones del hombre. Por eso, para alcanzar el desarrollo hacen falta pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo. Pero eso no es todo. El subdesarrollo tiene una causa más importante aún que la falta de pensamiento: es "la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos. La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos" (núm. 19).

La tecnología no tiene por qué ser enemiga del espíritu en el mundo postmoderno de hoy. Debería ser un medio para la plenitud del hombre y no el símbolo o la meta de esa plenitud, como veremos en el cap. 5. *Posmodernidad y secularización de la fiesta*.

3.10. EL ESTRUCTURALISMO

Al disolverse el existencialismo en los años 1970 apareció este movimiento que es una reacción extrema contra el subjetivismo y el existencialismo. Era una cierta hermenéutica, un método de pensar y de interpretar el hombre. Significaba que el hombre no actúa libremente, sino que está determinado por las estructuras de su mismo ser y no es consciente³⁹¹, es decir, ni hay yo, ni hay historia, hay sólo naturaleza, biología, física, química y lenguaje. Afirman que el hombre es un animal simbólico, pero los simbolismos en que vive: familia, cultura, fiesta, religión, etc., ocultan la verdadera realidad, que es un código secreto de relaciones que determinan su conducta; por tanto, el hombre no es libre, es una ilusión. El hombre ha muerto y lo han matado las ciencias humanas. Los estructuralistas consideran todas las manifestaciones de la vida humana como expresiones de una estructura inconsciente, prereflexiva y colectiva, determinable según rigurosas leyes científicas. La persona deja de ser sujeto activo de la historia y pasa a ser

³⁹¹ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 2, pp. 1130-1135; A. QUEREJAZU, *Filosofía. La verdad y su historia*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1969, pp. 523-526; L. CENCILLO, *Filosofía Fundamental*, o.c., vol. 2, pp. 624-628; G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 824-826.

objeto de la naturaleza. Los estructuralistas más influyentes son Lévi-Strauss³⁹² y M. Foucault, que afirma que el hombre va a desaparecer. La corriente antropológica estructuralista presenta al hombre como producto del pesimismo.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) nació en Bruselas³⁹³. Se doctoró en filosofía en 1931. Muy cercano a la escuela funcionalista de Malinowski. Afirma en el libro "*Antropología estructural*" que la vida de los primeros pueblos es mejor, más auténtica, y tiene mejor armonía que la vida de los pueblos civilizados³⁹⁴. En el último capítulo de su libro "*El pensamiento salvaje*" (1962)³⁹⁵ dice que el fin último de las ciencias humanas no es constituir el hombre, sino disolverlo (p. 357). La etnografía constituye así el puente entre el hombre y la naturaleza (p. 360).

Foucault³⁹⁶ dice que toda la filosofía moderna no es más que un "sueño antropológico", donde la muerte o el fin del hombre es el retorno del comienzo de la filosofía. Para mayor ampliación ver cap. 2.17. *Michael Foucault* de la tesis doctoral.

El error de este método es pretender explicar todo el fenómeno humano, tan complejo, por lo que M. Foucault llama el "inconsciente estructural", y el consiguiente "análisis estructural" basado en "modelos deductivos" y por supuesto, desde postulados decididamente materialistas.

3.11. EL TRANSHUMANISMO

Fruto de la ciencia y de la técnica nace el Transhumanismo. Es una corriente filosófica y un movimiento filosófico que se apoya en el empleo de las nuevas

³⁹² Ver: C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología social*, pp. 16-41, en H.M. VELASCO, *Lecturas de antropología social y cultural*, Ed. UNED, Madrid 1993.

³⁹³ Cf. G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3, o.c., pp. 826-830.

³⁹⁴ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires 1976, pp. 21-48.

³⁹⁵ Cf. Idem, *El pensamiento salvaje*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1972.

³⁹⁶ Cit. por G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto*, Ed. Caparrós, Madrid 1998, p. 24.

ciencias y tecnologías para mejorar las capacidades mentales y físicas con el objeto de corregir lo que considera aspectos indeseables e innecesarios de la condición humana, como el sufrimiento, enfermedad, envejecimiento y muerte. Es decir, prevalece el artificialismo por el culto a la innovación científica y tecnológica, y está inspirado en el neodarwinismo.

El primero que usó este término fue el biólogo Julian Huxley, hermano del escritor Aldous Huxley, en el año 1957, definiéndolo como "el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, al cobrar conciencia de las nuevas posibilidades de y para la naturaleza humana"³⁹⁷. Su significado contemporáneo se desarrolló en la década de 1980 con un grupo de científicos, artistas y futuristas, en la Universidad de California (Los Ángeles), pasando a ser el centro principal del pensamiento transhumanista³⁹⁸. En el año 1999, la Word Transhumanist Association (WTA), fundada por los filósofos Nick Bostrom y Davis Pearce, dio dos definiciones formales de Transhumanismo³⁹⁹:

1. Es el movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y deseabilidad de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón, especialmente desarrollando y haciendo disponibles tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas.

2. Es el estudio de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de las tecnologías que permitirán superar limitaciones humanas, y el estudio relacionado de las materias éticas involucradas en desarrollar tales tecnologías.

Los filósofos transhumanistas argumentan que no sólo existe el imperativo ético perfeccionista de tratar de progresar y mejorar la condición humana, también es posible y deseable para la humanidad el entrar en una fase de la existencia posthumana, en la que los hombres controlen su propia evolución. En tal fase, la evolución natural sería reemplazada por el cambio deliberado. El cerebro se encuentra en el centro de las ambiciones transhumanistas. Creen que

³⁹⁷ Cf. J. HUXLEY, *Transhumanism*.

³⁹⁸ Cf. N. BOSTROM, *¿Qué es el transhumanismo?*; *Transhumanismo*; D. NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, o.c., pp. 412-416.

³⁹⁹ Cf. WTA, *The transhumanist*.

los humanos pueden y deberían usar estas tecnologías para volverse más que humanos.

Aunque algunos transhumanistas muestran una fuerte espiritualidad, la mayoría no son creyentes. Siguen formas liberales de tradiciones de filosofía oriental como el budismo o el yoga, o han mezclado sus ideas transhumanistas con religiones occidentales, como el cristianismo liberal o los mormones.

Los temas transhumanistas han aparecido cada vez más en la literatura, películas, series de televisión y videojuegos. La ciencia ficción festiva contemporánea a menudo contiene elogios a la vida humana perfeccionada mediante la tecnología, establecida en sociedades utópicas o tecno-utópicas. Creen que durante el siglo XXI los cambios en las personas provendrán de la manipulación directa de la genética, el metabolismo y la bioquímica.

El Transhumanismo tiene acusaciones de inmoralidad. La primera acusación, de parte religiosa, se basa en que los seres humanos se coloquen a sí mismos en el lugar de Dios: el hombre tendría pleno derecho de disponer de su propia naturaleza biológica⁴⁰⁰. La segunda inmoralidad sería los intentos de alcanzar las metas humanistas mediante la modificación genética de los embriones humanos para crear "bebés de diseño". Sin embargo, los Estados no obstaculizan legalmente los intentos de los transhumanistas de mejorar sus capacidades mediante ingeniería genética. Los pensadores religiosos que apoyan las metas transhumanistas rechazan el primer argumento, sosteniendo que la doctrina de la creación obliga al uso de la ingeniería genética para mejorar la biología humana⁴⁰¹.

El Transhumanismo sugiere que las tecnologías de perfeccionamiento humano estarían desproporcionadamente a disposición de aquellos con más recursos financieros, ampliando la brecha entre ricos y pobres y creando una brecha genética, surgiendo una sociedad profundamente dividida. Estos críticos

⁴⁰⁰ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y corresponsabilidad: Personas creadas a imagen de Dios*, Vaticano 2002.

⁴⁰¹ Cf. R. COLE-TURNER, *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution*, Wetminster John Knox Press, ISBN 0-664-25406; T. PETERS, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge, ISBN 0-415-91522-8.

expresan la preocupación de que la modificación genética dotaría aún de más poder a aquellos que ya son poderosos.

La filósofa Mary Midgley, en su libro de 1992 *Science as Salvation*, identificó el origen de la noción de alcanzar la inmortalidad mediante la trascendencia del cuerpo humano, recogido en la propuesta transhumanista de transferencia mental, que considera especulaciones pseudo-científicas, fantasías irracionales conducidas por el miedo a la muerte, y lo remoto de sus puntos de vista escatológicos. El científico político Klaus-Gerd Giesen, en particular, ha declarado que la preocupación transhumanista en alterar el cuerpo humano representa la consecuencia final del individualismo y la mercantilización del cuerpo propia de la cultura de consumo. Nick Bostrom (1973), filósofo de la Universidad de Oxford, dice a este respecto que el deseo de rejuvenecimiento, en particular, y de trascender las limitaciones naturales del cuerpo humano, en general, es pancultural y panhistórico, y por tanto no guarda una correspondencia unívoca con la cultura del siglo XX. Argumenta que el programa transhumanista es un intento de canalizar ese deseo en un proyecto científico en consonancia con el Proyecto Genoma y alcanzar así la esperanza más antigua de la humanidad, y no una fantasía pueril o una tendencia social.

F. Fukuyama (1952), politólogo de la Universidad de Washington, ve en el Transhumanismo la ideología más peligrosa del siglo que ha comenzado. La bioideología transhumanista pretende liberar la raza humana de sus límites biológicos, es decir, romper con el *homo sapiens*, y crear un hombre nuevo-lúdico, de ahí la utopía de los posthumanistas y transhumanistas. Lo que desean todas estas bioideologías es la inmortalidad.

Los posthumanistas, escribe A. Robitaille, estiman que gracias a la robótica, a la bio-informática, a las neurociencias, a la genómica y a las nanotecnologías, nos haremos dueños y poseedores de un proceso de evolución actualmente ciego, liberado enteramente al azar⁴⁰². Según dicho autor, se podría llegar a la

⁴⁰² Cf. A. ROBITAILLE, *Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Ed. Boréal, Quebec 2007, 2ª parte, cap. I; R. INGLEHART, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, Ed. Siglo XXI, Madrid 2001, espec. pp. 88-452.

posthumanidad mediante la combinación de cuatro vías: 1) el *robot sapiens*; 2) el *soma sapiens*, o el hombre farmacéutico; 3) el hombre de cinco mil años o el inmortal; y 4) el hombre modificado genéticamente. En la práctica suelen mezclarse alguna de las cuatro tendencias. Si prosperase la combinación de estas tendencias el hombre actual, dice Robitaille, sería un superviviente como los salvajes de la novela utópica de Aldous Huxley *Un mundo feliz* (1932), donde escribió proféticamente que la capacidad tecnológica puede llevar a una vuelta atrás en determinados asuntos, en concreto, en el deterioro de la idea de la humanidad del ser hombre, por la ausencia de verdad.

El mayor peligro al que se enfrenta la naturaleza humana no son los científicos del Transhumanismo, sino los políticos. Hoy está en cuestión algo muy hondo: la idea misma de naturaleza humana, como ha reconocido Habermas⁴⁰³. De los políticos cabe esperar que hagan suyos los ideales y retórica transhumanista cuando les parezcan útiles para sus fines de poder. Habermas parece ser el hombre más representativo del Transhumanismo (ver: cap. 2.18. *Jürgen Habermas*).

En no pocos ambientes, debido al cambio de época que estamos viviendo, resulta difícil manifestarse como cristiano: parece que lo único correcto y a la altura de los tiempos es hacerlo como agnóstico y partidario de un laicismo radical y excluyente. Algunos sectores pretenden excluir a los católicos de la vida pública y acelerar la implantación del laicismo y del relativismo moral como única mentalidad compatible con la democracia. En esta manera de ver las cosas, fruto de la visión laicista y relativista de la vida, se esconde un peligroso germen de pragmatismo maquiavélico y de autoritarismo. El laicismo europeo está inspirado en el iluminismo francés, donde afirma que no existe el alma.

3.12. CAMBIO EPOCAL Y "NUEVA EVANGELIZACIÓN"

Fruto de todas estas corrientes filosóficas y antropológicas que he expuesto es donde el hombre contemporáneo ha entrado en crisis lúdica y ha surgido un

⁴⁰³ Cf. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Ed. Paidós, Barcelona 2002.

cambio de época⁴⁰⁴. La ideología marxista, basada en el determinismo económico, fue una vía tremendamente influyente para interpretar la transición de la sociedad agraria a la sociedad "moderna" o industrial, pero ha quedado anticuada para analizar la sociedad "posmoderna". Es hora -dice el sociólogo P. Berger- de decir "basta" a la danza en torno al becerro de oro de la posmodernidad. Esta sociedad posmoderna ofrece solo sustitutivos, las religiones seculares (marxismo, psicoanálisis...) son incapaces de responder a las preguntas más radicales: ¿de dónde venimos, a dónde vamos?⁴⁰⁵. (Para entender bien el cambio epocal ver: Apéndice Número I: *Secularización y evangelización hoy en Europa*).

Como he expuesto, el materialismo intenta por todos los medios eliminar todo aliento trascendente, reduciendo al hombre a pura materia movida por el placer. Situado el sentido de la vida bajo el motor del placer, se da un segundo paso lógico, situar la conciencia humana en el plano subjetivo. Situado el hombre bajo la órbita del subjetivismo, nos encontramos el camino abierto para el relativismo y el consenso moral y no para la verdad. Así, tenemos que, si todo es subjetivo, es imposible valorar moralmente una acción. Esto supone un divorcio entre conciencia subjetiva y conciencia humana. A partir de ahora será la opinión la que determine lo bueno y, a su vez, será la opinión mayoritaria la que determine la moral. Una vez reducida la moral al consenso social, a acuerdos, lógicamente no hay nada objetivo y además la naturaleza humana la determinará no la ley natural o la búsqueda de verdad sobre quién es el hombre, sino la mayoría o lo políticamente correcto, entrando así en un legalismo, ya que será dicha mayoría la que, siguiendo un positivismo jurídico, determinará la ley. De hecho, la modernidad se ufana de que todo se hace según ley. En la sociedad actual, si alguien tiene razón desde el punto de vista legal, nadie puede exigirle un nivel más elevado de moralidad. Una famosa afirmación de la postmodernidad es que "está permitido lo que no está prohibido por la ley", lo

⁴⁰⁴ Ver: P. LAÍN ENTRALGO, *El problema de ser cristiano*, Ed. Galaxia Gutenberg, Madrid 1996, espec. pp. 111-131; J.L. ARANGUREN, *La crisis del catolicismo*, Ed. Alianza, Madrid 1970, pp. 29-162; P. ANDERSON, *Los orígenes de la posmodernidad*, Ed. Anagrama, Barcelona 2000.

⁴⁰⁵ Cf. P. BERGER-A. BOMBIERI, *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*, Ed. du Centurion, Paris 1980, p. 96.

que implica un rechazo a valorar moralmente una acción. Al hombre de nuestra época lo único que realmente le interesa es la seguridad, tanto social como material⁴⁰⁶.

Porque, ¿cuál es el destino del hombre? Lo diré con unas palabras de "La Ciudad de Dios" de san Agustín: "Nuestro bien... no es otro que unirnos a él: su abrazo incorpóreo, si se puede hablar así, fecunda el alma inmortal y la llena con verdaderas virtudes. Se nos manda amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. A este bien debemos llevar a los que amamos y ser llevados por los que nos aman. Así se cumplen los dos mandamientos en que consisten la Ley y los Profetas: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente, y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Para que el hombre supiese amarse se le puso delante la meta, a donde tenía que dirigir todo lo que hacía para ser feliz. Y esta meta es unirse a Dios"⁴⁰⁷. Porque si no sería, como dice Pitágoras cuando escribe a Teano: "En realidad si el alma no fuera inmortal la vida sería un solemne banquete para los malvados que mueren después de haber realizado toda clase de maldades: la muerte sería para ellos una ganancia"⁴⁰⁸.

El hombre ha dejado de tener conciencia de que es criatura celeste y terrenal. Ya no se conoce a sí mismo, ha dejado de escuchar, de oír, el orgullo le ha hecho ciego, nos hemos erigido en Dios. El orgullo es el portador de la muerte. Lo arruina todo, aun las mayores obras concebidas desde los más altos ideales. Por esto, el asesino, se erige en señor de la vida y la muerte; el ladrón, se enseñorea sobre los bienes materiales; el tirano, sobre la libertad humana; el ocultista, sobre los poderes espirituales; el adúltero, sobre el amor, y así sucesivamente. En la situación actual de nuestra sociedad los valores cristianos han sido invertidos, como por ejemplo el adulterio, el divorcio, el aborto, la eutanasia..., que antes eran considerados como males, hoy son considerados

⁴⁰⁶ Cf. N. STROTMANN, *Posmodernidad, cultura e identidad. La problemática de los mesianismos actuales*, Ed. Colección Pastoral núm. 8, Chosica 2012, pp. 35-58.

⁴⁰⁷ Cf. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* X, 3: Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1941, pp. 359-361.

⁴⁰⁸ Cit. por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Libro 4,7*: PG 8, 1255-1267.

como conquistas sociales. Como resultado, estamos viviendo una crisis de proporciones incalculables, el final de una civilización cargada de ideologías. Algunas veces, la Iglesia, engañada por el demonio, cae en la tentación de hacerse posmoderna acompañando al pueblo⁴⁰⁹; da a éste lo que pide para no ser desfasada o anticuada, porque es acusada de que su religión es de un mundo ficticio. Y otra tentación que siempre tiene la Iglesia es "fornicar con los reyes de la tierra", que es la degeneración máxima de lo religioso: la religión puesta al servicio de la política, convertida en una gran Ramera que legitima la adoración del hombre por el hombre, y promete a las masas un reinado de felicidad perpetua y delicias universales.

También noto que muchos vacíos pastorales que hay en la Iglesia, vienen ocupados por el demonio.⁴¹⁰ El demonio es un ángel caído con mucha inteligencia, ¿por qué no atrae la Iglesia al hombre moderno? Porque no le ofrece certezas y garantías. El demonio sabe que Dios es misericordioso y le imputa al hombre el castigo, temor y terror. Quizás una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes. ¿Cómo se explica esta paradoja? Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser -el absoluto- y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser⁴¹¹.

Algunos filósofos en el siglo XIX y principios del siglo XX habían ya diagnosticado un desencanto progresivo que años después desembocó en el

⁴⁰⁹ Cf. G. BIFFI, *Las cosas de arriba. Ejercicios espirituales a Su Santidad Benedicto XVI del año 2007*, Ed. Agape, Buenos Aires 2008, espec. pp. 63-73.

⁴¹⁰ Cf. K. BERGER, *Jesús, o.c.*, espec. *El contexto demoníaco de Jesús*, pp. 247-261; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Ed. Herder, Barcelona 1995, pp. 145-171.

⁴¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *III Conferencia general del Episcopado latinoamericano en 1979*, Puebla (México), núm. I, 9.

cambio de época, por ejemplo, Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Heidegger, Rosemberg, Max Weber, etc. Se entiende por posmodernidad aquel lapso de tiempo, tan reciente como apenas estrenado, que viene después de la modernidad (1789-1989: Desde la Revolución Francesa hasta la caída del muro de Berlín). "Simplificando al máximo, se entiende por posmodernidad la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es sin duda un efecto del progreso de las ciencias; pero este progreso, a su vez, la presupone. Hay muchos juegos del lenguaje diferentes, es la heterogeneidad de los elementos. El criterio de legitimidad es tecnológico, no resulta pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo"⁴¹². Una de las características más importante de la posmodernidad es la crisis de los grandes relatos, tanto de carácter religioso como laico y la proliferación en su lugar de pequeñas historias, explicaciones parciales de realidades parciales, desconectadas de un contexto general de sentido. Las expresiones más llamativas de esta transición de la modernidad a la posmodernidad son la globalización, la civilización de la Red, los imponentes descubrimientos biotecnológicos y el proceso del mestizaje de las civilizaciones⁴¹³. Como hemos visto, la posmodernidad suprime todo valor del ser, de la verdad, del fundamento, llevando al hombre a la frustración y el aislamiento. Como afirma G. Vattimo: "La Metafísica es algo que permanece en nosotros como los restos de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna"⁴¹⁴.

El filósofo francés Luc Ferry, ha resumido con lucidez el papel que la religión tocaría en una sociedad laica posmoderna: "Estamos ante el advenimiento de un universo laico, en cuyo seno la creencia en la existencia de Dios ha dejado de estructurar nuestro espacio político. No es que tal creencia... haya desaparecido. Sino que se ha transformado, para la mayoría de nosotros, en un asunto personal, que dimana de la esfera privada, observando una estricta neutralidad a este respecto la esfera pública"⁴¹⁵.

⁴¹² Cf. J.F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, o.c., p. 10.

⁴¹³ Cf. A. SCOLA, *La nueva laicidad*, Ed. Encuentro, Madrid 2007, pp. 15ss.

⁴¹⁴ Cf. G. VATTIMO, *El fin de la Modernidad*, o.c., p. 152.

⁴¹⁵ Cf. L. FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Ed. B. Grasset, París 1996, p. 38.

Durante los treinta y cinco últimos años se ha producido una alteración importante de la dirección del cambio a la que podríamos denominar giro posmaterialista. Sus orígenes están arraigados en los milagros económicos que se produjeron primero en Europa Occidental y en Norteamérica, luego en el Este Asiático y ahora en el sudeste de Asia. Esto, unido a la red de seguridad del estado del bienestar moderno, ha producido unos altos niveles de seguridad económica sin precedentes, dando lugar a una retroalimentación cultural que está teniendo una influencia importante en los sistemas económico y político de las sociedades industriales avanzadas. Esta nueva trayectoria despoja de autoridad a la religión en asuntos individuales tales como la amistad y el ocio. La posmodernización quita importancia a todo tipo de autoridad, sea religiosa o secular, dejando mucho más espacio a la autonomía individual en la búsqueda del bienestar subjetivo individual.

Este proceso de crisis de las grandes ideologías ha llevado a una especie de dispersión de valores y a una relativización de los mismos surgiendo lo que se conoce vulgarmente como el fenómeno del "pasotismo" o del "todo vale". Recordemos a este respecto la publicación en España en el año 1965 del premonitorio libro *"El crepúsculo de las ideologías"*, de Fernández de la Mora, donde se anticipaba en cierta manera el fenómeno y la sustitución de las ideologías clásicas por una mentalidad utilitaria, pragmática y fragmentaria⁴¹⁶.

En 1968 todavía estaba vivo el "gran relato" marxista (al menos en las universidades, en las librerías y en los tanques del Pacto de Varsovia), y cabía intentar convencerse de que el sexo era un arma subversiva y de que, "al hacer el amor, se hace la revolución"⁴¹⁷. Pero transcurrieron los años, la década de los años 70 mostró la insostenibilidad del modelo socialdemócrata de postguerra (amplio sector público, nacionalizaciones, estatalización de la sanidad y la enseñanza...): la izquierda moderada se quedó sin referencia socio-económica. En los años 80 se hundieron los regímenes del bloque soviético: ahora es la izquierda radical la que se

⁴¹⁶ Cf. G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El crepúsculo de las ideologías*, Ed. Alianza, Madrid 1971, pp. 33-136.

⁴¹⁷ Ver: T. ANATRELLA, *La diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia. La herencia de Mayo 1968*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.

queda sin modelo socio-económico. A partir de los años 90, la izquierda ya no necesita recurrir a excusas anticapitalistas para defender la libertad sexual ilimitada; ésta pasa a convertirse, más bien, en lo esencial, la verdadera meta, el valor supremo. Así por ejemplo, la aceptabilidad moral de cualesquiera relaciones sexuales entre adultos libremente consentidas (y el umbral de la "edad del consentimiento" tiende a rebajarse constantemente: la reforma socialista del Código Penal la dejó en 1995 en los 13 años, para el caso español) es la verdadera piedra angular, el dogma intocable del nuevo progresismo: ¡sea anatema cualquier objeción contra él! Casi todas las reivindicaciones características de la nueva izquierda sesentayochista son relacionables lógicamente con las exigencias de la libertad sexual.

El papa Juan XXIII, en la Constitución Apostólica *Humanae salutis*, el 25 de diciembre de 1961, frente a este cambio epocal, convoca el Concilio Ecuménico Vaticano II: "La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio. La humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios. Por esto, el progreso espiritual del hombre contemporáneo no ha seguido los pasos del progreso material. De aquí surgen la indiferencia por los bienes inmortales, el afán desordenado por los placeres de la tierra, que el progreso técnico pone con tanta facilidad al alcance de todos, y, por último, un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya a muchos pueblos. El mismo progreso técnico, que ha dado al hombre la posibilidad de crear instrumentos terribles para preparar su propia destrucción, ha suscitado no pocos interrogantes angustiosos, lo cual hace que los hombres se sientan actualmente preocupados para reconocer más fácilmente sus propias limitaciones" (cf. Vat II, *Humanae salutis*, núm. 2. Ver: Apéndice Número I: *Secularización y evangelización hoy en Europa*). El concilio es la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX, que nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza (cf. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, núm. 57).

En esta mutación epocal sin parangón que estamos viviendo (cf. Vat II. *Gaudium et spes*, núm. 4), la respuesta del Concilio Ecuménico Vaticano II para los siglos XX y XXI es la "nueva evangelización"⁴¹⁸, que es la esencia de la Iglesia⁴¹⁹. Como dice el papa Benedicto XVI: "El Concilio ha llegado al mundo en la interpretación de los medios, y no tanto con sus propios textos, que casi nadie lee"⁴²⁰. Por esto es una novedad ontológica y estructural.

Después de las dos guerras mundiales y de los campos de exterminio de Auschwitz, después de la bomba atómica de Hiroshima y las bombas de napalm en Vietnam y Afganistán, después del genocidio de Biafra, etc., ya no es posible mirar al progreso científico y técnico con la misma ingenua superficialidad característica del siglo pasado. Porque como dijo V. Frankl: "Créanme Ustedes señoras y señores: Ni Auschwitz, ni Treblinka, ni Maidanck (campos de concentración de los nazis alemanes) fueron preparados fundamentalmente en los ministerios nazis de Berlín, sino mucho antes en las mesas de escritorio y en las aulas de clase de los científicos y filósofos nihilistas"⁴²¹.

Quizás estemos asistiendo a la más amplia crisis de identidad que ha pasado el hombre. El hombre ya desconfía de la economía, de la política, de la industria y del hombre mismo. Toda esta desconfianza ha provocado un sentimiento, cada vez más extendido, de desconfianza en la bondad de la

⁴¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia en el umbral del tercer milenio*, en *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004, pp. 293-307; J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Una Iglesia entre el hoy y el mañana*, en *Crisis y apología...* o.c., pp. 310-351; K. RAHNER, *Cristianismo en el presente*, pp. 13-86, en *Escritos de Teología VI*, Ed. Taurus, Madrid 1969. Ver: L. SCHEFFCZYK, *Las bases de la reevangelización en el Concilio Vaticano II y en las pastorales papales*, pp. 329-342; A. RAUSCHER, *La tarea de la nueva evangelización*, pp. 360-364, en H. BÜRKE, *La misión de la Iglesia*, Ed. Edicep, Valencia 2002.

⁴¹⁹ Cf. W. KASPER, *La nueva evangelización: un desafío pastoral, teológico y espiritual*, pp. 19-37; K. KOCH, *¿Misión o des-misión de la Iglesia?*, pp. 39-86, en G. AUGUSIN, *El desafío de la nueva evangelización*, Ed. Sal Terrae, Santander 2012; G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, o.c., pp. 205-250.

⁴²⁰ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 78.

⁴²¹ Cf. V. FRANKL, *La idea psicológica del hombre*, o.c., p. 93.

evolución y en la capacidad del hombre para guiarla de forma autónoma, hacia un auténtico progreso en beneficio de la Humanidad, mediante el uso de la razón y de la ciencia. La experiencia del vacío y de la nada es la repulsa de una civilización, que ahoga al hombre en sus aspiraciones más profundas y personales. El hombre se siente manejado por potencias inabordables, que se burlan de todos los propósitos humanos y llevan consigo la destrucción del mismo. El hombre glorifica la soledad como una salida de la desesperación con que ella le amenaza; o trata de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos, para sentirse al amparo de la intemperie social y cósmica, sofocando, en vez de superar, el aislamiento⁴²². Podemos hacernos las siguientes consideraciones:

¿Es justificable el planteamiento político de Hitler, que era un enamorado de la filosofía de Nietzsche? En los campos de exterminio de Auschwitz y Treblinka, ubicados en territorio polaco, hubo más de cuatro millones de muertes. Otros seis millones de personas fueron asesinadas en los campos de concentración ubicados en Alemania; y un número sin determinar de seres humanos fue masacrado por los alemanes en los territorios ocupados y en los *commandos* de los grandes campos de exterminio. Hace pocos meses he visto personalmente el Museo del Holocausto en Jerusalén, es impresionante lo que es capaz de hacer el ser humano. Han sido matados 6 millones de judíos, de los cuales un millón y medio eran niños⁴²³. ¿Es todo esto racionalmente justificable? Sin embargo, hay que reconocer que Hitler subió al poder con el apoyo democrático de la mayoría. ¿Hay, pues, límite al poder? En el último siglo, Europa ha llegado hasta las profundidades de la muerte, con dos guerras mundiales y guerras civiles como la española y la yugoslava, cuya cosecha han sido ciento cincuenta millones de muertos, movimientos ideológicos totalitarios, como el nazismo y el comunismo, que condenaron a la esclavitud o a la muerte a grupos étnicos enteros, a minorías cualificadas, a personalidades intelectuales y religiosas. Los expertos estiman más o menos en 150 millones el número de víctimas de guerras, de deportaciones, de hambres (con mucha frecuencia provocadas), de campos de concentración y de

⁴²² Cf. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, o.c., p. 36.

⁴²³ Cf. B. GUTTERMAN-A. SHALEV, *Para que lo sepan las generaciones venideras*, Ed. Yad Vashem, Jerusalén 2008, pp. 208ss.

muerte entre agosto de 1914 y la reciente guerra de los Balcanes⁴²⁴. De ese infierno de negación de la verdad, exterminio del prójimo, enfrentamiento de vecinos, holocausto de pueblos, estamos saliendo. En el mismo instante en que finaliza la Segunda guerra mundial se inician los procesos para crear "otra Europa": no la de las naciones, sino la de la comunidad, no la que hace la guerra para apoderarse de las fuentes de riqueza, sino la que decide gestionar en común desde el acero y el carbón, como realidades materiales, hasta el derecho, la enseñanza, la jurisdicción civil, los tribunales.

No olvidemos que las guerras más sangrientas y las mayores masacres del siglo pasado se realizaron en nombre precisamente de ideologías ateas y laicas, que se comportaban como sustitutivos de la religión. Las ideologías ateas nazis y comunistas no han producido paraísos terrestres, sino sólo regímenes trágicos de terror, que han negado la dignidad y libertad al ser humano, a las víctimas y a los mismos verdugos.

¿Fue justificable la actitud occidental ante la masacre casi televisada entre hutus y tutsis, gubernamentalmente aceptada y promovida en Ruanda? Mientras 800.000 tutsis eran masacrados, el poderoso mundo occidental se debatía en inútiles discusiones acerca de lo que allí acaecía y de hasta qué punto o en qué medida había que intervenir. Y, durante esa actividad de omisión, tres millones de refugiados y heridos vagaban por los senderos de la región, los cadáveres flotaban en los ríos y en el lago Victoria, y se producían terribles violaciones y venganzas.

¿Es defendible -asumible por la conciencia social- la tragedia del aborto? Desde el año 1985, se han ejecutado más de un millón de abortos legales en España. En definitiva, ¿todo lo legal es moral? ¿Existe límite al poder? ¿Dónde se fundamenta el derecho?

Y, en este equilibrio entre poder y derecho, ¿qué lugar ocupa la fe y qué lugar ocupa la razón? ¿Cuál es el límite de esta capacidad humana? Por ejemplo, ¿se puede experimentar con embriones? ¿Se puede invertir dinero en progresos bélicos mientras una parte muy importante de la población se desangra en el

⁴²⁴ Cf. G. STEINER, *A l'ombre des lumières*, en C. MICHON, *Christianisme, héritages et destins*, Librairie générale Française, París 2002, pp. 20-45, espec. p. 29.

hambre o en la incultura? ¿Cabe acabar con las minorías para no impedir un supuesto desarrollo del bienestar en las mayorías? etc. Y detrás de todas estas inquisiciones, está un concepto clave: el poder. ¿Qué es el poder? ¿De dónde viene el poder? ¿Cuál es el límite del poder?

Como afirma el profeta de la información actual Herbert Marshall McLuhan (1911-1980), estamos en el principio de una "nueva época: la electrónica". Con una nueva tecnología: la televisión, la propaganda, la proliferación de medios de comunicación... de algún modo restituye al hombre a su estado "primitivo" y va a convertir el mundo en una "aldea global electrónica", donde el "medio es el mensaje... Somos lo que vemos o formamos nuestras herramientas y luego éstas nos forman"⁴²⁵. Todo esto origina un cambio en la cultura.

Después de la caída del muro de Berlín de 1989 se produjo inmediatamente una *revolución cultural*: un nuevo lenguaje, nuevos paradigmas, normas, valores, estilos de vida, métodos educativos y procesos de gobierno que pertenecen a una ética nueva -a un tiempo *posmoderno* y, en sus aspectos radicales, pos-judeo-cristiana- se impusieron con éxito fulgurante en el mundo.

Al finalizar la guerra fría aparece una revolución cultural global: centenares de nuevos conceptos se extendieron con suma rapidez hasta los más remotos confines del mundo, expresándose a través de términos de un nuevo lenguaje. Citamos, así por encima, algún ejemplo: globalización humanizante, ciudadanía global, desarrollo sostenible, buen gobierno, ética mundial, diversidad cultural, diálogo entre civilizaciones, calidad de vida, holismo, educación cívica, educación para todos, educación de calidad, educación entre "iguales" (*peer education*), educación para la paz, elección informada, consenso informado, "género" (*gender*), iguales oportunidades, principio de equidad, emancipación (de las mujeres, de los niños), libertad de elección, *empowerment*, homoparentalidad, homofobia, orientación sexual, estilos de vida, integridad corporal, aborto "sin riesgos", acceso a los derechos, derecho a la elección, derechos sexuales y reproductivos, derechos de la mujer, derechos de los niños, derechos de las generaciones futuras, salud reproductiva, organizaciones no-gubernamentales (ONG), sociedad civil, transparencia, participación de la base, democracia participativa, redes

⁴²⁵ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., vol. 3, pp. 2341-2342.

transnacionales, totalidad, construcción de consenso, facilitación, acercamiento inclusivo, campañas de sensibilización, clarificación de valores, agentes de transformación social, parlamento de jóvenes, responsabilidad social de las empresas, comercio equitativo, seguridad humana, principio de precaución, prevención...⁴²⁶.

Nadie puede negar ya el predominio de estos conceptos en la cultura contemporánea, cuya característica más evidente es la de ser *global*. En su conjunto, esta aparente amalgama de términos y de conceptos no puede, en sí misma, ni condenarse ni aprobarse. Valores perennes y aspiraciones humanas auténticas se mezclan con los frutos amargos de la apostasía occidental silenciosa que han viciado el proceso de globalización; occidente está vomitando el evangelio y está destruyendo su propia identidad. Por eso es necesario una "nueva evangelización" frente a los aduladores del Anticristo, que han reemplazado las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad, por prosperidad, democracia y dulzura, encandilando así a la mayoría de los bautizados, porque al demonio no le interesa sólo matar, sino también corromper, envenenar y falsificar a través de estos falsos profetas.

El nuevo lenguaje global tiende, no obstante, a excluir explícitamente términos que pertenecen a la tradición judeo-cristiana, como: verdad, conciencia, razón, corazón, voluntad, padres, esposo, marido, mujer, madre, padre, hijo, hija, virginidad, castidad, complementariedad, servicio, autoridad, jerarquía, justicia, ley, mandamiento, dogma, fe, caridad, esperanza, sufrimiento, pecado, amigo, enemigo, naturaleza, representación democrática...

También, lo que hoy llamamos muchas veces cultura de la fiesta es generalmente el resultado de una reingeniería social de consecuencias catastróficas⁴²⁷. Ésta es un proceso extendido en Occidente, que se percibe en una

⁴²⁶ Cf. M.A. PEETERS, *La imposición del lenguaje*, L'Osservatore Romano 44 (30 octubre 2009) p. 30.

⁴²⁷ El término reingeniería es usado en los documentos de las Conferencias Internacionales de la ONU a partir de los años 1990. También forma parte del lenguaje de los funcionarios de las Naciones Unidas y representantes de las ONG's comprometidas con los planes de la ONU. Ver; Noticias Globales (NG) núm. 231, J.C. SANAHUJA, *ONU*.

casta de intelectuales gregarios: personas que se han allanado a una determinada interpretación de la realidad auspiciada por el poder, el cual las subvenciona y promueve para que impongan una determinada cultura de la fiesta, y ésta no es auténtica, puesto que no nace de una efusión natural del pueblo. Cambiar el significado y el contenido de las palabras es una artimaña para que la reingeniería social sea aceptada por todos y sin protestas. Por ejemplo, la idea de pueblo se ha ido sustituyendo por el concepto nuevo de "ciudadanía", una masa amorfa donde la experiencia lúdica ya no se produce de manera natural. A esta cosificación y despersonalización contribuyen los medios de comunicación social, como un cambio de agua en una pecera, donde se realiza un ataque subliminar inconsciente a las personas para imponerles, sin que se den cuenta, ideas, gustos, valores, modas, impidiéndolas valorar y pensar según criterios objetivos y humanizadores. Ejemplos de este azote en España son el cine, los medios de comunicación social, etc., que actualmente se usan como herramientas al servicio de una ideología triunfante compuesta de relativismo, de tergiversación de la historia y de imposición de paradigmas culturales que contravienen lo que ha sido auténtica cultura española natural, por ejemplo, muy ligada a la expresión religiosa y que hoy es suprimida. La identidad cristiana es la forma propia de comunicación con la que no sólo se informa sino que se crea una determinada cultura⁴²⁸. Como decía san Paciano en el siglo IV: "Mi nombre es cristiano, mi apellido católico; el calificativo de católico demuestra cómo le hace visible"⁴²⁹. Nos apremia en la actualidad un mensaje para todos, ser católico conlleva poner la mirada en la humanidad entera⁴³⁰.

Embarazo adolescente. ¿Un problema provocado?, cit. en Idem, *El desarrollo sustentable*, o.c., pp. 25-26; Idem, *La ideología de género y el proceso de reingeniería social anticristiana en Mujer y Varón. ¿Misterio o autoconstrucción?*, Ed. CEU, Universidad Francisco de Vitoria y UCAM, Madrid 2008.

⁴²⁸ Cf. J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones*, Ed. Trotta, Madrid 2004, p. 20.

⁴²⁹ Cf. PACIANO, *Epístola I, IV, 1*: PL 13, 1055.

⁴³⁰ Ver: E. ROMERO POSE, *La Iglesia y los medios de comunicación social*, Colección Subsidia núm. 15, Publicaciones Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid 2006, pp. 9-44.

Ante este cambio de época, los nuevos conceptos reflejan los dramáticos cambios culturales que señalan el paso de la civilización occidental de la *modernidad* a la *posmodernidad*, de los paradigmas modernos a los paradigmas posmodernos, es decir: del desarrollo como *crecimiento* al desarrollo *sostenible*; del crecimiento sostenible por socialismo, cambio climático por crecimiento sostenible; del *gobierno* a la *governabilidad*; de la democracia *representativa* a la democracia *participativa*; de la autoridad a la autonomía y a los *derechos del individuo*; de las *jerarquías* a la igualdad; de los *esposos* a los *compañeros (partners)*; de la *felicidad* a la *calidad de vida*; de lo *dado* a lo *construido*; de sexo (lo biológico, lo natural) a género; de matrimonio a pareja; de maternidad a rol; de heterosexualidad a opción heterosexual; de procreación a reproducción biológica; de la *familia* a la *familia bajo todas las formas*; de los *padres* a los *reproductores* (a los padres separados con sus nuevas parejas y los hijos que proceden de ambas se le está denominando familia alargada); de hombre o mujer a género humano; del conocimiento a las competencias; del *crecimiento* al equilibrio; de la vida humana a la vida bajo *todas sus formas*; de las *necesidades materiales objetivas y medidas* a un enfoque arbitrario de los *derechos*; de la caridad a los *derechos*; de erradicar la pobreza como un imperativo ético, social y ambiental, por eutanasia, maltusianismo y aborto; del *sufrimiento con dignidad* al *derecho de morir*; de la *identidad cultural* a la *diversidad cultural*; de la seguridad *internacional* a la seguridad humana; de afirmar la igualdad y equidad de género por feminismo; de derechos básicos e inalienables de la mujer por aborto; de multiculturalismo por relativismo, nihilismo; de la aproximación *sectorial* a la aproximación *holística* (es la doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que la componen); del voto a la mayoría al *consenso*; del dogma a la *libertad de interpretación*; de lo *internacional* a lo *global*; de los valores *universales* a la *ética global*; de pueblo por ciudadanía; de desear buen domingo a buen fin de semana; de fiestas de Navidad a fiestas blancas; de felices navidades a felices fiestas; de fiestas de Pascua a fiestas de primavera; y así sucesivamente⁴³¹. Calidad de vida y calidad de empleo, bienestar y satisfacción personal, son los términos actuales que han sustituido a la frase: "salud, dinero y

⁴³¹ Para ampliación de este concepto ver: J. MUÑOZ, *Inventario provisional. Modernos, postmodernos, antimodernos*, Rev. Occidente 66 (1986) 5-22, espec. p. 7.

amor" como expresión de éxito en la vida. Como se ve, se está construyendo una nueva torre de Babel donde asistimos a la destrucción del lenguaje; lo que ayer era reconocido como injusto, hoy puede ser declarado justo, y al revés. Detrás de todo esto se esconde un nuevo tipo de terrorismo: el terrorismo de rostro humano. El filósofo M. Schooyans en colaboración con A-M. Libert analiza el proceso de destrucción de los derechos humanos a partir de la manipulación del lenguaje, y del ataque contra la razón, la fe, el Derecho, la familia y la Iglesia⁴³².

Así también, por ejemplo, el artículo de Antonio Montero⁴³³ expone un ejemplo de lo que estoy diciendo: "Se confunde hoy los términos de placer con felicidad, dolor con sufrimiento. Ya decía Julián Marías que se está reduciendo y rebajando la felicidad al placer material de los sentidos, fruto del asfixiante hedonismo de hoy, de pasarlo siempre lo mejor posible y ahorrarse a toda costa cualquier sacrificio. El dolor físico se remedia con analgésicos y, en todo caso, con anestésicos. Pero el sufrimiento por fracasos amorosos o profesionales, por la traición de un amigo, por una enfermedad incurable, por la soledad desértica o remordimientos de conciencia, reclama otro tratamiento. El sufrimiento me hace humilde, paciente, hermano de los que sufren, menesteroso de los demás y agradecido a ellos; también me hace más sabio, más comprensivo, más orante y esperanzado. No olvidemos que la felicidad es el anhelo universal, casi cósmico y metafísico, de una humanidad desterrada, que arrastra consigo la nostalgia del paraíso y sueña en retornar a él".

Estos nuevos conceptos empapan la cultura de las organizaciones nacionales, supranacionales y regionales, la cultura de los gobiernos y de sus ministerios, de los partidos políticos (tanto de izquierdas como de derechas) y de las autoridades locales, la cultura corporativa, la cultura de los sistemas de sanidad y de educación, la cultura de los medios de comunicación, la cultura de las innumerables redes de ONG y la gobernabilidad trasnacional. Este nuevo lenguaje también está penetrando el mundo de las religiones, incluso ONG y organizaciones benéficas cristianas. Esta cultura mundial nos educa a todos. Los

⁴³² Ver: A.-M. LIBERT-M. SCHOOPYANS, *Le terrorisme à visage humain*, Ed. François-Xavier de Guibert, 2008.

⁴³³ Cf. Diario ABC, 15 de agosto de 2009, p. 3

nuevos valores son ambivalentes. La ambivalencia no significa tolerancia y elección, aunque la mayoría tiende a creerlo. La ambivalencia es un proceso de deconstrucción de la realidad y de la verdad que lleva al ejercicio arbitrario del poder, a la dominación y a la intolerancia. La paradoja de la postmodernidad es que se trata de deconstruir las formas modernas de ejercicio del poder y a la vez de introducir formas nuevas, más sofisticadas y sutiles, de hacerse con el poder.

Esta nueva cultura ha logrado imponerse a nivel global y se ha convertido en la insólita atmósfera que se respira en todos los ámbitos, tanto en el ciudadano de a pie como en los partidos y organismos de cualquier orientación que sean. Todos se llenan la boca con los nuevos valores que se presentan con una apariencia de bienestar, avance y progreso. Pero los nuevos valores que se pregonan no son neutros; son expresamente ambivalentes y la ambivalencia no significa tolerancia y elección libre, sino que esconde un programa radical de deconstrucción de la realidad y de la verdad que aspira a la toma del poder, sustituyendo los valores universales sobre los que se fundó el orden internacional después de la Segunda Guerra mundial por una nueva ética, que ya no está en manos de los gobiernos ni de los ciudadanos, sino en las de los grupos de presión que persiguen intereses especiales, los ingenieros sociales que quieren organizar un mundo a su gusto. Estos manipuladores de las conciencias han encontrado un gran aliado en el ambiente cultural que se ha ido desarrollando tras el fracaso de la modernidad. Para ellos, la verdad no es metafísica o lógica, sino retórica; sin verdades absolutas habrá más tolerancia.

La ambigüedad es un componente central de las visiones posmodernistas del mundo. Aunque algunos filósofos la consideran una virtud. Esto es lamentable porque detrás de esta retórica ambigua hay un importante fenómeno empírico.

Aunque la posmodernidad se mueve a gusto en lo que llama egoísmo asociativo, individualismo responsable o simplemente ética de los negocios. Los individuos se retiran a sus espacios domésticos en los cuales distribuyen sus libertades, toda vez que han dado por perdida la batalla social, y pasan a dedicarse mansamente al bricolaje como técnica de autoafirmación y ejercicio de sincretismo: mientras la tradición católica ve con malos ojos el individualismo porque lo identifica con el egoísmo, la posmodernidad tiene por centro la defensa de la libertad individual. La solidaridad sí que quedaría en un segundo plano,

porque no es obligatoria, es más bien un valor sagrado laicizado, que no ocupa el primer lugar. El individualismo es el código genético de la democracia moderna. El centro es el individualismo absolutizado y competitivo, calificado de posesivo⁴³⁴. En este sentido cabría afirmar que "el siglo XXI será egoísta e individualista, o no será". ¿Cómo liberarle hoy a este hombre egoísta tiranizado por el faraón del pecado que le impide ser feliz en la fiesta?

No olvidemos que con los cambios culturales producidos al final de la Guerra Fría, como consecuencia de la caída del comunismo, teniendo como máximo símbolo la caída del muro de Berlín (año 1989), se hace evidente el fin de la era polar. Esto produce como consecuencia la cristalización de un nuevo paradigma global, cuyo máximo exponente social, político y económico es la revolución cultural global⁴³⁵. Sus implicaciones para la vida sociopolítica y para la transmisión de la fe festiva cristiana son extremadamente complejas y deben estudiarse una a una con muchísima atención.

Ha sido una revolución silenciosa. Se ha efectuado sin derramamiento de sangre, sin una abierta confrontación, sin golpes de estado ni quebrantamientos institucionales. Ni siquiera se ha realizado, en ningún país del mundo, un debate abierto y continuado sobre el contenido de los nuevos conceptos. Hasta el día de hoy no se ha manifestado ninguna oposición o resistencia. Todo se ha desarrollado sin rumor, por vía de consenso, de facilitación, a través de campañas de sensibilización y concienciación, gracias a procesos informales, paralelos y horizontales, de educación entre "iguales", de clarificación de los valores (en realidad los expertos pretenden "clarificar" los valores de culturas y tradiciones para integrarlos en sus propios programas), de diálogo, de sociedad, de ingeniería social, de adecuación cultural y de otras técnicas "dulces", técnicas de transformación social, manipuladoras en cuanto nacen y pretenden imponer a todos el propio programa. Esta revolución se ha producido por encima del nivel nacional (en la ONU), y por debajo (a través de las ONG).

⁴³⁴ Cf. C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona 1979, pp. 20ss.

⁴³⁵ Cf. P. MORANDE, *Vida y persona en la postmodernidad*, en A. SCOLA, *¿Qué es la vida?*, o.c., pp. 102-108.

Los verdaderos "propietarios" de la nueva cultura y ética no son los gobiernos y ciudadanos que ellos representan, sino los grupos de presión (lobby) que persiguen intereses particulares que se han apoderado subrepticamente del poder normativo mundial. El enemigo se encuentra dentro: el campo de batalla de la posmodernidad es interno.

Apenas acabada la guerra fría, la ONU organizó una serie sin precedentes de conferencias intergubernamentales. El objetivo del proceso de conferencias era el de construir una *nueva visión del mundo*, un *Nuevo Orden mundial*, un *nuevo consenso mundial* a las normas, a los valores y a las prioridades para la comunidad internacional, bajo el signo de la nueva era que estaba inaugurándose: *educación* (Jomtien, 1990); *infancia* (New York, 1990); *medio ambiente* (Río, 1992); *derechos humanos* (Viena, 1993); *población* (El Cairo, 1994); *desarrollo social* (Copenhague, 1995); *mujeres* (Pekín, 1995); *el habitat* (Estambul, 1996); *seguridad alimenticia* (Roma, 1996)... Las conferencias se consideraban como un *continuum* y el consenso mundial como un "paquete" que integraba todos los nuevos paradigmas, en el cuadro de una nueva síntesis cultural y ética. Se establecieron las normas mundiales para la aplicación a escala internacional. En este momento se está llevando a cabo y así se seguirá haciendo al menos hasta el año 2015, fecha límite para la aplicación de los "Objetivos de desarrollo del milenio".

En realidad, la generación de mayo del 68, el poderoso lobby de control poblacional y su industria multimillonaria, los movimientos ecofeministas y otras ONG seculares occidentales, así como los académicos postmodernos, ocuparon puestos clave en las Naciones Unidas y en sus agencias especializadas desde los años 60. Mientras que los gobiernos occidentales se centraban en tratar de contener la amenaza soviética durante la guerra fría, una minoría de ideólogos afines ente sí, trabajando en las burocracias internacionales y operando en redes, adquirirían unos conocimientos indisputables en las diversas áreas socioeconómicas que se abordaban en las conferencias. Después de 1989, se presentaron como los expertos que la comunidad internacional necesitaba para afrontar los nuevos retos de la cooperación internacional. Al no encontrar ninguna oposición, estos ideólogos ejercieron un liderazgo normativo mundial bajo la tapadera de sus conocimientos técnicos. El programa oculto de una minoría de tecnócratas ideológicos era el de lograr un cambio cultural global acorde con sus objetivos de ingeniería social.

La imposición mundial del nuevo lenguaje es al mismo tiempo horizontal y vertical. Horizontal porque el nuevo lenguaje ya se ha difundido por todo el mundo, incluso en los lugares más remotos. Ya no es externo a la Iglesia: muchas ONG, organismos de ayuda, universidades, asociaciones de mujeres católicas, sacerdotes y pastores lo han adoptado ya, en varios niveles. Pero la imposición mundial del nuevo lenguaje es vertical ante todo. Este lenguaje expresa una nueva ética holista (integrada) y posmoderna. Animada por una fuerte dinámica, esta ética tiende a transformar de forma silenciosa todas las culturas desde dentro.

La revolución cultural ha encontrado su equilibrio en la *posmodernidad*. La posmodernidad en primer lugar *desestabiliza* o *reconstruye* la modernidad -es decir, la síntesis cultural que ha prevalecido en Occidente a partir de los tratados de Westfalia (1648)- y sus abusos como el racionalismo, el institucionalismo, el formalismo, el autoritarismo, el marxismo y el pesimismo liberal. En este sentido, la posmodernidad presenta un carácter providencial. No obstante, en sus aspectos radicales, ella induce a la apostasía occidental silenciosa más lejos que la modernidad. Ciertamente, tanto en la posmodernidad como en la modernidad, no todo existe sin términos medios.

El radicalismo posmoderno pide que el individuo, para poder ejercer su derecho de elección, *debe poder liberarse* de cualquier cuadro normativo, ya sea semántico (definiciones claras), ontológico (el ser, el dato), político (soberanía del estado, autoridad moral del gobierno), moral (las normas trascendentes), social (los tabús, prohibiciones), cultural (las tradiciones) o religioso (la enseñanza de las religiones, la doctrina de la Iglesia). Tal pretendida "liberación" se convierte en un *imperativo* de la nueva ética. Pasa a través de la desestabilización y reconstrucción (palabras-clave de la posmodernidad) de las definiciones claras, del contenido del lenguaje, de las tradiciones, de las instituciones, del conocimiento objetivo, del ser, de la razón, del crecimiento, de la identidad (personal, genética, nacional, cultural, religiosa...), de todo lo que se considera como universal y, en consecuencia, de los valores judeo-cristianos y de la revelación divina. La nueva ética posmoderna no sólo destruye la tradición judeocristiana, sino también la modernidad y sus ideologías.

Los derechos humanos universales se han convertido en autónomos de cualquier referencia moral objetiva y trascendente. El principio puramente inmanente del derecho de elección es el resultado de este divorcio. La

posmodernidad reivindica el derecho de ejercer la propia libertad individual *contra* la ley natural, *contra* las tradiciones y *contra* la revelación divina. Así por ejemplo, se incluye el derecho de tomar decisiones incluso intrínsecamente malas: aborto, homosexualidad, "amor libre", eutanasia, suicidio asistido, rechazo de toda forma de autoridad o legítima jerarquía, "tolerancia" obligatoria de todas las opiniones, espíritu de desobediencia que se expresa en formas tan numerosas como variadas.

La ausencia de una definición precisa constituye la característica dominante de todos los términos y expresiones del nuevo lenguaje global, de todos los paradigmas posmodernos. Los expertos que han forjado los nuevos conceptos se han negado *explícitamente* a definirlos con nitidez, aduciendo el argumento de que definirlos significaría limitar la posibilidad de elegir la interpretación que se desea atribuirles y ello vendría a contradecir la *regla* del derecho de elección.

En la posmodernidad, el individuo se convierte en el creador "libre" de su propio destino y de un nuevo orden social. Puede elegir ser homosexual hoy y bisexual mañana (orientación sexual). Los niños pueden elegir su propia opinión, independientemente de los valores que reciban de los padres (derechos del niño). Son tratados en pie de igualdad como "ciudadanos" y participan en las decisiones políticas que afectan a sus vidas (Parlamentos de Jóvenes). Los estudiantes eligen su propio currículo en la escuela y se educan los unos a los otros, mientras que los profesores actúan como "facilitadores" (educación por los pares, educación para todos, formación en técnicas de vida). Las mujeres desempeñan los roles sociales de los hombres (igualdad de géneros, sociedad unisex). Las ONG determinan políticas mundiales, y los gobiernos se conforman a sus valores (buena gestión de los asuntos públicos). Grupos de mujeres "esclarecen" la doctrina de la Iglesia y democratizan la Iglesia (esclarecimiento de los valores, democracia participativa). El lobby de la eutanasia se convierte en un firme defensor de la "dignidad humana". La salud reproductiva conlleva el derecho a no reproducir (aborto "seguro", acceso universal a "la más amplia gama de anticonceptivos"). Todos somos ciudadanos con igualdad de derechos, unidos por relaciones contractuales, sin amor. El mundo está al revés. Lo que deconstruye la ética global es la misma

estructura antropológica del ser humano impidiéndole vivir la vida festivamente⁴³⁶.

La ideología posmoderna ocupa así el puesto de la religión convirtiéndose en el verdadero opio del pueblo. Como escribe Franz Rosenzweig en el grandioso exordio de *La estrella de la Redención*: "La filosofía posmoderna se cree capaz de quitar el miedo a la muerte, de arrancarle el aguijón venenoso y quitar al Hades su miasma pestilente"⁴³⁷.

¿En qué se está transformando la aldea global de nuestra tierra, con un ambiente amenazado de autodestrucción? ¿Qué hacer para que, en esta era de globalización, la auténtica caridad triunfe sobre el sufrimiento y la miseria? Ante el cambio de época en que vivimos, cabe preguntarnos: "¿Estamos en uno de los periodos más complejos y decisivos de la historia humana? ¿Se trata de un tiempo que marca un fin o un comienzo, como manifiestan los filósofos: Guitton, Ortega y Gasset, Husserl, Gabriel Marcel y Georges Bernanos?". Estas preguntas nos recuerdan la actitud con que san Agustín afrontó la caída del imperio romano por obra de los bárbaros⁴³⁸. En este contexto resulta espontáneo pensar en el primer anuncio del Evangelio, del que surgieron comunidades cristianas inicialmente florecientes, que después desaparecieron y hoy sólo se las recuerda en los libros de historia. ¿No podría suceder lo mismo en nuestra época? Naciones que en otro tiempo eran ricas en fe y en vocaciones ahora están perdiendo su identidad bajo el influjo deletéreo y destructor de una cierta cultura moderna. La crisis de la Iglesia que estamos viviendo es grave; afirma M. Schooyans que el Nuevo Orden Mundial que está surgiendo es el peligro más grande que la amenaza desde la crisis arriana del siglo IV, cuando con palabras que se atribuyen a san Jerónimo: "el mundo se durmió cristiano y se despertó con un gemido, sabiéndose arriano"⁴³⁹. Como decía el cardenal Ratzinger, para el Nuevo Orden Mundial se

⁴³⁶ Cf. M.A. PEETERS, *La nueva ética mundial*.

⁴³⁷ Cf. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la Redención*, Ed. Sígueme, Salamanca 1997, p. 3.

⁴³⁸ Cf. AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los Salmos*, 84, 10: CCL 250, 39, 1170; AA.VV., *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, edición de E. Cavalcanti, Roma-Friburgo-Viena 1996.

⁴³⁹ Cf. M. SCHOOYANS, *Nuovo disordine mondiale*, Ed. San Pablo, Milano 2000, pp. 25ss.

convierte en una necesidad destruir al cristianismo, vaciándolo de su fe en Cristo y en la Iglesia, para convertirlo en una mera doctrina de ayuda, solidaridad social o beneficencia. Hay quien, habiendo decidido que "Dios ha muerto", se declara a sí mismo "dios", considerándose el único artífice de su destino, el propietario absoluto del mundo.

Desembarazándose de Dios, y sin esperar de él la salvación, el hombre cree que puede hacer lo que se le antoje y que puede ponerse como la única medida de sí mismo y de su obrar. Pero cuando el hombre elimina a Dios de su horizonte, cuando declara "muerto" a Dios, ¿es verdaderamente más feliz? ¿Se hace verdaderamente más libre? Cuando los hombres se proclaman propietarios absolutos de sí mismos y dueños únicos de la creación, ¿pueden construir de verdad una sociedad donde reinen la libertad, la justicia y la paz? ¿No sucede más bien -como lo demuestra ampliamente la crónica diaria- que se difunden el arbitrio del poder, los intereses egoístas, la injusticia y la explotación, la violencia en todas sus manifestaciones? Al final, el hombre se encuentra más solo y la sociedad más dividida y confundida.

¿Estamos al final o al inicio de una nueva época de la humanidad? Con esta pregunta el papa Juan Pablo II introdujo, el 17 de agosto de 1998, en el palacio pontificio de Castelgandolfo, el coloquio internacional organizado por el Instituto de Ciencias Humanas de Viena sobre el tema: "Al final del milenio: tiempo y modernidad"⁴⁴⁰. Un coloquio que parece haber encontrado eco en las páginas de su último libro "*Memoria e Identidad*". También expresa esta situación José María Sumpsi, subdirector general de la FAO⁴⁴¹.

Las respuestas que dieron los estudiosos presentes en ese Coloquio a las preguntas de Juan Pablo II fueron muy articuladas, pero todas se orientaban sustancialmente en sentido afirmativo. Quisiera referir, en síntesis, sólo una muy actual: la del politólogo americano Zbigniew Brzezinski. Se mostró muy preocupado, entre otras cosas, por la "escasa capacidad de control sobre el

⁴⁴⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Coloquio internacional celebrado en Castelgandolfo* (17 de agosto de 1998) publicado en L'Osservatore Romano (21 de agosto de 1998) p. 2.

⁴⁴¹ Cf. J.M. SUMPSSI, *Estamos ante un cambio de época*, Diario "El Mundo", 16 de junio de 2008, p. 28.

progreso científico" que la humanidad está mostrando tener, por ejemplo, en el vasto campo de las manipulaciones genéticas (fecundación humana artificial sin límites, clonación, etc.), que son inaceptables desde una perspectiva verdaderamente humanista. "La dinámica de la ciencia -dijo- puede poner en peligro la base humanística de la democracia y el respeto al carácter sagrado de la vida humana" y añadió, haciéndose eco de repetidas enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia, que no se deben separar "democracia" y "valores", porque de lo contrario "la anarquía política global podría confrontarse con la anarquía intelectual global"⁴⁴².

De cualquier modo, la respuesta más clara y concisa a las preguntas planteadas por Juan Pablo II con ocasión de aquel coloquio la dio, pocas semanas después, el mismo Papa en el discurso que dirigió a un grupo de obispos de Estados Unidos que realizaban la visita *ad limina*: "Estamos llegando al fin de un siglo que comenzó con confianza en las posibilidades de un progreso casi ilimitado de la humanidad, pero que ahora termina con un miedo generalizado y en medio de la confusión moral. Si queremos una primavera del espíritu humano, debemos redescubrir los fundamentos de la esperanza. Pero, ¿cuál ha sido la causa principal de esta situación de miedo generalizado y confusión moral?, y, ¿dónde es preciso redescubrir, en este inicio del tercer milenio, los fundamentos de la esperanza?"⁴⁴³.

Esta era la intuición del filósofo Jean Guitton cuando afirmaba: "En el siglo que se acaba, parece como si la condición humana esté a punto de cambiar; como si entrásemos en un período final. No desde luego el «fin de los tiempos», sí el fin de un tiempo: el final de una era"⁴⁴⁴. También lo profetizó el teólogo **Romano Guardini** (1885-1968), que fue profesor, filósofo, teólogo y sacerdote. Moviéndose

⁴⁴² Cf. J. HERRANZ, *La estructura moral de la libertad en el magisterio de Juan Pablo II*, L'Osservatore Romano 24 (17 de junio de 2005) pp. 6-7.

⁴⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la 50ª Asamblea general de la Organización de las Naciones Unidas*, núm. 16-18, 5 de octubre de 1998, L'Osservatore Romano (23 de octubre de 1998) p. 13.

⁴⁴⁴ Cf. J. GUITTON, *Retrato del P. Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Ed. Palabra, Madrid 1993, p. 160.

fuera del tomismo buscó un contacto continuado con la cultura contemporánea: su influjo sobre las jóvenes generaciones fue enorme, hasta el punto de haber sido calificado como el "mayor pedagogo de nuestro tiempo". Su capacidad radica en aunar el amor inquebrantable a la verdad y el estilo existencial de pensar, su *éthos de verdad*, de buscar la verdad al margen de las convenciones académicas y de las modas del momento. Para él la verdad era una fuente de energía y de autenticidad personal; por ello el hombre se hace más grande a medida que se conoce a sí mismo y descubre la fuerza que tiene. No es un pensador objetivista ni subjetivista, sino relacional sumamente fecundo. Influyó en la formación de Ratzinger. Impugnó reiteradamente el relativismo y el subjetivismo. Por esto dice que el amor a la verdad nos da la salud y cuando el hombre la rechaza se enferma⁴⁴⁵. También afirma: "Dios es el verdadero punto de referencia por lo cual el hombre existe. Si las relaciones con Él se desordenan, se trastorna todo el hombre"⁴⁴⁶. Y en otro lugar dice que "en la medida en que me aproximo a Dios y participo de él, me acerco a mi propia comprensión y me encuentro con el sentido a la vida. Por esto, quien conoce a Dios conoce al hombre" (p. 180). El hombre, como ser creado por Dios, se halla por naturaleza orientado hacia la trascendencia, que para un cristiano presenta un rostro y tiene un nombre: el Dios revelado en Jesucristo.

Dice Guardini en el año 1946: "Hoy día atraviesa Europa la crisis más profunda de su historia; tan profunda que muchos llegan a preguntarse si todavía existe Europa en el antiguo sentido de la palabra, pero «Europa todavía vive... y acaso el derrumbamiento del poder tan monstruosamente exagerado del nacionalsocialismo abra el camino incluso para nuevas posibilidades europeas... De todas formas surgirá un nuevo tipo de hombre que tendrá una profunda espiritualidad»"⁴⁴⁷, y esto está ya apareciendo. Y José Ortega y Gasset escribía en

⁴⁴⁵ Ver: R. GUARDINI, *Obras completas*, 3 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1980-1981, espec. vol. 1, p. 125.

⁴⁴⁶ Cf. Idem, *La existencia del cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1997, p. 203.

⁴⁴⁷ Cf. Idem, *El Mesianismo en el mito. La revelación y la política*, Ed. Rialp, Madrid 1956, p. 155; Idem, *El fin de la modernidad*, Ed. PPC, Madrid 1995; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, Unión Editorial, Madrid 2000, p. 24; Idem,

el año 1930: "Europa se ha quedado sin moral... Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces"⁴⁴⁸. Nuestra depresión no es sólo económica, sino moral. La preocupación de los pensadores se hace presente en no pocos literatos católicos que contemplan el declive y cansancio interior de Europa, tal como lo diagnosticó Edmund Husserl⁴⁴⁹ y Gabriel Marcel⁴⁵⁰. Un ejemplo digno de ser citado es Georges Bernanos, que se negaba a "entregar Europa a la increencia", porque su civilización amenazaba con el derrumbamiento y progresivo vacío espiritual⁴⁵¹.

Esta situación la describe muy bien Lyotard: "Los siglos XIX y XX, nos han proporcionado terror hasta la hartura. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra a todo, salvemos el honor del hombre"⁴⁵². También Vattimo-Rovatti afirma: "Es preciso tomarse en serio y llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia del *olvido del ser* (negación de la metafísica) y de la *muerte de Dios* (negación de todo

Cuatro filósofos en busca de Dios, Ed. Rialp, Madrid 1989, ver: cap. III, 5-6: *Características de la Nueva Época. ¿Ha comenzado la Nueva Época?*, pp. 162-174, espec. p. 171,

⁴⁴⁸ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Ed. Alianza, Madrid 1999, pp. 226-229.

⁴⁴⁹ Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, o.c., p. 17.

⁴⁵⁰ Ver: A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cinco grandes temas de Filosofía actual*, Ed. Gredos, Madrid 1977, pp. 163-187; T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía del siglo XX*, Ed. BAC, Madrid 1978, vol. 6, pp. 712-746; F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Ed. Encuentro, Madrid 1988, espec. *Esperanza y tiempo*, pp. 223-226.

⁴⁵¹ Ver: Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., espec. *Bernanos o el profeta de la alegría*, vol. 1, pp. 163-187.

⁴⁵² Cf. J.F. LYOTARD, *La posmodernidad explicada a los niños*, o.c., p. 26.

fundamento del ser y del valor, nihilismo y agnosticismo radicales), anunciados en nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche⁴⁵³.

En estos textos del pensamiento postmoderno vemos la aceptación resignada, nihilista y agnóstica, escéptica y relativista de un mundo que se considera acabado: la Modernidad, con sus ideales de fe en la razón físico-matemática, de progreso indefinido y de mejora material y espiritual de la humanidad merced al desarrollo del saber científico-técnico; de aumento creciente de la autonomía y libertad; de mesianismo autosalvador; la Modernidad y su pretensión de abarcar con su mirada, en un gran relato o cosmovisión, el mundo entero para reconciliar los opuestos, jerarquizar lo real, legitimar el ser y el valor y llevar a cabo la unidad; la Modernidad con su pretensión de fundar el mundo en un absoluto, aunque éste sea el de la Razón, el de la Ciencia o el de la Técnica. Este mundo se ha acabado. Sólo nos merece una mirada piadosa ante las ruinas de los brillantes y aparentes logros de los hombres; ante las ruinas de una civilización. Una mirada piadosa, pero vacía, porque se niega a otear ningún horizonte esperanzador. Es la *era del Vacío*, ha diagnosticado Lipovestki, es decir, del individualismo radical. Y el vacío no es capaz, como es obvio de engendrar esperanza⁴⁵⁴. Este individualismo, en sí tan diferente del propugnado anteriormente por la sociedad burguesa, ya descrito en la tesis doctoral: 3.5. *El individualismo*, que era competitivo en lo económico, sentimental en lo doméstico, revolucionario en lo político, aparece en el momento en que el capitalismo autoritario cede el paso a la sociedad hedonista y permisiva. Tenemos ahora un individuo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales todavía vigentes en el individualismo clásico anterior; ahora lo decisivo es la esfera privada (personal) de los deseos cambiantes, de las satisfacciones inmediatas y fugaces, del propio bienestar psíquico y corporal. Para ello, es necesario convencerse de que hay que vivir el presente, sin proyecto de realización personal desde unos valores exigentes y objetivos, sin proyectos históricos, sin tradiciones que constriñan (pp. 43-52).

⁴⁵³ Cf. L. AMOROSO-G. VATTIMO- P.A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Madrid 2006, p. 14.

⁴⁵⁴ Ver: G. LIPOVESTKI, *La era del Vacío*, o.c., pp. 10ss.

Toda carga afectiva se invierte en el propio Yo. Pero un Yo desustancializado, vacío, sin contenidos rígidos, fluyente. Es un narcisismo sin imagen fija: "El Yo es ahora un espejo vacío, donde se refleja la imagen idealizada de nada; es una búsqueda interminable de sí mismo". Así, el Yo se ha convertido en un conjunto impreciso, en una pura indeterminación, sin identidad ni papel social; ha quedado pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto que ha hecho estallar la sociabilidad en un conglomerado de moléculas individualizadas (pp. 56-67).

Las consecuencias de este individualismo narcisista, que aspira a satisfacer sus necesidades personales a la carta, son patentes: se trata de un tipo de hombre tremendamente vulnerable y quebradizo, no preparado para vencer dificultades y propenso a desfallecer, o a hundirse en cualquier momento ante una adversidad; de un hombre incapaz de sentir y de amar, pues ello complica demasiado la vida: los otros sólo cuentan como referencias al Yo, pues han perdido su verdadera alteridad prometedora; no son rostros de una persona, sino máscaras sin consistencia. Así, se instala en un verdadero vacío y en una tremenda soledad: "Cuanto más la ciudad desarrolla posibilidades de encuentro, más solos se siente los individuos; más libres, las relaciones se vuelven emancipadas de las viejas sujeciones, más rara es la posibilidad de encontrar una relación intensa" (pp. 77-78); su vida se desarrolla plenamente en el ámbito de lo frívolo, lo que engendra horror al compromiso, miedo a lo definitivo e incapaz para la fidelidad.

La situación del mundo, afirma el senador italiano Marcello Pera, es que actualmente sopla en toda Europa un mal viento. "El relativismo, laicismo, científicismo y todo lo que hoy se coloca en el lugar de la fe son los venenos, no los antídotos, los virus que atacan al cuerpo ya enfermo, no los anticuerpos que lo defienden"⁴⁵⁵. Europa está infectada por una epidemia de relativismo, se cree que todas las culturas son iguales. Rehúsa juzgarlas, pensando que aceptar y defender la propia cultura sería un acto de hegemonía y de intolerancia, que se generaría una traición, una actitud irrespetuosa anti democrática y anti liberal, hacia la autonomía de otras poblaciones e individuos. Se trata de la idea de que hay que tener paciencia (tolerancia) y los males desaparecerán por arte de magia o de que podemos ser condescendientes también con quien nos amenaza, pues al final

⁴⁵⁵ Cf. M. PERA, *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, o.c., p. 14.

saldremos adelante⁴⁵⁶. No podemos engañarnos, "los bárbaros no están esperando más allá de las fronteras; nos gobiernan desde hace ya un buen tiempo y es precisamente nuestra falta de conciencia de este hecho lo que constituye un factor importante de nuestra difícil situación"⁴⁵⁷. El adversario hay que buscarlo dentro, ya ocupa el interior del edificio. No hay que olvidar -como dijo Orígenes en cierta ocasión-: "Los herejes piensan más profundamente, pero no más verdaderamente"⁴⁵⁸. Su pensamiento parece más interesante, pero a costa de la verdad. Por eso, desean manipular al hombre despojándolo de su calidad humana con el fin de que no pueda encontrarse a sí mismo ni a Dios⁴⁵⁹. Entiendo por manipular el ejercer dominio sobre personas o grupos de personas que han sido reducidos con el propósito de ser meros objetos, es decir, medios para un fin determinado. El manipulador quiere vencer sin tomarse la molestia de convencer ofreciendo razones; es ilusionista de la inteligencia, prestidigitador de conceptos.

Estamos contemplando una civilización que se está degenerando y creando bárbaros, en una sociedad como la nuestra en que se escoge la provocación y el exceso; es como una droga para excitar a un alma ya entorpecida, a un corazón insensible, a una mente ofuscada. Frente a esta degeneración es urgente anunciar una nueva cultura de evangelización para humanizar y rehacer un tejido nuevo en la sociedad poscristiana.

La consecuencia de todo esto es el nihilismo, es decir, la afirmación de la imposibilidad de encontrar un sentido último y abarcador de la vida y del mundo unido a la ausencia de valores éticos objetivos. El nihilismo fue ya proclamado por Nietzsche, ahora se nos invita a sacar sus consecuencias.

Rosa María Rodríguez Magda afirma que si la posmodernidad postulaba el fin de los Grandes Relatos, ahora habríamos entrado en una nueva etapa que

⁴⁵⁶ Cf. M. PERA-J. RATZINGER, *Sin Raíces*, o.c., p. 45.

⁴⁵⁷ Cf. ALASDAIR MACINTYRE, cit. por J.D. HUNTER, *Culture Wars: the Struggle to Define America*, San Francisco 1991, p. 315.

⁴⁵⁸ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Salmo 36,23*: PG 17, 133.

⁴⁵⁹ Cf. E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *El renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a la barbarie*, Madrid 2003, pp. 76ss.

denomina Transmodernidad, caracterizada por la aparición de un nuevo Gran Relato: La globalización⁴⁶⁰.

El mayor desafío para la evangelización, al inicio del tercer milenio, será la emergencia de un nuevo tipo de hombre y de cultura, el hombre cosmopolita que, de Hong Kong a Nueva York y de Roma a Estocolmo, se mueve ya en un sistema planetario de intercambios y de informaciones que anula las distancias y traslada a un segundo plano las tradicionales distinciones de cultura y de religión.

El mundo padece hambre y sed, como dice el profeta Amós: "Mirad que llegan días -oráculo del Señor- en que enviaré hambre a la tierra: no hambre de pan ni sed de agua, sino de escuchar la palabra del Señor. Irán vacilantes de oriente a occidente, de norte a sur; vagarán buscando la palabra del Señor" (Am 8,11-12). Cuando en la Biblia se quiere mostrar que Dios ha abandonado a su pueblo se dice que ya no hay visión ni profeta. Nos corresponde a nosotros la responsabilidad de transmitir lo que hemos recibido gratuitamente. Jesús dice: "Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí no tendrá hambre ni sed" (Jn 6,35). Jesús es la sabiduría (Pr 9,1) invita a los hombres a su banquete. Ha edificado una casa rica, con patio interior, ha labrado sus siete columnas (símbolo de la perfección). Ha hecho la matanza (Pr 9,2), ha mezclado su vino, ha aderezado también su mesa. Ha mandado a sus criados a anunciar esta fiesta. Si alguno es simple y falto de juicio (discernimiento) le dice: Venid y comed de mi pan, bebed de mi vino que he mezclado... dejasos de simplezas y viviréis (v. 4-6, la vida como una fiesta). El discernimiento se pierde con la adulación. El que te adula es tu enemigo. Tiene discernimiento la persona que está con los pies en el suelo y la cabeza en el cielo.

La situación hoy de la Iglesia está descrita en el libro de las Lamentaciones (1,1-12.18-19.2,1-9), ha vuelto otra vez al Exilio para ser purificada de sus ídolos⁴⁶¹; es decir, se está realizando un éxodo de una mentalidad mundana que tenemos hacia una mentalidad de Dios. Contemplando la globalidad del mundo y la misión de la Iglesia, me viene a la mente la profecía de Azarías y la reforma

⁴⁶⁰ Ver: R.M. RODRÍGUEZ MAGDA, *Transmodernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.

⁴⁶¹ Ver: A. GELIN-J. PIERRON-J.G. GOURBILLON, *Espiritualidad del Exilio*, Ed. Marova, Madrid 1970, pp. 5ss.

religiosa: "Durante mucho tiempo Israel estará sin verdadero Dios y sin sacerdote que enseñe y sin ley (*Torah*)" (2 Cro 15,3)⁴⁶².

Como muy bien dijo H. De Lubac: "Los hombres pueden construir la ciudad sin Dios, pero entonces la construirán contra el hombre"⁴⁶³. ¿Quién ha engañado al hombre diciendo que es bueno? El demonio que dice que no hay que misionar, anunciar el evangelio, es un mal que está dentro de la Iglesia y la destruye por falta de discernimiento. Nos da un consejo Balduino de Cantorbery: "Sucede, en efecto, muchas veces, que nuestro propio criterio, u otra persona, o el tentador nos hacen ver como bueno lo que Dios no juzga como tal. Hay algunas cosas que tienen una falsa apariencia de virtud, o también de vicio, que engañan a los ojos del corazón y vienen a ser como una impostura que embota la agudeza de la mente, hasta hacerle ver lo malo como bueno y viceversa; ello forma parte de nuestra miseria e ignorancia, muy lamentable y muy temible. Está escrito: *Hay caminos que parecen derechos, pero van a parar a la muerte*. Para evitar este peligro, nos advierte san Juan: *Examinad si los espíritus vienen de Dios*. Pero, ¿quién será capaz de examinar si los espíritus vienen de Dios, si Dios no le da el discernimiento de espíritus, con el que pueda examinar con agudeza y rectitud sus pensamientos, afectos e intenciones? Este discernimiento es la madre de todas las virtudes, y a todos es necesario, ya sea para la dirección espiritual de los demás, ya sea para corregir y ordenar la propia vida. La decisión en el obrar es recta cuando se rige por el beneplácito divino, la intención es buena cuando tiende a Dios sin doblez. De este modo, todo el cuerpo de nuestra vida y de cada una de nuestras acciones será luminoso, si nuestro ojo está sano. Y el ojo sano es ojo y está sano cuando ve con claridad lo que hay que hacer y cuando, con recta intención, hace con sencillez lo que no hay que hacer con doblez. La recta decisión es incompatible con el error; la buena intención excluye la ficción. En esto consiste el verdadero discernimiento: en la unión de la recta decisión y de la buena

⁴⁶² Ver también: 2 Cro 14,1-4, también repetido en Os 3,4-5; Dt 4,29-30; Jer 26,18-19; 2 Cro 29-31.34-35.

⁴⁶³ Ver: H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, o.c., pp. 10ss; cf. Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 36.

intención"⁴⁶⁴. Frente al desafío de la laicidad, la Iglesia debe tratar de renovarse para tener fe hoy y así responder al hombre de nuestra época. El Espíritu Santo ha invitado a los obispos a dejar esquemas atrofiados y dirigirse hacia donde vean el Espíritu en acción, la vida que nace y produce nuevos frutos, siendo necesario volver al "primerísimo modelo apostólico" para emprender la "nueva evangelización" (ver Apéndice I, núm. 18).

3.13. CONCLUSIÓN

El hombre ha realizado más progresos en el siglo pasado que en toda la historia precedente de la humanidad, aunque no siempre en el conocimiento de sí mismo y de Dios, pero sí ciertamente en el de los microcosmos y los macrocosmos. Pero si este progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef 3,16; 2 Cor 4,16), entonces no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo. Toynbee establecía la diferencia entre progreso técnico-material, por una parte, y el verdadero progreso, que él definía como espiritualización, por otra. Aceptaba que Occidente se encontraba en una crisis cuyas causas descubría en la apostasía de la religión para rendir culto a la técnica, a la nación y al militarismo. En última instancia, la crisis tenía para él un nombre: secularización⁴⁶⁵.

Durante los años sesenta del siglo XX predominaba la convicción de que la filosofía del futuro sería una filosofía del hombre, capaz de partir de la existencia y de formular el problema humano de una manera abierta a la transcendencia religiosa. Se creía, en suma, que en el desafío lanzado por el existencialismo ateo al existencialismo religioso, este último terminaría por obtener la mejor parte. La crisis posconciliar, junto a diversos factores políticos y sociales, debe ser, desde el punto de vista cultural, imputada a la debilidad del existencialismo religioso frente al existencialismo ateo y a la fusión posterior del existencialismo ateo con el marxismo. Gran parte de los progresistas de aquella época se ven, por esta evolución, obligados a poner en primer plano, para llevar a cabo el diálogo con el

⁴⁶⁴ Cf. BALDUINO DE CANTORBERY, *Tratado 6*: PL 204, 466-467.

⁴⁶⁵ Cf. cit. por J. RATZINGER, *Europa, política y religión*, Rev. de humanidades 9 (2010) 53-69, espec. p. 62.

mundo contemporáneo, el diálogo con el marxismo, no sin tener con frecuencia que ceder considerable terreno. Como consecuencia de esto creció el laicismo autosuficiente y ateo, que es inhumano, como lo han demostrado los totalitarismos del siglo pasado. Porque cuando el hombre no reconoce su finitud y su limitación y se exalta a sí mismo en lugar de Dios y se cree omnipotente sin trabas a su absoluta libertad, da rienda suelta a todas sus concupiscencias y se entrega a todos los desmanes a los que le incitan sus apetencias.

El requerimiento que hace la Encíclica *Fides et ratio*, núm. 106, a los "especialistas" en Filosofía se torna un llamamiento hecho a la Iglesia evangelizadora: "Mi llamada se dirige, además, a los filósofos y a los profesores de Filosofía, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico". Por eso, sigue diciendo en el núm. 101, "les exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la Palabra de Dios". Esta metafísica a la que se refiere continuamente la Palabra de Dios (cf. *Fides et ratio* núm. 97 y 83) nos lleva a la búsqueda de la Sabiduría del discernimiento de la Cruz (cf. *Fides et ratio* núm. 81). El hombre recibe de Dios el impulso y la fuerza para vivir. Como dice Julián Marías, es el fundamento de la vida humana, el hombre es y vive cuando se apoya en Dios⁴⁶⁶.

Es necesario ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología y la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca. Esto enriquece a la sociedad con verdaderos laboratorios de cultura y de humanidad, en los cuales, descifrando la aportación significativa del cristianismo, se capacita a la persona para descubrir el bien y para crecer en la responsabilidad; para buscar el intercambio, afinar el sentido crítico y aprovechar los dones del pasado a fin de

⁴⁶⁶ Cf. J. MARÍAS, *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo, Obras Completas*, vol. 4, p. 67, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1964-1982.

comprender mejor el presente y proyectarse conscientemente hacia el futuro. La dimensión religiosa hace al hombre más hombre, como he dicho anteriormente.

Como he expuesto, todas estas corrientes filosóficas crean una confusión en la autenticidad de la cultura de la fiesta. En palabras de Jesús, estamos en el mundo pero mi reino no es de este mundo. Sin embargo, la realidad es que en todas partes del mundo los cristianos se ven tentados, a menudo por ignorancia, a confundir los paradigmas y valores de la nueva ética con la doctrina social de la Iglesia, los “enfoques sensibles a la cultura” con el respeto por la cultura, el “principio de equidad” de la nueva ética con el concepto judeocristiano de justicia, la “sensibilización” con la educación moral y teológica de la conciencia, la “perspectiva de género” y la “atribución de poder a la mujer” con las enseñanzas judeocristianas sobre la igual dignidad del hombre y de la mujer, el principio del “pensamiento positivo” con la vida imbuida por la esperanza festiva, la arbitraria “libertad de elección” con la libertad en Cristo, la dignidad humana con la ley eterna escrita en el corazón del hombre, la “salud reproductiva” con la procreación sana, la “maternidad sin riesgos” con una maternidad sana para madres y niños (nacidos o no), las campañas de “cambio de actitud” diseñadas para fomentar el uso de preservativos y anticonceptivos con la educación a la abstinencia y la fidelidad, la democracia participativa con una verdadera participación democrática, los “derechos humanos” y la “no discriminación” con la buena nueva del amor misericordioso de Dios, el programa de conferencias de la ONU y los Objetivos de Desarrollo del Milenio con un desarrollo integral que respete los valores y las culturas de la gente, el descanso dominical con el *week-end*, etc.

Cultura es la capacidad de amar y de respetar y de utilizar todas las cosas, cada una según la dignidad que le es propia. Desde esta perspectiva, las cosas no son una simple materia prima indiferenciada del obrar transformador del hombre. Por eso, la relación del hombre con la naturaleza, que se realiza por la actividad transformadora, no puede separarse de un momento contemplativo. Ella regenera continuamente en el corazón del hombre un cierto estupor; y un análogo estupor suscita la relación del hombre con el hombre que, por el trabajo, se profundiza.

Los nuevos conceptos que he expuesto tienden a ocupar el espacio que debería ocupar la evangelización. Los cristianos preconizan los derechos

humanos, el desarrollo sostenible y los Objetivos de Desarrollo del Milenio en vez de predicar el Evangelio. Poco a poco, se dejan seducir por valores seculares y pierden su identidad cristiana, quemándose y desangrándose por la falta de esperanza festiva (cf. M.A. Peeters, *La nueva ética mundial, o.c.*).

La Europa de la ciencia y de las tecnologías, la Europa de la civilización y de la cultura, tiene que ser a la vez la Europa abierta a la trascendencia y a la fraternidad con otros continentes, al Dios vivo y verdadero desde el hombre vivo y verdadero. Esto es lo que la Iglesia desea aportar a Europa y al mundo: velar por Dios y velar por el hombre, desde la comprensión de que ambos se nos ofrecen en Jesucristo⁴⁶⁷. No olvidemos las raíces de Europa. Como dice Zubiri: "La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel son los tres productos más gigantescos de espíritu humano"⁴⁶⁸. Así nació la cultura de Europa, del encuentro entre Jerusalén, Atenas y Roma; del encuentro entre la fe en el Dios de Israel, la razón filosófica de los griegos y el pensamiento jurídico de Roma. Este triple encuentro configura la íntima identidad de Europa. Con la certeza de la responsabilidad del hombre ante Dios y reconociendo la dignidad inviolable del hombre, de cada hombre, este encuentro ha fijado los criterios del derecho; defenderlos es un deber en este momento histórico⁴⁶⁹.

El mundo siempre anda buscando novedades, porque con razón nunca se siente satisfecho de la realidad concreta. Es tan fácil aburguesarse e instalarse, como dice san Pablo: "No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestro modo de pensar, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios" (Rom 12,2). San Pablo nos dice que el mundo no puede renovarse sin hombres nuevos. Sólo si hay hombres nuevos habrá también un mundo nuevo, un mundo renovado y mejor. Lo primero es la renovación del hombre. Esto vale para cada persona. El mundo sólo será nuevo si nosotros mismos llegamos a ser nuevos. Esto significa también que no hay que

⁴⁶⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en Santiago de Compostela*, L'Osservatore Romano 46 (14 de noviembre de 2010) p. 7.

⁴⁶⁸ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 5.

⁴⁶⁹ Ver BENEDICTO XVI, *Discurso al Parlamento alemán*, L'Osservatore Romano 39 (25 de septiembre de 2011) pp. 6-7.

adaptarse a la situación actual. El Apóstol nos exhorta a un inconformismo. En esta misma carta dice que no hay que someterse al esquema de la época actual, porque perdemos el discernimiento.

En una época, como la que estamos viviendo, de acceso inmediato a la información y a las tendencias sociales que generan una especie de cultura uniforme, es necesario hacer una reflexión profunda que contraste el alejamiento de la presencia de Dios, que fortalecerá la razón, estimulará el genio creativo, facilitará la valoración crítica de las costumbres lúdicas culturales y sostendrá el valor universal de la fe religiosa, porque la fe siempre se vive dentro de una cultura. El que cree busca la verdad y vive según ella. La verdad debe ser ofrecida a todos y está destinada a todos los miembros de la sociedad. Es decir, toda secularización de lo cristiano no es sino consecuencia de la secularización de la figura misma de Cristo.

Llegamos a ser hombres nuevos si nos dejamos aferrar y modelar por el Hombre nuevo: Jesucristo. Él *es* el Hombre nuevo por excelencia. En él se ha hecho realidad la nueva existencia humana, y nosotros de verdad podemos llegar a ser nuevos si nos ponemos en sus manos y nos dejamos modelar por él. San Pablo aclara más aún este proceso de "renovación" diciendo que llegamos a ser nuevos si transformamos nuestro modo de pensar. Por eso la renovación debe llegar hasta el fondo. Debe cambiar desde sus cimientos nuestro modo de ver el mundo, de comprender la realidad, todo nuestro modo de pensar. El pensamiento del hombre viejo, el modo de pensar común se orienta por lo general hacia la posesión, el bienestar, la influencia, el éxito, la fama, lo que nos ofrece la cultura posmoderna, etc., pero de este modo tiene un alcance muy limitado. Así, el propio "yo" sigue estando, en definitiva, en el centro del mundo. De ahí que es preciso aprender a comprender la voluntad de Dios, de modo que sea ella la que modele nuestra voluntad, para que también nosotros queramos lo que quiere Dios, para que reconozcamos que Dios quiere lo bello y lo bueno. Por tanto, se trata de un viraje en nuestra orientación espiritual de fondo. Dios debe entrar en el horizonte de nuestro pensamiento: lo que él quiere y el modo según el cual ha ideado el mundo y me ha ideado a mí. Debemos aprender el pensar y el querer de Jesucristo. Así seremos hombres nuevos de la matriz del Sermón del Monte, del evangelio de Mateo, en los que emerge un mundo nuevo. Porque al hablar del hombre nuevo podemos caer en un mito. Ya que, por ejemplo, en el siglo XX se

presentaron falsas antropologías prometiendo el hombre nuevo: el socialismo marxista-leninista, socialismo fascista, nacionalsocialismo, el socialismo sueco, el hombre nuevo y la revuelta científicista de 1968... Y en el siglo XXI: las bioideologías de la juventud, la nueva Era, el laicismo absoluto, el Transhumanismo, etc.⁴⁷⁰

Como dice Benedicto XVI, el hombre ya no busca más el misterio, lo divino, sino que cree saber: la ciencia descifrará en algún momento todo aquello que todavía no entendemos. Es sólo cuestión de tiempo; entonces lo dominaremos todo. De este modo la científicidad se ha convertido en la categoría suprema. La ciencia sola, en la medida en que se aísla y se hace autónoma, no cubre nuestra vida. Baste constatar los "daños" del progreso y los peligros que una técnica omnipotente, y en definitiva no controlada, hace que corra la humanidad. La técnica que domina al hombre lo priva de su humanidad. El orgullo que genera ha hecho surgir en nuestras sociedades un economismo intratable y cierto hedonismo, que determina los comportamientos de modo subjetivo y egoísta. El debilitamiento del primado de lo humano conlleva un desvarío existencial y una pérdida del sentido de la vida. De hecho, la visión del hombre y de las cosas sin referencia a la trascendencia desarraiga al hombre de la tierra y, más fundamentalmente, empobrece su identidad misma. Así pues, urge llegar a conjugar la técnica con una fuerte dimensión ética, pues la capacidad que tiene el hombre de transformar y, en cierto sentido, de crear el mundo por medio de su trabajo, se realiza siempre a partir del primer don original de las cosas hecho por Dios (cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, núm. 37). La técnica debe ayudar a la naturaleza a abrirse, según la voluntad del Creador. Trabajando de este modo, el investigador y el científico se adhieren al plan de Dios, que ha querido que el hombre sea el culmen y el gestor de la creación. Las soluciones basadas en este fundamento protegerán la vida del hombre y su vulnerabilidad, así como los derechos de las generaciones actuales y futuras. Y la humanidad podrá seguir

⁴⁷⁰ Cf. D. NEGRO, *El mito del hombre Nuevo*, o.c., pp. 338-421.

beneficiándose de los progresos que el hombre, por medio de su inteligencia, logra realizar⁴⁷¹.

En este sentido, Pablo considera infantil el correr tras los vientos y las corrientes de la época; nos dice que con Cristo debemos alcanzar la edad adulta, una fe madura, con discernimiento para dirigir la técnica⁴⁷². Ya no podemos seguir siendo "niños llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina" (Ef 4,14). San Pablo desea que los cristianos tengan una fe madura, una "fe adulta". Se ha hablado mucho de la palabra "fe adulta" y se ha convertido en un eslogan generalizado. A menudo se entiende como la actitud de quien ya no escucha a la Iglesia y a sus pastores, sino que elige autónomamente lo que quiere creer y no creer, o sea, una fe fabricada por cada uno. Y se la presenta como "valentía" de expresarse contra el Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, en realidad, para eso no hace falta valentía, porque siempre se puede estar seguro de obtener el aplauso fácil del público. Para lo que de verdad se requiere valentía es para adherirse a la fe de la Iglesia, aunque esta fe esté en contraposición con el "esquema" del mundo contemporáneo. Este es el inconformismo de la fe que san Pablo llama una "fe adulta". Esta es la fe que él quiere. ¿Qué es tener fe adulta? Es luchar contra las corrientes que nos ofrece el mundo. Así, por ejemplo, forma parte de la fe adulta comprometerse en favor de la inviolabilidad de la vida humana desde su primer momento, oponiéndose radicalmente al principio de la violencia, de modo especial en defensa de las criaturas humanas más indefensas. Forma parte de la fe adulta reconocer el matrimonio entre un hombre y una mujer para toda la vida como ordenamiento del Creador, restablecido de nuevo por Cristo. La fe adulta no se deja zarandear de un lado a otro por cualquier corriente. Se opone a los vientos de la moda. Sabe que esos vientos no son el soplo del Espíritu Santo; sabe que el Espíritu de Dios se expresa y se manifiesta en la comunión con Jesucristo.

⁴⁷¹ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., pp. 144-146; BENEDICTO XVI, *Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede*, L'Osservatore Romano 25 (19 de junio de 2011) p. 2.

⁴⁷² Ver: J.M. LUSTIGER, *La novedad de Cristo y la postmodernidad*, Rev. Communio 90 (marzo-abril 1990) 110-120, espec. pp. 114ss.

¿Quién tiene envidia (*invidia*) de que el hombre pueda vivir en fiesta? *Invidia* deriva de in-video, es ver con malos ojos, estar ciego, ciertamente este es el demonio, que está dentro del hombre, con engaños en los diversos mesianismos secularizados, que han intentado sustituir la esperanza cristiana y después se han revelado como verdaderos infiernos⁴⁷³. ¿Cómo engaña el demonio al hombre de hoy? Negando su existencia, haciéndonos creer que es un mito o cosa de niños. Como dice C.S. Lewis en el libro *Cartas del diablo a su sobrino*: "Tienes que hacer creer a los hombres que no existes, porque así has ganado tu primera batalla"⁴⁷⁴. Su arma es siempre la misma, la que ha empleado respecto de Jesús de Nazaret: la astucia (cf. 2 Cor 2,11). Convivir con la mentira es lo que contamina al hombre y le hace perder su identidad porque no sabe quién es y a donde va. Entonces, ¿quién nos ha engañado? ¿Quién es el Padre de la mentira? El evangelio afirma rotundamente que es el demonio⁴⁷⁵ que adquiere las mejores apariencias para seducir a sus víctimas. Lobo con piel de oveja (cf. Mt 7,15), este ángel de las tinieblas va incluso a disimularse cual ángel de luz (cf. 2 Cor 11,14). He aquí por qué su actividad es constantemente señalada como engañosa y de extravío para las naciones o la tierra entera (cf. Ap 12,9; 20,2.7.10). Por estas razones se opone tan radicalmente como la noche al día a Cristo (cf. 2 Cor 6,5; Jn 8,44), que es la verdad (cf. Jn 14,6; 18,37; 2 Cor 11,10) y la Luz (cf. Mt 4,15; Jn 1,4-9; 8,12; 9,15; 12,46). El demonio opta por un "humanismo" deliberadamente despojado de todo rasgo cristiano, se autodivina con el consentimiento de las multitudes⁴⁷⁶. Notemos que el anticristo, en el siglo XIX, no era de ninguna manera un

⁴⁷³ Ver: J.A. SAYÉS, *El demonio, ¿realidad o mito?*, Ed. San Pablo, Madrid 1997; C. SPICQ, *La existencia del diablo pertenece a la revelación del Nuevo Testamento*, Rev. Communio 5 (1979) 30-38.

⁴⁷⁴ Ver: C.S. LEWIS. *Cartas del diablo a su sobrino*. Ed. RIALP, Madrid 2004.

⁴⁷⁵ Jesús destruye el imperio de Satán (Mt 12,28; Lc 10,17-19; 4,6; Jn 12,31; Is 12,2; Jr 3,1; Mt 8,29) que es el padre de la mentira (Jn 8,44; 12, 31; 13,2; 1 Jn 2,14).

⁴⁷⁶ Cf. F. HADJADJ, *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2010, pp. 27-276.

desconocido ni un olvidado⁴⁷⁷. Nietzsche es la prueba de esto. En su libro "*El Anticristo*", escrito en el año 1888, se identifica con el anticristo, que él adorna con su propia concepción de la voluntad de poder, con el fin de erigirlo en superhombre, superior a la humanidad por su fuerza, su grandeza de alma y su desprecio. El trasfondo del anticristo es el superhombre, recibe de Satán sus artimañas de seductor ideológico y a veces sugiere extraños ecumenismos. El poder de este mundo es el verdadero instrumento por medio del cual el anticristo manifiesta progresivamente su presencia, vinculada de un modo singular a Satán. La antropología que tiene el demonio es perversa y asesina. Siempre tiene un mal concepto del hombre. Sin embargo, Dios siempre piensa bien y confía en el hombre.

Pablo define la naturaleza de la evangelización cristiana que no consiste en palabras, diálogos, intercambios y contactos, sino ante todo en una lucha con el diablo: "Porque nuestra lucha no es contra la carne ni la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal" (Ef 6,12). Todo evangelizador es investido de la autoridad de Jesús para abolir el reino de Satanás. Por esto la cruz destruye la tiranía del diablo sobre el hombre (Ap 20,1-3). ¿En qué consiste este poder de Jesucristo? No es el poder de los reyes y de los grandes de este mundo; es el poder divino de dar la vida eterna, de librar del mal, de vencer el dominio de la muerte. Es el poder del amor que sabe sacar el bien del mal, ablandar un corazón endurecido, llevar la paz al conflicto más violento, encender la esperanza en la oscuridad más densa. Este profundo empobrecimiento cultural y espiritual incapacita al hombre para tener discernimiento entre el bien y el mal y tiene su origen en la secularización.

El poder del mal es la mentira, que nos mata. El poder de la fe, el poder de Dios es la verdad, que nos da la felicidad. Lo contrario de la verdad son la apariencia, la falsedad, el encubrimiento y la mentira. Por eso, para los cristianos, la verdad y la caridad van juntas. La caridad es la prueba de la verdad. Siempre deberíamos regularnos según este criterio: que la verdad se transforme en caridad y la caridad nos lleve a la verdad. Por eso, dice san Bernardo, que la ciencia y el

⁴⁷⁷ Cf. J.H. NEWMAN, *Cuatro sermones sobre el Anticristo*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2010, pp. 17-111.

discernimiento de los santos es sufrir un poco aquí abajo por la cruz de Jesucristo y gozar arriba eternamente. Al contrario, la ciencia de los malos es: la sabiduría del mundo, que enseña la vanidad, y la de la carne que enseña placer⁴⁷⁸. San Máximo el Confesor observa que "el signo distintivo del poder de nuestro Señor Jesucristo es la cruz, que él cargó sobre sus hombros" (*Ambiguuum* 32: PG 91, 1284 C). De hecho decía Jesucristo a todos: "Si alguno viene en pos de mí, niegue a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame" (Lc 9,23). Tomar la cruz es aceptar diariamente la voluntad del Señor, sobre todo ante los problemas, las dificultades y el sufrimiento de nuestra historia.

No es la robótica, sino la estética la actitud general que ha de hacernos progresar lúcidamente hacia nuestra realización (colectiva y personal). Por eso, el verdadero progreso del mundo se da donde aumenta la presencia de Cristo crucificado. Allí el hombre llega a ser nuevo y así también el mundo se hace nuevo. Para esto el hombre interior debe fortalecerse; es un imperativo muy apropiado para nuestro tiempo, en el que con mucha frecuencia los hombres se quedan interiormente vacíos y, por tanto, deben recurrir a promesas y narcóticos, que luego tienen como consecuencia un aumento ulterior del sentido de vacío en su interior. El vacío interior, la debilidad del hombre interior, es uno de los grandes problemas de nuestro tiempo. Necesitamos recuperar en la Iglesia cuanto antes la fiesta de la Iniciación cristiana en la "nueva evangelización", donde se nos ofrece la formación del hombre nuevo y adulto en la fe, como veremos en el cap. 7.5. *Recuperar la fiesta de la Iniciación Cristiana en la "nueva evangelización"* Necesitamos el encuentro con Dios, que se nos da en los sacramentos. Y no podemos hablar a Dios en la oración si no dejamos que hable antes él mismo, si no lo escuchamos en la Palabra que nos ha dado. Porque la oración tiene su centro y hunde sus raíces en lo más profundo del ser de la persona.

El mayor servicio que la Iglesia puede prestar a la humanidad en esta etapa posmoderna es ser ella misma porque es festiva y permanecer fiel al Señor Jesús en la "nueva evangelización", ya que las religiones seculares, fascismos, comunismos, nacionalismos, etc. son la encarnación moderna del Leviatán,

⁴⁷⁸ Cf. BERNARDO, *Sermones. Sobre diversas materias, 1-3*, en *Opera Omnia*, Ed. Cisterciense, vol. 6, 1, Madrid 1970, pp. 168-170.

porque los regímenes ateos que prometen realizar el paraíso sin Dios no saben más que realizar el infierno para el hombre y no llevarle a disfrutar de la fiesta.

CAPÍTULO 4. FIESTA Y RELIGIÓN

4.1. SIGNIFICADO DE LA PALABRA FIESTA

En griego fiesta se dice *έορτή*, que significa solemnidad, confianza, alegría, cumplimiento a favor de una deidad. Por eso, dicho término exige el complemento genitivo de *των̄ θεων̄* (= de dios); y *έορτην̄ άγειν*, celebrar una fiesta, exige el complemento indirecto, dativo: en honor de... El sentido originario de la expresión debió de ser "muestra de amor a la divinidad"⁴⁷⁹. El carácter religioso de la fiesta griega se manifiesta también en los nombres de las fiestas que o bien señalan al dios que se celebra o bien las acciones, lugares o instrumentos de culto. Gramaticalmente los nombres de fiesta son plurales neutros de adjetivos que a su vez implican el adjetivo *ίερά* (sagrado). Así, por ejemplo, las fiestas en honor de la diosa Era se llaman *Ηεραία ίερά*; las fiestas en honor de Dionisio, *Πιθογία ίερά*, puesto que en ellas se abrían los *Πιθογία*, las tinajas de vino. Posteriormente, el plural neutro se convirtió en femenino. También para los griegos las fiestas eran interrupciones del tiempo normal, ordinario, de tal manera que la fiesta es un "tiempo sagrado" (*χρονος ίερος*) establecido por ley, dedicado a los dioses, por cuya poderosa presencia se suspende la tensión del tiempo normal de los hombres. Según Plutarco, lo que da el tono de ánimo al hombre durante los días de fiesta es, no el disfrute del vino y la carne, sino la fe en que los dioses están presentes de manera benevolente y benefactora. De manera semejante, Platón ve el contenido objetivo de la fiesta en el intercambio entre hombres y dioses, que es concebido como interrupción y descanso de la vida del hombre, que ordinariamente se caracteriza por el esfuerzo. La fiesta es una concordia del alma con el mundo, la realidad y la vida, y por supuesto con Dios.

Los equivalentes hebreos del término *heortē* en la traducción de la Biblia de los LXX son *hāg* (aparece 52 veces), cuyo significado fundamental es "danzar", de ahí que el círculo de la danza representa el círculo del año, y también se deriva de *mō'ēd* (aparece 29 veces) que significa determinar, establecer. *Hāg* designa en

⁴⁷⁹ Cf. G. LIEBERG, *Fest*, en J. RITTER y otros, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vol., Basilea-Stuttgart, 1971, col. 938-940, espec. col. 938.

general fiesta que significa danza lo cual quiere decir que las manifestaciones de alegría era lo principal en toda la familia israelita (Os 2,13)⁴⁸⁰.

El latín tiene para el término "fiesta" dos palabras emparentadas: *feriae* y (*dies*) *festus*. Lo esencial de las *feriae* consiste en la exclusión de toda actividad profana encaminada a los intereses materiales. El tiempo de las *feriae* pertenece totalmente al dios, y está dedicado a él.

El diccionario de lengua española de la Real Academia dice sobre la palabra fiesta lo siguiente:

1. Es el día en que se celebra alguna solemnidad nacional, y en el que están cerradas las oficinas y otros establecimientos públicos.
2. Día que la Iglesia celebra con mayor solemnidad que otros.
3. Solemnidad con que se celebra la memoria de un santo.
4. Diversión o regocijo.
5. Regocijo dispuesto para que el pueblo se recree.
6. Reunión de gente para celebrar algún suceso, o simplemente para divertirse.
7. Agasajo, caricia y obsequio que se hace para ganar la voluntad de alguien, o como expresión de cariño⁴⁸¹.

En la obra monumental *Enciclopedia Universal Espasa Calpe*, aparte de lo dicho en el diccionario de la Real Academia, subraya en el artículo Fiesta, la parte etnográfica e histórica lo siguiente: Es tan connatural al hombre pasar ciertos días en agradable trato y regocijo con sus semejantes y no sólo por puro descanso material, sino también por cierta necesidad de comunicarse con los demás y expansionarse, que ya en épocas más remotas la historia menciona solemnidades y fiestas, algunas de ellas sancionadas por las mismas leyes. Hay autores que sustentan que la fiesta implica siempre un fin religioso, llegando a afirmar

⁴⁸⁰ Cf. DTC, vol. 2, voz: *Fiesta*, pp. 188-189. Ver también: X. LEON DUFOUR, voz *Fiesta*, pp. 218-219, en *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977; J.J. VON ALLMEN, voz: *Fiesta*, pp. 114-124, en NAGEL G. - VON ALLMEN J.J., *Vocabulario Bíblico*, Ed. Marova, Madrid 1968.

⁴⁸¹ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de la Lengua Española*, vigésimo segunda edición, 2001, p. 714.

categorícamente J. Sutherland Black, que "donde no hay religión no puede existir la fiesta"⁴⁸²; sin embargo, no se puede negar en absoluto, que hay fiestas totalmente profanas, no figurando en ellas elemento alguno religioso ni en el objetivo ni en la forma. Lo cierto es lo que añade el autor citado, que describir las fiestas del mundo a través de todas sus variaciones, valdría tanto como escribir la historia de las religiones y civilización humanas. Según esto, pueden distinguirse diversos géneros de fiestas, a saber: fiestas puramente religiosas, fiestas puramente populares, fiestas mixtas de ambos elementos, fiestas patrióticas, fiestas deportivas y caballerescas, fiestas cortesanas y, finalmente, fiestas particulares⁴⁸³.

La fiesta es, ante todo, una forma peculiar de vivir la duración, el tiempo humano. Toda fiesta es una afirmación, un sí a la vida, un juicio favorable sobre nuestra existencia y la del mundo entero. Por eso, para poder celebrar una fiesta, la vida tiene que tener sentido; si la existencia se considera como un absurdo, como una mera frustración, celebrarla resulta imposible. Festejar significa, por tanto, aprobar la vida cotidiana, en una ocasión especial y de forma no cotidiana. Festejar es la manifestación del ser humano, el hombre integral y real; no podrá entenderse ni explicarse si no se tiene en cuenta su estructura lúdica y su capacidad de fiesta manifestándose ante los demás (la comunidad). En un mundo cada vez más globalizado, los esfuerzos para promover un desarrollo humano integral festivo y un orden económico sostenible deben tener en cuenta la relación fundamental entre Dios, la creación y sus criaturas.

En la fiesta el hombre aprende a bailar y a soñar, encuentra los orígenes de su herencia histórica y, tanto en la religión como en la fe, el sentido de su vida y el de este mundo. Como dicen los hombres religiosos, las fiestas han sido instituidas por los dioses que se las han dado a los hombres. Platón (429/428-347 a.C.) es un buen testigo de esta convicción: "en su piedad hacia nuestra raza naturalmente

⁴⁸² Cf. J. SUTHERLAND BLACK, *Feasts and festivals*, Cambridge 1910.

⁴⁸³ Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada, Europeo-Americana*, vol. XXIII, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1985, voz: *Fiesta*, pp. 1246-1255, espec. p. 1247; A. LÓPEZ QUINTÁS, *La estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, Ed. Rialp, Madrid 1998, espec. cap. XXIII: *El entreveramiento de ámbitos y la instauración de fiestas*, pp. 302-307.

abocada al sufrimiento, los dioses han instituido, como paradas en medio de nuestros trabajos, la alternancia de las fiestas que se celebran en su honor" (*Las Leyes*, II, 653 d).

Más de un autor ha intentado para describir lo festivo elaborar una "metafísica de la fiesta"⁴⁸⁴. El intento no es desmesurado porque, efectivamente, la fiesta no se agota en un conjunto más o menos rico de acciones o de sentimientos de una persona o de un grupo humano. La fiesta comporta una modificación de la forma misma del ser del sujeto que la vive.

4.2. AUTORES QUE INTERPRETAN LA FIESTA PROFANA Y RELIGIOSA

Acerca de la complejidad de la fiesta, todos los autores que han intentado interpretarla, pertenecientes a escuelas o corrientes diversas, aún diferenciándose a veces radicalmente, nunca dejan de observar que el tiempo de la fiesta se caracteriza por un componente ritual y por un componente lúdico de festividad o de placer. Como vamos a ver, todos los autores concuerdan en que la fiesta comporta también ambivalencia, si no paradoja: mientras el objeto de la fiesta normalmente es sacro o sacralizado, para festejarlo los sujetos usan medios profanos; es posible la alteridad de la fiesta respecto a la cotidianidad, pero en lo festivo se utilizan medios propios de la vida cotidiana como, por ejemplo, comer; la fiesta no es nunca improvisada: se prepara bien, con atención, aunque de todas formas se abre a momentos creativos de espontaneidad personal. Veamos algunos de ellos.

⁴⁸⁴ Cf. por ejemplo: KARL ALBERT, *Methaphysik des Festes*, o.c. Ver: S. MAGGIANI, voz *Fiesta*, pp. 854-882, en NDL.

4.2.1. Emile Durkheim (1858-1917)⁴⁸⁵

Es un representante del positivismo social. Nació en Épinal (Alsacia); hijo de un rabino, comenzó estudiando el Antiguo Testamento y el Talmud⁴⁸⁶. En 1882, y por influencia de las ideas de A. Comte, se orientó hacia el estudio de los fenómenos sociales. Después de seguir un curso en Alemania con Wilhelm Wundt, inició en el año 1887 en Burdeos un curso de ciencias sociales, creando así una nueva disciplina universitaria: la sociología. En el año 1897 fundó "*L'Année Sociologique*", publicación que constituyó la tribuna de la nueva ciencia: estudio sobre los pueblos sin escritura, trabajos de sociología jurídica y moral, investigaciones de sociología religiosa, bibliografía anual. En el año 1902 fue llamado a La Sorbona y en el año 1905 empezó a dar clases en la Escuela de Altos Estudios Sociales. La Tercera República, de carácter laico, necesitaba encontrar un nuevo orden moral que llenara el vacío dejado por la Iglesia. Durkheim hizo hincapié en dos ideas esenciales: el orden de la sociedad y el progreso social. Creía que la civilización industrial acentuaría la solidaridad social hasta significar el fin de las guerras. El año 1914 echaba por tierra estas ilusiones, porque fallecía tres años después.

En una primera etapa, Durkheim estudió las reglas de conducta de la sociedad, para poder festejar, que deben neutralizar los impulsos agresivos de los individuos (*De la división du travail social*, 1893). Pasó de ahí a la búsqueda de una conciencia colectiva, su gran hipótesis de trabajo desde 1895 (*Les règles de la*

⁴⁸⁵ Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., voz: DURKHEIM, Emile, pp. 955-956, vol. I; S. LUKES, *Emile Durkheim. Su vida y su obra: estudio histórico-crítico*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1984; J. RIES, *A la búsqueda de Dios. El camino de la Antropología de la Religión*, Ed. Edicep, Valencia 2010, pp. 19-37.

⁴⁸⁶ El Talmud es un libro que reúne el conjunto de la Ley oral judía puesta por escrito. Existieron dos Talmudes principales: el Talmud de Jerusalén, del siglo IV, y el Talmud de Babilonia, del siglo V, compuesto en la academia de Sura y que ha llegado a suplantar al anterior por su autoridad y amplitud. A éste se alude cuando se habla simplemente del Talmud, sin más especificaciones. Cf. L.F. GIRÓN BLANC, *Textos escogidos del Talmud*, Ed. Riopiedras, Barcelona 1998, espec. pp. 69-70.

méthode sociologique)⁴⁸⁷. Después de haber dedicado en el año 1897 una obra a un preocupante problema de su época, *Le suicide*, intentó elaborar una moral social. Durkheim estima que es preciso encontrar medios para reemplazar a tres instituciones de solidaridad social, actualmente desfasadas: el Estado, la familia y la Iglesia. Tres obras resumen su investigación: *Représentation individuelle et collective* (1899), *L'éducation morale* (1902-1903) y *La détermination des faits moraux* (1907)⁴⁸⁸. Para Durkheim la religión es esencial a la sociedad. Como sociólogo agnóstico, intenta comprender el fenómeno religioso y detectarlo en sus orígenes, con objeto de fijar su esencia y sus funciones. Otra gran obra marca esta etapa: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)⁴⁸⁹.

La investigación religiosa de Durkheim se basa en los grandes principios de su sociología. La lógica y la moral se derivan de una síntesis suprema: lo sagrado. Durkheim, positivista, excluye del fenómeno tres elementos: lo sobrenatural, el misterio y la divinidad. La religión es, en definitiva, la administración de lo sagrado, derivado a su vez de la conciencia colectiva. Así la sociedad crea la religión, expresión de lo sagrado con miras a hacer vivir en cada miembro el espíritu colectivo. Ya no es cuestión de trascendencia. El culto festivo constituye una experiencia social de salvación que eleva al hombre por encima de sus experiencias profanas y le lleva a vivir la fiesta.

En la obra de Durkheim se advierte una oposición entre lo profano y lo sacro, oposición que no excluye una cierta dialéctica⁴⁹⁰. De todas formas, ni el

⁴⁸⁷ Ver: E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, Ed. Alianza, Madrid 2009.

⁴⁸⁸ Ver S. CASTELLOTE, *Compendio de Antropología*, Ed. Edicep, Valencia 1999, pp. 171-218

⁴⁸⁹ Ver: E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Akal, Madrid 1982.

⁴⁹⁰ Mi trabajo de final de grado en Sociología trata sobre este autor. Ver: *La religión y la fiesta en la obra de E. Durkheim*, Rev. Estudios filosóficos 36 (1980) 36-51. Ver también de E. DURKHEIM, *Sociología y Filosofía*, Ed. Kraft, Barcelona 1975; Idem, *La división del trabajo social*, Ed. Akal, Madrid 1982. La magnífica obra de L. MAIR, *Introducción a la Antropología Social*, Ed. Alianza, Madrid 1970, espec. ver pp. 247-307. También T.B. BOTTOMORE,

hombre ni la naturaleza son sagrados en sí mismos. El actuar social, comunitario, e igualmente el culto, hacen brotar, mediante los miembros de la comunidad, una fuerza social que se puede calificar de trascendente (no en el sentido metafísico), infinita. La sociedad crea, en este sentido, lo sacro. Y es la misma sociedad la que engendra el tiempo, en el sentido de que éste nace, no de las percepciones de los individuos, sino de la cultura de una determinada sociedad. Para Durkheim la religión más primitiva es el totemismo, la religión del clan, en cuyo ámbito el *tótem* representa lo sagrado por excelencia. El maná totémico es lo que constituye la fuerza religiosa de lo sagrado que es colectiva del clan. Este maná es el dios impersonal, principio de lo sagrado y centro de la religión totémica.

Durkheim distingue un tiempo mítico y un tiempo cultural en relación y separado de un tiempo profano ocupado por actividades de trabajo. Afirma: "La vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en la misma unidad de tiempo. Es necesario, por tanto, asignar a la vida religiosa días y períodos de tiempo determinados, en los que están excluidas todas las actividades profanas. Así es como nacen las fiestas. No hay religión y por tanto no hay sociedad que no haya conocido y practicado esta división del tiempo en dos partes, que se van alternando según una ley que varía con los pueblos y las civilizaciones"⁴⁹¹. De aquí se sigue que en algunos períodos del año la sociedad vive independientemente de la vida cotidiana, superándola.

La colectividad se reúne recurriendo a las fiestas que son importantísimas, por eso los cánticos, los gritos, las danzas, los movimientos violentos. Es la fiesta, en la que Durkheim destaca la función recreativa y liberadora. Y esto no solamente en las fiestas populares, sino también en las religiosas, incluso si la "simple alegría no tiene como objeto nada serio; en cambio en su conjunto, una ceremonia ritual siempre tiene una finalidad seria. Aunque también es preciso observar que probablemente no existe alegría en que no tenga algún eco la vida seria. La diferencia está mas bien en la desigual proporción en que estos dos elementos se combinan" (p. 547). La función liberadora de la fiesta permite también que el grupo se revele a sí mismo. Para E. Durkheim, las fiestas tienen la

Introducción a la Sociología, Ed. Península, Barcelona 1968, espec. ver: *Religión y Moralidad*, pp. 223-238.

⁴⁹¹ Cf. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, o.c., p. 63.

finalidad de religar al fiel con su dios, es decir, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que es miembro, ya que el dios no es otra cosa que la expresión figurada de la sociedad (p. 323). Sin caer en la reducción sociologista de la religión que expresa este texto, es indudable que la fiesta realiza muy eficazmente una función de unificación social del grupo que la celebra.

Con R. Caillois, discípulo de M. Mauss, la óptica interpretativa se desplaza hacia el módulo mítico y cultural de la fiesta, hacia las creencias y las representaciones. Caillois destaca en la distinción universal entre lo sagrado y lo profano, un factor sagrado de respeto y de honor a las leyes y un factor sagrado de transgresión propio de la fiesta⁴⁹². Ésta interrumpe la vida cotidiana violentamente, lleva al grupo al exceso, abre el camino a la irrupción de lo numinoso, crea el caos primordial. La fiesta aparece "como una actualización de los primeros tiempos del universo, de la era original eminentemente creadora, que ha visto fijarse en su forma tradicional y definitiva todas las cosas, todos los seres, todas las situaciones" (p. 328). De aquí se sigue que la fiesta puede definirse como el paroxismo de la sociedad, que purifica y al mismo tiempo renueva a la sociedad misma. Esta regeneración de la fiesta, dice Durkheim, es de origen social, es efecto de una reproducción real⁴⁹³.

4.2.2. Rudolf Otto (1869-1937)⁴⁹⁴

Nació en Peine y murió en Marburgo. Es considerado como un fenomenólogo de la religión. Teólogo luterano, historiador de las religiones e indianista. Estuvo en la India y manifestó que fue el gran acontecimiento de su vida. Su libro más importante es "*Lo Santo*", que le hace célebre hasta hoy⁴⁹⁵. Se considera a sí mismo como un benedictino luterano.

⁴⁹² Cf. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Ed. Gallimard, París 1950, pp. 345ss.

⁴⁹³ Cf. E. DURKHEIM, *Las reglas del método Sociológico*, o.c., p. 96.

⁴⁹⁴ Cf. J. RIES, *A la búsqueda de Dios*, o.c., pp. 39-48; P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, o.c., pp. 1334-1335.

⁴⁹⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Ed. Alianza, Madrid 2009.

Para Otto, Dios, el alma y la libertad son tres premisas a priori que constituyen el fundamento racional de la religión. En consecuencia, escruta el fenómeno que considera primordial: lo sagrado, porque Dios no necesita demostración. Para Otto, el misticismo es la forma más perfecta de la religión: se opone a lo racional, es lo no-racional. Las religiones no son una simple historia, ni rúbricas culturales, sino que desempeñan un papel profético que capta lo numinoso. Esta vía de conocimiento, a la vez simbólica y mística, contiene cuatro etapas:

La primera es la del sentimiento del estado de criatura, provocada por el objeto numinoso en la conciencia. Esta experiencia hace nacer en el hombre un vivo sentimiento de dependencia, en virtud del cual la criatura, "desaparece ante lo que está por encima de toda criatura". La segunda etapa de la percepción de lo numinoso, que es la etapa de lo *tremendum*, de terror místico. Este terror místico en presencia de la *majestas* numinosa hace nacer también la tensión y la energía de la ascesis, los actos de una vida heroica, el celo en presencia del Dios vivo. La tercera etapa es el *mysterium*. El objeto numinoso se presenta como un misterio, como un "completamente otro". El misterio brilla también en la liturgia del *Yom Kippur*, el gran día de la reconciliación de los judíos, al igual que en la sabiduría trascendental del budismo. La cuarta etapa es la del valor subjetivo, beatífico para el hombre. Otto lo llama *fascinans*, que seduce, embelesa y hace entrar en la bienaventuranza. De lo *fascinans* se derivan el amor, la compasión, la piedad, la benevolencia en cuanto consecuencia de la toma de posesión del *numen*. Lo fascinante comienza "en el elemento de solemnidad que se halla tanto en el profundo recogimiento de la adoración individual y de la elevación del alma hacia lo sagrado, como en el culto público practicado con gravedad y recogimiento" (p. 137). Otto sitúa en esta etapa de lo fascinante: las experiencias de la gracia y la visión beatífica del cristianismo.

Otto distingue dos clases de hombres: por una parte "el hombre natural", que no experimenta ni el más mínimo sentimiento de pequeñez frente a lo numinoso, y, por otra, "el hombre que está en el espíritu": este último siente la agudeza penetrante de su profanidad. Lo santo era para él lo sagrado, lo numinoso. Se complacía en insistir en la expresión de lo numinoso en la Biblia, en la liturgia católica y en la tradición luterana (pp. 111-156). Otto afirma que el

hombre religioso adquiere una visión intuitiva del mundo, que le permite descubrir lo espiritual escondido bajo apariencias temporales en el ser festivo.

4.2.3. Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942)

Es antropólogo inglés de origen polaco, nacido en Cracovia y profesor en Londres. Estudió sobre todo la sociedad de la Melanesia, especialmente la población de las islas Tobriand.

Malinowski atribuye a la religión dos funciones principales: ante todo responde a los "porqués" que el hombre se plantea⁴⁹⁶. En segundo lugar, estima las instituciones mediante las "sanciones sobrenaturales". El ritual festivo actúa contra las fuerzas centrífugas y proporciona al grupo los medios para la reintegración. La magia se distingue de la religión e incrementa la confianza de los hombres en la eficacia de su acción y asegura la cohesión entre los miembros de la sociedad. El acto mágico está dirigido hacia un fin, mientras que la religión es un fin en sí⁴⁹⁷. La función de la magia está orientada a ayudar al individuo ante sus miedos y temores. El hombre no puede vivir sin el misterio y, cuando no acepta el misterio presente del Dios infinito, se busca sustitutivos en la magia, el ocultismo, la quiromancia, el horóscopo, la astrología, la teosofía, el espiritismo, el Hare Krishna, la meditación trascendental, etc. En los últimos años, incluso en los países cultos como Francia, España, Italia, etc. se han multiplicado las sectas, y los libros que tratan de estos temas se convierten fácilmente en *best-seller*. Chesterton decía que, desde que los hombres han dejado de creer en Dios, no es que no crean en nada, creen en todo. No es extraño que, en las sociedades dominadas, más o menos conscientemente, por la posmodernidad, aparezcan de nuevo los movimientos esotéricos y ocultistas.

Hay en la fiesta una relación entre lo sagrado y lo profano. Esto último parece el polo fundamental y esencial para la vida social, a la que se refiere en último término la misma fiesta. En lo profano hay crisis y conflictos y para

⁴⁹⁶ Ver: S. CASTELLOTE, *Compendio de Antropología*, o.c., pp. 218-220.

⁴⁹⁷ Estos temas están desarrollados en sus obras: cf. B.K. MALINOWSKI, *Los jardines de Coral*, Ed. Tecnos, Madrid 1977, pp. 83-120; Idem, *Una teoría científica de la cultura*, Ed. Edhasa, Barcelona 1981, cap. 3.

superarlos es preciso hacer saltar unos mecanismos unidos a la ritualidad y a un momento sacro, de aparente inutilidad. Nace un mundo verdadero y propio de relación dialéctica entre sacro y profano, en el que lo sacro pasa a ser negación de lo profano, pero, al mismo tiempo, momento que refuerza y da ánimos al hombre para vivir en la profanidad, afirmando lo profano⁴⁹⁸.

Las investigaciones realizadas por B. Malinowski en torno a las civilizaciones australianas, muestran que en ellas está claro que, a través de la celebración festiva de determinados ritos, participan en un tiempo primordial, pero para volver con mayor eficacia y fuerza al tiempo profano, tiempo de trabajo y de intercambio, y para hacer frente a la misma muerte⁴⁹⁹. Piensa que toda división del tiempo rígidamente cíclica y con fiestas que se celebran periódicamente responde a una determinada racionalización de la vida laboral. Las culturas preestatales de recolectores y cazadores y la mayoría de los pueblos nómadas no conocen la semana laboral con interrupciones periódicas. Los tiempos de descanso y las largas temporadas de fiesta son fijados por los sacerdotes o por los jefes de las tribus de acuerdo con las constelaciones cósmicas. Tales fiestas se caracterizan por el retorno de los antepasados, los ritos de la fecundidad, el consumo de productos y el combate cultural, al tiempo que los rituales mágicos permiten controlar de forma sumamente "racional" todos los procesos laborales fuera de esos períodos (p. 186).

4.2.4. Gerardo Van der Leeuw (1890-1950)⁵⁰⁰

Muchos autores piensan que es uno de los iniciadores de la escuela fenomenológica. Es pastor protestante holandés y profesor de historia de las religiones en la Universidad de Groninga. Van der Leeuw se dedica al análisis de las "vivencias" en la experiencia religiosa. En el año 1925 publicó su *"Introducción a*

⁴⁹⁸ Cf. B.K. MALINOWSKI, *Introducción, objeto, método y finalidad de la investigación*, en *Lecturas de antropología social y cultural*, Ed. Uned, Madrid 1993, espec. pp. 89-111.

⁴⁹⁹ Ver: Idem, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península, Barcelona 1973, pp. 19-42.

⁵⁰⁰ Ver: J. RIES, *A la búsqueda de Dios*, o.c., pp. 48-52.

la fenomenología de la religión"⁵⁰¹. A este ensayo le siguió el importante volumen que lo dio a conocer: "*La religión en su esencia y sus manifestaciones*" (año 1933). La idea clave de Van der Leeuw, su "idea religiosa" según M. Eliade, consiste en hacer de la religión una experiencia de "poder" en busca de realización. Tal es la esencia que la fenomenología intenta describir a través del material de las religiones del mundo. ¿Acaso no es vivido el "Dios vivo" como el "Todopoderoso" del que proceden el mundo, el hombre y todas las cosas o acontecimientos? Formulada así, la tesis se sitúa dentro de una tradición y facilita una apertura. La tradición es la del protestantismo liberal: la religión comienza en ella misma y no es justificable por ninguna otra instancia explicativa. Además según la escuela holandesa y alemana, la religión es un "fenómeno". Van der Leeuw sabía que de Kierkegaard le alejaba más la envergadura de su información sobre la historia de las religiones que la naturaleza de su proyecto. Se sentía también próximo a P. Tillich, porque su proyecto es una práctica de lo incondicionado, religión abierta a la revelación y a la salvación.

La dialéctica que propone Van der Leeuw consta de tres fases. En la primera fase del mana (poder) y del tabú (reglas sociales de lo sagrado), la religión manifiesta su "potencialidad" a través de una relación temerosa con lo sagrado: la piedra, el árbol, el agua y el fuego.

La segunda fase sitúa al hombre en el centro. Porque la "interioridad", que acompaña a la religión del objeto es religión del sujeto. Un aspecto del fenómeno se ajusta al otro. Es la "muerte", experiencia paradójica, la que realiza la transición. Forma biológica del temor, manifiesta en la religión lo sagrado de la vida y revela su gloria ambivalente al rey, al curandero y al brujo, al sacerdote y al sirviente del culto, a los consagrados y a los santos, así como a sus contrapartidas demoníacas. El sujeto de la religión se manifiesta, aun con lo sagrado, en el poder que proporcionan las formas de vida colectiva: familia, sociedad, nación, Estado, secta o Iglesia. La idea de Dios no se puede demostrar, sino mostrar, y conduce necesariamente a la idea de comunidad, incluso al más solitario anacoreta del desierto.

⁵⁰¹ Ver: G. VAN DER LEEUW, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980; Idem, *La religión en su esencia y sus manifestaciones*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1981.

La tercera fase es la de la unidad y la totalidad. Van der Leeuw sitúa su principio en el "alma". Esa formulación, que se inspira en M. Scheler, es sugestiva⁵⁰². El alma, el *fundus animae* portador de la chispa (*scintilla animae*) de lo sagrado, es el lugar donde se establecen las relaciones entre lo viviente y lo vivido. Comportamientos rituales y celebraciones "potencializan" a la religión purificando el alma humana de lo que la retiene fuera o dentro. Es el sacrificio y los sacramentos, práctica radical del don y del servicio. Es la oración, el mito y la palabra, salvación práctica, visionaria y profética. La religión, poder de consagración y de adivinación, "circula" en un tiempo y un espacio festivos que configuran el culto y la costumbre.

Van der Leeuw, en su óptica fenomenológica, establece una estrecha relación entre el tiempo y las fiestas, tiempo que él califica de tiempo sacro cultural, eterno en el sentido de que no fluye⁵⁰³. El hombre que encuentra la potencia debe necesariamente pararse; desde entonces un corte señala un *tempus*, y él celebra un tiempo sacro, una fiesta.

Así muestra que renuncia a la duración como tal y busca la posibilidad (p. 328). *Los tempus* que dividen la duración, como punto crítico del tiempo, forman el calendario de las fiestas, "no espejo del año civil, sino del año eclesiástico; no instrumento para medir el tiempo, sino la interpretación de la salvación que aparece en el tiempo" (p. 303). Tanto en el calendario como en la vivencia, "la fiesta es el *tempus* por excelencia, el tiempo distinto de lo durable en cuanto particularmente potente" (p. 304). En la fiesta, tiempo sacro cultural, los celebrantes viven la eternidad como tiempo original y tiempo final, en que se anula el tiempo de la duración, el tiempo histórico. Brota entonces la potencia, objeto absoluto de la fiesta. El sucederse de las fiestas permite remitirse cíclicamente a la realidad absoluta, que eleva lo profano a la dimensión de sagrado. En este sentido, "las fiestas no son simples diversiones recreativas; es más, los pueblos primitivos las toman, como un deber y como un trabajo útil, porque sin ellas la potencialidad de la vida se paralizaría, se aniquilaría.

⁵⁰² Ver: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, o.c., voz: M. Scheler, vol. 4, pp. 3180-3184; M. SCHELER, *Ética*, o.c., espec. pp. 621-744.

⁵⁰³ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o.c., p. 337.

Efectivamente, las cosas, abandonadas en sí mismas, quedan incompletas... y las fiestas son el cumplimiento de una creación, el caos recobrado y remodelado en su totalidad" (p. 305).

4.2.5. Mircea Eliade (1907-1986)⁵⁰⁴

Nace en Bucarest y es uno de los representantes más modernos de la escuela fenomenológica. Estuvo en la India con la intención de estudiar el pensamiento de este país. En 1936 publicó su tesis doctoral sobre el yoga⁵⁰⁵.

Los acontecimientos ayudaron al historiador de las religiones a descubrir dos tipos de hombres: de una parte, *el homo religiosus* que, con su universo espiritual, cree en una realidad absoluta, lo sagrado, y adopta en el mundo un modo específico de existencia; de otra, el hombre arreligioso, que rechaza toda trascendencia. En 1949 apareció su *Tratado de historia de las religiones* con prólogo de G. Dumézil⁵⁰⁶. La obra constituye la afirmación de un nuevo método y una nueva investigación sobre lo sagrado, sobre el símbolo y sobre la coherencia interna del fenómeno religioso.

M. Eliade está persuadido de que los numerosos fenómenos históricos y religiosos de la humanidad constituyen expresiones extremadamente variadas de ciertas experiencias religiosas fundamentales que se manifiestan en las fiestas. La historia de las religiones está llamada a desempeñar, a juicio de M. Eliade, un papel de primera fila en la cultura contemporánea. Debe ser una disciplina global.

La primera tarea del historiador de las religiones consiste en reconstruir la historia de las formas religiosas y descubrir para cada una de ellas el contexto social, económico y político.

⁵⁰⁴ Ver: M. LINSOTT RICKETTS, *Introducción a Mircea Eliade*, Rev. de Occidente 258 (2002) 148-165; J. GARRIGOS, *La pasión española de Mircea Eliade*, Rev. de Occidente 258 (2002) 166-173; J. RIES, *A la búsqueda de Dios*, o.c., pp. 53-76.

⁵⁰⁵ Ver: M. ELIADE, *Yoga. Inmortalidad y libertad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1991.

⁵⁰⁶ Cf. Idem, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dialéctica de lo Sagrado*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987.

La segunda tarea es la del fenomenólogo. El fenómeno religioso es irreductible. Por eso debe ser aprehendido en su modalidad propia, la de lo sagrado. Se trata de extender el campo de la investigación desde las grandes religiones hasta las religiones arcaicas, por tanto la tarea del fenomenólogo es un intento de desciframiento del sentido profundo de cada hierofanía o manifestación de lo sagrado. Conviene tener presente que no hay que confundir la fenomenología de las religiones como una rama de la ciencia, de la fenomenología como método científico de Husserl.

Como consecuencia, según M. Eliade, el historiador de las religiones debe llevar a cabo una tercera tarea: situar el fenómeno religioso en el conjunto de los otros objetos del espíritu y descifrar lo que un hecho revela de transhistórico a través de la historia. Es la tarea hermenéutica, y está llamada a descifrar y explicitar todos los encuentros del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros días. Esta unidad espiritual se desprende de una hermenéutica que, en una primera fase, explicita el mensaje procedente de los documentos religiosos y, en una segunda, traduce y hace inteligible al hombre de hoy el sentido profundo de esos documentos. La doble vía hermenéutica así propuesta postula una investigación comparada de los fenómenos religiosos. La función de la hermenéutica consiste en hacer la exégesis de los hechos, interpretarlos y ordenarlos en una perspectiva general⁵⁰⁷. Para Eliade, la hermenéutica tiene una fuerza transformadora: transmite un mensaje que puede cambiar el comportamiento humano. Al desvelar los significados, crea valores nuevos y pone al hombre en contacto con el mundo espiritual. La hermenéutica se sitúa entre las fuentes vivas de una cultura, porque, en definitiva, toda cultura está constituida por una serie de interpretaciones y de revalorizaciones⁵⁰⁸.

Toda la obra científica de M. Eliade está construida sobre una triple perspectiva: histórica, fenomenológica y hermenéutica⁵⁰⁹. En el centro de

⁵⁰⁷ Cf. Idem, *Mefistófeles y el andrógino*, Ed. Kairós, Barcelona 2001, p. 245.

⁵⁰⁸ Cf. Idem, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Ed. Gallimard, París 1971, p. 129.

⁵⁰⁹ La obra de M. Eliade, según mi manera de ver, es extraordinaria. Las obras esenciales en castellano son: *Mitos, sueños y Misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico*

investigación se encuentran dos grandes ejes: lo sagrado y el símbolo⁵¹⁰. La historia de las religiones consiste, a su juicio, en el descubrimiento y la comprensión del comportamiento del *homo religiosus* que desde el paleolítico hasta hoy ha vivido la dimensión sacral de su existencia. Para M. Eliade, el símbolo confiere al hombre la apertura a un mundo transhistórico y le pone en contacto con lo trascendente.

Al final de su brillante carrera científica, Mircea Eliade publica una "*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*" (Ed. Cristiandad, Madrid 1978-1983). En esta vasta síntesis que recoge en cuatro volúmenes las grandes líneas de su enseñanza y de sus investigaciones, presenta las principales manifestaciones del comportamiento del *homo religiosus*, desde la prehistoria hasta nuestros días. Sin dejar la unidad fundamental de los fenómenos religiosos, subraya la inagotable novedad de sus expresiones; no es una historia clásica de las religiones⁵¹¹. La originalidad de M. Eliade reside en su método y en su perspectiva, introduciendo una nueva óptica en el interior de una vasta documentación histórica que él domina perfectamente.

Transcendente, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961; *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid 1967; *Mito y Realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid 1971; *Tratado de Historia de las religiones*, 2 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1973; *Imágenes y símbolos*, Ed. Taurus, Madrid 1974; *Iniciaciones místicas*, Ed. Taurus, Madrid 1975; *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid 1979; *Herreros y alquimistas*, Ed. Taurus y Alianza, Madrid 1974; *Memorias*, Ed. Taurus, Madrid 1982; *Fragmentos de un diario*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1979; *El vuelo mágico*, Ed. Siruela, Madrid 1995, expone en este libro todas sus publicaciones, y también en español, pp. 251-255; *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Ed. Kairos, Barcelona 1998; *La noche de san Juan*, Ed. Herder, Barcelona 1998; *La India*, Ed. Herder, Barcelona 1998; *Mefistófeles y el andrógino*, o.c. Para una introducción óptima a la obra de M. Eliade, ver: J. RIES, *Los ritos de Iniciación*, Ed. Ega, Bilbao 1994; M. LINSOTT RICKETTS, *Introducción a Mircea Eliade*, o.c., pp. 148-165; J. GARRIGÓS, *La pasión española de Mircea Eliade*, o.c.

⁵¹⁰ Ver: E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto del símbolo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1989.

⁵¹¹ Ver: J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Ed. Encuentro, Madrid 1988.

La primera característica de la fiesta para M. Eliade es que hay que anotar la interrupción del curso normal del tiempo⁵¹². La fiesta, como el juego, implica salir de la vida corriente. Esto mismo ya instaura una diferenciación en el tiempo y su vivencia; no todo el tiempo es homogéneo ni continuo. La primera distinción básica es la que se da entre el tiempo sagrado y el profano. El tiempo sagrado es el de las fiestas, y el profano es "la duración temporal ordinaria en la que se inscriben los actos despojados de significación religiosa" (p. 63).

El tiempo sagrado es el tiempo originario, el tiempo mítico, el tiempo del inicio, *in illo tempore, in initio*, cuando los dioses crearon el mundo y los hombres y establecieron el orden de las cosas. El tiempo profano es el tiempo de nuestra vida, que procede de aquel tiempo, pero que con el tiempo se va gastando, degenerando, por lo que requiere ser recreada, regenerada, curada, rehabilitada. Ahora bien, además de esta distinción de naturaleza entre las dos clases de tiempo, hay otra diferencia no menos fundamental: "el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente" (idem), o que puede actualizarse, hacerse presente. Y ahí es donde radica el sentido de la fiesta: "toda fiesta religiosa [...] consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo»" (idem).

Así tenemos, pues, que el tiempo sagrado es lo que hace posible la fiesta: la reactualización del acontecimiento rememorado y celebrado. "El tiempo sagrado es... indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible" (idem). Y, a su vez, la fiesta "implica el salir de la duración temporal "ordinaria" para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma" (idem). Con el término "reactualización" tocamos el corazón del sentido de la fiesta. "La festividad no es la "conmemoración" de un acontecimiento mítico (y por tanto religioso) [como puede ser la salvación, la salida de Egipto, la resurrección de Jesús, etc., o la conquista de la ciudad o el descubrimiento de América, o la aprobación de la Constitución y por tanto la fundación del Estado], sino su reactualización" (p. 73). Reactualizar quiere decir que el tiempo mítico, originario y fundante, se hace de nuevo actualidad, realidad en el hoy, con lo que se re-genera el mundo creado en el acto inicial que se recuerda. Es decir, se repite la cosmogonía, con lo cual se

⁵¹² Ver: M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o.c., espec. cap. II.

vuelve actual, presente y operante el tiempo mítico creador; y el hombre se hace contemporáneo de aquel tiempo mítico, creador. Esta reactualización es periódica, cada año o según los periodos propios del acontecimiento o de su conmemoración. Esta reactualización suele revestir formas rituales: el rito hace presente el acontecimiento originario, creador. A través de la fiesta, "el hombre religioso se hace contemporáneo de los dioses en la medida en que reactualiza el tiempo primordial" (p. 78). El ritual que hace presente la acción de los dioses no es "una operación empírica, sino un acto religioso", "una *imitatio dei*" (idem), una acción simbólica, sacramental. Se trata, pues, de una acción simbólica que pretende revelar la imagen de la divinidad impresa a lo creado. Dicha acción simbólica es como una prolongación del descenso de lo divino en lo creado, haciendo presente dicha dimensión divina de la realidad.

En resumen, sea cual fuere la complejidad de la fiesta religiosa, en ella "se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico. En otros términos: «salen» de su tiempo histórico [...] y enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la Eternidad" (p. 79). La fiesta es una inmersión en el tiempo sagrado, que hace posible el *otro* tiempo ordinario, que el tiempo ordinario sea otro, re-generado.

En este sentido "las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia" recordando el origen divino de la vida y de las cosas. "En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina. El resto del tiempo se está siempre expuesto a olvidar lo que es fundamental: que la existencia no viene «dada» por [...] la naturaleza, sino que es creación de *Otro*" (p. 80). Eliade ha escrito páginas de excepcional interés sobre la experiencia religiosa del espacio, sobre los ritos relativos al tiempo sagrado y a la fiesta, así como sobre la liturgia cristiana (pp. 21-98). Sobre la iniciación cristiana durante los primeros siglos, Eliade rechaza las teorías de moda al comienzo de nuestro siglo, que pretendían explicar los orígenes del cristianismo por una influencia de los misterios griegos y orientales. Deja claro que Cristo no es una persona mítica sino histórica.

"Con relación a las religiones arcaicas y paleoorientales, así como en relación con las concepciones míticas o filosóficas del eterno retorno, tal como fueron elaboradas en la India y en Grecia, el judaísmo presenta una innovación

fundamental. Para el judaísmo, el tiempo tiene un principio y tendrá un fin. La idea del tiempo cíclico se ha superado. Yahveh ya no se manifiesta en el Tiempo cósmico (como los dioses de otras religiones), sino en un Tiempo histórico, que es irreversible... el acontecimiento histórico gana aquí una nueva dimensión: se convierte en una teofanía... El cristianismo va aún más lejos en la valoración del Tiempo histórico. Por haberse encarnado Dios, por haber asumido una existencia humana históricamente condicionada, la Historia se ha santificado"⁵¹³. La fiesta entonces se celebra en la historia, y es en la historia donde se reactualizan los *illa tempora*, por ejemplo, acontecimientos de la existencia de Cristo.

4.3. LA FIESTA CÓSMICA, LA DANZA Y SU ASPECTO COMUNITARIO

La religión y la fiesta se constituyen como una de las claves de la configuración cultural de un pueblo, lo que ha dado en llamarse etnicidad. Antropólogos, filósofos, psicólogos y sociólogos, historiadores de las religiones y etnólogos se esmeran en definir la fiesta. Sus análisis subrayan la importancia de las raíces cósmicas de las fiestas que se solidarizan con la naturaleza. Está unida al amanecer, a las lunas nuevas, a los astros, a la llegada de la primavera, a las lluvias abundantes, a las tierras fértiles, a los árboles, a las flores y a los frutos, a la eclosión del verano, a las mieses y al canto de los pájaros, a la embriaguez de las vendimias, a la leña que arde en invierno, a la montaña y al río. En este sentido, la fiesta expresa la diversidad de los paisajes en las estaciones, afirmando la regularidad de los ciclos. Su espíritu elemental es portador de una esperanza que procede de las fuentes impetuosas del universo. La fiesta gira, como la gran rueda del carro, en una ronda cósmica de figuras variables según los lugares y los climas⁵¹⁴. A. Brelick afirma que, pese a que pueda haber calendarios nacidos de intereses profanos, los sistemas calendariales que conocemos son todos de origen religioso.

"Sociólogos y filósofos vienen señalando la escasa capacidad de nuestra sociedad actual para la celebración de la fiesta. La fiesta no es sólo un día en el que no se trabaja, ni tampoco simplemente un tiempo dedicado al ocio liberador,

⁵¹³ Cf. Idem, *Mito y realidad*, o.c., p. 96.

⁵¹⁴ Cf. A. BRELICH, *Introduzione ai calendari festivi*, 2 vol., Roma 1954, parte I, pp. 43-49.

sino es más bien un acontecimiento por el que se accede a algo esencialmente distinto de lo cotidiano. No es que exista una diferencia de grado únicamente, sino de esencia: en la fiesta se añora y se anticipa lo definitivo. No es cuestión de más o menos alegría psicológica, sino de celebrar el sentido último de la vida"⁵¹⁵.

La fiesta del cosmos es cautiva de aquello que la produce. Su ley es la necesidad. Se enciende para apagarse con los fuegos del universo. Su proyecto permanece retenido en los anillos del tiempo físico y biológico. La fiesta, encadenada al eterno retorno, se ve sin embargo sacudida por los golpes lejanos de un combate gigantesco. Agrupando y dividiendo, celebra el flujo y el reflujo de algún drama secreto. Si sus variaciones van desde la esperanza intacta de la victoria hasta el retorno implacable de lo trágico, es porque anuncia una ambivalencia natural. La fiesta representa la incertidumbre en el conflicto que opone al orden contra el caos. Ella es portadora de un reto enigmático. Titubea entre el abandono y el esfuerzo, en busca de una salida.

El hombre reconoce así su propia ambigüedad en el espejo de la fiesta cósmica. Se lanza y cae, semejante al sol o a la langosta. Unido, escindido, oscila del alborozo al desamparo. ¿No está, acaso, condenado a celebrar fiestas incompletas? El hombre elemental reproduce en su carne el peso y el círculo del universo cautivo. Pero su carne ya no es materia, sino cuerpo vivo, y así la fiesta se anima y organiza. El aliento del hombre proporciona un centro a las esferas del universo. El giro cósmico se transforma en una espiral con el vértice hacia arriba. Un índice sale de la tierra y señala la bóveda celeste. Las primeras figuras de la danza buscan ya el eje de una liberación. El conflicto sin solución de antagonismos irreductibles deviene esfuerzo dirigido. Desde el seno de su embriaguez natural, la fiesta es esperada como el brote de una flor en el espíritu.

El hombre que descubre dentro de su cuerpo la fiesta de su espíritu no permanece solo en el mundo. El hombre festivo que se abre a otros aporta el eje de su advenimiento a la gran obra de la humanización y socialización⁵¹⁶: la

⁵¹⁵ Cf. R. SANUS, *Reflexión teológica sobre el ocio*, Ed. Edicep, Valencia 1980, p. 72.

⁵¹⁶ Ver: A. AUBRY, *La fiesta de los pueblos y el estallido de la sociedad*, Rev. Concilium 162 (1981) 263-275; D. WOLF, *El hombre contemporáneo y la felicidad*, Rev. Concilium 39 (1968) 414-429; R. SCHUTZ, *Que tu fiesta no tenga fin*, Ed. Herder, Barcelona 1973.

comunidad. La vida personal sólo se realiza al ir fundando vida comunitaria. No podemos ser cristianos solos, con un cristianismo construido según mis propias ideas. La fiesta, caracterizada por el colorido de los espacios y las personas, la música y los bailes, el comensalismo, la sociabilidad, entre otros aspectos, cumple una función pocas veces tan profundamente sentida como es la confirmación de la pertenencia a la *communitas*. La amistad y la alegría compartida y celebrada crean la comunidad y dan a la fiesta un evidente aire de comunicación social porque rompen las barreras entre ricos y pobres, entre patronos y obreros. Es necesario remover los muros que construimos en torno a nuestro corazón, las barreras que levantamos contra nuestro prójimo. De esta forma, la fiesta reaviva la conciencia de pertenencia al grupo que se reconoce a sí mismo como comunidad. Afirma J. Pieper: "El lenguaje nace de la fiesta"⁵¹⁷. La palabra en su origen es un camino hacia la acción de alguien que sale de sí para ir hacia el otro. Si la palabra se oscurece, el rito festivo se desintegra.

Como hemos dicho anteriormente, toda fiesta supone la presencia de la comunidad: o sea, una dimensión social de reunión y encuentro entre los miembros de un grupo, sea éste familiar, social, deportivo o religioso. La amistad, la alegría compartida y celebrada y la comunitariedad dan a la fiesta un evidente aire de comunicación social que rompe barreras sociales entre el rico y el pobre, entre el patrono y el obrero. Y además la fiesta contribuye continuamente a una regeneración de la propia identidad del grupo en torno a los acontecimientos que se celebran: la fiesta reaviva la conciencia de pertenencia al grupo que se reconoce a sí mismo como tal comunidad, fundada en unos valores que la han constituido originariamente.

Una de las manifestaciones más grandes de la fiesta comunitaria es la danza. La biblia hebrea está llena de referencias a "danzar ante el Señor". La danza ocupa un lugar real en el primitivo culto cristiano porque la historia de la danza religiosa es un índice del espíritu festivo en el cristianismo. El profesor E. Louis Backman, escribe una erudita historia de las danzas religiosas, donde demuestra el extendido uso de las danzas no sólo en las prácticas religiosas

⁵¹⁷ Cf. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Ed. Rialp, Madrid 1974, p. 71.

paganas precristianas, sino en la misma Iglesia cristiana⁵¹⁸. Un documento del siglo IV titulado "*Quaestiones*", recomienda que los coros de niños no sólo canten, sino que se acompañen de instrumentos musicales, danza y carracas. Llama la atención, por ejemplo en Sevilla, la danza ante el altar de un coro de niños vestido de ángeles, que en el siglo III Clemente de Alejandría describe en la "Exhortación a los gentiles" (cap. XII), una ceremonia de iniciación cristiana en la que tienen un papel importante las antorchas, cantos y danzas con el coro de los ángeles (p. 19). También Eusebio de Cesarea nos dice el modo como danzaron los cristianos ante Dios tras la famosa victoria de Constantino: "En las ciudades y en el campo con danzas e himnos, honraban ante todo, al Dios universal... y luego al piadoso emperador" (p. 23). Los cristianos bailaban muchísimo en los primeros tiempos de la Iglesia, lo hacían en los lugares del culto y en el claustro de las iglesias.

Es por esto que en nuestro tiempo aparece Cristo como arlequín y como señor de la Danza que debería darnos un doble motivo de alegría festiva. No sólo nos introduce a la danza de la vida, sino que nos devuelve también un aspecto esencial de nuestra fe que, en el estrés de nuestra época, casi hemos olvidado⁵¹⁹.

4.4. LA RELIGIOSIDAD NATURAL, EL RITO Y LA FIESTA

La humanidad, a través de sus creencias y ritos, ha manifestado a lo largo de su historia una búsqueda incesante de Dios y "estas formas de expresión son tan universales que se puede llamar al hombre *un ser religioso*" (CEC, núm. 28). La cuestión de cómo el hombre pueda llegar a lo alto, ser totalmente él mismo y verdaderamente semejante a Dios, ha cuestionado siempre a la humanidad. Ha sido discutida apasionadamente por los filósofos platónicos del tercer y cuarto siglo. Su pregunta central era cómo encontrar medios de purificación, mediante los cuales el hombre pudiese liberarse del grave peso que lo abaja y poder ascender a la altura de su verdadero ser, a la altura de su divinidad. San Agustín,

⁵¹⁸ Cf. E. LOUIS BACKMAN, *Religious dances in the Christian church and in popular medicine*, Ed. Allen & Unwin, Londres 1952, p. 33.

⁵¹⁹ Cf. D. GARCÍA-VILLAMISAR, *El estrés en la vida cotidiana*, pp. 253-264, en J. CABANYES-M.A. MONGE, *Salud mental y sus cuidados*, o.c.

en su búsqueda del camino recto, buscó por algún tiempo apoyo en aquellas filosofías.

Las religiones del mundo han sabido siempre que sólo hay un Dios, pero este Dios era lejano. Abandonaba aparentemente el mundo a otras potencias y fuerzas, a otras divinidades. Había que llegar a un acuerdo con éstas. El Dios único era bueno, pero lejano. No constituía un peligro, pero tampoco ofrecía ayuda. Por tanto, no era necesario ocuparse de Él, no dominaba. Extrañamente, esta idea ha resurgido en la Ilustración. Se aceptaba no obstante que el mundo presupone un Creador. Este Dios, sin embargo, habría construido el mundo, para después retirarse de él. Ahora el mundo tiene un conjunto de leyes propias según las cuales se desarrolla, y en las cuales Dios no interviene, no puede intervenir. Dios es sólo un origen remoto. Muchos, quizás, tampoco deseaban que Dios se preocupara de ellos. No querían que Dios les molestara. Pero allí donde la cercanía del amor de Dios se percibe como molestia, el ser humano se siente mal. Es bello y consolador saber que hay una persona que me quiere y cuida de mí. Pero es mucho más decisivo que exista ese Dios que me conoce, me quiere y se preocupa por mí. "Yo conozco mis ovejas y ellas me conocen" (Jn 10,14). Jesucristo que, desde Dios bajó hasta nosotros, con su amor crucificado nos toma de la mano y nos lleva hacia lo alto. Porque, ¿cuáles son los pastos de estas ovejas, sino los gozos íntimos del paraíso que es una eterna primavera? Pasto de los elegidos es la presencia del rostro de Dios, y mientras se lo contempla sin temor de perderlo, el alma se sacia sin fin del alimento de la vida.

El estrés se reduce mediante un sistema de reglas absolutas que rigen muchos aspectos de la vida y maximizan la predictibilidad. En las sociedades seculares, el estado o un gran líder político cumple la función de poder superior. En circunstancias de gran incertidumbre, la gente siente la profunda necesidad de reconocer en la autoridad no sólo fuerza, sino también benevolencia, incluso ante la evidencia de lo contrario. La ideología comunista cumplió una función equivalente a la religión, proporcionando una explicación del modo en que funcionaba el universo y de hacia dónde iba la historia. Aunque muchas de las predicciones específicas de Marx demostraron ser erróneas, la ideología, a cuyo cargo estaban intelectuales infalibles, proporcionó un sentido de la predictibilidad y el consuelo.

Como he dicho, en la religiosidad natural, lo divino, tal como se percibe fuera de la fe, es un poder cósmico, natural, cuyo halo sagrado produce temor y temblor. El curso de los astros, del sol y de la luna, el paso del tiempo, la sucesión de las estaciones, el cielo eterno de nacimientos y muertes, todo ello constituye el "misterio" que está en el centro de la religiosidad natural. Los dioses nacen de ahí y se condensan los poderes naturales y misteriosos. Al dirigir la mirada hacia Dios, el hombre reconoce que está "contaminado" y se encuentra en una condición en la que no puede acceder al Santo. Surge así la pregunta sobre cómo puede llegar a ser puro, liberarse de la "suciedad" que lo separa de Dios. De este modo han nacido, en las distintas religiones, ritos purificatorios, caminos de purificación interior y exterior. La Revelación irrumpe en la historia y libera al hombre del poder de la religiosidad natural que produce dioses, conduce al cierre del mundo sobre sí mismo, vincula la existencia a la rueda del destino, la ata a las fuerzas cósmicas⁵²⁰. La fuente de la religión se encuentra en la necesidad metafísica del hombre del yo ontológico. Es decir, la religión nace del miedo; o más exactamente, del temor especial del hombre primitivo, que se ve enfrentado a un mundo que no comprende ni domina. Este mundo se le convierte en un misterio, en una potencia superior, es decir, en la divinidad; y al hombre no le queda otro remedio que someterse a él en la adoración, con la esperanza de llegar a él con sus propias fuerzas, esto es, mediante la magia. Aunque la religión tiene de aspecto positivo el deseo del hombre de poseer a Dios, que está inscrito en su corazón.

El hombre posee el sentido natural de Dios y las religiones manifiestan sus errores consecuencia del pecado original, que no es un mito sino una experiencia vivida. Por esto, aparecen sacrificios de niños, magia, misas negras, etc. En el fondo son idolatrías que dejan al hombre ciego, sordo, cojo y mudo.

⁵²⁰ Ver: R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, pp. 74ss; Idem, *Religión y Revelación*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964, espec. pp. 137-182; K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Ed. Marova, Madrid 1973, espec. pp. 29-56; C. CASTRO CUBELLS, *Sentido religioso de la liturgia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964, pp. 349-355; A. BARAHONA, *El siervo de YHVH. Una ciencia de la violencia*, Ed. Bendita María, Madrid 2010, pp. 132-137; J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 156-183.

Las religiones sostienen que la salvación sólo puede alcanzarse si el hombre se somete a ciertas prácticas rituales y confesiones orales. Insisten en la salvación personal, por eso favorecen el individualismo. El cristianismo, siendo profundamente personal, es radicalmente antiindividualista. El hombre no ha sido creado en la tiranía para vivir para sí, sino para los demás, la Iglesia nos enseña que no existe para sí sino para realizar una misión el mundo (cf. 2 Cor 5,15).

En el paganismo la religión está al servicio de la voluntad, del placer del hombre, es decir, al servicio del "yo". Todo está en función de tener más dinero, más salud, más éxito, más bienestar, es un negocio (1 Tim 6,5-10)⁵²¹. Las religiones prometen un paraíso en la otra vida o una emigración a esferas espirituales. Con el cristianismo comienza ya el Reino de Dios⁵²². La voluntad de Dios es que el hombre salga de la mentalidad religiosa natural, que es infantil y precristiana, para que la fe sea adulta y viva de ella y del amor, en una comunidad en la que se conocen y se corrigen con libertad. Como muy bien decía Martín Lutero: "Los días y los tiempos no deben esclavizar a los cristianos, sino que los cristianos son señores de los días y los tiempos"⁵²³. El que tiene la fe de Abraham está siempre en camino, sin saber a dónde va, guiado por el Espíritu Santo. Vivir así es vivir la vida como una fiesta. Como afirma Clemente de Alejandría: "La vida del cristiano es una oración y fiesta continua. El que cumple su deber y ora sin cesar con una vida ofrecida como oblación incruenta, celebra verdaderamente la fiesta. Y esta fiesta es una perpetua celebración del misterio pascual. Todos los días son, consiguientemente, domingos para él"⁵²⁴. En Jesucristo el hombre nuevo nos dona y regala la fiesta. A partir de Él la Iglesia vive en una fiesta permanente por la radicalidad del hombre nuevo que ofrece el Sermón de la Montaña, cuyo centro es Dios, no el ser humano (cf. Mt 5-7; CCE, núm. 1983).

En la antigüedad los hombres ofrecían en sacrificio a las divinidades los animales o las primicias de la tierra. Como dice un autor del siglo II: "Nuestro

⁵²¹ Cf. *Homilía de un autor del siglo II*, cap. 18, 1-20, 5: Funk I, 167-171.

⁵²² Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 172.

⁵²³ Cf. J. LORTZ, *La reforma protestante*, Ed. Taurus, Madrid 1982, p. 74.

⁵²⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Contra Celso VIII*: PG 11, 1549.

espíritu estaba tan ciego que adorábamos las piedras y los leños, el oro y la plata, el bronce y todas las obras salidas de las manos de los hombres; nuestra vida entera no era otra cosa que una muerte"⁵²⁵. Jesús en cambio se ofrece a sí mismo, ofrece su cuerpo y toda su existencia: Él mismo en persona se convierte en el sacrificio que la liturgia ofrece. La religión era un estadio infantil hasta que llega la revelación encarnada en Jesucristo, que nos trae la mayoría de edad. Nos transporta del temor al amor, de la resignación a la aceptación alegre de la vida. Del fatalismo inerte que desemboca en la tristeza a encontrar la amistad y tener la naturaleza de ser hijo de Dios. Nos libera del dios tirano de las religiones que tiene celos de nuestra autonomía y libertad. Nos rescata del dios banquero espía que anota cuidadosamente las faltas de los hombres, para ajustar las cuentas en el juicio. Este dios puede adorarse con los labios y con el culto forzado, pero nunca con el corazón. Este es el dios que ha muerto, como dicen los filósofos.

Muchos cristianos piensan piadosamente en Dios pero no se puede decir que ello oriente y que domine todos sus pensamientos, es decir, alcance todo su ser. El cristiano es un hombre "místico" que quisiera nombrar a todo con una sola palabra -Dios-, al que ve en todas partes y y por el que todo ocurre para el bien de sus elegidos, y quisiera que todo susurre ese nombre o, mejor, para él todo susurra el nombre de Dios. Para él las palabras bello, la belleza, el bien, todo se resume en Dios. Como dice Valverde: "Es propio de espíritus superiores (cristianos) querer y saber encontrar algún reflejo del bien donde sólo aparece el mal, del orden donde sólo brilla el desorden, de la verdad y el bien allí donde parece haber sólo mentira y mal, alguna belleza donde todo aparece deforme"⁵²⁶. Por esto el hombre está sediento del Ser auténtico y veraz que el rito le ofrece, le sacia esta sed ontológica sumergiéndolo en la plenitud mítica⁵²⁷.

⁵²⁵ Cf. *Homilía de un autor del siglo II*, cap. 1, 1-2: *funk 1*, 145-149.

⁵²⁶ Cf. C. VALVERDE, *Prelecciones de Metafísica fundamental*, Ed. BAC, Madrid 2009, p. 614.

⁵²⁷ Ver: A. RIZZI, *Rito*, en DTI, vol. 4, pp. 204-220; C. ANDRONIKOF, *Significado del Rito*, Rev. *Selecciones de Teología* 63 (1977) 196-199; J.M. VELASCO, *Los ritos cristianos en situación de pluralismo cultural y religioso*, Rev. *Phase* 184 (1911) 271-284; E.M. ZUESSE, *Meditación sobre lo ritual*, Rev. *Selecciones de Teología* 16 (1977) 200-213.

El cristianismo no es, por tanto, una religión natural, ni el resultado de una cultura, ni una ética particular, ni mucho menos una filosofía. Es una buena noticia que se expresa en la manifestación definitiva de Dios en la historia personal de Cristo que se prolonga en la Iglesia, mediante una comunidad de fe. En la celebración litúrgica, el símbolo y el rito son memoriales que actualizan a Cristo. Por su entrega en la cruz, Dios ha unido las dos partes irreconciliables del símbolo (muerte y vida), expresando en el misterio pascual el poder del amor infinito de Dios, que recrea la inocencia del hombre en Cristo y le devuelve la plenitud de la belleza del paraíso. La belleza -que es unidad, verdad y bondad, como veremos en el capítulo 7-, habla de Dios (teología) con la simbolización (liturgia) que, como decía, L.M. Chauvet, es el *summun* del lenguaje⁵²⁸.

Para la antropología cultural de nuestros días es evidente que el hombre no puede vivir sin ritos⁵²⁹. El rito anticipa la fiesta. Sobre la relación entre ritos festivos y fiesta, me parece útil reproducir la lúcida síntesis de A. Brelich: "Aunque a menudo esté caracterizada por la celebración de ritos a los que sirve de marco; los ritos pueden celebrarse en cualquier tiempo, mientras que ciertas fiestas no exceden los ritos de otros días que no se consideran festivos. Por ello se podría decir que la fiesta misma es un rito, independientemente incluso de los ritos que se efectúan durante su celebración. La diferencia más manifiesta entre los ritos festivos y la fiesta misma es que la duración de los primeros no coincide con la duración de la segunda: los ritos que se celebran en una fiesta pueden ocupar sólo una parte de la jornada. Esta independencia de la duración de la fiesta del tiempo necesario para celebrar los ritos demuestra que la peculiaridad de la fiesta ha de buscarse en su posición en el tiempo"⁵³⁰.

El rito es una manifestación, acción del misterio del hombre en el núcleo de la historia. El rito procede de una experiencia del don, allí donde el espíritu mismo es recibido. En el origen del rito religioso se encuentra la gratuidad soberana de una situación privilegiada que se concede después a sí misma la

⁵²⁸ Ver: L.M. CHAUVET, *Símbolo y Sacramento*, Ed. Herder, Barcelona 1991.

⁵²⁹ Cf. J. RIES, *A la búsqueda de Dios*, o.c., pp. 207-239.

⁵³⁰ Cf. A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Ed. Dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1966, p. 50.

libertad de crear. La repetición del rito es "paso" a un más allá. Los ritos hacen que la potencia luminosa penetre en el interior del orden humano.

J. Vidal hace una síntesis teniendo en cuenta los antropólogos y filósofos y llega a la conclusión de que el rito: 1º es gratuito por lo que respecta a su principio; 2º repetitivo en cuanto al ritmo; 3º creativo por naturaleza; 4º comunitario en cuanto a su destino; 5º personal respecto a su creación; 6º purificador a través del sacrificio y 7º anticipador de una fiesta⁵³¹.

La naturaleza del rito religioso es posibilitar la comunión con lo divino, lo cual se efectúa de diversas maneras según las figuras y la realidad de lo divino⁵³². La palabra en su origen es un camino hacia la acción. Al tender a la acción ella es para el hombre la acción primordial por la que se afirma; el que habla hace intervenir su existencia en el curso natural de la historia. La palabra es acción; es por consiguiente la acción de alguien que sale de sí para ir hacia el otro. Por eso el primer grito del hombre que habla es un grito hacia Dios. Por el hecho de que la palabra tiende a la acción, y es una acción incoativa, esta contextura natural de la palabra va a encontrarse, a prolongarse en la acción. Dicho de otro modo, el rito no es simplemente un tipo de acción entre otros muchos. Es la acción humana típica, en tanto que ligada a la palabra como expresión, como realización del hombre en el mundo, y en tanto que esta expresión y realización del hombre en el mundo es inmediata y fundamentalmente religiosa⁵³³.

El rito es por lo tanto la acción del hombre donde éste se percibe, tanto en esta acción como en la palabra que la acompaña, como ser religioso. De donde se deducirá para el rito la misma consecuencia que para la palabra. La palabra es expresión, realización del hombre, como una comunicación de Dios con él al mismo tiempo, pero el hombre la comprende originalmente como un don de Dios. Asimismo, el rito es precisamente esta acción en que el hombre se siente actuando en el obrar divino: lo que el hombre hace con ello es una acción divina, es una acción que Dios hace por él, en él, tanto como él la hace en Dios y por Dios.

⁵³¹ Ver: J. VIDAL, *Rito y Ritualidad* en J. RIES, *Los ritos de Iniciación*, o.c., pp. 29-61.

⁵³² Ver: F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Ed. Trotta, Madrid 2000, espec. pp. 50ss.

⁵³³ Cf. G. VAN DER LEEUW, *La religión en su esencia y sus manifestaciones*, o.c., p. 333.

Si la palabra se oscurece, el rito se desintegra. Por esto la palabra acompaña al rito.

En el mito es algo que se dice y que requiere explicación mientras que en el rito es algo que se hace y que significa su propia acción. Sería un grave error caer en la tentación de tomar el mito por una explicación de lo ritual y no analizar más a fondo lo ritual en sí⁵³⁴. Ambos están implicados en una acción recíproca.

En el ritual la acción debe ser espiritualizada por la palabra. Todo lo ritual está lleno de vida comunitaria, de camino hacia la vida, porque es voluntario y la repetición es su florecimiento. Si su sentido no está iluminado por una auténtica palabra divina, el ritual degenera en magia o, en simple superstición. Existe diferencia entre el rito religioso y la acción mágica. El parentesco entre determinados hechos rituales y mágicos puede ser tan estrecho y la frontera que los separa tan difícil de precisar que con frecuencia los estudiosos de la historia de las religiones no tienen otro recurso que hablar, para referirse a ellos, de actos o ritos mágico-religiosos⁵³⁵. En los rituales religiosos como en los mágicos, el hombre se relaciona con poderes superiores por medio de acciones simbólicas reguladas e instituidas con la intención de obtener unos beneficios. La diferencia fundamental se halla en la manera de comprender esos poderes superiores y en el tipo de relación que se entabla con ellos. Esta diferencia puede dar lugar a notables diferencias en la forma externa de proceder, pero nada impide que en algunas ocasiones una acción externa idéntica sea expresión de actitudes radicalmente diferentes⁵³⁶.

De forma muy sintética y con el consiguiente peligro de simplificación, podríamos proponer estos rasgos diferenciales⁵³⁷: La acción mágica se refiere a un poder superior no configurado personalmente o al menos con el que el sujeto no

⁵³⁴ Cf. J. RIES, *A la búsqueda de Dios*, o.c., pp. 145-205.

⁵³⁵ Ver: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, o.c., pp. 118-121.

⁵³⁶ Ver: los ejemplos de la religión babilonia aducidos por G. WIDENGREN en *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976, pp. 192-244.

⁵³⁷ Ver: D. SALADO, *La religión mágica*, Ed. San Esteban, Salamanca 1980 y la recopilación de artículos publicados bajo la dirección de L. PETZOLDT, *Magie und Religion*, Ed. W. Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

mantiene una relación de carácter personal. De ahí que el mago no invoque, no pida, ni mucho menos venere, sino que conjure a ese poder, desencadenando mediante la propia acción su eficacia. La acción mágica tiene, en segundo lugar, su motivación fundamental en el interés propio o de la persona que se ha de beneficiar de ella. Los dos rasgos anteriores hacen que en la acción mágica tengan especial interés las circunstancias de la misma, el sujeto, lugar y tiempo, y que su desarrollo se vea sometido a un conjunto muy minucioso de prescripciones que han de ser observadas rigurosamente.

Podemos pensar en los horóscopos diarios de nuestros periódicos populares, donde se puede ver como el hombre necesita que alguien le interprete la historia presente y futura de su vida. La magia está vigente sobre todo en una religión de temor y terror en la que el hombre procura ponerse al abrigo de la cólera de los dioses y conciliarse con sus caprichos. Por ejemplo, en Italia al número del horóscopo telefónico llegan diez millones de llamadas al año, y existen 100.000 magos y menos de 38.000 sacerdotes⁵³⁸. ¿De dónde proviene tanta sed hacia lo oculto? Por la tendencia del ser humano hacia lo divino. Y no olvidemos que la magia deteriora el ser del hombre y destruye las vidas humanas.

El rito se degrada cuando un individuo lo desvía hacia un ritualismo de la psicopatología cotidiana o cuando un grupo que se apodera de él pasa a una praxis ideológica. Pues el rito es criterio de discernimiento entre moral, política y religión; y si es corrompido en su función fundadora y reducido a las formas de un "compromiso", sus energías degradadas hacen aparecer un riesgo de extravío y de caos. El rito sólo es practicable en el seno de una comunidad que lo reanuda en el tiempo de una comunión⁵³⁹. En este sentido, el rito es, por necesidad, comunitario; aun practicado en solitario, implica referencia a la comunidad. El rito es personal y personalizado.

⁵³⁸ Cf. J.P. MANGLANO, *Nadar contra corriente. Benedicto XVI*, Ed. Planeta, Barcelona 2011, p. 140.

⁵³⁹ Ver: L. BOUYER, *El rito y el hombre*, Ed. Estela, Barcelona 1967, pp. 55-65; V. TURNER, *El proceso ritual*, Ed. Taurus, Madrid 1988; A. VAN GENNER, *Los ritos de paso*, Ed. Taurus, Madrid 1986, espec. pp. 94-153.

Lo mismo sucede en lo referente a los actos, conductas y toda clase de comportamientos que no cesan de poner en práctica la capacidad creadora en beneficio o en detrimento de la persona. El rito es personal por ser una creación que, a imagen y semejanza del Creador, crea algo nuevo en quien lo realiza. En lo alto está la fiesta, la que se anuncia en la fascinación de lo sagrado como una promesa de victoria. Se trata de una fiesta en la plenitud nacida de una victoria sobre la muerte. Donde se juega todo lo que fue y será, es en la muerte inscrita en el tiempo, allí donde el rito se convierte en la eternidad. En este sentido, el rito celebra la muerte: la concentra, la actualiza, la cura, si ello es posible, de su propio aguijón. La muerte sólo puede ser vencida con la victoria de lo divino. La fiesta ritual es esta fecundidad de lo divino, donador de vida nueva en la abundancia de una victoria sobre la muerte⁵⁴⁰. El empobrecimiento del lenguaje típico de la muerte, reducción del campo simbólico, rechazo de los ritos, evasión del luto, incertidumbre de las certezas confortantes, ésta es la señal (o el efecto) de la desorientación que sufre en nuestros tiempos el hombre occidental. No podría suceder de otro modo, dado que para él, en general, el poder se impone al sentimiento, la utilidad al respeto de la persona, el miedo a la muerte a la alegría de vivir. Mientras prevalezca el valor de cambio sobre el valor de uso, el hombre seguirá siendo incapaz de vivir o morir bien⁵⁴¹. Tal vez por esto haya perdido el deseo de la fiesta.

Los elementos del rito son: 1º una acción; 2º una fuerza simbólica y utilitaria o instrumental; 3º el rito es una acción realizada ordinariamente por un grupo de acuerdo con unas normas precisas; 4º con alguna forma de recurrencia periódica y que 5º pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada. Con razón ha escrito A. de Saint-Exupéry: "Los ritos son en el tiempo lo que la morada en el espacio; el rito es lo que hace que un día sea

⁵⁴⁰ Cf. L.V. THOMAS, *Antropología della morte*, Ed. Garzanti, Milán 1976, p. 557. Hoy más que nunca, nuestra sociedad se evade ante la muerte. Es interesante el estudio de H. THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1984.

⁵⁴¹ Cf. S. RODRÍGUEZ BECERRA, *Religión y fiesta*, Ed. Signatura, Sevilla 2000, espec. cap. V: *Rituales en torno a la muerte*, pp. 239-265.

diferente de los otros días, una hora de las otras horas"⁵⁴². Y M. Eliade: "Los ritos son a la historia lo que las hierofanías (manifestaciones religiosas) al cosmos"⁵⁴³. Por esto el rito actualiza la eternidad en el tiempo. Estos elementos ayudan a la ritualidad de la fiesta y hacen al mundo más humano. Una sociedad sin ritos festivos se desintegraría.

En este sentido los ritos de iniciación son uno de los fenómenos espirituales más significativos de la historia de la humanidad⁵⁴⁴. La iniciación compromete la existencia óptica de la vida del hombre, como también a la comunidad en que vive. Juega un papel capital en la formación religiosa del hombre festivo, es el medio por el cual el hombre se realiza totalmente. La iniciación ritual se presenta como un segundo nacimiento y como un parto espiritual. Está íntimamente ligada a la condición humana, como veremos en el cap. 7.5. *Recuperar la fiesta de la Iniciación Cristiana en la "nueva evangelización"*.

Los componentes cristianos del Misterio en la liturgia son: 1) la existencia de un acontecimiento primordial de salvación; 2) que este acontecimiento se hace presente en un rito; 3) que el hombre de todos los tiempos, a través del rito, realiza tanto su particular historia de salvación como la universal. Aplicando estos elementos resulta, pues, que el culto cristiano realizándose en el nivel y forma cultural del Misterio, no es tanto una acción del hombre que busca un contacto con Dios (concepto natural de religión) cuanto un momento de acción salvífica de Dios sobre el hombre (concepto revelado de religión)⁵⁴⁵. Todas las religiones tienen ritos, palabras, rituales, calendarios, que llevan a la fiesta, como expondré más adelante.

⁵⁴² Cf. A. de SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, Ed. Alianza, Madrid 1980, p. 84.

⁵⁴³ Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, o.c., p. 392.

⁵⁴⁴ Ver: Idem, *Iniciaciones místicas*, o.c., pp. 195-221.

⁵⁴⁵ Ver: S. MARSILI, *Verso una teologia della liturgia*, en *Anàmnesis I*, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1975, pp. 78ss.

4.5. EL TIEMPO SAGRADO. CALENDARIO. TIEMPO LITÚRGICO

El hombre no es una isla, es un ser histórico, no sólo porque está en la historia, sino porque la hace. El tiempo es como una línea ascendente, una "realización", una plenitud, donde se realiza el trayecto de salvación. Dios salva al hombre histórico con gestos históricos, gratuitos, de liberación, realizados en la proximidad del encuentro con Él. Es un tiempo apto para festejar⁵⁴⁶.

El tiempo sagrado significa el esfuerzo del hombre por romper la espiral inexorable que lo envuelve y amenaza con engullirle en la muerte. Se apropia entonces del "tiempo de los dioses" de la eternidad, que no es tanto un tiempo indefinido en cuanto a su principio y su fin cuanto un tiempo "más grande". El tiempo sagrado es como una inmersión del hombre en este tiempo divino en el cual los dioses viven y crean el mundo. El tiempo sagrado se convierte en una hierofanía de la actividad divina, que consiste en la renovación y repetición de un acontecimiento mítico, singularmente de la cosmogénesis o principio del mundo. Por eso el tiempo sagrado tratará de reproducir mediante ritos de todo tipo el mito original, y al mismo tiempo marcará el tránsito del tiempo ordinario al tiempo hierofánico⁵⁴⁷.

El tiempo sagrado, por tanto, lleva consigo una interpretación religiosa del tiempo cósmico, interpretación ligada, en una primera fase, a la evolución cíclica de la naturaleza, a partir de la significación mítica del renacer y de la renovación de la naturaleza en la primavera y, en una segunda que no anula la primera, al recuerdo de determinados hechos históricos o legendarios. De esta manera surgieron los calendarios, no según el modelo que nosotros conocemos sino de formas más simples, recogiendo únicamente los tiempos festivos que enmarcaban las distintas labores del campo: la siembra, el comienzo y el final de la siega, la recogida de los frutos. El calendario primitivo no es el medidor del tiempo, sino el indicador del poder que se manifiesta en él. Por eso los calendarios primitivos

⁵⁴⁶ Ver: C. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, o.c., pp. 243-251.

⁵⁴⁷ Ver: M. MESLIN, *Tiempo primordial*, pp. 1748-1750, en *Diccionario de las Religiones*, o.c.; U. DUCH, *El tiempo vivido y simbolizado*, Rev. Concilium 162 (1981) 207-219; Idem, *El tiempo en las religiones*, Rev. Phase 184 (1991) 285-296; J. VERME Y LEN, *Tiempo e historia en el Antiguo Testamento*, Rev. Selecciones de Teología 95 (1985) 203-211.

eran simplemente los calendarios de las fiestas y de los tiempos propicios para el hombre, de acuerdo con el ritmo de la naturaleza y el paso de las estaciones⁵⁴⁸.

Los tiempos sagrados aparecen como un tiempo "que retorna", cada año, al contrario del tiempo ordinario, que se desvanece. El tiempo sagrado es reversible, circular, recuperable cada vez con su carga idéntica de poder y de hierofanía. Sólo interrumpido aparentemente por el tiempo ordinario, pero cada tiempo sagrado es solidario de otro. Así a lo largo de los años, los momentos hierofánicos se continúan y forman un continuo retorno⁵⁴⁹.

Pero hay otra significación en la reiteración de los tiempos sagrados: es su significado de reanudación, de comienzos y de retorno al origen, al tiempo divino y primordial donde viven y trabajan los dioses. Nótese que es no una vuelta a la eternidad sino al comienzo del tiempo del mundo y del hombre, del cosmos, al primer instante real del tiempo. Esta significación está presente en todo tiempo sagrado, pero hay una fiesta en que estos aspectos son más claros. Se trata de la fiesta del Año nuevo, en la cual el mundo se renueva y encuentra la pureza y la fuerza original de todas las cosas. Cada año nuevo trae consigo un tiempo nuevo, un cosmos nuevo. Por eso, con ocasión de esta fiesta se recuerdan los mitos cosmogónicos del origen del mundo y con diversas ceremonias se trata de reactualizar el tiempo sagrado inicial.

La concepción primitiva del tiempo-cosmos incluye, por tanto, la idea de la regeneración del tiempo, "el eterno retorno", la eterna repetición del ritmo fundamental del universo: destrucción (caos) y creación (orden).

Según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo. Es decir, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo de "eterno retorno", en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene que el pensamiento filosófico griego se agote intentando resolver el problema del

⁵⁴⁸ Ver: S. GINER, *La consagración de lo profano. Ensayos civiles*, Ed. Península, Barcelona 1987, pp. 76ss.

⁵⁴⁹ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, o.c., pp. 74ss.

tiempo. De ahí igualmente todos los esfuerzos que hace para librarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para librarse del tiempo mismo.

Experimentar el tiempo de esta manera significa sentirse atrapado en una trampa de la cual uno no puede zafarse por más que quiera. En esta experiencia duele el fatalismo, nos lleva a la resignación -porque no hay escapatoria- y no a la esperanza. Lo que ocurrió volverá a ocurrir, y lo que está acaeciendo fue algo acontecido en otro tiempo. Las fiestas de la Iglesia, como las judías, siguen el ritmo del año solar, de la siembra y la cosecha.

El tiempo festivo de los calendarios expresa la teología de Israel, su visión y concepción del Dios de los padres⁵⁵⁰. En realidad es siempre él, el Dios de Abrahán, de Isaac, el Dios de Jacob (Ex 3, 13ss) y todo lo que ha hecho por el pueblo de Israel, el objeto y la causa primera de las fiestas principales y solemnes. En el Antiguo Testamento son objeto de celebración memorial tanto las intervenciones salvíficas obradas por Dios en favor de su pueblo como Dios mismo. El proceso de desacralización de la concepción del tiempo hacia una historización influye profundamente también en los tiempos festivos. De aquí se sigue que la fiesta "se hace memorial" (*zikkaron*) de la continua irrupción de Dios en la historia, se hace *anamnesis* de la acción libre del Dios salvador, se hace sorpresa y ya no a ritmo obligado. Más aún, en ciertos casos el acontecimiento histórico se describe e interpreta como si fuera una celebración litúrgica.

La fiesta judía celebra como *zikkaron*⁵⁵¹ los acontecimientos de la historia de la salvación en el presente, pero para seguir celebrándolos de generación en generación, por ejemplo, Ex 12,42: "Noche de vela fue aquella para Yahveh para sacarlos de la tierra de Egipto"⁵⁵². Así, por ejemplo, en tiempos de Jesucristo existía un motivo especial de discordia, eran las fechas de las fiestas, pero no

⁵⁵⁰ Ver: R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona 1985, pp. 249-270.

⁵⁵¹ Ver: M. THURIAN, *La Eucaristía*, Ed. Sígueme, Salamanca 1965, pp. 251-290; J.A. SOBRADO, *Dayenú, Haggadáh Shel Pesaj. Los orígenes de la Eucaristía*, Ed. Caparrós, Madrid 1991, pp. 96-120.

⁵⁵² Sobre este punto es interesante el estudio de E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1985. Sobre todo en el vol. II, pp. 631-723.

existía un calendario unificado y los fariseos y los esenios, por ejemplo, discrepaban entre sí sobre la fecha propia de las fiestas, y tomando los textos a la letra, hasta en la celebración del sábado⁵⁵³. Los fariseos se regían en su calendario por el ciclo lunar y, cuando era necesario (más tarde ajustándose a una normativa fija), adaptaban su calendario al año solar intercalando un mes; en cambio, los esenios se regían por el ciclo solar. Puesto que la ley del tiempo representa la armonía entre el cielo y la tierra, está ordenado que hay que respetar ciertos días y horas determinados por Dios y ajustar todas las acciones de acuerdo con ellos. De aquí la importancia que adquirió en Qumrán el estudio detallado de la sabiduría y de los astros y, por consiguiente, la revelación especial de las fechas de las fiestas. Según el calendario de Qumrán: 4 estaciones iguales $-3 \times 30 + 1 \text{ día} = 91 \text{ días} = 13 \text{ semanas}$, forman un año de 364 días = 52 semanas. A este respecto se puede ver la liturgia del sacrificio del sábado celestial encontrada en Masada, en la fortaleza de Herodes; todas las fiestas se celebran siempre en el mismo día de la semana y ninguna de las fiestas fundamentales podía caer en sábado. Un fragmento del calendario de la cueva 4 de Qumrán (llamado "*Mismarot*"), que establece los turnos según los cuales cada grupo de sacerdotes ha de celebrar el culto, señala en qué días de la semana caen las fiestas más importantes (*pesaj* en martes, las ofrendas de gavillas de trigo y la fiesta de las semanas el primer día de la semana, o sea, nuestro domingo, el año nuevo en miércoles, el día de la expiación en viernes y la fiesta de las chozas en miércoles).

Una de las fechas más importantes de la historia de Israel es el cambio de las fiestas naturales israelitas en conmemoraciones de fechas históricas que son también apariciones del poder y acción de Dios. Cuando la antigua fiesta del *pesah* (pascua), ligada a la fiesta lunar y de la primavera, se transformó en la celebración de la bondad de Dios en la salida de Egipto, empezó algo totalmente nuevo⁵⁵⁴. De ahí que la clave interpretativa del "tiempo sagrado bíblico", no es la cosmogonía sino los acontecimientos históricos memoriales, y entre ellos el que es típico y ejemplar, la Pascua, la liberación de Egipto y la constitución de Israel en pueblo elegido. La celebración festiva se hace experiencia de salvación en el pueblo y responde concretamente a la salvación ofrecida por el Dios de los padres. Cuando

⁵⁵³ Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 342.

⁵⁵⁴ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, o.c., p. 378.

esto no sucede, los profetas usan acentos muy fuertes: "No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable. Novilunios, sábados, asambleas... ¡ya no soporto más sacrificios ni fiestas! Vuestros novilunios, vuestras solemnidades aborrece mi alma... Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien..." (Is 1,13ss)⁵⁵⁵. Porque los mandamientos de Dios son diez palabras de vida para el hombre para que la humanidad sea preservada⁵⁵⁶; rechazando la voluntad de Dios, el hombre entra en la mentira y la muerte (cf. Gen 3,1ss). Los mandamientos no son limitaciones puestas caprichosamente por Dios a la libertad del hombre, ya que la libertad no consiste simplemente en poder elegir, sin ser forzado, lo que le apetezca, aunque conduzca a la destrucción de la persona y al deterioro de la sociedad, sino en elegir lo que edifica y desarrolla la existencia humana en el camino del bien y de la paz. La libertad sin ley es anarquía y, por tanto, destrucción de la libertad (pp. 81-96).

Por otra parte, Israel ha superado la idea del tiempo cíclico, el eterno retorno del tiempo cósmico inicial. El Dios de Israel ya no se manifiesta en la cosmogonía, sino en la historia, que es maestra de la vida. Sus intervenciones son "históricas", no reducibles a manifestaciones anteriores. Por consiguiente hacen historia. El tiempo sagrado resultante no es ya una hierofanía repetida, sino una teofanía, un signo de la acción personal de Dios en favor de su pueblo. De ahí que haya que hablar no de una concepción circular del tiempo, sino de una concepción lineal, como señala O. Cullmann⁵⁵⁷. Para la comunidad primitiva, tras

⁵⁵⁵ Cf. Am 5,21ss; Os 6,6; Jer 6,20; Miq 6,6-8. Así, la fiesta de *pesaj-massot* se relacionó desde muy pronto con la salida de Egipto; la fiesta de las semanas, con la conclusión de la alianza y con la entrega del Decálogo; la fiesta de las tiendas o chozas, con la travesía del desierto (Ex 12,12.17; 19,1; Lev 23,43). Los profetas lucharon para que esta dimensión histórica, que subrayaba el contenido ético de las fiestas, no se perdiese y para que Israel no volviese a dar a sus fiestas un carácter pagano y exclusivamente cultural externo. Fieles a la voluntad de Dios, se enfrentaron a su pueblo con amenazas (Am 8,10; Mal 2,3) y reprimendas (Am 5,21; Is 1,13s), e intentaron conseguir que, además del culto, se diese especial importancia al cumplimiento de los mandamientos.

⁵⁵⁶ Cf. C.S. LEWIS, *La abolición del hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 1990, p. 44.

⁵⁵⁷ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*, Ed. Estela, Barcelona 1968, p. 110.

la muerte de Jesús, la coronación de esta obra es el hecho grandioso de la resurrección de Cristo. Ningún otro momento de la historia, del pasado o del porvenir, puede revestir una importancia tan central para los hombres convencidos de que Jesucristo, el Primogénito, ha resucitado con su cuerpo de entre los muertos. Por eso, toda la historia es Teofanía, porque el Señor de la historia está presente en todo. Sin memoria no hay futuro. La actual cultura consumista tiende a aplanar al hombre en el presente, a hacer que pierda el sentido del pasado, de la historia. El cristiano es alguien que tiene buena memoria, que ama la historia y procura conocerla.

Los primeros cristianos, muy ajenos a cualquier especulación filosófica -que les es extraña (p. 39)- experimentan el tiempo de una manera absolutamente distinta. Para ellos, dice Cullmann, "el tiempo no es una realidad opuesta a Dios, sino el medio de que Dios se sirve para revelar la actuación de su gracia. Por una parte, el tiempo no es lo contrario de la eternidad de Dios; por otra parte, es concebido como una línea recta y no como un círculo. Se le atribuye en efecto, un «principio» y un «final», un *αρχη* y un *τελος*. Puesto que se distingue un «principio» y un «final», la representación adecuada del tiempo es la línea recta", "ascendente", añadirá más tarde (pp. 39 y 40). El tiempo en la Biblia aparece no como un círculo sino como una línea recta ascendente, que rompe lo rotundo del círculo. El tiempo ya no amenaza como trampa, sino que libera al hombre y lo catapulta hacia el futuro, que está lleno de creatividad. Y es ahí donde actúa la gracia de Dios salvando al hombre de su infierno, para poder celebrar la fiesta. De aquí nace la esencia de la fiesta cristiana que celebra acontecimientos de salvación, ocurridos y situados en diversas fracciones del tiempo. Es el *Kairós*⁵⁵⁸ bíblico, es decir, el momento o tiempo propicio de salvación del hombre, que lo transfigura para después festejar el tiempo como afirmación de la vida.

El tiempo bíblico lleva al hombre hacia adelante, hacia un futuro mejor. No es evocación sin más o repetición, sino promesa y profecía. Cada acontecimiento divino salvador del hombre es irrepetible y liberador, pues el hombre marcha siempre hacia adelante. El tiempo histórico de los hombres resulta ser un tiempo histórico divino, es decir, un tiempo salvífico o histórico-salvífico. La historia

⁵⁵⁸ Ver: G. DELLING, *Kairós*, GLNT, vol. IV, 1363-1390; Idem, *Chónos*, GLNT, vol. XV, 1091-1126; H. SASSE, *Aión*, GLNT, vol. I, 531-564.

humana en la que Dios actúa es interpretada por el Pueblo de Dios, por sus profetas, como una historia salvífica. Para Dios mil años son como un día, dice el Salmo 90,4. La historia para la Biblia es el desenvolvimiento del misterio salvador en el tiempo. La historia del mundo, del pueblo y de sus instituciones, de sus personas, se ha hecho profecía a la luz de la especial y singular relación de Israel con su Dios: la elección y la alianza. El tiempo ya no es el *crónos* inexorable que devora a los hombres, sino el *kairós*, el tiempo histórico cargado de acontecimientos salvíficos porque cada minuto que pasa nos acercamos más al momento final⁵⁵⁹. Jesucristo es el Señor del tiempo desde su Ascensión al cielo y todo le está sometido. El creyente sabe que este mundo es transitorio y está de paso al Padre; somos huéspedes en la tierra.

El tiempo histórico salvífico, el tiempo según la Biblia, es una línea continua, en la que cada acontecimiento engloba el pasado y el futuro, pero no en cuanto retorno mítico a los orígenes, sino en cuanto cumplimiento y, a su vez, promesa nueva de ulteriores perfeccionamientos. Esto hace que en la Biblia se descubran dos fases o momentos de la única historia salvífica: el anuncio y el cumplimiento, la promesa y la realidad, la profecía y la verificación. Estas dos grandes fases coinciden con el antes y el después de Cristo, con el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero sin romper nunca la unidad imprescindible de la Alianza y de la revelación divina y, por consiguiente de toda la Historia de la Salvación cuyo eje de atracción y cuyo centro luminoso es Cristo. La llegada de Cristo ha significado una nueva dimensión de la presencia de Dios en el mundo, pero es ante todo descubrimiento del valor salvador de la historia inserta en Él. El tiempo es, pues, el camino donde Dios, condescendiente con el hombre, realiza un trayecto de salvación. Salva al hombre histórico con gestos históricos, gratuitos, de liberación, realizados en la proximidad del encuentro con él. No es un Dios que salve desde afuera del tiempo, sino inmerso en él. En cierto modo, va haciéndose temporal, histórico, sobre todo, en la plenitud de los tiempos, en su

⁵⁵⁹ Ver: O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación*, Ed. Península, Barcelona 1967, pp. 67-187; Idem, *Cristo y el Tiempo*, o.c., pp. 105-136; S. De VRIES, *El Tiempo en la Biblia*, Rev. Concilium 162 (1981) 172-191.

Hijo Jesucristo, quien por hacer la voluntad del Padre (Jn 6,38) se hace temporal⁵⁶⁰. El tiempo es, pues, el ámbito donde ocurre la salvación. El historiador inglés Christopher Dawson (1889-1970) observaba que la visión cristiana de la historia no es un elemento secundario que se deduzca mediante la reflexión filosófica del estudio de la historia. Pertenece al núcleo mismo del cristianismo y constituye una parte integral de la fe cristiana. En consecuencia, no existe una "filosofía cristiana de la historia" en el sentido estricto de la expresión. En su lugar existen una historia cristiana y una teología cristiana de la historia⁵⁶¹.

Con el mandamiento: "Haced esto en memoria mía", Cristo ha puesto en la línea del tiempo su pascua, introduciendo así en la historia humana la realidad de la salvación. Y como la pascua de Israel era el polo magnético que influía y dirigía todas las fiestas litúrgicas semanales y diarias, así la pascua cristiana, será, desde el principio, el centro polarizador de toda la liturgia cristiana. En realidad, como subraya O. Casel, la pascua, el memorial del plan salvífico de Dios con los hombres, se hace la fiesta por excelencia de la Iglesia y será el prototipo específico de toda la fiesta cristiana⁵⁶². Afirma a este respecto O. Casel: "Lo más esencial de la fiesta cristiana es ser una Epifanía de Dios, una manifestación de la fuerza y de la gracia divinas que quieren comunicarse y afirmar la vida sobrenatural a los hombres"⁵⁶³. De ahí, que para la liturgia, todo día es festivo, desde el punto de vista de la santificación del tiempo por la presencia permanente de Cristo resucitado en su Iglesia (cf. Mt 28,20). El tiempo litúrgico es un nuevo *Kairós*, es decir, oportunidad, ocasión propicia y única para emprender una actividad en la

⁵⁶⁰ Sobre la temporalidad de Jesús, obediente al Padre, ver: H.U. VON BALTHASAR hace unas sugerentes reflexiones en *Teología de la historia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1992, pp. 27-47.

⁵⁶¹ Cf. Ch. DAWSON, *The Christian View of History*, Rev. Blackfriars 32 (1951) pp. 312-327, espec. p. 313.

⁵⁶² Cf. O. CASEL, *El misterio de la Cruz*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964, p. 301.

⁵⁶³ Cf. Idem, *La notion de 'Jour de fête'*, Rev. La Maison Dieu 1 (1945) p. 26.

historia⁵⁶⁴. La comunidad primitiva, la Iglesia, sabía que era el cuerpo de Cristo en la tierra. El mundo es propiedad de Cristo, porque vino a su casa y no le recibieron (Jn 1,11). Cuando los primeros discípulos proclaman: *Kyrios Cristós*, significa que Cristo reina ahora, es decir, que Cristo crucificado y resucitado viene a nosotros porque está sentado a la derecha de Dios hoy mismo con poder. De ahí que invocan su Nombre del Sinaí: Yo Soy y *Kyrios* es el único poder que tenemos los cristianos. Por tanto, los tiempos litúrgicos son el marco de la presencia actual de la salvación en el aquí y ahora de la existencia de los hombres. No son mera evocación o recuerdo, ni siquiera mera circunstancia de la presentación ante los ojos de los creyentes de los acontecimientos de la vida de Jesús como ejemplos morales a imitar o llamada a identificarse con ellos en la vida. La liturgia presencializa el Misterio de Pascua de Jesús, y en ella recibimos gratuitamente el Espíritu Santo para nutrirnos y actuar en el mundo. Como dice san Agustín: "Uno posee el Espíritu Santo en la medida que ama a la Iglesia de Cristo" (cf. *In Ioanem Tractus* 32, 8)

Son reveladoras estas palabras del Papa Juan Pablo II: "En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la «plenitud de los tiempos» de la encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los «últimos tiempos» (cf. Heb 1,2), la «última hora» (cf. 1 Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la parusía" (Carta Apostólica *Tertio millenio adveniente*, núm. 10). Por esto la eternidad es la ausencia del tiempo, lo infinito, que es onticidad jubilar festiva⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ Ver: S. MARSILI, *Los signos del Misterio de Cristo*, Ed. Ega, Bilbao 1992, pp. 419-459; A. CHUPUNGO, *Las fiestas litúrgicas y las estaciones del año*, Rev. Concilium 162 (1981) 220-229; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001, pp. 114-134.

⁵⁶⁵ Cf. J. URDEIX, *Más allá del calendario. Del tiempo cotidiano al tiempo de Dios*, Cuadernos Phase 202 (2011) 9-138.

4.6. LOS RITOS DE LAS FIESTAS EN ALGUNAS RELIGIONES⁵⁶⁶

Las fiestas en las religiones son un elemento esencial y constitutivo⁵⁶⁷. Por eso afirma P. J. Proudhon: "Sin culto y sin fiesta no hay religión"⁵⁶⁸. Como dice la filosofía griega: no hay fiesta sin dioses⁵⁶⁹. Por esto el hombre, en cuya íntima constitución de su yo está Dios, necesita expresarlo en el culto festivo.

Por ello la religación o religión no es algo que se tiene o no se tiene, sino que sencillamente el hombre, lo quiera o no lo quiera, es religioso por naturaleza, como es *homo sapiens* y *homo faber*: "El deseo de Dios -afirma el catecismo- está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios" (CEC núm. 27). Puede creer o no creer en las religiones positivas pero lo que no puede es estar ontológicamente desvinculado de Dios. La religación o religión es una dimensión formal del ser personal humano. El cristianismo y las religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia católica ha nacido para reivindicar esa "carta de ciudadanía" de la religión cristiana y su corazón es el hombre. La religión, en cuanto tal, no es un sentimiento, ni un acto de obediencia, ni un puro conocimiento, ni una fuerza para la acción sino una actualización refleja del ser religado del hombre. Ese reconocimiento se expresa en el culto en el más amplio sentido de la palabra. Así, el culto a Dios nace en el hombre de la conciencia gozosa de sentirse ontológicamente religado al Absoluto y de tal

⁵⁶⁶ Ver: P. POUPARD, *Diccionario de las Religiones*, Ed. Herder, Barcelona 1987, pp. 1527-1539.1539-1540; H. BÜRKLE, *Las preguntas de las Religiones*, Ed. Edicep, Valencia 2002, espec. pp. 75-92.

⁵⁶⁷ Ver: E. CORNELIS, *Soteriología y religiones de salvación no cristianas*, pp. 1029-1053, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 3, Ed. Cristiandad, Madrid 1992; J. RATZINGER, *El diálogo de las religiones y la relación judeo-cristiana*, Rev. Católica Internacional *Communio* 2 (1999) 199-210; J.A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 2001, pp. 207-242.

⁵⁶⁸ Cf. P.J. PROUDHON, *De la célébration du Dimanche*, en *Ouvres complètes*, vol. 2, p. 70, París 1976.

⁵⁶⁹ Ver: P. LAÍN ENTRALGO, *Ser y conducta del hombre*, Ed. Espasa, Madrid 1996, pp. 154ss.

manera que sin Él, no podemos ser. Es decir, que Dios sea amor no es sólo un dato de la revelación cristiana (1 Jn 4,6), sino una necesidad ontológica del ser Infinito, o Pleno en su ser.

Los ritos festivos en las religiones son de carácter nacional o local según la importancia del dios o del acontecimiento que se celebre. Las fiestas no sólo tienen en común su carácter fundamentalmente religioso, sino el de ser epifanías, es decir, apariciones en las que el pueblo puede encontrarse con su dios⁵⁷⁰. Como afirma J. Ratzinger: "La fiesta debe responder en primer término a la pregunta del sentido de la muerte. Por tal motivo la fiesta siempre ha tenido en la historia de las religiones un carácter cósmico y universal. Por esto intenta dar respuesta a tal pregunta haciendo referencia al poder de vida del cosmos. De ahí que Cristo entra en el misterio de la muerte rezando, y le llevó a la resurrección"⁵⁷¹. Las religiones han tratado de afrontar con valentía el misterio de la muerte y no lo han orillado como lo hace, generalmente y de muchas maneras escapistas, el hombre de hoy. Porque no sólo hay que aprender a vivir, sino también a morir. De ahí que afrontar el final de la propia vida con paciencia no sea tanto algo activo, sino más bien algo contemplativo. Aprender a tener paciencia significa, a la postres, no rehuir el sufrimiento.

Al final del capítulo describo la problemática de las fiestas en la Iglesia primitiva. También expongo como responden las religiones ante la muerte. Antes de Cristo nadie había dicho jamás que todos los hombres, ricos y pobres, creyentes y no creyentes, judíos y no judíos, negros y blancos, son iguales y hermanos.

Como decía J. Fisher, nosotros los cristianos, "cuando éramos gentiles, nos dejábamos arrebatar a los pies de los ídolos mudos, como si fuésemos arrastrados por ellos, Dios nos arrancó del olivo silvestre de la gentilidad, al que pertenecíamos por naturaleza, nos injertó en el verdadero olivo del pueblo judío, desgajando para ello algunas de sus ramas naturales, y nos hizo partícipes de la raíz de su gracia y de la rica sustancia del olivo. Finalmente, no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros, como oblación de

⁵⁷⁰ Cf. P. ROSSANO, *Las Fiestas en las religiones no cristianas*, pp. 1714-1721, en NDL.

⁵⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 88-90.

suave fragancia, para redimirnos de toda iniquidad y para reservarse para sí, como posesión propia, un pueblo purificado"⁵⁷².

He elegido algunas religiones históricas de gran importancia cultural y que, además, son religiones vivas. De los 7.000 millones de personas que pueblan la Tierra, más de 4.500 pertenecen a alguna de las religiones con mensaje universalista y misionero. Hay que evitar el choque de civilizaciones, como describió muy bien Samuel Huntington, porque existe el miedo de que algún político imprudente pudiera provocar semejante choque⁵⁷³. Las tres religiones del Libro -judaísmo, cristianismo e Islam- se encuentran hoy en una encrucijada entre laicismo y fundamentalismo. El radicalismo evangélico nada tiene que ver con el fundamentalismo. El fundamentalismo es peligroso porque invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje cristiano con la sustancia divina. Por ejemplo, el fundamentalista identifica lo que Dios dijo con lo que dice el texto bíblico, lo que Dios dictó con lo que Dios quiso comunicarnos. Su convicción de la inerrancia literal proviene de su idea de una inspiración concebida como dictado divino. Por eso rechaza cualquier método histórico, comparativo o interpretativo. Para el fundamentalista los textos tienen un único sentido correcto: el suyo. No admite como válidas otras posibilidades o interpretaciones, sin darse cuenta que la suya es una interpretación prejuiciada por sus supuestos doctrinarios. Olvida, además, que su interpretación se basa en una traducción, e ignora que toda traducción es una interpretación. El fundamentalismo es el resultado de acentuar la dimensión de poder, voluntad y exigencia en Dios, hasta el punto de convertirlo casi en una potencia mágica, irracional y violenta. Por eso el radicalismo evangélico tampoco es otra forma de ley, en el mismo orden que la ley humana.

Describo en los siguientes apartados algunos ritos festivos en sólo cinco religiones: Budismo (418 millones), Islamismo (1.265 millones), Hinduismo (849 millones), Judaísmo (15 millones) y cristianismo (2.000 millones, de los cuales

⁵⁷² Cf. J. FISHER, *Comentario al Salmo 101: Opera Omnia*, edición 1597, pp. 1588-1589.

⁵⁷³ Ver: S.P. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ed. Paidós, Madrid 2005.

1.200 millones son católicos)⁵⁷⁴. Según mi modesta opinión, he escogido las más actuales, de las que hago un pequeño resumen de las fiestas anuales⁵⁷⁵. En la fiesta judía me detengo más por ser la raíz del árbol del cristianismo. Nuestras raíces son comunes ante la historia y el rico patrimonio espiritual que compartimos.

4.6.1. Hinduismo⁵⁷⁶

La religión hinduista no es una unidad monolítica sino un mosaico de religiones locales y supralocales. Cada individuo es libre para escogerse una divinidad. Un *Brahmán* es un miembro de la casta superior de la sociedad India, casta que es en principio la guardiana de la ley védica, del *Brahmán*, esto es, de la palabra sagrada encarnada en el Veda. Por esto, y en principio, al *Brahmán* se le somete de joven a una educación que consiste en recibir de un Maestro o *guru* el conocimiento del Veda, de los rituales y de las observaciones védicas. Es en la

⁵⁷⁴ Cf. *Principales datos estadísticos de la situación de la Iglesia católica en el mundo*, L'Osservatore Romano 23 (5 de junio de 2009) p. 13; J.P. DENIS-A. FRACHON, *El Atlas de todas las religiones en cifras, Le Monde diplomatique*, Ed. UNED, Fundación Mondiplo, Principado de Asturias 2011, pp. 3-193.

⁵⁷⁵ Ver: A. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, pp. 96-124; E.O. JAMES, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984, pp. 225-300; J.D. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 205-298; P. ROSSANO, *Religiones no cristianas*, espec. pp. 1716-1721, en NDL.

⁵⁷⁶ Ver: G. PARRINDER, *Hinduismo y cristianismo*, Ed. Lidiun, Buenos Aires 1982, espec. pp. 47-152; R.P. BEAVER-J. BERGMAN, *El mundo de las religiones*, Ed. Verbo Divino-Paulinas, Navarra-Madrid 1985, espec. pp. 174-199; V. GRIGORIEFF, *El gran libro de las religiones del mundo*, Ed. Roban Book, Barcelona 1995, espec. pp. 163-186; M. ELIADE, *Diccionario de las Religiones*, Ed. Paidós, Barcelona 1999, pp. 167-178; S. CASTELLOTE, *Compendio de Antropología, o.c., Antropología de la India*, pp. 39-52; J.L. SANCHEZ NOGALES, *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, espec. pp. 181-211; H. SMITH, *Las religiones del mundo*, Ed. Kairós, Barcelona 2000, espec. pp. 26-92; C. DÍAZ, *Manual de Historia de las Religiones*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, espec. pp. 89-160.

casta de los brahmanes donde se reclutan los miembros dirigentes de los partidos políticos. La casta brahmánica está formada por numerosas subcastas o *jāti*.

El hinduismo, religión sin fundador humano, se apoya sobre dos vastísimos corpus de textos, considerados de una manera u otra, emanados del absoluto divino comunicándose libremente en el hombre. Estos corpus, sin contradecirse verdaderamente y sin suplantarse entre sí, se dejan sin embargo disponer según un orden de antigüedad y de autoridad decreciente, pero también de popularidad creciente. Fundamentalmente son el corpus del Veda (hasta mil años a.C.) y el corpus de la *Smṛti* (después del periodo posvédico). Para que el individualismo pueda hacerse consciente de su ser, necesita de la propia seguridad de su brahmanismo. El yo se descubre al hacerse consciente de la unidad oculta de *Ātman* y *Brahmán*. Un texto brahmán da información sobre el origen de la relación *Ātman-Brahmán* que conduce a este "egoísmo". "Este mundo era al principio solamente el *Ātman* en forma humana. Miró a su alrededor y no vio nada más que a sí mismo (*Ātman*). Entonces por primera vez pronunció la palabra "yo". Por eso todavía hoy dice uno al que es dirigida la palabra en primer lugar: *Soy yo*, y nombra después el otro nombre que le pertenece... Tenía miedo. Tiene miedo uno que está completamente solo. Y pensó: Si no hay nada fuera de mí, ¿de quién tengo miedo en realidad? Entonces cedió su miedo. ¿De quién debería, además, tener miedo? Es que uno tiene miedo del otro (cf. *S'atapatha-Brahmana* 14, 4, 2, 1). El descubrimiento del yo significa soledad y al mismo tiempo miedo de los otros. Pero tal miedo a la existencia cede para aquellos que son capaces de reconocer la identidad que les es propia como *Ātman-Brahmán* ("soy yo").

La praxis ritual de las religiones hinduistas es viva, rica, variada y abarca casi todos los ámbitos de la vida. Observancias culturales, festividades, ejercicios penitenciales, peregrinaciones, baños sagrados, etc. Pero no es una praxis unificada. No hay una instancia o autoridad religiosa centralizada que determine el que lo uno o lo otro sea obligatorio e indispensable para todos o para cada grupo de fieles. El Veda o los Vedas designan un conjunto de textos religiosos, redactados en sánscrito, cuya composición se escalona en el tiempo, seguramente desde el siglo XVIII hasta el siglo VII a.C. La palabra Veda significa Saber, y en los propios textos védicos se aplica al saber litúrgico y saber teológico. Algunos analistas señalan que existen dos modalidades generales hinduistas:

- El "ritual védico" constituido, fundamentalmente por las ofrendas sacrificiales, con diversos grados de complejidad y distintos matices en la intencionalidad religiosa de los oferentes. La clase sacerdotal es la profesional de estos rituales, y el dios-fuego (*Agni*) es la instancia mediacional constante del sacrificio. La actitud religiosa del oferente comporta, como disposición básica, un sentimiento religioso transido de fe fiducial en el poder del dios invocado como instancia de carácter último.
- El llamado "ritual agámico", o culto preferentemente familiar a las imágenes de las diversas divinidades. El carácter originariamente familiar de este culto no es obstáculo para que su estructura más elemental articule la celebración de grandes fiestas de carácter social y comunitario, incluidos desfiles procesionales y ostensiones de la imagen, por ejemplo las dedicadas a la diosa *Kālī* en Calcuta.

El centro de gravedad de la religiosidad festiva está en el ámbito doméstico y personal. Cuando se realiza un culto en los templos, éste suele ser una copia del culto doméstico y conserva su sabor individual. Los ritos festivos facilitan la unión de los miembros de una misma familia.

El culto ritual festivo⁵⁷⁷:

1. La oración ritual (*samdhya*) es obligatoria para todos los hinduistas, de las tres castas superiores al alba de la puesta del sol. Los hindúes de las tres castas superiores llevan todos la "banda sagrada" durante estos ritos.

2. El sacrificio ritual en el fuego, *homa*. El ritual védico gira en torno al fuego, cualquiera que sea la ofrenda, pues éste sirve de intermediario entre el oficiante y la divinidad. El fuego representa a *Agni*, protector familiar y mediador entre hombres y dioses, por lo tanto este sacrificio rinde homenaje a todos los dioses. Consiste en ofrecer en el fuego hecho con madera, manteca o comida cocida. Algunos acaban con la lectura de las escrituras sagradas.

3. El culto a las imágenes sagradas es el *devapūjā*. Es el aspecto más popular de la vida cultural hinduista. El hindú es, ante todo, un anfitrión para su dios, por eso suele tener en la casa un pequeño oratorio donde reside la imagen (*arcā*) de la

⁵⁷⁷ Cf. M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, o.c., pp. 66-69.

divinidad tutelar, los demás dioses y los elementos del culto. La imagen, antes de recibir culto, debe ser debidamente consagrada en una ceremonia cuya parte esencial consiste en infundirle la vida divina.

4. Los ritos de la muerte y el funeral. El enfermo grave debe beber una poción compuesta de cinco elementos del animal de la vaca recitando una fórmula para la expiación de los pecados. Cuando se aproxima el momento es colocado en el suelo para que muera en brazos de la "madre tierra". El hijo mayor suele ser el oficiante del funeral, o el pariente varón más cercano. En la tradición védica el cadáver es enterrado. Durante el período védico, la muerte es concebida como algo negativo, no deseable y que corta las esperanzas de una larga vida. Lo que se pide a los dioses es fundamentalmente larga vida, abundante ganado e hijos, es decir, formas de bienestar terrenal. Las prácticas funerarias muestran también las creencias en la vida después de la muerte. Precisamente uno de los deberes religiosos más importantes para un hindú es el cuidado a los difuntos y antepasados. La práctica de la cremación, introducida por los arios (tribus de raza blanca pura), es la más frecuente y se considera una forma de ayudar al *âtman* (la interioridad) a liberarse del cuerpo tras la muerte⁵⁷⁸. El hinduismo es una religión celeste, los buenos van al reino de *Yama* y los malos al infierno: *naraka*. En cuanto a las fiestas hinduistas, todos los días son sagrados, por eso consultan a las estrellas.

El problema más importante para el hombre de la religión hindú es la comprensión de la verdad cristiana que, a causa de sus tradiciones hindúes, no puede imaginarse que Dios se ha dado a conocer exclusivamente en la forma de una persona hecha carne.

Las fiestas religiosas populares son de carácter nacional, regional o local. No menos de 125 fiestas anuales en total, de diversa importancia, aunque tienen en común el buen humor, el descanso y la confraternización (la comunidad). El conocimiento de *Krsna* es celebrada en el mes de julio-agosto (*śrāvana*). Durante la vigilia se ayuna. A media noche, momento del nacimiento, se presenta en los

⁵⁷⁸ Ver: J.L. de LEÓN AZCARATE, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2000, espec. pp. 223-251.

templos la imagen del niño divino para su veneración. La buena comida y los dulces no suelen faltar, acompañados de música y danza.

El nacimiento de *Ganeśa*, dios con cabeza de elefante, se ubica el 4º día de la mitad de agosto-septiembre. Este es un dios muy popular pues la creencia tradicional le hace despejar los obstáculos para el éxito, especialmente en los negocios. Su imagen es adornada en las casas con flores y lamparillas. El 10º día la diosa abandona la imagen que es llevada al río más próximo y, festiva y solemnemente, despeñada en él.

La fiesta de la hilera de las luces (*dīvālī*) es un conjunto de cinco fiestas desde el 13º día oscuro de septiembre-octubre (*āśvina*) hasta el 2º día brillante de noviembre-diciembre (*kārttika*). El último día los hermanos visitan a sus hermanas y comen con ellas intercambiando regalos. Equivale, en cierto modo, al año nuevo.

La gran noche de *Śiva* (*Mahā Śivarātri*) es la fiesta en honor de *Śiva* en su *linga* -símbolo fálico- el 13º día oscuro de enero-febrero (*māgha*). La víspera es de ayuno para los *Śivaitas*.

El *Holi* o fiesta carnavalesca de primavera, dura tres o cuatro días y se clausura en el plenilunio de febrero-marzo (*phālguna*). Se dejan aparte las diferencias de casta y algunas otras barreras, se encienden hogueras, se rocía a los que pasan con agua y polvos de colores y se es propenso a la broma y la diversión. Se festeja, según la leyenda, la liberación de la tiranía del demonio *Holikā*, de donde viene la costumbre de desahogarse ese día con canciones obscenas y palabrotas que recuerdan el relato.

Uno de los mayores deseos de todo hinduista es peregrinar a algún lugar sagrado de la India, al menos una vez en la vida. Los monjes mendicantes (*sadhu*) pasan su vida en una continua peregrinación de un lugar a otro. Las motivaciones de la peregrinación varían: un voto, deseo de tener un hijo, purificación espiritual o expiación de los pecados. La tradición hinduista valora la peregrinación sobre todo como el mejor método de expiación de los pecados cometidos en las encarnaciones pasadas. Los lugares especiales de peregrinación son los ríos sagrados.

Tienen presente el yoga del conocimiento que es el camino más corto hacia la comprensión divina, a través de ejercicios sicofísicos. Respecto a la

demonología en el hinduismo, tienen la creencia de que son seres divinos ambivalentes, o claramente malvados que han desempeñado y desempeñan aún un importante papel, principalmente en las capas inferiores de la población. No hay límites precisos entre las diferentes clases de seres. Algunos dioses (asura) han perdido su rango y figuran hoy día entre los demonios, mientras que seres considerados primitivamente como maléficos son hoy genios bienhechores. A los demonios se les menciona en los ritos, en particular en los exorcismos; en el culto a las potencias telúricas: árboles, piedras, ríos; y en las epopeyas donde aparecen como antidioses. El único medio de librarse de ellos es apelar a los dioses. Entre los grupos de demonios cabe destacar a los *Raksasa*, que raptan a las mujeres y son hostiles a los brahmanes, comen carne sangrienta y atacan a los humanos. Los demonios están asociados a las tinieblas, a la noche, a los rincones oscuros, a los accidentes, a las enfermedades y a los desarreglos morales y mentales. Por regla general, su origen es popular y los brahmanes se esforzaron en presentar a los grandes dioses como poderes contrarios a los demonios.

Juan Pablo II, comentando el Concilio Vaticano II afirma: "En el hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, sea mediante formas de vida ascética, sea a través de la profunda meditación, sea en el refugio en Dios con amor y confianza"⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Vittorio Messori, Ed. Norma, Bogotá 1994, pp. 101-102.

4.6.2. Budismo⁵⁸⁰

Para Buda no podía haber ni fiestas ni cultos puesto que no había nada que conmemorar, ni sabio al que venerar, ni Dios o dioses a los que adorar. El budismo es la negación de la eficacia de los ritos como mediación en los dioses y los hombres. La vida del budista es una vida escondida.

En los países en los que hay una gran mayoría de población budista, es difícil establecer una distinción entre las fiestas propiamente budistas y las fiestas basadas en diversas creencias o prácticas religiosas extrañas al budismo, como por ejemplo el chamanismo o el animismo.

Esto sucede porque el budismo se ha inculturalizado y adaptado de un modo muy flexible a la cultura de los países en los que se ha implantado y ha absorbido, por decirlo así, las tradiciones religiosas locales, aunque relativizándolas. Por otra parte, tanto el calendario de fiestas como el nombre de éstas, varían mucho de un país a otro, por lo que no es posible establecer una lista detallada y completa de ellas. Mencionaremos únicamente las principales fiestas específicamente budistas. Es necesario recordar también que el calendario budista es un calendario lunar.

La primera fiesta propiamente budista del año es la del tercer mes (en febrero o marzo, según los años), el *Magha* puja. Se celebra en la luna llena y conmemora dos acontecimientos importantes de la vida budista: la reunión espontánea en torno al *Buddha* de 1.250 discípulos que éste admitió enseguida en la comunidad de monjes y en la entrega que hizo *Buddha* de las reglas de la vida

⁵⁸⁰ Cf. R.A. GARD, *Budismo*, Ed. Plaza Janés, Barcelona 1963, espec. pp. 49-192; J. LOPEZ-GAY, *La mística del Budismo*, Ed. BAC, Madrid 1974, pp. 150-232; H. DE LUBAC, *Budismo y cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005, espec. pp. 93-208; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos*, o.c., pp. 527-532; P. MASSEIN, Art. *Fiestas en el Budismo*, pp. 626-627, en P. POUPARD, *Diccionario de las Religiones*, o.c.; R.P. BEAVER-J. BERGMAN, *El mundo de las Religiones*, o.c., pp. 226-248; C. DÍAZ, *Manual de Historia de las Religiones*, o.c., pp. 165-227; S. CASTELLOTE, *Compendio de Antropología*, o.c., *Buda y monacato budista*, pp. 52-56; V. GRICORIEFF, *El gran libro de las religiones del mundo*, o.c., pp. 194-226; H. SMITH, *Las religiones del mundo*, o.c., pp. 93-159.

monástica contenidas en el *Pratimoks*. La ceremonia principal tiene lugar al atardecer⁵⁸¹.

Monjes y laicos tienden, con sus manos unidas, la triple ofrenda de flores, cirios y bastoncillos de incienso, recitando las fórmulas de ofrenda propias de esta celebración. Inician luego una procesión que da tres vueltas alrededor de la estatua del *Buddha* o de la construcción principal de la pagoda, en honor del *Buddha*, del *dharma* y del *samgha*. Depositán luego sus ofrendas y entran en la sala para participar en una recitación salmodiada de los textos sagrados. Este mismo esquema ceremonial se encuentra en casi todas las fiestas budistas.

La fiesta más importante es la del sexto mes (mayo-junio), el *Vishakha puja*. Conmemora el nacimiento, la iluminación y la muerte de *Buddha* (480 a.C.), tres acontecimientos mayores que, según la tradición, tuvieron lugar en el mismo día y en el mismo mes. La "World Fellowship of Buddhists", decretó, con ocasión de la reunión celebrada en Colombo en 1952, que el día del *Vishakha* sería el día mundial de los budistas, que todos, y en todas partes, deberían celebrar como *The Buddha day*.

El octavo mes (julio-agosto) está marcado por la entrada en la "cuaresma" budista, que tiene muy pocos puntos comunes con la cuaresma cristiana⁵⁸². Se trata en realidad de la temporada de retiro de los monjes, que dura tres meses y que, en los países monzónicos de Asia, coincide con la estación de las lluvias. Durante este período los monjes deben renunciar a toda peregrinación y vivir de modo estable en una comunidad. La vida regular se vuelve más exigente y algunos oficios son más largos. En los países en los que se practica el monacato temporal (monjes budistas), los jóvenes realizan su estancia en el monasterio preferentemente durante este mes. Los laicos no tienen obligaciones particulares, pero este período se considera como un tiempo propicio para adquirir méritos, para sí mismos y para los demás. La entrada en este tipo de retiro da lugar a celebraciones propiamente monásticas y a festividades y festejos populares. En algunos países, por ejemplo en Tailandia, se organizan grandes cortejos que incluyen conjuntos musicales de instrumentos de metal en los que danzarines y

⁵⁸¹ Cf. M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, o.c., pp. 86-89.

⁵⁸² Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., espec. *Jesús y Buda*, pp. 500-509.

danzarinas preceden a enormes cirios de cera finamente esculpidos que simbolizan la luz traída al mundo por la iluminación (*bodhi*) del *Buddha* y por su predicación.

En el undécimo mes (octubre-noviembre), otras festividades señalan el término del tiempo de retiro. El aspecto más característico de esta fiesta es la iluminación de todos los lugares sagrados, e incluso de casas particulares y edificios públicos, que puede durar tres noches consecutivas.

Durante el mes que sigue al término de la "cuaresma", y en fecha variable, se celebra otra festividad, en el curso de la cual se realiza una ofrenda solemne de hábitos a los monjes. El ritual comprende dos partes: primero se hace la donación por los laicos a la comunidad; luego, la propia comunidad decide cuál de sus miembros recibirá el don.

El Nirvana es el desinterés, la renuncia total, la ecuanimidad, el dar la espalda a las querellas del mundo; es necesario hacer un esfuerzo metódico. De ahí el atractivo que tiene en muchos hombres modernos que buscan la supresión de todo sentimiento, afecto y deseo y, con ello, el equilibrio, la paz y la liberación; o sea, evadirse de los problemas y del sufrimiento.

En cuanto a la muerte, el budismo entronca con el hinduismo y con las religiones que mantienen la creencia en la reencarnación o transmigración de las almas. Hay, dicen, una continuidad de la vida individual después de la muerte. El *Libro Tibetano de los Muertos (Bardo Thodol)*⁵⁸³ se ha escrito para ayudar al difunto a concentrarse adecuadamente frente a la muerte. El budismo prescinde de la existencia de Dios. Éste no salva al hombre, sino que, a través de la recta doctrina del Buda, puede alcanzar por sí mismo la liberación que consiste en la extinción de todo dolor; para esto le hace falta el Nirvana⁵⁸⁴.

El Budismo, como dice el Dalai Lama, es principalmente una meditación, una filosofía y una forma de vida. Acepta muchos dioses, no un solo Dios⁵⁸⁵.

⁵⁸³ Cf. THODOL BARDO, *Libro tibetano de los muertos*, Ed. Lea, Buenos Aires 2008.

⁵⁸⁴ Cf. J.L. de LEÓN AZCARATE, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, o.c., pp. 253-281.

⁵⁸⁵ Cf. DALAI LAMA, *Por el camino de Buda*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las ideas*, o.c., p. 76.

Juan Pablo II afirma que la soteriología del budismo es negativa. Es decir, la iluminación experimentada por Buda se reduce a la convicción de que el mundo es malo, de que es fuente de mal y de sufrimiento para el hombre. Para liberarse de este mal hay que liberarse del mundo; hay que romper los lazos que nos unen con la realidad externa, por lo tanto, los lazos existentes en nuestra misma constitución humana, en nuestra psique y en nuestro cuerpo. Cuanto más nos liberamos de tales ligámenes, más indiferentes nos hacemos a cuanto es el mundo, y más nos liberamos del sufrimiento, es decir, del mal que proviene del mundo. ¿Nos acercamos a Dios de este modo? En la "iluminación" transmitida por Buda no se habla de eso. El budismo es en gran medida un sistema "ateo". No nos liberamos del mal a través del bien, que proviene de Dios; nos liberamos solamente mediante el desapego del mundo, que es malo. La plenitud de tal desapego no es la unión con Dios, sino el llamado nirvana, o sea, un estado de perfecta indiferencia respecto al mundo. Salvase quiere decir, antes que nada, liberarse del mal haciéndose indiferente al mundo, que es fuente de mal. En eso culmina el proceso espiritual⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., pp. 105-106.

4.6.3. Judaísmo⁵⁸⁷

El Dios de Israel es un Dios personal que interviene a favor de su pueblo, lo elige, le da la Torah para vivir la vida como una fiesta, lo acompaña y mantiene con sus miembros una relación personal y colectiva. La Torah es el centro y el corazón de todo el Universo. La Torah es la Sabiduría, el Principio, el Arte con el cual ha sido creado el mundo. Como dice E. C. Schlesinger: "con razón se ha dicho que el catecismo del pueblo de Israel está dado por su calendario festivo"⁵⁸⁸.

El libro de los ciento cincuenta salmos (Salterio) es un testimonio de un pueblo en fiesta que alaba a Dios, lo bendice, le da gracias y le suplica en las diversas circunstancias de su vida. Heredero de la tradición bíblica, el judaísmo rabínico concede mucha importancia a la oración, *tefila*, que significa oración de súplica. Siendo la Torah uno de los pilares básicos del judaísmo, juega también un papel importante en la oración, que es más fuerte que las armas (cf. *MekY Ex*

⁵⁸⁷ Ver: M. MATZLIAH MELAMED, *Humash ha-MERCAZ. Libro de la Torah y las Haftarot*, Ed. Centro Educativo Sefardí, Jerusalén 1983. Este prestigioso rabino hace un comentario midráshico a los Targum de los 5.845 versículos del Pentateuco. Son interesantes los comentarios que hace sobre las fiestas hebreas. Del mismo autor *Sidur ha-MERCAZ. Libro de las Oraciones*, Ed. Centro Educativo Sefardí, Jerusalén 1983. Aquí recopila en castellano el libro de oraciones del pueblo de Israel. Es importante porque contiene todas las oraciones de las fiestas del pueblo; es como la Liturgia de las Horas cristiana. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, o.c., pp. 600-648; W. KELLER, *Historia del Pueblo Judío*, Ed. Omega, Barcelona 1987, pp. 43-45.71-136; A. KAPLAN, *Las aguas del Edén. El misterio de la Mikvah*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; M. FRANK, *La esencia de Israel*, 2 vol., Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, vol. 1: ROSH HASHANA, YOM KIPUR, SUCOT, pp. 17-187, vol. 2: PESAJ-SHAVOUT, pp. 17-206; J. PATTERSON, *Ángeles, Profetas y Reyes*, Ed. Anaya, Madrid 1991; M. ELIADE-I.P. COULIANO, *Diccionario de las Religiones*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1992, espec. pp. 209-224; H. SMITH, *Las religiones del mundo*, o.c., pp. 272-316; C. DÍAZ, *Manual de Historia de las Religiones*, o.c., espec. pp. 385-443.

⁵⁸⁸ Cf. E.C. SCHLESINGER, *Tradiciones y costumbres judías. Un viaje alrededor del año hebreo*, Ed. Israel, Buenos Aires 1963, p. 14.

14,10), pues une a Dios y capacita para hacer su voluntad manifestada en la misma.

En el trasfondo de todas las fiestas judías está la *beraká* (bendición), exultación festiva que resume toda la antropología del judaísmo⁵⁸⁹. Es por tanto el fundamento de la oración judía y nace de la convicción de que todo lo que ha sido creado por Dios es bueno y hay que tomarlo con acción de gracias (cf. 1 Tim 4,4-5). Por ello, la tradición judía recomienda bendecir a Dios por cada cosa y en cada momento, pues cada acontecimiento, incluso el que a primera vista es negativo (cf. Tob 4,19), es ocasión de bendecir a Dios que es causa primera. No es que el hombre deba gozarse con el sufrimiento. Se bendice a Dios porque el dolor es una ocasión de fortalecer la esperanza mesiánica.

El primer componente básico de la liturgia festiva judía es el Shemá, el credo por excelencia del judaísmo, corazón de la fe de Israel. Se recita Dt 6,4-9 dos veces al día, por la mañana y por la tarde, y el hecho de que muchos mártires murieran recitándola, la ha convertido en oración de los moribundos. "Verdaderamente es la profesión de fe que acompaña al judío desde la más tierna edad hasta la tumba"⁵⁹⁰. Prueba de ello es la importancia que le conceden a la Misná⁵⁹¹ en la tercera parte del tratado de *Berakot* (cap. I-III) como en el Talmud babilónico. Afirma la unicidad ontológica de Dios, el único que puede llenar el corazón del hombre. Por eso Jesús murió cumpliendo el Shemá Israel⁵⁹². Proclamar la unicidad de Dios significa abandonarse a su voluntad providencial y soberana. Por esto, el "amarás (futuro, Dios enseña en el camino) al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas" (Dt 6,5), incluye dos afirmaciones fundamentales: por una parte, que Dios es el rey del universo con

⁵⁸⁹ Ver: A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, Ed. BAC, Madrid 2001, espec. pp. 648-653.681-694.

⁵⁹⁰ Cf. E. MUNK, *La voix de la Torah*, Ed. Fondation Samuel et Odette Levy, París 1981, p. 60.

⁵⁹¹ Cf. *La Mishna*, Ed. Preparada por C. del Valle, Ed. Nacional, Madrid 1981.

⁵⁹² Cf. B. GERHARDSSON, *Du judéo christianisme a Jésus par le Shemá*, Rev. Recherches de Science Religieuse 60 (1972) 23-36, espec. p. 32; M. MATZLIAH MELANED, *El libro de la Torah*, o.c., *Comentario al Shemá*, p. 180.

una realeza creadora y promotora de vida y libertad. Los signos que ésta realiza son la creación del mundo y el éxodo de Egipto: transformando el caos del mundo en cosmos, y conduciendo al pueblo judío de la esclavitud de la opresión a la libertad de la tierra prometida, Dios realiza su señorío y manifiesta su realeza. Ésta da el poder del amor que realiza el ser y la vida. Por otra parte, se afirma que esta realeza no se ejerce de forma automática, sino que pide la respuesta libre del hombre.

Después de la oración de la *Šemá*, la *Tefila* constituye el segundo componente básico de la liturgia festiva judía. Está íntimamente unida a la *Šemá* y, según la tradición rabínica, se recita inmediatamente después de su última bendición (cf. *bBer 16b*), que explica este nexo por medio del Sal 63,5: *Te bendigo, Señor, mientras vivo; en tu Nombre alzo las manos para implorarte*: en la *Šemá* se bendice, en la *Tefila* se implora; ambas actividades forman una unidad, la *Tefila* es así el complemento de la *Šemá*. Al levantarse por la mañana, el acto de levantarse, que es como pasar de la muerte a la vida, debe acompañarse con una serie de bendiciones a Dios, que permite la vuelta a la vida activa y al uso de los sentidos. El Talmud (cf. *bBer 60b*) precisa 15 bendiciones, que acompañan cada uno de los momentos del levantarse, de los cuales las más importantes son la primera, en que se da gracias a Dios por haber librado al cuerpo de los lazos del sueño, pidiendo ayuda y protección para el nuevo día, y la última, en que se agradece que haya devuelto el alma al cuerpo. De por sí, esta oración debía recitarla individualmente cada judío mientras se levantaba, pero, como ordinariamente no la sabía de memoria, se trasladó su rezo al servicio sinagogal matutino, en el que un lector recitaba cada bendición y los asistentes respondían con un Amén. Al acostarse, la oración de la noche consta de dos unidades fundamentales: la *Šemá* y una bendición particular, en que se pide un buen descanso y no ser turbado por sueños ni pensamientos malos. El Talmud (*bBer 4b-5a*) recomienda recitar la *Šemá* al acostarse, aunque se haya rezado antes en la sinagoga. Durante el día, la bendición debe caracterizar todos los momentos de la vida del judío, ya que por medio de ella todo se transforma y adquiere un sentido transcendente. Todo es objeto de bendición festiva: las necesidades fisiológicas, porque Dios ha dotado al hombre de medios que son necesarios para la salud; incluso los males que hay que sufrir, porque "todo lo que Dios hace, lo hace para hacer el bien, pues, aunque

el mal tiene una palabra en este mundo, nunca es la palabra última y definitiva, que es exclusiva de Dios".

Qeriat Torá. Esta oración es el tercer componente básico de la liturgia judía y está íntimamente unida a la *Šemá*, donde, citando Dt 6,7, se manda repetir las palabras de la Torah a los hijos y hablar constantemente de ellas. Estudiar la Torá, recordarla, enseñarla es una actividad fundamental de la piedad judía y, por ello, aparece de diversas maneras en la liturgia, especialmente en la sinagoga, ya que la sinagoga, desde época precristiana, se convirtió en el lugar natural de la proclamación pública y enseñanza de la Escritura⁵⁹³. La sinagoga servía para orar comunitariamente y para leer la Escritura. También en la sinagoga se leía el *Targum*, al que seguía el comentario homilético. Se entiende por *Targum* -palabra hebrea que significa traducción- la que se utilizaba en la liturgia sinagoga. Primeramente se leía el texto sagrado en hebreo, y luego se daba su traducción en arameo. La lectura de la biblia era doble: lectura del Pentateuco o Torah y lectura de los profetas. Ésta lectura era seguida a veces de un texto profético, llamado *haftara*⁵⁹⁴.

Tal como se presenta actualmente, el año judío está marcado por un cierto número de celebraciones festivas de origen diverso, que se han ido imponiendo en diferentes épocas de la historia.⁵⁹⁵ Una primera categoría comprende las fiestas bíblicas propiamente dichas: la pascua (*Pesah*), pentecostés (*Shavuot*) y la fiesta de

⁵⁹³ Ver sobre los orígenes de la sinagoga: J. PELAEZ DEL ROSAL, *La sinagoga*, Ed. Almendro, Córdoba 1988, espec. pp. 17-40.

⁵⁹⁴ Cf. A. DEL AGUA, *La Escritura proclamada al pueblo judío*, Jornada 32 de la Asociación Española de Profesores de Liturgia - Agosto 2007, Ed. Sekotia, Madrid 2009, espec. pp. 37-78.

⁵⁹⁵ Cf. E. EHRLICH-M. TANENBAUM, *¿Cómo celebran su Historia los judíos en la actualidad?*, Rev. Concilium 40 (1968) 651-672; H. HALEVY DONIN, *El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea*, Ed. Organización Sionista Mundial, Jerusalén 1988, espec. *Las principales festividades*, cap. 10 al 15, pp. 225-286; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., espec. pp. 66-70.

los tabernáculos (*Sukkot*)⁵⁹⁶. Después se menciona, como celebración aparte, la convocación de otoño con el nuevo año (*Ros ha-Shanah*) y el día del gran perdón (*Yom Kippur*). En tercer lugar intervienen celebraciones secundarias como la fiesta de la dedicación (*Hanukkah*) y la fiesta de Ester (*Purim*), así como diferentes días de ayuno, alguno de los cuales evoca las grandes catástrofes del pasado. El caso más típico de reactualización es, sin duda, el de los días de ayuno establecidos durante el destierro y que tienen por objeto recordar las etapas del asedio de Jerusalén: ayunando en tal ocasión, el judío toma realmente sobre sí, en cierto modo, los desastrosos acontecimientos del pasado; se los asimila y se presenta así ante su Dios para obtener perdón y liberación. ¿No habrá nacido tal vez en un contexto de este tipo la teología del Siervo doliente (cf. Is 41) que carga sobre sí los acontecimientos y los pecados del pueblo?

Israel, ¿qué celebra al festejar la Pascua? ¿Cuál es el misterio de esta fiesta, que para él no es una fiesta sino La Fiesta? ¿Cuál es el contenido de su fe, su experiencia de la Pascua?

Hay que dejar bien claro que la Pascua no es sólo una fiesta de Israel, sino simplemente La Fiesta de Israel, y como tal fue celebrada con toda probabilidad hacia el cambio de los tiempos, después de haberle disputado transitoriamente este título la fiesta de otoño. Es, en expresión de los rabinos, "el día del nacimiento de Israel". Con razón, pues, refirió Israel su existencia y su puesto singular entre los pueblos a la acción pascual de Dios, expresada en el dogma central de que Yahveh sacó a Israel de Egipto. El nombre de la fiesta, *pesah*, que originariamente se refería a un "saltar" significa ahora que Yahveh "saltó" perdonando las casas de los Israelitas (cf. Ex 12,13). La sangre con que se rociaban las jambas y los dinteles viene a ser la que indicaba dónde Yahveh perdonaba y liberaba del exterminio (cf. Ex 12,21-23).

Según el calendario de fiestas que (al contrario del calendario "civil" que comienza el 7º mes, llamado *Tisri*) empieza en primavera con el mes de Nissán llamado en la Biblia mes de *Aviv* que significa Primavera (cf. Dt 16,1; Ex 23,15), "el comienzo de los meses" (Ex 12,1), la pascua inaugura la lista de las fiestas del año

⁵⁹⁶ Cf. I. MIHALOVICI, *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Ed. Riopiedras, Barcelona 2000, espec. pp. 92ss.

(cf. Lv 23,5s). Junto a la de pentecostés y a la fiesta de los tabernáculos, forma parte de las tres fiestas llamadas "de peregrinación" durante las cuales, según la Toráh, todo varón debe presentarse en el santuario (cf. Ex 23,17). La pascua se celebra durante siete días a partir del día 15 de Nissán, durante ocho días en la diáspora, costumbre que se impuso sobre todas las fiestas en un momento dado, a causa de la incertidumbre en la elaboración del calendario, basado antiguamente en la observación del cuarto creciente de la luna nueva, al comienzo de cada mes. Como las otras fiestas "de peregrinación", la pascua estaba unida desde tiempos primitivos al ritmo de vida de los pastores y agricultores: era el momento en que comenzaba la recolección y en que se segaba y se ofrecía al templo la primera gavilla de trigo, (*Omer*), costumbre conmemorada en la liturgia de la sinagoga por el hecho de que siempre, en la oración, se cuentan los días a partir del segundo día de pascua hasta Pentecostés.

La fiesta de la pascua se remonta a una antigua costumbre nómada que estaba en conexión con la trashumancia anual durante la primavera y que servía para proteger a los rebaños de los demonios⁵⁹⁷.

El judío vive toda su existencia en contexto de *beraká*, tanto la vida que se desarrolla en casa -solo y en familia- como la que se desenvuelve en la calle y en la sinagoga. La casa es el primer espacio sagrado adecuado para la liturgia y, por ello, es considerada como un santuario. En ella tienen lugar las oraciones individuales y tres celebraciones festivas principales de la familia: una diaria en función de la comida, la *birkat ha-mazon*, otra semanal en función del sábado, y una tercera anual, la cena pascual.

La celebración festiva más significativa de la pascua es la comida pascual, durante la que se lee el relato de la salida de Egipto (*Haggadah sel Pesaj*). La importancia de la pascua está resaltada también por el hecho de estar preparada por cuatro *shabbats* llamados "excelentes" (ver: Apéndice Número IV: *Ritual de la*

⁵⁹⁷ Cf. DTC., vol. 2, voz: *Pascua*, pp. 193-195; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, o.c., espec. pp. 661-694; I. KAHN, *El sábado en la vida hebrea*, Rev. Selecciones de Teología 71 (1979) 248-250; Idem, *La espiritualidad del Haggadá*, Rev. Selecciones de Teología 71 (1979) 243-247.

Pascua hebrea). En la cena pascual se come al ritmo de cantos tradicionales y de salmos.

Ni Israel -ni más tarde el cristianismo- celebró nunca mitos, ni sus fiestas obedecen a ritmos de la naturaleza, ni a la aparición de los frutos y a su cosecha, ni al nacimiento del ganado, o a la esquila. Estos acontecimientos naturales no son sino hechos donde Dios actúa y el pueblo festeja. La religión de Israel es histórica, se funda en hechos salvadores históricos. La fe de Israel se sustenta radicalmente en su Dios, que no es como los demás dioses, sino que es "el único Dios", que siendo Dios del pueblo se hace presente en él, y habla y actúa. Este es el sentido de su nombre: *Yhwh*. Todos sabemos que hablar del nombre en la Biblia equivale a hablar de la presencia y de la acción del ser nombrado. En x 3,13-15 el nombre que Dios da de sí mismo, "YO SOY", expresa una presencia y una actividad. *YHWH* significa "el que está interviniendo". El verbo "ser", en la mentalidad y en la lengua hebrea, no posee el sentido absoluto que la filosofía le puede atribuir. Por tanto, no se trata de ver en este texto una especulación metafísica sobre la esencia divina. Para los hebreos, "Dios es" quiere decir "Dios actúa": creó el cielo y la tierra, hizo al hombre, liberó a los hebreos de Egipto, los condujo a la tierra prometida, los recompensa y los castiga con amor, con compasión y con justicia. En la concepción bíblica, hay solamente una cosa que cuenta, es decir, que Dios "es" y está. Por eso la fiesta es un memorial (*Zacar*) en honor de Yahveh⁵⁹⁸. Este verbo hebreo no es simple recuerdo de algo que sucedió en el pasado, sino celebración que actualiza ese acontecimiento, reproduciendo su fuerza y su eficacia salvífica.

La fiesta de la Pascua abarca el pasado, el presente y el futuro. Como afirma H. Haag: "La acción salvadora de Dios, tanto pasada como futura, se hace, para los participantes en la fiesta, acción salvadora presente"⁵⁹⁹. La comida familiar representa en el judaísmo el acto religioso festivo por excelencia, cargado de significado, por lo que se la acompaña con una serie de bendiciones particulares.

⁵⁹⁸ Cf. Th. MAERTENS, *Fiesta en honor de Yahveh*, Ed. Grafite, Bilbao 2000, espec. pp. 65-150.

⁵⁹⁹ Cf. H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980, p. 132.

El acto de comer remite a entrar en comunión, es decir, a reconocer que Dios ha creado los frutos de la tierra para todos los hombres y que no es lícito acaparar, privando a otros de su parte. Ya que Dios, autor de los bienes, pide el trabajo del hombre: "la *beraká*" no anula el esfuerzo humano sino que lo libera de la inquietud, dándole un sentido más profundo, no como autoproyección. Desde el punto de vista de la mesa, la comida evoca la mesa del altar y, por ello, tiene valor de memorial, recordando el antiguo templo de Jerusalén y la esperanza mesiánica de su reconstrucción y, como el altar, puede expiar los pecados, siempre que sea expresión de la hospitalidad ofrecida al pobre (cf. *bBer* 48b; 55a). Esta relación con el altar explica el que, ya desde los tiempos de los fariseos, exista la tendencia a aplicar a la comida de todos los miembros del pueblo normas antes reservadas a los sacerdotes en el templo: así, por ejemplo, se comienza con un lavatorio de manos (*netilat yadaim*), mientras se recita una bendición; igualmente hay que poner sal en la mesa, como los sacerdotes la empleaban para salar las víctimas (cf. Lev 2,13), y cubrir o quitar de en medio los cuchillos durante la acción de gracias después de la comida.

La fiesta de la Pascua tiene que ser, sin duda, un *Zikkaron*, como ya he dicho, porque es un memorial de la acción salvadora divina (cf. Ex 12,14), que se renueva en el presente. "Memorial" significa no un mero recuerdo de un suceso histórico, sino su reactualización y representación por ser un "recuerdo eficaz". La liberación pasada se hace liberación presente. Este es el sentido de la norma de Ex 12,42: "Noche de guardia fue ésta para Yahveh, para sacarlos de la tierra de Egipto. Esta misma noche será la noche de guardia en honor de Yahveh para todos los israelitas, por todas sus generaciones". Este mismo pensamiento expresa la *Mishná*: "En cada edad, todos están obligados a considerarse como si hubieran sido sacados de Egipto... Por eso estamos obligados a dar gracias, a alabar, a exaltar, a magnificar a aquel que hizo todas esas maravillas con nosotros y con nuestros padres. El nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, de la aflicción al gozo festivo, de las tinieblas a una gran luz y de la esclavitud a la liberación. Por eso decimos ante él: ¡aleluya!" (cf. *Pes.* 10, 5).

La fiesta de pentecostés (*shavuot*) se celebra durante un día (dos en la diáspora) el 6 del mes de *Siwan*, cincuenta días después de la pascua, que constituye un símbolo de plenitud para los judíos; cierra el ciclo pascual, y la tradición rabínica la llama, en este sentido, '*Atseret*, "clausura". En la Biblia, su

nombre es *Hag ha-Katsir*, "fiesta de la siega" (Ex 23,16), *Hag ha-Shavuot*, "fiesta de las semanas" (Ex 34,22) o también *Yom ha-Bikkurim*, "días de las primicias" (Num 28,26) porque, a partir de Pentecostés, comenzaba la ofrenda al templo de las primicias de la siega. Según la tradición, (a partir del siglo II) es la fiesta de la revelación del Sinaí por excelencia, *Hag mattan Toratenu*, "fiesta del don de nuestra Toráh", como la llama la liturgia sinagoga⁶⁰⁰. Sin embargo, el carácter primordial de la fiesta responde a la costumbre de adornar la sinagoga con enramadas. Esta fiesta nos invita a amar a todos los hombres como a nosotros mismos y convivir con todos (comunidad), dentro de los lazos de una fraternidad inquebrantable, como hijos de la gran familia humana.

La fiesta de los tabernáculos, celebrada durante ocho días (nueve en la diáspora) -el octavo día, llamado *Sheminí Atseret*, "octavo día de clausura", fue añadido desde la época post-exílica, a partir del 15 de *Tisrí*, es probablemente la más antigua de todas las fiestas bíblicas⁶⁰¹. Por eso la Escritura la llama muchas veces *Hag*, "fiesta" simplemente (cf. Lv 23,39). Es la fiesta más antigua de la recolección, "al fin del año, cuando recojas del campo el fruto de tus trabajos" (Ex 23,16). El Nombre de *Hag ha-Sukkot*, "fiesta de los tabernáculos", aparece en Lv 23,34; en el versículo 40 del mismo capítulo están indicadas las plantas que tradicionalmente componen el ramo de flores de la fiesta; en el versículo 42 se ordena que, durante siete días, habiten en cabañas, y en el versículo 43 dice el por qué de esto: "Para que vuestras generaciones sepan que yo hice habitar a los hijos de Israel en cabañas cuando los saqué del país de Egipto". Esta fiesta, que se celebra todavía hoy tal cual, conmemora la experiencia de la presencia divina y de la dependencia de Israel respecto a ella, como sucedió en el desierto y como sucede también en la abundancia de las cosechas y en el don de la Torá. Presencia divina, residencia con, ya testificada en la liturgia sinagoga de las Fiesta de las Tiendas: "Que tu voluntad, Señor Dios mío y Dios de mis padres, sea permitir que

⁶⁰⁰ Cf. Th. MAERTENS, *Fiesta en honor de Yahveh*, o.c., espec. pp. 135-150; E. TESTA, *Usi e riti degli ebrei ortodossi*, Ed. Pristing Press, Jerusalem 1973, espec. pp. 49-130; J. BARYLKO, *Usos y costumbres del pueblo judío*, Ed. Lumen, Buenos Aires 1991, espec. pp. 9-212.

⁶⁰¹ Cf. R. VICENT, *La fiesta judía de las cabañas (Sukkot). Interpretaciones Midrásticas en la Biblia y en el Judaísmo Antiguo*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1995, espec. cap. I: *La fiesta de Sukkot en el Pentateuco hebreo*, pp. 29-66.

more en medio de nosotros tu *Shekinah* (presencia)". *Sukkot*, obliga a todos a vivir siete días en cabañas a la intemperie, representa la igualdad, ya que pobres y ricos, todos, sin distinción de clase alguna, deben vivir durante esos siete días en la más absoluta equiparación de posibilidades. Cuando el judío se dispone a vivir siete días bajo la tienda, no trata de imitar, de remedar la historia antigua, sino de incorporar a su propia vida los valores de disponibilidad y renuncia contenidos en la experiencia nómada. Y dígase lo mismo cuando el judío se ve obligado, un año cada siete (año jubilar), a vivir como nómada, a merced de los frutos espontáneos del suelo. Este afán de reactualización terminará por convertir las fiestas judías en la ocasión de renovar periódicamente la alianza. De este modo, la fiesta no sólo celebra la alianza, sino que la provoca, la renueva y hace beneficiarse de ella a los participantes, dándoles la posibilidad de beneficiarse del dinamismo soteriológico de los acontecimientos antiguos.

"La convocación de otoño". Se designa con este nombre la fiesta del Nuevo año (*Rosh ha-Shanah*), celebrada en todas partes durante dos días, el primero y el segundo de *Tisrí*, y el gran perdón (*Yom Kippur*), celebrada durante un solo día, el 10 del mismo mes.

Desde el punto de vista histórico, estas dos celebraciones, que, por lo demás, forman una unidad, parecen haber sufrido una evolución en la época post-exílica: por una parte a partir del novilunio solemne del 7º mes, llamado en la Escritura "memorial del toque de trompetas" (Lv 29,1), y por otra, a partir de una antigua ceremonia de purificación del templo tal como está descrita en Lev 16, pasaje que la tradición relaciona con *Kippur*. Al término de la evolución que se produjo después del retorno del exilio (siglo VI a.C.), estas dos fiestas constituyen el culmen del año judío. "En este día os perdonaré y os purificaré de todos vuestros pecados, y quedaréis puros delante de Dios", dice la Torah (Lev 26,30). Y eso es *Yom Kippur*: perdón y purificación, olvido de los pecados. Cuando llega *Yom Kippur*, cada judío debe tender a su enemigo la mano en señal de reconciliación, debe olvidar las ofensas recibidas, excusarse por las inferidas a los demás, y perdonar las deudas de dinero. La penitencia o *tesubá* es la capacidad de volver progresivamente a la verdad de Dios, contenida en la Torah y en su culto, y vivir de acuerdo con ella; el perdón es el don de pedir a Dios que no tenga en cuenta los pecados e infidelidades y poder comenzar de nuevo cuando la verdad de Dios ha sido traicionada con el pecado. En *Yom Kippur* están prohibidas todas

las tareas; pues como lo establece la Biblia: "sábado de reposo es para vosotros" (Lev 26,31).

El rito característico de *Rosh ha-Shanah* consiste en los toques del Sofar (cuerno de carnero), interpretados como llamadas a la penitencia y como recuerdo del sacrificio de Isaac. Una oración confiante pide a Dios que aplique al pueblo los méritos de Abraham que "hizo violencia a su piedad paternal para hacer tu voluntad (la de Dios) de todo corazón". Siempre según la tradición, el juicio divino emitido en *Rosh ha-Shanah* queda en suspenso hasta el *Kippur*, y los diez días que separan las dos solemnidades se llaman **diez días de penitencia**. El día de *Kippur* es el día en que se ratifica definitivamente el juicio divino. Esos diez días están más especialmente dedicados a oraciones penitenciales, que comienzan por lo demás desde el primer día de *Elul*, mes que precede al *Rosh ha-Shanah*.

Sobre el año jubilar, dice el libro del Levítico: "El mes séptimo, el día diez del mes, harás resonar el estruendo de las trompetas; el día de la Expiación haréis resonar el cuerno por toda vuestra tierra" (Lev 25,9). La legislación hebrea reconocía antiguamente el año del *yóbel* (jubileo), que se repetía cada 50 años. En este año jubilar se devolvían a su dueño las tierras que éste se había visto obligado a vender en momentos de apremio; y los desdichados que habían sido reducidos a la servidumbre a consecuencia de sus deudas, recobraban su libertad sin rescate ninguno. En ese año de reparación no debía quedar en todo el país ni un solo siervo, ni un solo propietario desposeído de su parcela.

El 14 o 15 respectivamente del mes de *Adar* según se trate de ciudades rodeadas o no "de murallas del tiempo de Josué, hijo de Nun" (cf. *bMeg 2a*), se celebra *Purim*, en recuerdo a los sucesos narrados en el libro de Ester. En el oficio de la víspera por la tarde o de la mañana tiene lugar la lectura pública del rollo de Ester. De acuerdo con Ester 9,22, se intercambian regalos mutuamente y la tradición quiere que se organice una comida de fiesta de carácter alegre.

A partir del 25 del mes de *Kislew*, se celebra durante ocho días la *Janukkáh*⁶⁰², "fiesta de la dedicación", en recuerdo de la nueva dedicación del templo de Jerusalén, en el año 164 a.C., a raíz de su profanación durante la persecución

⁶⁰² Sobre el oficio litúrgico de *Janukkáh*, cf. M. MATZLIAH MELAMED, *Sidur ha-MERCAZ, Libro de Oraciones*, Ed. Centro Educativo Sefardí, Jerusalén 1983, pp. 485-487.

religiosa bajo el reinado de Antíoco IV Epífanés de Siria⁶⁰³. El símbolo de la fiesta es un candelabro de nueve brazos en el que, cada tarde, se enciende una luz suplementaria en recuerdo de un milagro ocurrido durante la dedicación del santuario, cuando bastó un solo cántaro de aceite puro para alimentar el candelabro del templo durante nueve días (cf. 1 M 4,56; 2 M 10,6). La celebración de *Janukkáh* es una fiesta familiar, y son los niños quienes aguardan con más ansiedad su llegada, pues *Janukkáh* implica regalos, pasteles y juegos. Al encender las lamparillas de aceite, el padre pronuncia bendiciones a las que responde la familia diciendo "Amén", y encienden el candelabro.

El ayuno (*Taaniot*) en el judaísmo tienen lugar un cierto número de días del año, entre los que se distinguen las siguientes categorías: 1) Ayunos impuestos por la Torah y los Profetas que conmemoran acontecimientos bíblicos. 2) Ayunos establecidos por las autoridades rabínicas. 3) Ayunos de carácter privado (por ejemplo, los novios ayunan el día de celebración de su boda hasta el momento de la ceremonia). El único día de ayuno impuesto efectivamente por la Escritura sagrada es el día de *Kippur*⁶⁰⁴.

El reposo sabático festivo es justificado como imitación del reposo de Dios en el momento de la creación; descansando el séptimo día, el hombre se hace imitador de Dios⁶⁰⁵. La fiesta judía del Shabbat tiene muchas connotaciones casi iguales con el domingo cristiano⁶⁰⁶. El *Talmud* dice del sábado: "Dijo Dios a Moisés: Tengo un magnífico don en mi cofre, cuyo nombre es Shabbat; da a conocer esta fiesta al pueblo de Israel"⁶⁰⁷. Como dice el gran rabino Isaac S. Algazi:

⁶⁰³ Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 337.

⁶⁰⁴ Cf. E.C. SCHLESINGER, *Tradiciones y costumbres judías. Un viaje alrededor del año hebreo*, o.c., espec. *Taaniot, días de ayuno*, pp. 211-215.

⁶⁰⁵ Cf. S. SANDMEL, *La escritura en el judaísmo. Lecciones de diferentes tradiciones*, Rev. Concilium 102 (1975) 181-190; E. FLEG, *Por qué soy judío*, Ed. Riopiedras, Barcelona 2000, pp. 13-90..

⁶⁰⁶ Cf. J.L. DEL PALACIO, *Del Shabbat judío al Domingo Cristiano*, Revista de Teología 65 (1982) 76-94.

⁶⁰⁷ Cf. A.J. HESCHEL, *El Shabbat y el hombre moderno*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, p. 105.

"Las festividades judías son de expresión armoniosa, la sinfonía exterior de nuestros sentimientos internos de belleza, de afinidad con la naturaleza, con Dios y con nuestros semejantes. Son las fiestas, en efecto, las que unen en un mismo momento, en un mismo pensamiento, a todo un pueblo"⁶⁰⁸.

Un autor moderno, el rabino A.J Heschel, señala que "el judaísmo es una religión del tiempo que tiende a la santificación del tiempo. A diferencia del hombre absorbido por el espacio, para quien el tiempo es invariable, repetitivo, homogéneo, para quien todas las horas son iguales, cual conchas vacías, la Biblia siente el carácter distintivo del tiempo. No hay dos horas iguales. Cada hora es singular y única en cada momento, exclusiva e infinitamente preciosa. El judaísmo nos enseña a ser adictos a la santidad del tiempo. Los *shabbats* son nuestras grandes catedrales; y nuestro Santo de los Santos es un altar que ni romanos ni germanos pudieron incendiar; un altar que ni incluso la apostasía puede mancillar fácilmente: el Día del Perdón, *Yom Kippur*. Según los antiguos rabinos no es la observancia del Día del Perdón lo que perdona los pecados del hombre, sino el Día en sí mismo, la «esencia del día», junto con el arrepentimiento"⁶⁰⁹. La santificación del sábado es algo vivo y da un nuevo sentido al resto de la semana. El respeto semanal por el sábado proclama la fe en Dios y dignifica la obediencia a su *Toráh*, renueva el antiguo pacto con los patriarcas y espiritualiza el uso del tiempo del hombre. La lectura semanal de la *Toráh* y de los profetas pone al pueblo en situación de "escucha" de la Palabra. Se cumple así lo que cada día proclama el judío piadoso como confesión fundamental de su fe: "Escucha, Israel, el Señor es uno" (Dt 6,4)⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ Cf. ISAAC. S. ALGAZI, *El judaísmo, religión del amor*, Ed. Sigal, Buenos Aires 1979, p. 274.

⁶⁰⁹ Cf. A.J. HESCHEL, *El shabbat y el hombre moderno*, o.c., p. 15. Libro sencillo y apasionante, citado en la nota 13 de S.S. JUAN PABLO II en la Carta Apostólica *Dies Domini*, Vaticano 1998.

⁶¹⁰ Cf. M. MATZLIAH MELAMED, *Sidur ha-MERCAZ. Libro de Oraciones*, o.c., pp. 178-180.879; L.F. GIRÓN BLANC, *Textos escogidos del Talmud*, o.c., espec. ver: *Una exégesis de Escucha Israel (Ber 61b)*, pp. 22-30. Ver el estudio de D. ROSEN, *Shemá Israel, Oración y fiesta*, Ed. Organización Sionista Mundial, Jerusalén 1977, pp. 9-168.

El pueblo de Israel con el descanso del *shabbat*, además de imitar a Dios, participa sobre su señorío festivo de la creación, haciendo semanalmente significativa y real la afirmación del Génesis de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El sábado ha traído siempre a la existencia del hebreo creyente el perfume de una nueva concepción de la vida, se ha convertido en el lazo de unión entre el mundo presente y el futuro; entre un mundo lleno de rivalidades, ansiedades y contradicciones y un mundo de los tiempos mesiánicos, que será todo él sábado y que estará fundado en la paz, en el amor y en la armonía festiva total.

El hebreo vive el tiempo como un "espacio" positivo, lleno de significado y de realización. El sábado es el no-tiempo (la eternidad) en cuanto fundamento del tiempo, lo eterno que justifica y se introduce en lo temporal. Como Dios que se introduce en la geografía, en la historia de los hombres y se hace compañero de viaje. Sigue diciendo A. J. Heschel que "el ritual judío se puede describir como el arte festivo de las formas simbólicas en el tiempo, como la arquitectura del tiempo"⁶¹¹. El sábado es la creación más genial del espíritu judío; es el día santo por excelencia. Una casa judía en día de sábado es un verdadero templo donde Dios está presente y vive en cada acción. Por eso, el Shabbat se consagra especialmente a la renovación de nuestra provisión de santidad leyendo las Santas Escrituras.

Comienza el sábado como todos los días festivos, en la víspera, el viernes por la tarde, para terminar en la tarde del sábado. El servicio del viernes por la tarde se inicia con algunos Salmos⁶¹², seguidos por el "Cantar de los Cantares" y un poema llamado "*Lejá Dodí*", que es el "Himno de recepción del sábado. Al volver a casa y antes de la cena se recita el *Kidusch* para santificar el día sábado. Los más fervientes tradicionales, en las sinagogas jasídicas, celebran una comida de despedida de la Reina (sábado) llamada "*Melavé malká*". Se preguntan los rabinos: ¿Qué sería del mundo sin *shabbat*? Sería un mundo que se conocería sólo a sí mismo (infierno) o a Dios desnaturalizado como un objeto, o el abismo que

⁶¹¹ Cf. A.J. HESCHEL, *El shabbat y el hombre moderno*, o.c., p. 16.

⁶¹² Cf. M. MATZLIAH MELAMED, *Sidur ha-MERCAZ, Libro de Oraciones*, o.c., espec. ver: *El Oficio del shabat, los salmos y los preparativos*, p. 215-453.

separa a Dios del mundo; un mundo sin la visión de una ventana a la eternidad que se abre en el tiempo; si desaparece el *shabbat* de nuestro pueblo, desaparecen todos los valores que han ennoblecido nuestra vida familiar. Con el alejamiento del *shabbat* de nuestros hogares, se va también la divina presencia que a él acompaña. El *shabbat* es nuestro consuelo, nuestra alegría, nuestro orgullo. Es el mundo de la redención sin guerras, sin persecuciones.

En el *shabbat* el judío siente la inminencia del Mesías, hiende sus raíces en la eternidad y dialoga con su Creador. El *shabbat* es el día de descanso, de oración, de estudio de la *Toráh*, de paz, y de sana alegría. Con cantos, con iluminación, con el bien vestir y el buen comer, el judío recibe este día y lo separa de los días restantes. En ese día desaparece lo cotidiano y lo mezquino, no más negocios, ni preocupaciones ni tribulaciones, ni estrés... No hay luto en ese día, sólo hay paz, bendición y alegría. Estos valores habría que rescatarlos hoy para que la humanidad no se destruya y pueda vivir alegremente. En ese día la familia convive alrededor de la mesa familiar. Quien no ha compartido esa mesa que es un altar en que se parte el pan y se bendice el vino, no podrá nunca entender el misterio de nuestra supervivencia⁶¹³. La liturgia judía no es esencialmente, como la cristiana, una liturgia eclesial, sino una liturgia familiar. "La religión de Israel - escribe el Rabino A. Segre- no es únicamente ni tan sólo esencialmente un culto del templo, sino principalmente un culto del hogar, según aquello del Éxodo 12,27: "Dios ha salvado nuestras casas"⁶¹⁴. No cabe duda alguna de que en última instancia, todos aspiramos a una sola cosa, tener felicidad en la vida. La mayor felicidad la experimenta la persona cuando está en un estado de ánimo festivo y sabático. "El *shabbat* se da a vosotros, no vosotros al *shabbat*"⁶¹⁵. Los antiguos rabinos sabían que una piedad excesiva puede poner en peligro el cumplimiento

⁶¹³ Cf. J. AVIGDOR, *El Sábado judío, su santidad y valor*, Ed. Departamento religioso judaico, México 1978, pp. 5-24.

⁶¹⁴ Cf. A. SEGRE, *Shabbath*, Ed. Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 1972, pp. 183ss.

⁶¹⁵ Cf. A.J. WEISS, *El Talmud de Babilonia*, Ed. Acervo Cultural, Buenos Aires 1970, espec. *Mekilta* 31, 13; J. BARYLKO, *La sabiduría del Talmud*, Ed. Sigal, Buenos Aires 1972, pp. 355-406.

de la esencia de la Ley⁶¹⁶. "No hay nada más importante, según la *Toráh*, que conservar la vida humana... Incluso cuando exista la más leve posibilidad de que una vida esté en peligro, se pueden pasar por alto todas las prohibiciones de la Ley" (excepto la prohibición de idolatría, adulterio y asesinato). Se deben sacrificar los preceptos por el hombre en vez de sacrificar al hombre "por los preceptos". El propósito de la *Toráh* es "traer la vida a Israel, en este mundo y el venidero" [Cf. *Otzar Ha-Geonim*, Yomá (Ed. B.M. Levin) p. 30.32]. Existen muchos que consideran el *shabbat* sólo como una ley, como una imposición. Observan el *shabbat* únicamente para no violar el mandamiento de la *Toráh* sobre el sábado. Para ellos, el sábado es sólo una carga que apenas pueden sobrellevar. Ellos envidian a los que continúan sus negocios incrementando sus ganancias, y se compadecen a sí mismos al ser coartados por el sábado. Esa manera de guardar el *shabbat* es sólo una forma externa. Judíos como éstos descansan únicamente con sus cuerpos, pero no con su espíritu, porque se están volviendo gentiles (paganos).

Todas esas ideas están sacadas de la Tradición del Talmud, *Mishná* y *Zohar*. También afirman que durante el *shabbat* se interrumpe el luto. No hay mayor pecado en este día que estar triste (*Talmud*, o.c., *Senger Hasidim*). Descansar en *shabbat* es como si todo el trabajo estuviese hecho. Otra interpretación es descansar incluso del pensamiento de trabajo, que Dios trabajará por ti⁶¹⁷. El *shabbat* es deleite para el alma y para el cuerpo. Puesto que hay muchos actos de los que abstenerse de realizar el séptimo día, "podríais pensar que os he dado el *shabbat* para vuestro descontento; pero ciertamente os lo he dado para vuestro placer". Santificar el séptimo día no significa: tú te mortificarás, sino por el contrario: lo santificarás con todo tu corazón, con toda tu alma y con todos tus sentidos... "Santifica el *shabbat* con alimentos escogidos, con vestidos hermosos; deleita tu alma con placer y yo te recompensaré por este mismo placer" (Is 58,13).

Afirman los rabinos: El pueblo romano deseaba ansiosamente dos cosas: pan (dinero) y circo (sexo). Pero el hombre no vive de pan y circo. ¿Quién le

⁶¹⁶ Cf. M. MATZLIAH MELAMED, *Sidur ha-MERCAZ, Libro de Oraciones*, o.c., *Génesis rabbá* 19, 3.

⁶¹⁷ Cf. A.J. HESCHEL, *El Shabbat y el hombre moderno*, o.c., pp. 33-79.

enseñará la forma de desear ansiosamente el espíritu en el día santo del *shabbat*?⁶¹⁸. La obra cabalística Tikkuné Zohar afirma: "Quien disminuye la alegría del sábado es como si defraudase a la *Shekinah*, porque el día del sábado es la única hija de Dios (el *shabbat* en hebreo es femenino)..."⁶¹⁹. El sábado se dedica normalmente a leer y estudiar la *Toráh*, la *Mishná*, el Talmud, a visitar a los enfermos, familiares y amigos, a pasear, convivir, etc. Respecto al sábado, que es un don de Dios, afirma el Talmud: "Tú eres Uno y tu nombre es Uno, ¿y quién es semejante a tu pueblo Israel, nación única en la tierra? Adorno de grandeza y corona de salvación, este día de reposo y de santidad que tú le has dado. Abraham se alegra e Isaac se regocija, Jacob y sus hijos descansan en él con un reposo de paz y de tranquilidad, de seguridad y de confianza, con un reposo perfecto, tal como tú deseas. Tus hijos saben y reconocen que de ti viene su descanso y con su descanso santifican tu nombre"⁶²⁰.

El sábado aparece en la espiritualidad judía bajo la figura de la novia-esposa del mundo-pueblo que lo espera como el novio a la novia: "Sucede con el sábado como con un rey que había preparado el baldaquino nupcial y lo había adornado, pero ¿qué le faltaba? La esposa que lo estrenase. Así, ¿qué falta al mundo al concluir la creación? El sábado. Nuestros rabinos repetían: Se parece a un rey que se ha mandado hacer un anillo. ¿Qué le faltará? El sello que lo complete. ¿Qué le faltaba al mundo? El sábado que lo completase" (cf. *Midrash Rabba* Génesis 9, 9). Así el sábado se convierte en la esposa del pueblo, a quien le descubre los tesoros de su amor y de su belleza. El judío está llamado a acoger semanalmente el sábado con el candor y la pasión de un esposo. El *shabbat* es la unión de la novia con su esposo celestial. El *shabbat* es también un sinónimo para *Shekinah*, de la presencia de Dios en el mundo (cf. *Zohar* III, 257A)⁶²¹. Israel y el sábado van juntos. Es verdad que Israel ha conservado el sábado, pero es más verdad que el

⁶¹⁸ Cf. J. AVIGDOR, *El Sábado judío, su santidad y valor*, o.c., p. 20.

⁶¹⁹ Hay una traducción en castellano con prólogo de M. DE UNAMUNO, *Zohar*, Ed. Arcana Celestia, Madrid 1980.

⁶²⁰ Cf. Fragmento de la oración *Qedushat ha-Yom* del oficio sinagoga de *Minhah* en la tarde del sábado.

⁶²¹ Cf. R. MAYER-B. SCHALLER, art. *Fiesta*, vol. 2, 187-195, en DTC.

sábado ha conservado a Israel⁶²². La vida eterna será un sábado festivo gozoso y sin fin (cf. Sab 4,7; Sal 95,7-11; Gen 2,2), un reposo en el que el hombre imita a su creador, como ya he dicho.

En la fiesta judía de la *simjat Torah* (alegría en la *Torah*) los judíos toman en sus brazos el rollo como a una novia, y lo estrechan contra su pecho bailando y cantando.

El ritual de la *Haggadá* es donde los judíos pasan la fe a sus hijos (ver Apéndice Número IV: *Ritual de la Pascua hebrea*, 5b). Los padres generalmente en nuestra sociedad han renunciado al papel de educadores de sus hijos y han delegado en extraños tal misión. Los padres, en la *Haggadá*, obligan a incluirse a los hijos en la salida de Egipto. En el diálogo con los cuatro hijos se puede ver la educación personalizada. Si nuestros hijos se alejan de la familia abrazando ideologías aberrantes, es por la falta de comunicación con sus padres y por la frecuente desarmonía que experimentan en su casa.

Tres son las características principales del culto sinagogal: 1) *laicidad*: no hay sacerdotes encargados por mandato divino de dirigir la reunión sinagogal; cualquier persona, independientemente de su condición social, puede dirigir la oración y el canto, leer la Torah o tomar la palabra; sólo se exige tener la edad mínima (12/13 años) y la capacidad de hacerlo. 2) *Sentido de igualdad*: es una consecuencia de lo anterior; en su interior no hay jerarquía y todos tienen los mismos derechos y deberes. 3) *El Mínimo indispensable para que haya sinagoga*: que haya *minyán*, es decir, al menos diez varones adultos (se es adulto a partir del *bar miswa*, cuando sabe leer la Toráh). El culto se celebra cada día y con ocasión de acontecimientos especiales.

⁶²² Sobre estos puntos son importantes los siguientes estudios: E. ROMERO, *La ley en la leyenda. Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1989, pp. 86-224. La tesis Doctoral de A.J. HESCHEL, *Los profetas*, 3 vol., Ed. Paidós, Buenos Aires 1973; W. ZIMMERLI, *La Ley y los profetas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980, pp. 111-186; R. SHAPIRO, *Cuentos jasídicos. Anotados y explicados*, Ed. Sal Terrae, Santander 2005, pp. 51-248; J. PETUCHOWSKI, *El gran libro de la sabiduría rabínica*, Ed. Sal Terrae, Santander 2003, espec. pp. 25-214..

Con relación a la muerte tiene el judaísmo una evolución muy grande⁶²³. El hombre es para el Antiguo Testamento carne (*basâr*), vivificada por un hálito vital, que recibe varios nombres, como *rûaj*, *neshemâh* y *néfesh*. El cadáver lo expresan con *péquer* o *gufah*. La muerte es la separación del *basâr* (carne) del *rûaj* (hálito) en la que cada elemento vuelve a su lugar de origen: la carne a la tierra y el espíritu a Dios. Cuando Elías ruega a Yahveh que devuelva la vida al hijo de la viuda de Sarepta, le pide que le devuelva el aliento que le animaba (cf. 1 Re 17,21-22).

Tocar un cadáver supone contraer impureza. De hecho, el muerto representa el sumo grado de impureza (cf. Num 19,11-16; 9,10-11; Ez 44,25ss). La tradición judía sitúa el cuidado de los enfermos y el entierro de los muertos entre los deberes más sagrados. Cuando la enfermedad se agrava se le recuerda al paciente que ha de prepararse para comparecer ante Dios, ayudándosele a recitar el *vidui* (confesión de los pecados y expresión de fe en la vida futura), que termina con el *Shemá* Israel. Porque el mundo en que vivimos es considerado como un pasillo que conduce al otro mundo donde está Dios. El cadáver es lavado y envuelto en un lienzo de lino blanco. Si es varón, es también envuelto en su talit cuyos flecos (preceptos) se invalidan, indicando simbólicamente que las exigencias terrestres ya no le incumben. El entierro debe realizarse lo más pronto posible. La familia guarda un luto riguroso durante siete días (*Shivá*), durante los cuales no realiza ningún negocio lucrativo ni sale a la calle, se evitan los vestidos de lujo, y los varones ni se afeitan ni se cortan el pelo. A esto siguen tres semanas de duelo mitigado, absteniéndose de asistir a cualquier acto público. Todo judío que ha perdido a su padre o a su madre, o algún otro pariente próximo, debe recitar el *Kadish*, la oración de los muertos, al menos una vez al día durante once meses. Después del primer año de la muerte, esta oración se limita al día del aniversario. La costumbre exige que, a título privado, se ayune el día del aniversario de la muerte de los padres. La cremación está prohibida y la sepultura debe realizarse en la tierra.

El Concilio Vaticano II, en la declaración *Nostra aetate* núm. 4, dice: "La Iglesia de Cristo reconoce que, efectivamente, los comienzos de su fe y de su

⁶²³ Cf. J.L. DE LEÓN AZCARATE, *La muerte y su imaginario*, o.c., cap. 9: *La muerte en el judaísmo*, pp. 305-350; H. HALEVY DONIN, *El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea*, o.c., cap. 21: *Fallecimiento y duelo*, pp. 311-326.

elección se encuentran ya, según el misterio divino de salvación, en los Patriarcas, Moisés y los Profetas... Por eso, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con el que Dios, en su inefable misericordia, se dignó sellar la Alianza antigua, y que se nutre de la raíz del buen olivo en el que han sido injertados los ramos del olivo silvestre que son los gentiles... Por consiguiente, siendo tan grande el patrimonio espiritual común a los cristianos y a los hebreos, este Sacro Concilio quiere promover y recomendar entre ellos el mutuo conocimiento y estima, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y de un fraterno diálogo".

Juan Pablo II, en su libro *Cruzando el umbral de la Esperanza*, dice: "El judaísmo es la religión más cercana al cristianismo. Los judíos son nuestros hermanos mayores en la fe". El Papa Juan Pablo II dijo a los judíos: sois "«nuestros hermanos predilectos» en la fe de Abrahán, nuestro patriarca"⁶²⁴. Por esto "es mucho lo que tenemos en común. Y es mucho lo que podemos hacer juntos por la paz, por la justicia y por un mundo más fraterno y humano"⁶²⁵. Este extraordinario pueblo continúa llevando dentro de sí mismo las señales de la elección divina. Realmente, Israel ha pagado un alto precio por su propia elección. Quizá debido a eso se ha hecho más semejante al Hijo del Hombre, quien, según la carne, era también Hijo de Israel; en dos mil años de Su venida al mundo será fiesta también para los judíos. La Nueva Alianza (los cristianos) tiene sus raíces en la Antigua⁶²⁶.

4.6.4. El cristianismo de la Iglesia Apostólica

A Jesucristo le gusta festejar⁶²⁷; en continuación con el Judaísmo, dijo: "No he venido a abolir la Ley y los Profetas, sino a dar cumplimiento" (Mt 5,17). A todo el cuadro de la fiesta del *Seder* Pascual judío Jesucristo le dio un nuevo contenido y cumplimiento. Por su nueva Pascua también Cristo, y más

⁶²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje al rabino jefe de Roma*, L'Osservatore Romano (28 mayo 2004) p. 1.

⁶²⁵ Cf. Idem, *A los rabinos jefes de Israel*, L'Osservatore Romano (31 marzo 2000) p. 4.

⁶²⁶ Cf. Idem, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, o.c., pp. 115-119.

⁶²⁷ Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., espec. *Jesús le gusta festejar*, pp. 177-188.

plenamente que en la antigua Ley "nos ha llevado de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto de las tinieblas a la fiesta de la luz" como canta el "Haggadah Shel Pesaj". Porque la Pascua de Jesús es mucho más que una comida: es amor hasta la muerte. El cristianismo asume y reinterpreta los dos lugares de culto del Antiguo Testamento: el Templo, lugar del sacrificio, y la Sinagoga, lugar de la Palabra. Para los primeros cristianos, será importante tanto la Palabra de Dios como el sacrificio Eucarístico sobre el altar.

Jesús no sólo es un judío entre los judíos sino que con su vida, con su pasión y su muerte, mostró cómo deben celebrarse las fiestas⁶²⁸. Lo que en los evangelios sinópticos no se menciona, sino que se silencia dándolo por supuesto, se convierte en el evangelio de Juan en un programa: Jesús no sólo es un judío entre los judíos, sino que él representa más bien al verdadero Israel. Por eso su vida, su pasión y su muerte son una demostración de cómo deben celebrarse las fiestas; a través de Él, el contenido de las fiestas tradicionales queda superado una vez más, es transcendido de un modo definitivo y, al mismo tiempo es propuesto nuevamente al judaísmo bajo esta forma antigua y nueva. El Jesús del evangelio de Juan habla al estilo de las *pesiqtot*, *midrasim* o exposiciones homiléticas de textos bíblicos que eran leídas en las fiestas y en los sábados más importantes de un ciclo que duraba probablemente unos tres años; incorporándose estrechamente, por decirlo así, al ritmo de las fiestas de Israel, él se presenta con sus homilías, situándose en el centro especialmente por medio de las expresiones "Yo Soy", como la culminación del sentido oculto y al mismo tiempo revelado en las fiestas. El centro es siempre Dios, no el hombre. La Pascua inaugura la fiesta en la que Cristo resucitado celebra una *beraká*, un sacrificio de alabanza por la salvación y se sienta con los suyos a la mesa. Hay que tener presente que todo el evangelio de Juan es un ritual de las fiestas judías. Por ejemplo, todo el capítulo 7

⁶²⁸ Ver: D. FLUSSER, *El cristianismo una religión judía*, Ed. Riepiedras, Barcelona 1995, espec. pp. 45-164; J. RICHES, *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I*, Ed. Almedro, Córdoba 1996, pp. 72ss; M. VIDAL, *Un judío llamado Jesús*, Ed. Ega, Bilbao 1997, pp. 115-172; Idem, *El judío Jesús y el Shabbat. Lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ed. Grafite, Baracaldo 1998, espec. pp. 156-265; J. RATZINGER, *La Pascua de Jesús y de la Iglesia*, pp. 131-140, en *Miremos al traspasado*, o.c.

de san Juan narra la predicación de Jesús en relación a la fiesta de Sukkot⁶²⁹. Todas las fiestas de la Iglesia primitiva siguen la herencia del pueblo de Israel con la gran novedad de la llegada del Mesías. Los padres de la Iglesia se hacen eco de esta novedad y lo expresan en sus escritos, que expongo a lo largo de la tesis doctoral⁶³⁰.

La Iglesia primitiva vivía en tensión entre las diferentes comunidades judías⁶³¹. Por eso estaba en conflicto con los demás grupos con respecto a las cuestiones del calendario festivo, incluso existían discusiones dentro de ella misma, ya que sus miembros procedían de diferentes facciones.

En tiempos del Nuevo Testamento los esenios y los saduceos eran partidarios de una interpretación rígida del precepto del sábado, en cambio los fariseos pretendían evitar tal rigorismo intentando armonizar, en lo posible, las prescripciones con las circunstancias concretas y no menoscabar la alegría festiva del sábado. Según aparece en los evangelios, en la vigilia se deben hacer todos los preparativos necesarios para que el sábado sea realmente día de reposo. Por ello, para no profanar el sábado se tuvo que quitar de la cruz el cuerpo de Jesús (cf. Mc 15,42 par.). Cualquier trabajo estaba prohibido, por ejemplo la cosecha y el arrancar espigas como forma de cosecha (cf. Mc 2,23 par.), prestar ayuda a un enfermo que no peligrara su vida (cf. Mc 3,1 par.), transportar objetos (cf. Jn 5,9), andar más allá de la distancia fijada para el día de sábado (cf. Hech 1,12). Estas prescripciones se pueden cancelar sólo en casos especiales: los preparativos para los sacrificios (cf. Mt 12,5), la ayuda a un animal o a un hombre en peligro (cf. Mt 12,11; Lc 14,5), la circuncisión (cf. Jn 7,22). El sábado es día de reposo en el que el

⁶²⁹ Cf. R. VICENT, *La fiesta judía de las Cabañas (Sukkot)*, o.c., espec. cap. IV: *Elementos de Sukkot en el Nuevo Testamento: en san Juan, Apocalipsis y Hechos de los Apóstoles*, pp. 221-236.

⁶³⁰ Cf. J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los santos padres*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964, espec. ver: *libro II: Las fiestas*, pp. 259-398.420-429; U. NERI, *La eucaristía*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, espec. pp. 9-12.

⁶³¹ Cf. E. KILMARTIN, *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia*, Rev. Concilium 40 (1968) 548-560; Th. BARROSE, *La Pascua y la comida pascual*, Rev. Concilium 40 (1968) 536-547; J.A. SOBRADO, *Dayenu*, o.c., espec. pp. 239-318; M. THURIAN, *La eucaristía*, o.c., cap. 1 y 2, pp. 25-302.

ama de casa invita a los huéspedes (cf. Lc 14,1), se aprovecha para hacer el bien al prójimo (cf. Mc 3,4). Se asiste a la sinagoga, donde se lee la Ley de Moisés y los Profetas (cf. Hech 13,15.27; 15,21; Lc 4,16-20). Jesús y sus discípulos tienen la costumbre de asistir el sábado a la sinagoga para tomar parte en el culto comunitario (cf. Mc 1,21 par.; 6,2 par.; Lc 4,16-21; 13,10; Jn 6,59). Igualmente, los primeros misioneros cristianos entran en las sinagogas para anunciar el Evangelio: el *Kerigma* (cf. Hech 13,14.42; 16,13; 17,2), para vivir el reino de Dios.

Marcos (Mc 2,23-3,6 y par.) nos informa sobre dos conflictos de Jesús con los fariseos por motivo del cumplimiento de las prescripciones sobre el sábado. En el primero se hace referencia a Dt 23,26 que permite arrancar espigas en sábado para calmar el hambre; pero el motivo fariseo, ampliando la prohibición de no cosechar en sábado, lo consideraba una tarea no permitida. Jesús responde invocando el ejemplo de David huyendo de Saúl (cf. 1 S 21,2-7) que toma los panes de la proposición para saciar el hambre en día de sábado, según la tradición judía de entonces. El pasaje paralelo de Mt 12,1-8 es justificado también con el ejemplo de los sacerdotes (cf. Num 28,9-10) que no violan el sábado con los sacrificios. En la discusión con los fariseos no se quiere defender un acto aislado, sino que se pretende fundamentar en la Escritura y justificar la praxis de la comunidad cristiana que se considera liberada del precepto judío del sábado. Esta actitud de la comunidad se justifica con dos "máximas de la predicación": "No se ha hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre". Este dicho está atestiguado también en la literatura rabínica -como ya hemos visto- pero con un significado distinto. Entre los rabinos se aduce para decir que la vida de un hombre justifica la violación del sábado; la interpretación cristiana lo usa para poner en entredicho la obligatoriedad de la ley del sábado. "Misericordia quiero y no sacrificios" (Os 6,6). El mandamiento del amor es superior a la casuística sobre el sábado. Por ello los cristianos, eximidos del precepto del sábado, tienen un precepto que supera a todos los demás: el mandamiento nuevo del amor al enemigo, que es la connotación cristiana, como afirma el primer catecismo de la Iglesia, el Sermón del Monte (Mt 5, 6 y 7), que describe a Cristo resucitado⁶³². El segundo caso es mucho más directo. El sábado está hecho para hacer el bien, por

⁶³² Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., espec. *El sermón de la montaña*, pp. 321-373; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 249.

lo tanto para curar a los enfermos. En el pasaje paralelo de Mt 12,9-14 Jesús utiliza una argumentación a *minori ad maius*: si se puede salvar la vida de una oveja, tanto más se puede curar a un paralítico: "por tanto, es lícito hacer el bien en sábado", concluye Jesús.

También en Jn 5,1-9 y Jn 9 Jesús cura a un paralítico y a un ciego en sábado, respectivamente. El transporte de un objeto y la fabricación de barro eran trabajos prohibidos en tal día. En el primer caso, Jesús responde argumentando a partir de la tradición rabínica, según la cual Dios no cesa nunca de crear y de obrar, por lo tanto no cumple el precepto del descanso sabático dado por él mismo a los hombres (Jn 5,17); con su respuesta Jesús se coloca en la línea de Dios. La curación del ciego en sábado hace manifiestas las obras de Dios. Jesús, como hombre de su tiempo, se inscribe en las controversias fariseas sobre la observancia del sábado. No acepta, en la línea farisea, una observancia fundamentalista del precepto del reposo. Para Jesucristo el hombre está por encima del reposo sabático, no sólo cuando corre peligro su vida, sino incluso cuando se trata de su alimento o salud física y psíquica (cf. Mc 3,1ss par.; Lc 13,10ss; 14,1ss; Jn 5,1ss; Jn 9,1ss). Las polémicas de Jesús en torno al sábado con toda probabilidad pueden remontarse a los días del ministerio público de Jesús y, aunque no se la menciona entre las causas que lo conducen a la muerte, es una polémica similar a la del templo (cf. Mt 26,59-61 par; Jn 18,19-21). La actitud de Jesús, que se presenta como "señor del sábado", se revela como una manifestación mesiánica. Jesús en ningún lugar declara abolido el sábado. En Mt 5,17 afirma que no ha venido a abolir la *Torah* con sus prescripciones. Pero es posible que el dinamismo del mensaje de Jesús acabara destruyendo los "odres viejos" (cf. Mc 2,22). La conducta de la comunidad de Jerusalén es esclarecedora: asisten cada día al templo (cf. Hech 2,46a; 3,1) para rezar y parten el pan por las casas (cf. Hech 2,46b), es decir, celebran la eucaristía. Se sienten ligados a las instituciones judías, pero comienza una nueva liturgia propiamente cristiana, que acabará por imponerse, suplantando a la judía, como expresión de la novedad de Jesús.

Para la Iglesia judeocristiana la celebración de las fiestas del judaísmo era algo tan natural que no requería una mención especial⁶³³. Sólo en ocasiones se nos

⁶³³ Cf. J.M. TORRENTS, *La sinagoga cristiana*, Ed. Mughnik, Barcelona 1989, espec. pp. 125-260.

relata de un modo explícito que Jesús o Pablo han asistido a la sinagoga el sábado, para orar, leer o enseñar (por ejemplo Mc 1,21; Lc 4,16; Hech 16,13), o que los discípulos y las comunidades han celebrado las fiestas de peregrinación, que significa salir de nosotros mismos para ir al encuentro de Dios, allí donde Él se ha manifestado y allí donde la gracia divina se ha mostrado con particular esplendor. Es, pues, comprensible que la liturgia de las fiestas judías haya entrado en el Nuevo Testamento; la lectura y los actos celebrados en el año nuevo y en el día de la reconciliación son, por ejemplo, el presupuesto de la explicación litúrgica (*midrásh* homilético) de la carta a los Hebreos, y una exhortación como la de 1 Cor 5,1-6 que está destinada originalmente a la celebración de la *Pesaj-Matzot* (cf. Gal 5,9), y la fórmula confesional que alude al Dios único por el que han sido creadas todas las cosas (cf. 1 Cor 8,4-6), nos recuerda la primera perícopa del ciclo de lecturas bíblicas. Los gentiles, que, al hacerse cristianos, tenían que renunciar a su modo de celebrar las fiestas, podían ser introducidos en las fiestas judías ampliamente conocidas, cuya índole histórica de hecho fue objeto de una fundamentación espiritual y moral.

No hay que olvidar que en el tiempo de pascua se agolpaban las muchedumbres, buscaban y encontraban aquí y allá salvadores, mesías. Aparecían muchos en Jerusalén y sus alrededores: en el monte de los Olivos, en el Jordán⁶³⁴. Los soldados de la guarnición, que iban desde Cesárea a Jerusalén expresamente para la fiesta (cf. F. Josefo, Ant. 20, 106s), vigilaban sus movimientos y les impedían realizar sus propósitos, dispersaban a la multitud y mataban a sus jefes. Pero también lejos del santuario, en Samaria, en Galilea o en el desierto, se sublevaban pretendidos mesías y, a su aparición, siempre iba ligada la esperanza de que con la irrupción del fin de los tiempos volvería la primitiva época de Israel, por ejemplo, la época del desierto con el maná milagroso caído del cielo.

En la época neotestamentaria la pascua es la fiesta más importante del año y, con ocasión de ella, miles de peregrinos de todo el mundo judío aflúan a Jerusalén (cf. Lc 2,41; Jn 11,55). La fiesta propiamente dicha, la cena pascual, tenía

⁶³⁴ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, Ed. Akal, Madrid 1997, 2 vol., cf. *Sobre la Pascua* II,14,6; III,10,5; XVII,9,3; M. HADAS-LEBEL, *Flavio Josefo, el judío de Roma*, Ed. Herder, Barcelona 1994, espec. pp. 33-50.

lugar en aquella época en las casas y, acudían gran número de participantes, "más de 100.000"⁶³⁵, también en los terrados y en los patios de Jerusalén celebraban la pascua. Se reunían en pequeños grupos de al menos 10 personas y comenzaba la cena después o a partir del crepúsculo (15 de *Nissán*). El sacrificio de los corderos pascuales en el atrio interior del templo era realizado por representantes de cada una de las comunidades que celebraban la pascua. Los sacerdotes sólo tenían la misión de derramar la sangre de los corderos sobre el altar de los holocaustos, así como la preparación de la cena pascual, que tenían lugar en la tarde del día anterior (14 de *Nissán*). La cena misma se tomaba estando -los comensales- recostados. Para comenzar, el padre de familia pronunciaba una bendición sobre una copa de vino, del cual bebía él en primer lugar y tras él todos los miembros de la comunidad que celebraba la pascua. Luego se comía un primer plato que consistía en diferentes hortalizas con salsa de mermelada. Acto seguido se servía el plato fuerte: cordero pascual, pan ázimo, hierbas amargas y mermelada con vino y se servía otra copa de vino. Pero ambas cosas no se tomaban hasta que se celebraba la liturgia pascual. Su parte fundamental era la *Haggadáh* pascual, en la que el padre de familia relataba la historia de la salida de Egipto según Dt 26,5-11 y explicaba el significado de cada uno de los elementos de la cena. Seguía el canto común del salmo 113 o 113 y 114 (la parte del *Hal-lel* Pascual). Se tomaba a

⁶³⁵ Cf. Th. MAERTENS, *Fiesta en honor de Yahveh*, o.c.; W. RORDORF, *El Domingo. Historia del día de descanso y culto en los primeros siglos de la Iglesia primitiva*, Ed. Marova, Madrid 1971, espec. pp. 23-290; A. BENOIT-M. SIMON, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Ed. Labor, Barcelona 1972, pp. 8-31.44-70.190-203; J. LÓPEZ MARTÍN, *Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta de los cristianos*, Rev. Nova et Vetera 7 (1979) 21-41; J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, p. 224; Idem, *La última cena*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, espec. pp. 13-92.223-288; V. SERRANO, *La Pascua de Jesús en su tiempo y en el nuestro*, Ed. Centro de Estudios judeo-cristianos, Madrid 1978, espec. pp. 14-160; Idem, *14 de Nissán. El último día de Jesús*, Ed. Centro de Estudios judeo-cristianos, Madrid 1981, pp. 30-136; B. BAGATTI, *La Iglesia primitiva apócrifa*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, espec. pp. 13-164; I.H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, espec. pp. 15-196; C. GARCÍA DEL VALLE, *Jerusalén, un Siglo de oro de vida litúrgica*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001, espec. pp. 31-83.163-209.

continuación la cena pascual propiamente dicha, que el padre de familia iniciaba con unas preces sobre el pan ázimo y terminaba con una oración sobre una tercera copa de vino⁶³⁶. En el apéndice Número IV: *Ritual de la Pascua hebrea* de la tesis doctoral puede verse la descripción del ritual de la Fiesta de la Pascua, donde se transmite la fe celebrativa y festiva a la siguiente generación para que sean felices.

La celebración de la cena pascual, que no debía prolongarse más allá de la media noche, terminaba con los salmos 114-117 ó 115-118 (segunda parte del *hallel* pascual) y la bendición pronunciada por el padre de familia sobre una cuarta copa de vino. Estos gestos del ritual de la cena hebrea, conectan fácilmente con la Pascua cristiana, lo que atestigua sobre todo el nombre de eucaristía que desde muy pronto se dio a la celebración. El término eucaristía procede de la bendición (*beraka, eulogia, eucahristia*) que el padre de familia pronunciaba antes de la comida sobre la tercera copa de vino, la copa de la bendición (cf. 1 Cor 10,16)⁶³⁷.

La víspera su pasión, "la noche en que iba a ser entregado", es la fecha con la que la Iglesia establece, en la celebración de la eucaristía, el fundamento histórico y objetivo de su acción. La Iglesia remite la eucaristía a la institución de Jesús la víspera de su muerte y ve en la voluntad de Jesús no sólo el único punto de partida histórico, sino también la norma objetiva permanente de su celebración eucarística. El trasfondo de la pascua juega un papel especial en la historia de la pasión. Los cuatro evangelios nos cuentan que la última cena de Jesús, su prendimiento, interrogatorio y condena han tenido lugar durante el tiempo pascual (cf. Mc 14; Mt 26,27; Lc 22,23; Jn 18,19)⁶³⁸. Según los evangelios sinópticos, la última cena de Jesús fue la cena pascual (cf. Mc 14,12-26 par; 1 Cor 11,23-26)⁶³⁹; según ellos, Jesús habría sido prendido, interrogado y condenado en la noche de pascua y crucificado al día siguiente. En cambio, según Juan todos estos acontecimientos tuvieron lugar 24 horas antes (cf. Jn 18,28; 19,14) y, por consiguiente, Jesús habría muerto al mismo tiempo que se realizaba el degüello

⁶³⁶ Ver: L. DEISS, *La cena del Señor*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, pp. 50-59.

⁶³⁷ Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús, o.c.*, pp. 103s.

⁶³⁸ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, Ed. Sal Terrae, Santander 2011, pp. 141-153.

⁶³⁹ Cf. L. DEISS, *La cena del Señor, o.c.*, pp. 20-26.

de los corderos pascuales, es decir, en la tarde del 14 de *Nissán*⁶⁴⁰, cumpliendo así los dos calendarios más importantes. Jesús se presenta como el que lleva a cumplimiento el Cordero pascual, todo el Nuevo Testamento está salpicado de esta figura.

En la última cena Jesús proclama la nueva realidad salvífica y, a la vez, crea la nueva comunidad de salvación en los gestos simbólicos del compartir el pan y el vino; finalmente, él mismo se identifica con los dones del pan y del vino, poniendo así en claro que él, con la entrega generosa de su persona, es la Nueva Alianza, la realidad escatológica de la salvación⁶⁴¹. La bendición y exultación (*beraka*) son el elemento fundamental de las oraciones rituales de la cena judía, y, sobre todo, de la liturgia pascual. La última cena revela sumariamente no sólo la misión de Jesús, sino también toda la profundidad de su ser; el ser de Jesús es un ser desde Dios y para Dios, y, por ello, también un ser para los hombres, es "eucaristia" y "eulogia"⁶⁴², que son también parte esencial de la cena instituida por Jesús⁶⁴³, acción de gracias y bendición en persona. En este sentido, la persona de Jesús es el centro de todo, la cristología constituye el trasfondo y el principio hermenéutico de la eucaristía.

Partir el pan es el gesto del padre de familia que se preocupa de los suyos y les da lo que necesitan para la vida. Pero es también el gesto de la hospitalidad con que se acoge al extranjero, al huésped, y se le permite participar en la propia vida. Dividir, com-partir, es unir. A través del compartir se crea comunión. En el pan partido, el Señor se reparte a sí mismo. El gesto del partir alude misteriosamente también a su muerte, al amor hasta la muerte. Él se da a sí mismo, que es el verdadero "pan para la vida del mundo" (Jn 6,51). El alimento

⁶⁴⁰ Cf. J. GIBLET, *La eucaristía en el evangelio de Juan*, Rev. Concilium 40 (1968) 572-581.

⁶⁴¹ Cf. W. KASPER, *Unidad y pluralidad de aspectos en la Eucaristía*, Rev. Católica Internacional Communio 3 (1985) 233-250.

⁶⁴² Cf. Mc 14,22.23 y par.; 1 Cor 11,24.

⁶⁴³ Cf. H. BEYER, Art. *eulogéo*, en GLNT, III, pp. 1149-1180; H. CONZELMANN, Art. *eucharistéo*, en GLNT, III, pp. 1149-1180; L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses* (Innsbrucker theol. Studien, vol. 1), Innsbruck-Wien-München 1978, pp. 11-36.

que el hombre necesita en lo más hondo es la comunión con Dios mismo. Al agradecer y bendecir, Jesús transforma el pan, y ya no es pan terrenal lo que da, sino la comunión consigo mismo. Esta transformación, sin embargo, quiere ser el comienzo de la transformación del mundo, para que llegue a ser un mundo de resurrección, participación del mundo de Dios. Sí, se trata de transformación. Del hombre nuevo y del mundo nuevo que comienzan en el pan consagrado, transformado, transustanciado.

Así, en el gesto mismo se alude ya a la naturaleza íntima de la Eucaristía: ésta es *agape*, es amor hecho concorpóreo festivo (ver: cap. 8.4. *La sacramentalidad lúdica del domingo como elemento antropológico festivo: La Eucaristía*, y cap. 8.5. *Un encuentro de comunión en convivencia, una vez al mes*). En la palabra "*agape*", se compenetrán los significados de Eucaristía y amor. En el gesto de Jesús que parte el pan, el amor que se comparte ha alcanzado su extrema radicalidad: Jesús se deja partir como pan vivo. En el pan distribuido reconocemos el misterio del grano de trigo que muere y así da fruto. Reconocemos la nueva multiplicación de los panes, que deriva del morir del grano de trigo y continuará hasta el fin del mundo. Al mismo tiempo vemos que la Eucaristía nunca puede ser sólo una acción litúrgica. Sólo es completa, si el *agape* litúrgico se convierte en amor cotidiano. En el culto cristiano, las dos cosas se transforman en una, el ser agraciados por el Señor en el acto cultural y el cultivo del amor respecto al prójimo. Pidamos en esta hora al Señor la gracia de aprender a vivir cada vez mejor el misterio festivo de la Eucaristía, de manera que comience así la transformación del mundo. Después del pan, Jesús toma el cáliz glorioso del vino, se lo da a los discípulos, aludiendo al Salmo 22: "preparas una mesa ante mí, enfrente de mis enemigos; ... y mi copa rebosa" (22,5). El Señor nos prepara la mesa en medio de las amenazas de este mundo, y nos da el cáliz glorioso, el cáliz de la gran alegría, de la fiesta verdadera que todos anhelamos, el cáliz rebosante del vino de su amor. El cáliz significa la boda: ahora ha llegado "la hora" a la que en las bodas de Caná se aludía de forma misteriosa. La Eucaristía es más que un banquete, es una fiesta de boda. Y esta boda se funda en la autodonación de Dios hasta la muerte, para expresar la indisolubilidad del vínculo nupcial de Dios con la humanidad. En el Cenáculo Cristo entrega a sus discípulos su cuerpo y su sangre, es decir, Él mismo, en la profundidad y Verdad de su persona para el

mundo. Le pertenecemos de un modo nuevo a Él y por tanto a los demás "para que venga su reino".

En Pascua, y partiendo de la experiencia pascual de los cristianos, debemos dar aún un paso más. El Sábado es el séptimo día de la semana. Después de seis días, en los que el hombre participa en cierto modo del trabajo de la creación de Dios, el Sábado es el día del descanso. Pero en la Iglesia naciente sucedió algo inaudito: El Sábado, el séptimo día, es sustituido ahora por el primer día. Como día de la asamblea litúrgica, es el día del encuentro con Dios mediante Jesucristo, el cual en el primer día, el Domingo, se encontró con los suyos como Resucitado, después de que hallaran vacío el sepulcro. La estructura de la semana se ha invertido. Ya no se dirige hacia el séptimo día, para participar en él del reposo de Dios. Inicia con el primer día como día del encuentro con el Resucitado. Este encuentro ocurre siempre nuevamente en la celebración de la Eucaristía, donde el Señor se presenta de nuevo en medio de los suyos y se les entrega, se deja, por así decir, tocar por ellos, se sienta a la mesa con ellos. Este cambio es un hecho extraordinario, si se considera que el Sábado, el séptimo día como día del encuentro con Dios, está profundamente enraizado en el Antiguo Testamento.

El sentido de la fiesta semanal, por tanto, está claro: el "Día del Señor" que celebran los cristianos absorbe la dimensión de esperanza que se atribuía al shabbat judío, pues el Cristo en gloria hace esperar con ello la plena participación a los que "esperan mi Venida"; su comunión en la "Comida del Señor" es, al mismo tiempo, el signo y la prueba concreta de ello. El "domingo" (*dies dominica*) es, de algún modo, la anticipación del gran "Descanso del Señor"; podría decirse el "octavo día" que viene a coronar la semana judía, al igual que el Nuevo Testamento corona el Antiguo y espera su consumación en la Eternidad⁶⁴⁴.

La potestad escatológica de Jesús se manifiesta en que Cristo derriba ante Dios las barreras existentes entre el tiempo de trabajo y el tiempo de descanso y, como muestran las parábolas, transforma la vida diaria en tiempo para la misericordiosa y justa cercanía de Dios. La acción reconciliadora de Jesús (cf. Lc 5,17-26) no admite ninguna limitación a determinados días y tiempos festivos: "Mi

⁶⁴⁴ Sobre este punto ver: P. GRELOT, *El día del Señor*, Rev. Católica Internacional Communio 3 (1982) 133-144.

Padre sigue trabajando hasta el presente, y yo también trabajo" (Jn 5,17). El Señor de la historia, el Resucitado, ha hecho del día del Señor una determinación de todo el tiempo de la historia, que no está sometido a la maldición del tener que autorrealizarse. En la carta a los Gálatas (4,5-11), Pablo polemiza con todos los que observan los días, estaciones y años, es decir, el calendario litúrgico judío: quienes hacen eso sirven a los elementos cósmicos y no al Señor⁶⁴⁵.

En la iglesia primitiva ha continuado celebrándose la fiesta de la pascua (cf. Jn 2,13; 6,4; 11,55; Hech 20,6), y precisamente en la noche después del 14 de *Nissán* (al igual que en el judaísmo), y en espera de la salvación-definitiva. La iglesia primitiva se ha entendido a sí misma como el pueblo de Dios que se halla situado en la pascua definitiva. Con el Viernes Santo ha comenzado la pascua definitiva, cuya consumación en la segunda venida de Cristo espera la Iglesia en la noche pascual. El domingo es memorial de la resurrección del Señor. Los cristianos comenzaron a celebrar el domingo, en lugar del *shabbat* judío, porque Jesús resucitó "el día primero, después del sábado" (cf. Mt 28,1; Jn 20,1). El domingo es la pascua semanal de los cristianos, por eso es la "fiesta primordial" (Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 106). Jesús vencedor del pecado y de la muerte ha abierto a la humanidad entera las puertas de la vida eterna. La resurrección es el fundamento de la fe, del amor y de la esperanza cristianas (cf. 1 Cor 15). La Iglesia, al tiempo que empezó a celebrar el domingo, incorporó contenidos propios del *shabbat* judío en la plenitud del día del Señor, no fue simple sustitución⁶⁴⁶.

El primer día de la semana judía, el "día del sol" según la semana planetaria del helenismo, es el "*dies dominica*", el "*dominicum*", el día del Señor, el domingo. Jesucristo, obediente hasta la muerte de cruz, fue exaltado por el Padre y recibió el nombre ante el cual "toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiesa que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre" (Filp 2,10-11). En la celebración de la pascua del Señor resuenan

⁶⁴⁵ Cf. L. DEQUEKER-W. ZUIDEMA, *La eucaristía según San Pablo*, Rev. Concilium 40 (1968) 561-571.

⁶⁴⁶ Cf. A.C. MOLINERO, *El domingo. Celebración del Misterio de Cristo*, Ed. Ega, Bilbao 1995, pp. 55-80.

acontecimientos "pascuales" del Antiguo Testamento, del dinamismo pascual de los primeros cristianos. El domingo es memorial de la pascua de Jesús, es presencia del Resucitado en medio de su pueblo, y es también preguatación y garantía de la pascua eterna. El día primero de la semana comenzó Dios la creación del mundo (cf. Gen 1,3-5); y en el día de la resurrección de Jesucristo, en el octavo día, se han iniciado los nuevos cielos y la tierra nueva. El domingo, el nuevo primer día que trasciende el mundo presente, nos anuncia la meta del hombre y de la historia, fortaleciendo de esta forma la esperanza de los que peregrinamos hacia la patria definitiva. Al recordar, por una parte, el descanso de Dios después de la creación del mundo (cf. Gen 2,2), y al anticipar, por otra, el descanso consumado, es el domingo día de alabanza, de reposo y de libertad.

Dos textos elocuentes iluminan esta dimensión del día del Señor; el primero tomado de la antigua alianza y referido literalmente al sábado; y el segundo, de san Agustín, relaciona el descanso dominical con la "edad" en que se consuma la historia. "Acuérdate del día del *shabbat* para santificarlo. Durante seis días trabajarás y harás tu obra, pero el séptimo día es día de descanso para el Señor tu Dios" (Ex 20,8-10; 23,12). "... el sábado, cuyo término no será la tarde, sino el día del Señor, como día octavo eterno, que ha sido consagrado por la resurrección de Cristo, significando el eterno descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al Reino que no tiene fin?" (*Ciudad de Dios*, XXII, 30, 4-5: PL 41, 803).

Esta naturaleza y esta comprensión de la fiesta de la pascua se extendieron pronto en la Iglesia⁶⁴⁷. Ya en el transcurso del siglo II con san Policarpo y el papa Aniceto se hizo general la costumbre de celebrar la fiesta de la pascua en domingo, para conmemorar así el sacrificio de Cristo, el verdadero cordero pascual⁶⁴⁸. Por esto los mártires de la colonia de Abitinia (año 303), pequeña

⁶⁴⁷ Cf. M. RICHARD, *La question pascale au II siècle*, Rev. L'Orient Syrien 6 (1961) 179-212.

⁶⁴⁸ Cf. C. VOGEL, *Símbolos culturales cristianos: alimentos y comidas*, Rev. Concilium 152 (1980) 245-250.

ciudad cercana a Cartago (actual Túnez), decían: "No podemos vivir sin celebrar el misterio del Señor (el domingo)"⁶⁴⁹. Su culto era evidentemente para ellos más importante que sus vidas⁶⁵⁰. A partir de Constantino, la iglesia enmarcó su tiempo festivo en el tiempo de la administración romana y así adoptó el ritmo laboral de la semana planetaria de signo cósmico, e hizo del día del sol el día del Señor. Con Constantino empieza la Iglesia de masas. Como político con olfato de poder detecta un futuro en aquel movimiento expansivo y fuerte que era el cristianismo apostólico. Ve la forma de dar unidad a su imperio⁶⁵¹. Lo que arruina el sentido genuino de lo cristiano no es la apertura a muchos sino la masificación, la despersonalización, la indiferencia, la desaparición de lo comunitario, de la pequeña comunidad dentro de la Iglesia y, en particular, dentro de la asamblea litúrgica.

El domingo es una institución cristiana que ha ejercido una amplia y profunda irradiación cultural. La celebración dominical ha hecho más humana la vida personal, familiar y social; a través del domingo ha experimentado el hombre la liberación del yugo del trabajo; ha permitido a los hombres cultivar su cuerpo y su espíritu; ha creado, conservado y transmitido grandes experiencias que han ensanchado el horizonte de la vida diaria de la sociedad. La cultura, que consiste en conocimientos, símbolos, valores, estilos de vida, pautas de comportamiento, costumbres, leyes..., creada por el domingo, ha conformado nuestra historia y nuestra vida social⁶⁵². Por esto, el domingo no es sólo asunto de la Iglesia y de los cristianos, sino también de la sociedad civil. Sorprende hoy, como en la época antigua, el renacer de la astrología, los horóscopos, la quiromancia, etc. en las sociedades técnicamente más avanzadas (cf. Gal 4,8-11). Pero, ¿se puede prescindir impunemente en nuestra cultura, radicada en la

⁶⁴⁹ Cf. D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires*, Ed. BAC, Madrid 1974, pp. 980-986.992.

⁶⁵⁰ Cf. W. RORDORF, *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, o.c., pp. 156-167; K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., pp. 168-183.

⁶⁵¹ Ver: G.M. VIAN, *La donazione di Constantino*, Ed. Il Mulino, Bologna 2004.

⁶⁵² Cf. S.PH. DE URIES, *Ritos y símbolos judíos*, Ed. Caparrós, Madrid 2000, espec. pp. 64-123.

tradición judía y cristiana, de esta venerable institución con más de tres mil años de historia, que ha generado tantos valores psicológicos, sociales, culturales y políticos, para sustituirla por otra según las utilidades modernas?

Es importante ahondar en cómo evangelizaba la Iglesia primitiva las grandes ciudades de la época: Jerusalén, Antioquía, Corinto y Roma, para poder hoy transmitir la nueva evangelización⁶⁵³.

En relación con la muerte, si hay una religión en la que cobra un sentido especial es en el cristianismo. La comunidad cristiana tenía costumbre de "salmodiar con los difuntos y cantar salmos que los exhortara a la confianza ante la muerte" (cf. Juan Crisóstomo: PG 50, 634), ya que la muerte no es el final de la vida sino el inicio de una nueva vida⁶⁵⁴. El cristianismo canta la derrota y aniquilación definitiva de la muerte. Dice san Pablo: "La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria...? Pero ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 15,54-57). Para Pablo, cuando el cristiano deja su cuerpo "no muere" en el sentido semita, sino que va a vivir junto a Cristo en el Padre. Es una resurrección integral del ser humano, en la que resucita toda la persona, o se condena toda ella, como explicita el evangelio ("arrojar alma y cuerpo al infierno") ¿Qué nos da la fe? La vida eterna. El hombre que posee el Espíritu tiene ya la "vida definitiva" que supera la muerte física. Esto se expresaba en la Iglesia primitiva cambiando el lenguaje pagano de necrópolis (ciudad de muertos) a cementerio (dormitorio), es decir, los que duermen en el Señor⁶⁵⁵. La palabra cementerio deriva de la palabra griega *koimenterion*, del verbo dormir, que significa dormición. Y eran enterrados los cristianos en una dimensión festiva con cantos, vestidos con la túnica blanca de lino que habían recibido en el bautismo y con una palma (signo del Paraíso) que

⁶⁵³ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., espec. cap. 8: *Las grandes ciudades y la nueva religión*, pp. 296-328.

⁶⁵⁴ Cf. P. TENA, *En las manos de Dios. La oración de la Iglesia por los difuntos*, Cuadernos Phase 197 (2010) 5-20; Idem, F. LOUVEL, *Los temas bíblicos de la liturgia de los difuntos*, pp. 21-42; Idem, V. HERIS, *Teología de los sufragios por los difuntos*, pp. 43-57.

⁶⁵⁵ Cf. J.A. SAYÉS, *Filosofía del hombre*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid 2009, p. 255.

le entregaba la Iglesia en el domingo de Ramos. Toda esta celebración festiva la llamaban "dies natalis" de entrada definitiva en el Reino de los cielos. El punto culminante de la vida de Jesús, donde se manifiesta su Yo, es el misterio pascual. En definitiva, es la vida pascual, pasar de este mundo al Padre, participar de la muerte y resurrección de Cristo, porque el paso lo hacemos muriendo y resucitando; así la muerte cristiana es un hecho pascual. Sólo la fe en la resurrección es lo que distingue a los cristianos de los demás⁶⁵⁶.

En la cultura griega y romana tenían costumbre de poner una moneda en la boca del moribundo o del difunto. La razón pagana era que el difunto tuviera dinero para pagarse el viaje a la eternidad y así poder hacer el tránsito a la otra vida. Los cristianos dieron un nuevo sentido a este rito pagano. En lugar de la moneda ponían en la boca del moribundo la santa comunión, para que muriera con la forma consagrada dentro de la boca, así el cuerpo del difunto se convertía en un sagrario. La razón no era tanto la pagana del viaje a la eternidad cuanto el alimento o viático para este viaje.

En la antigüedad se practicaba tanto el enterramiento de los cadáveres como la cremación de los muertos. Bajo la influencia del cristianismo, entre el segundo y el quinto siglo, la inhumación ha llegado a ser la regla exclusiva. El cristianismo rehusó durante siglos la incineración porque podía expresar, de hecho, la negación de la resurrección, excepto en tiempos de epidemias y de peste. Hoy día, cada vez existe más el desaparecer sin dejar rastro, el entierro anónimo; detrás de todo esto se descubre la soledad de las personas. Por ejemplo, en Copenhague, el 90% de las sepulturas son anónimas, en Hamburgo se ha pasado de 500 sepulturas anónimas en 1975 a 5.000 en 1991. Es una forma de enterrar deshaciéndose del cadáver, quitándoselo de encima. De un ser humano no existe más que una zona anónima en la cual no hay explícita historia alguna; la vida de los antepasados ya no dice nada a las generaciones siguientes; se rompe la cadena

⁶⁵⁶ Cf. AGUSTÍN, *Sermón 215, 6*: PL 38, 1075. Ver: F.X. PARÉS, *El cuidado de los moribundos y de los difuntos en la antigüedad cristiana*, Rev. Liturgia y espiritualidad 12 (2004) 542-555; J.M. FERNÁNDEZ ROGRÍGUEZ, *La santa unción de los enfermos. Historia, teología, pastoral*, Cuadernos Phase núm. 193; MONASTERIO DE SAINT-ANDRE DE CLER LANDE, *Conmemoración de todos los fieles difuntos* (2 de noviembre), Cuadernos Phase 197 (2010) 59-68.

de las generaciones; se da una desaparición creciente de toda sustancia histórica. La cultura de un pueblo no puede prescindir de producir y de conservar signos visibles de la memoria: ¡por los vivos y por los muertos! Las sepulturas anónimas chocan con el sentido de la humanidad y con la idea cristiana de la dignidad del hombre como imagen de Dios, como persona a la que Dios llama por su nombre; van contra la pertenencia de los bautizados a la comunión de la Iglesia y de la comunidad⁶⁵⁷.

4.6.5. Islamismo⁶⁵⁸

El Islam se considera a sí mismo como continuación y realización de la historia cristiana de la salvación. Mahoma (570-634), copia del judaísmo y del cristianismo, es una herejía del cristianismo nestoriano y jacobita⁶⁵⁹. Es una mezcla de ley y política. No hablan de comunión o de amor entre iguales, sino que tiene sus estratos de superioridad entre las personas, aunque el Corán hable de un Dios misericordioso.

Islam significa "sumisión" voluntaria a Alá. El mensaje de Alá se contiene en el Corán: *Qur'an*, recitación salmodiada, nombre que puede aplicarse a los trozos breves así como al libro entero y a la tradición oral de la *sunna*. El Corán es para el islam parte definitiva de la Sagrada Escritura, situada en el cielo junto a Alá, de la

⁶⁵⁷ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *Prácticas funerarias. La incineración*, Rev. Phase 216 (1996) 504-518.

⁶⁵⁸ Cf. C. CAHEN, *El Islam*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1979, espec. pp. 13-121.; *El Corán*, Ed. Nacional, Madrid 1980; R. BELL-W.M. WATT, *Introducción al Corán*, Ed. Encuentro, Madrid 1987, espec. pp. 15-180; A.Th. KHOURY, *Los fundamentos del Islam*, Ed. Herder, Barcelona 1981, espec. pp. 15-138; J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1989, espec. pp. 19-126; V. GRIGORIEFF, *El gran libro de las religiones del mundo*, o.c., pp. 129-160; H. SMITH, *Las religiones del mundo*, o.c., pp. 224-271; M. ELIADE-I.P. COULIANO, *Diccionario de las Religiones*, o.c., pp. 185-204; S. KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, Ed. Encuentro, Madrid 2003, espec. pp. 17-178.

⁶⁵⁹ Ver: H. BÜRKLE, *Las preguntas de las religiones*, o.c., espec. cap. 5: *El Islam como religión postcristiana*, pp. 188-208.

que también proceden, al decir de Mahoma, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Consta de 114 capítulos o *suras*. La pronunciación enfática ante dos testigos de la frase: "No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta" basta para ser considerado musulmán. La palabra *Allah* se corresponde con hebreo *Elohim*, y la profesión de fe: "no hay más Dios que Alá" se corresponde con el *Shema, Yisrael*. Ahora bien, ¿cómo aplicar las enseñanzas del Corán a las exigencias de la vida cotidiana, a las circunstancias y vicisitudes personales, familiares, administrativas, sociales y políticas que, tras la muerte de Mahoma, fueron surgiendo con el curso del tiempo? No siendo el islam una religión privada o una mera ética personal, pues rige en la vestimenta, en la comida, en la ética empresarial, en la economía, en los impuestos, en los castigos, en la guerra y en la paz, en la herencia, en la familia, en el matrimonio, en el trato a las mujeres, en las normas de saludo, en la hospitalidad, etc., hay que estudiar pormenorizadamente todas las palabras, gestos, acciones del profeta, según la opinión de quienes le habían visto u oído: "¿qué habría hecho, qué habría dicho el profeta en esta o en aquella cuestión no reguladas en el Corán?" Gracias a la *sunna*, el creyente sabe que el profeta Mahoma se cortaba el pelo los viernes, de ahí que ese sea el día para cortarse el pelo. El sencillo relato de la vida cotidiana del profeta se convierte así en fuente, junto con el Corán, de la palabra de Alá. Para el musulmán Dios es un misterio no revelado sino irrevelado. El Jesús del Corán no es crucificado ni resucitado, distinto a la fe cristiana que es misterio pascual (ver: cap. 7.6. Recuperar hoy en la nueva evangelización: "*La Fiesta de las fiestas. La Vigilia Pascual*").

La cofradía es una organización que se encuentra bajo la autoridad de un maestro espiritual (*cheikh*), considerado por sus adeptos como el intermediario a través del cual es posible alcanzar a Dios. Todos los profetas vienen de Dios. Por tanto, es una obligación creer en todo lo que ellos dijeron en su nombre. El Corán utiliza principalmente dos palabras árabes para designar al profeta, *nabí* (inspirado, no siempre con misión especial que cumplir) y *rasúl* (enviado, apóstol, encargado de una misión).

Conviene resaltar dos pilares del Islam, que al hombre le llenan de festividad:

1. *Kalima* o *Shahada*, la profesión de fe: "No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta".

2. *Salat* (oración ritual). Que va precedida de las abluciones rituales. Las abluciones rituales (*tahara*, comúnmente conocidas como *vudu*) consisten en lavarse sucesivamente las manos, antebrazos, boca, nariz, cara, pasar agua sobre las orejas, la nuca, los cabellos y los pies. También puede hacerse con arena. Se trata de eliminar del cuerpo y de la vestidura toda impureza sacrílega, es decir, toda huella de orín, excremento o sangre, o de flatulencia, o de sustancias impuras como vino, o cerdo, o grasa de animales, o de haber estrechado la mano a una persona de otro sexo (no pariente o próxima) sin una tela interpuesta, etc., según un ritual muy complicado y con gran cantidad de casuística. La alfombra donde tienen que hacer la oración garantiza la separación del suelo, por si está manchado; el orante debe desprenderse de los zapatos, para evitar residuos de basura, etc. La oración puede hacerse a solas, mirando hacia La Meca, en la mezquita ("lugar de postración").

El *muecín* o *almuédano* -hoy es casi siempre una cinta magnetofónica grabada- invita en árabe a la oración. Se llama cinco veces al día; a partir de la pubertad, el musulmán y la musulmana están obligados a efectuar individualmente cinco oraciones diarias. Son las siguientes:

1º. Oración del amanecer (*al-fajr*), apenas despunta el alba; se repite dos veces.

2º. Oración del mediodía (*al-zohr*), cuando el sol llega al cenit; se repite cuatro veces.

3º. Oración después del mediodía (*al-'asr*), a media tarde; se repite cuatro veces.

4º. Oración del ocaso (*maghreb*), al ponerse el sol; se repite tres veces.

5º. Oración de la noche (*al-'asa*), alrededor de una hora y media después de poner el sol; se repita cuatro veces.

Las fiestas del año musulmán son acósmicas. No tienen relación con los grandes ciclos naturales ni están vinculadas a ellos por una relación simbólica. Por otra parte, el año lunar utilizado por el Islam tiene once días menos que el año solar, por lo que las fiestas musulmanas se desplazan continuamente y cambian de estación. Esto impide que los ritmos de la naturaleza sumen su colorido propio al significado directo de la fiesta, que está referida por completo a la comunidad. La fiesta no es sólo un acto destacado de la comunidad, sino que sirve también

para celebrar o conmemorar, un acto significativo de esa comunidad, que no se limita a ser el actor colectivo y el espacio humano de la fiesta, constituye su objeto y su fin.

El primer día del año (el primer día del primer mes) no se trabaja. Es la ocasión de celebrar el *recuerdo de la Hégira*, es decir, del éxodo de Mahoma y de sus compañeros de la Meca a Medina en el año 622. Por la tarde, en las mezquitas hay celebraciones devocionales. En Egipto, los periódicos suelen salir ese día con un dibujo que representa un nido de pichones con huevos y una tela de araña. En efecto, la tradición dice que, durante su éxodo, Mahoma con su compañero Abu Bakr se refugiaron en una caverna del desierto. Para desconcertar a los perseguidores, se instalaron en la entrada un pichón y una araña; al ver a estos animales, los perseguidores creyeron que no habría entrado nadie en la cueva desde hacía tiempo y prosiguieron su camino.

El 12 del mes 3º (mes de *rabi*), se celebra el nacimiento de Mahoma (*Muled an-Nabi*). Es una fiesta muy popular con gran actividad de las cofradías. Las celebraciones, que tienen lugar por la tarde, van precedidas por festejos de una o dos semanas, que duran hasta el día de la fiesta, que no es laboral.

El 27 del mes 7º (mes de *rajab*) se celebra la ascensión nocturna o viaje de Mahoma al cielo. En las mezquitas hay celebraciones devocionales por la tarde.

El 15 del mes 8º (mes de *cha'ban*) se recuerda el cambio de la dirección de la oración, que tuvo lugar en Medina en el año 623. Hay celebraciones devocionales en las mezquitas la víspera por la tarde.

En el mes del Ramadán (mes 9º) quedan prohibidos -desde el amanecer hasta el anochecer- comer, beber, incluso agua, fumar y relacionarse sexualmente, dice: "comed y bebed hasta que, a la alborada, pueda distinguirse un hilo blanco de un hilo negro" (*Corán* 2,187). En el Ramadán se practican las vigiliass: tras la última oración se rezan diez oraciones. Como se prestan a ser celebradas en común, lo son casi siempre en una mezquita.

El día primero del mes 10º. Fiesta mayor de ruptura del ayuno. Varios días sin trabajo, alegría popular. Por la mañana, al amanecer del primer día, oración de la fiesta en la que participan casi todos los hombres. Esta oración suele hacerse al aire libre, en un terreno lejos de las aglomeraciones.

El 10 del mes 12º (mes de *dhul-hijja*, "el de la peregrinación") es la *fiesta de los sacrificios* o del carnero. Se llama *Tabaski* en África occidental. Todos se unen espiritualmente a los sacrificios de carneros y otros animales que aquel día degüellan los peregrinos de la Meca, en Mina, junto a la Meca. La mayoría de los fieles creen que se hace en recuerdo del sacrificio de Abrahán y del carnero que fue enviado milagrosamente para servir de víctima en lugar del hijo. Por la mañana tiene lugar una gran oración de los hombres. Cada peregrino es su propio sacerdote y debe administrar su propio ritual santificador, que consiste en vestir el vestido -con dos piezas de tela no cosidas y sandalias igualmente sin costura- que se debe llevar durante todo el tiempo de la celebración a partir del momento en que uno se encuentra a cierta distancia de la Meca.

Por lo general, el Corán está concebido por el concepto de justicia de la ley del Talión judía, ley que busca la reciprocidad: ojo por ojo, diente por diente, cardenal por cardenal. El robo se castiga, pues, con la amputación de la mano derecha, el asesinato con la decapitación, el adulterio y/o la falsa acusación de adulterio o blasfemia con azotes, e incluso con lapidación (cf. Corán 2, 178). Así, por ejemplo, al ladrón o ladrona se les castiga con cortarles las manos, es el castigo que dice Alá (cf. Corán 5, 38).

La *yihad* (esfuerzo) contra la idolatría de las cosas y del ego es también un esfuerzo por extender el islam allí donde no ha llegado aún, por lo cual resulta a veces verdaderamente difícil de conjugar su carácter belicoso (llevado por el "celo de dios") y el mensaje pacifista del Corán. En todo caso, el Corán promete el paraíso a quienes luchan por la causa: "Quienes crean, emigren y luchen por Dios con su hacienda y sus personas tendrán una categoría más elevada junto a Dios. Esos serán los que triunfen" (Corán 9, 20), "su Señor les anunciará Su misericordia y satisfacción, así como Jardines en los que gozarán de delicia sin fin, en los que estarán eternamente, para siempre. Dios tiene junto a Sí una magnífica recompensa" (Corán 9, 21-22). El paraíso que ofrecen los musulmanes es como un paraíso del mundo, distinto del que ofrece el cristianismo. Por ejemplo, "los creyentes del Islam descansarán sobre lechos con telas artísticamente dispuestos, donde efebos siempre jóvenes circularían en torno a ellos, ofreciéndoles una bebida límpida y relajante. Huríes de grandes ojos negros, semejantes a verdaderas perlas, serían la recompensa de su fe" (Corán 56, 8, 23).

El *chiísmo* añade celebraciones de duelo: dos días de lamentaciones sobre el "martirio" (es decir, la herida mortal) después de la muerte del *imam'Ali* (19 y 21 de Ramadán), y sobre todo el gran duelo de 'Asura (aniversario de la muerte del imán Husayn, el día 10 de *muharram*). Esta última celebración destaca sobre todo en Irán por una representación especial de dramas religiosos tradicionales, los *ta'ziye*.

Las cofradías *sufíes* celebran también sus propias fiestas: oraciones en forma de letanías, procesiones, "*dirk*", danzando. Mucha gente participa de cerca o de lejos, sobre todo en esas ferias-peregrinaciones que son los *muleds*⁶⁶⁰.

La vida familiar está también marcada por el ritmo de las fiestas (nacimiento, circuncisión, boda...) que contribuyen a consolidar el ambiente dinámico de la sociedad musulmana⁶⁶¹. Afirma el Corán: "No se llega a Dios con la sangre y la carne de los animales, Dios se conmueve con vuestro piadoso temor" (Ur 22, 38).

El Islam llama demonio o Satán (*sayatin*) al rebelde que se negó a posternarse ante Adán (cf. Corán 7,2), y a todos los espíritus que le siguieron. Fueron condenados al fuego eterno. El pecado del demonio fue el orgullo y la desobediencia; su papel es tentar al hombre en la tierra, engañarle e impedir su gratitud hacia Dios. El demonio no tiene poder sobre los verdaderos siervos de Dios.

La concepción islámica de la muerte está determinada en el Corán que fue revelado a Mahoma en sus dos últimas décadas de vida (610-632)⁶⁶². La antropología de la muerte a veces parece muy similar al judeocristianismo, es consecuencia del pecado adámico original y va acompañada de la promesa de la resurrección el día del Juicio Final. Los que han sido fieles a las creencias y doctrinas éticas del Corán tendrán como premio eterno un Paraíso concebido en algún lugar del universo creado y caracterizado por ser un lugar de disfrute

⁶⁶⁰ Cf. BONAUD, *Introducción al Sufismo*, Ed. Paidós, Barcelona 1994, espec. pp. 21-121.

⁶⁶¹ Cf. E. GELLNER, *La Sociedad musulmana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986, espec. pp. 46-84.

⁶⁶² Cf. J.L. de LEÓN AZCARATE, *La muerte y su imaginario*, o.c., pp. 385-414.

donde todos los placeres corporales (bebida, comida y sexo) son satisfechos. Por el contrario, para los impíos, su castigo eterno es el Infierno o gehena.

La práctica de la incineración, salvo excepciones, queda prohibida dada la creencia de la resurrección corporal. Las oraciones y la lectura del Corán se combinan en un intento de interceder o defender la justicia del difunto ante los ángeles que le interrogarán en la tumba. Es esencial que el cadáver sea lavado y enterrado lo más rápidamente posible, a ser posible el mismo día del fallecimiento, pero no antes de que hayan pasado ocho horas, y a más tardar en veinticuatro horas. Sólo en el caso de los mártires el cuerpo no será lavado, pues se considera su sangre testimonio del martirio. El cadáver será lavado por hombres si se trata de un varón y por mujeres si se trata de una mujer, cuyo cabello será trenzado y colocado a su espalda. Jamás se expondrá la desnudez del cadáver por entero, sino que se lavará por partes para proteger su vergüenza. Después, el cadáver será envuelto, de cabeza a los pies, en lino blanco de una longitud de 240 a 250 cm, por tres piezas si es hombre y por cinco piezas si es mujer, pero sin nudos que puedan obstruir la salida del alma. El entierro es tarea de hombres y a los niños no les es permitido participar de estos rituales, dejándolos al cuidado de vecinos. Al tercer, séptimo y cuadragésimo días del fallecimiento, los hombres se reúnen en la mezquita y las mujeres preparan en sus casas determinadas comidas para las visitas que vienen a la casa a rezar por el difunto. En esos días se leerá la historia del nacimiento del Profeta, o incluso a veces el Corán entero.

Dentro de las reformas del Islam, las más amenazadoras para Occidente se agrupan con el nombre de yihadismo, que es la ideología de inspiración religiosa que enseña que todo musulmán tiene la obligación moral de emplear cualquier medio a su alcance para obligar al resto del mundo a someterse al mismo⁶⁶³. Últimamente está apareciendo el yihad global, utilizando para sus fines todos los medios a su alcance: tiendas, trenes, autobuses, plazas, estaciones de metro, etc. Por ejemplo, un centenar de las más de 1000 mezquitas que hay en España

⁶⁶³ Ver: G. WEIGEL, *Occidente en guerra contra el yihadismo. El papel de la fe y la razón*, Ed. Palabra, Madrid 2009.

pertenecen a la Yihad ideológica lanzada por Al-Qaida⁶⁶⁴. Este integrista no odia a Occidente porque sea cristiano, sino porque es post-cristiano. Sayid Qutb, el padre del fundamentalismo islámico moderno, publica sus primeros escritos tras una estancia en EEUU, de la que sale escandalizado por lo que él percibió como irreligiosidad y libertinaje de aquella sociedad; en realidad, EEUU es mucho más religioso que Europa. Desde entonces, el desprecio hacia el "Occidente ateo" es una constante en el movimiento yihadista.

El Concilio Vaticano II en la declaración *Nostra aetate* núm. 3, dice: "La Iglesia mira también con afecto a los musulmanes que adoran al único Dios, vivo y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra".

Aunque las tres religiones (judaísmo, cristianismo e islam) se remontan a Abraham, el investigador francés Alain Besançon ha señalado: "El Abraham del Génesis no es el Ibrahim del Corán; Moisés no es Musa. Y, cuando aparece Jesús, lo hace como Isa, fuera del espacio y fuera del tiempo, sin ninguna referencia al paisaje de Israel. Su madre, María, o Mariam, se identifica como la hermana de Aarón, y le da a la luz bajo una palmera. Entonces Isa realiza varios milagros, que parecen haber sido recogidos de los evangelios apócrifos, y anuncia la futura venida de Mahoma. Jesús tiene una posición de honor en el Corán, pero este Jesús no es el Jesús al que los cristianos proclaman en su fe⁶⁶⁵. El Jesús/Isa del Corán promulga los mismos mensajes que los profetas previos -Adán, Abraham, Lot y el resto-. De hecho, todos poseen el mismo conocimiento y proclaman el mismo mensaje, que es el Islam. Como el resto, Isa es enviado para predicar que sólo hay un Dios; es rotundamente no trinitario; «no digáis Tres», protesta. Ni tampoco es el hijo de Dios, sino un simple mortal. Ni es el mediador entre los hombres y su padre celestial, porque el Islam no conoce el concepto de mediación. Y, como en el Islam es inimaginable que un mensajero de Dios pueda ser derrotado, tampoco muere en la cruz, es sustituido por un doble"⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Cf. D.M./A.M-F, *Piden mejorar la ley para combatir enaltecimiento yihadista*, Diario ABC (28 de diciembre de 2010) p. 21.

⁶⁶⁵ Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., espec. *Jesús y Mahoma*, pp. 510-517.

⁶⁶⁶ Cf. cit. por G. WEIGEL, *Occidente en guerra contra el yihadismo*, o.c., pp. 28-29.

Es decir, la estructura teológica profunda del Islam contiene ideas que hacen que la noción de "las tres religiones abrahámicas" sea engañosa para comprender la propia fe y práctica religiosa del Islam, sobre todo, si se entiende popularmente esta expresión como si las tres religiones fueran las tres patas que sostienen el único taburete del monoteísmo.

Juan Pablo II dice: "El islamismo no es una religión de redención. No hay sitio en él para la Cruz y la Resurrección. Jesús es mencionado, pero sólo como profeta preparador del último profeta, Mahoma. También María es recordada, Su Madre virginal; pero está completamente ausente el drama de la Redención. Por eso, no solamente la teología, sino también la antropología del Islam, están muy lejos de la cristiana. Sin embargo, la religiosidad de los musulmanes merece respeto. No se puede dejar de admirar, por ejemplo, su fidelidad a la oración. En los países donde las corrientes fundamentalistas llegan al poder, los derechos del hombre y el principio de la libertad religiosa son interpretados, por desgracia, muy unilateralmente; la libertad religiosa entendida como libertad de imponer a todos los ciudadanos la "verdadera religión"⁶⁶⁷.

Sería una gran riqueza para el Islam el diálogo (cf. Benedicto XVI, *Verbum domini*, núm. 118). En la Iglesia primitiva el diálogo con el paganismo se dio en primer lugar en el terreno filosófico y sólo secundariamente en el religioso. Como observa Juan Pablo II en *Fides et ratio* núm. 104: "el pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe". Ante la politización actual del enfrentamiento entre Occidente y el Islam, esta afirmación adquiere un significado muy especial. De hecho, el Islam ha optado desde hace siglos por una fe que excluye la reflexión filosófica, dejando atrás su rica tradición medieval. Esta laguna favorece en la actualidad la incomunicabilidad entre ambos mundos. Por el contrario, la reflexión de los Padres rechazó la oposición tajante que Tertuliano había establecido entre Atenas y Jerusalén, entre razón y fe. Roma, la Roma cristiana, se convirtió en el punto de encuentro entre Atenas y Jerusalén. El pensamiento cristiano optó por el diálogo con la filosofía más que con la religión, por cuanto la filosofía griega representaba, en su búsqueda de Dios, un movimiento de

⁶⁶⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., pp. 112-114.

autocrítica con respecto a su propia tradición religiosa⁶⁶⁸. Podemos preguntarnos: ¿Estamos pidiendo a los emigrantes de hoy una conversión al cristianismo? La respuesta es: una conversión religiosa no, una conversión civil, sí; es decir, que se convierta en ciudadano, no en fiel⁶⁶⁹.

4.7. CONCLUSIÓN

He subrayado la importancia de la preparación de la fiesta, en el sentido de tener que preparar el espacio y todos los elementos del ceremonial festivo, pero también de prepararse interiormente para entrar en el tiempo de la fiesta. Solamente una sólida preparación puede permitir a la efervescencia sugerir espontaneidad e invención. Pero la necesidad de la preparación recuerda también el carácter expresivo de la fiesta. Para que el objeto pueda desvelarse y sea patente su valor, se pone en acto una pluralidad de medios expresivos de naturaleza simbólica que, mientras pueden significar el objeto, al mismo tiempo lo celebran. Estos medios no se refieren solamente al momento ritual específico, sino que forman parte de todo el tiempo de la fiesta.

El hombre no es sólo naturaleza, sino también persona, y como tal irrepetible, y distinto de cualquier otro modo de ser hombre, la naturaleza por sí sola no basta para proporcionar la relación íntima de las personas. Ser persona es esencialmente relación, porque el hombre tiene capacidad de trascenderse a sí mismo para buscar algo más grande que es común a todos los hombres: la eternidad. Gracias a Jesucristo entramos los hombres en comunión, que es un atributo del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13,13).

⁶⁶⁸ Cf. UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO - MURCIA, *Congreso Internacional: Evangelización y cultura para el III Milenio: Hacia una nueva cultura cristiana*, Murcia 2003, espec. pp. 89-114; D. RAMOS-LISSON-M. MERINO-A. UCCIANO, *El diálogo Fe - cultura en la antigüedad cristiana*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, espec. pp. 27-264; J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005, pp. 42ss.

⁶⁶⁹ Ver: M. PERA, *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, o.c., espec. *Fundamentalismo islámico y diálogo interreligioso*, pp. 148-159 e *Integración y conversión*, pp. 144-147.

La fiesta crea ámbitos de encuentro, porque cada ámbito que el hombre funda es una vía abierta a la acción, un campo de sentido para albergar las acciones individuales, una ruta hacia metas cargadas de valor. La vida humana funda historia cuando, al crear ámbitos, abre campos de posibilidades. Si el hombre no entra en estos ámbitos, el mundo se convierte en un inmenso desierto, en el sentido lúdico de lugar sin rutas. El desierto crece cuando se amengua en el hombre la capacidad de crear y la voluntad de ver las realidades del entorno como fuente de instancias y recursos creadores. Con ello el ser humano se convierte en "un habitante de las soledades y del desierto" (Nietzsche). Al faltar en el hombre la actitud básica de creatividad, todo queda desanvitalizado, desordenado, desamparado, solitario -en el sentido lúdico del término-. Estas condiciones son las que definen el odio. El hombre se encuentra desconcertado, envarado, desamparado hasta el núcleo mismo de su realidad personal -que es su capacidad y su necesidad de crear, de vivir en libertad y saltando a la Transcendencia-. La fenomenología moderna ha subrayado que el hombre no se realiza como hombre más que en la comunión, en la convivencia con los "otros". Comprobamos que el "júbilo festivo" que fenomenológicamente constatamos toca lo divino, la eternidad.

Como hemos visto, las religiones con sus fiestas humanizan al hombre. Se preguntan: ¿Qué sentido tiene la vida? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentido tiene el sufrimiento, enfermedad y muerte? Con sus calendarios y ritos dan una respuesta metafísica a la fiesta, que intentan transmitir con sus tradiciones a las familias en las liturgias, danzas, comidas... El rápido proceso de globalización, característico de nuestra época, hace que se viva en un contacto más estrecho con personas de culturas y religiones diferentes. Se trata de una oportunidad providencial para manifestar cómo el auténtico sentido religioso puede promover entre los hombres relaciones de hermandad universal. Es de gran importancia que las religiones favorezcan en nuestras sociedades, con frecuencia secularizadas, una mentalidad que vea en Dios Todopoderoso el fundamento de todo bien, la fuente inagotable de la vida moral, sustento de un sentido profundo de hermandad universal (cf. Benedicto XVI, *Verbum domini*, núm. 117).

El suicidio no es sólo un problema filosófico por excelencia, sino también el gran desafío para las religiones, el contrasentido de una vida fracasada y desesperada, que se ve como un absurdo, pues las religiones buscan dar

significado a los sufrimientos, vinculándolos a la divinidad. Incluso cuando se vive una vida gozosa y con sentido surgen necesidades religiosas, ya que la experiencia de felicidad pide perdurabilidad y universalidad, que es lo que ofrecen las religiones a los seres humanos. El cristianismo enseña a dar respuesta a las preocupaciones cotidianas y a vivir festivamente la belleza de la vida.

La gran tentación de nuestra época es considerar equivalentes todas las religiones. Es mucha la gente que piensa que varios son los caminos que conducen al cielo. Por ejemplo, si hemos nacido en Europa tenemos el camino de Cristo; en la India, el Hinduismo; en el Japón, tal vez el Confucionismo, el Taoísmo o sobre todo el Sintoísmo. Por consiguiente, cada uno se sube al tren que se detiene en la estación más cercana, pensando que todos esos trenes tienen el mismo destino y que son igualmente buenos. O sea, Cristo no sería el único salvador del mundo, sino uno más en la gran galería junto con Mahoma, Buda y muchos otros, es decir, un profeta entre los demás.

"El diálogo con las religiones no ha de sustituir al anuncio explícito del evangelio, que es el que busca directamente la conversión. La Iglesia no puede renunciar al Kerigma, so pena de caer en la infidelidad a Cristo"⁶⁷⁰. No podemos afirmar que el Dios revelado en Jesucristo está en todas las fiestas de las religiones, como veremos después. Estoy de acuerdo con la afirmación del cardenal inglés John Henry Newman: "Supuesto el caso que algún obispo o sacerdote quisiera enseñar en estos días que el Islam o el Budismo fueran una revelación directa e inmediata de Dios, entonces ella (la Iglesia) estaría obligada con la autoridad que le ha concedido, Dios, declarar que tal opinión es incompatible con el cristianismo y que sus autores no pertenecen a ella; además se vería obligada a emitir una declaración sobre el grupo de personas con tal novedoso sentir, que ese grupo, si no se retracta, se ha separado tanto de la fe como de la *communio*"⁶⁷¹.

Respecto al indiferentismo y el sincretismo religioso, Juan Pablo II fue muy claro al dirigirse a la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Para poner remedio a esta mentalidad relativista es necesario, ante todo,

⁶⁷⁰ Cf. J.A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones*, o.c., pp. 7 y 242.

⁶⁷¹ Cf. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Ed. Jaca Book, Milano 1980, pp. 128ss

afirmar el carácter definitivo y completo de la revelación de Cristo... Es, por tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis que afirma el carácter limitado de la revelación de Cristo, la cual encontraría su complemento en las otras religiones... Es, por tanto, errado considerar a la Iglesia como un camino de salvación junto a aquellos propuestos por otras religiones, los cuales serían complementarios a la Iglesia, bien que convergentes con ella hacia el Reino escatológico de Dios. Se debe, pues, excluir una cierta mentalidad indiferentista «marcada por un relativismo religioso» que termina por pensar que «una religión vale la otra» (*Redemptoris missio*, núm. 36)⁶⁷².

⁶⁷² Cf. JUAN PABLO II: *Sólo la Iglesia Católica es sacramento universal de salvación* (Discurso a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe).

CAPÍTULO 5. POSMODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN DE LA FIESTA

5.1. LA FIESTA EN LA CIUDAD

Después de haber analizado por una parte la palabra fiesta y algunos autores que tratan el tema de las fiestas en la religión, por otra la fiesta cósmica y su carácter colectivo, así como el tiempo sagrado y cristiano, y por último, las fiestas en las religiones más importantes, nos falta ver si al hombre de hoy le es posible celebrar la fiesta en la gran ciudad y ver con qué problemas nos encontramos.

La profundidad de la crisis actual es tal que algunos afirman no sólo que el hombre contemporáneo es prácticamente incapaz de hacer fiesta, sino que incluso ha perdido el deseo de la fiesta. Y algunos autores, hablan del extravío en que se encuentra el hombre occidental; dicen: "no podía ser de otro modo, en general el «poder» gana sobre el «sentido», la «ganancia» sobre el respeto a la persona, el miedo a la muerte sobre la alegría de vivir... el hombre quedará incapaz de bien vivir como de bien morir. Quizás por eso ha perdido el deseo de la fiesta"⁶⁷³. Como afirma J. Ratzinger: "La ciudad de la posmodernidad comienza a infundirnos miedo, podría convertirse en la tumba del ser humano si no anunciamos el evangelio"⁶⁷⁴.

La humanidad, como hemos visto, ha pagado un terrible precio por la actual opulencia de la sociedad industrial de Occidente. Parte de ese precio es diariamente recaudado entre las naciones pobres del mundo, cuyos campos y selvas abastecen nuestra mesa mientras empujamos a esos pueblos hacia una pobreza mayor. Otra parte es pagada por los desheredados que, sin participar de la opulencia, viven dentro de las barreras que las naciones y las ciudades más ricas han levantado. Pero otra parte del precio ha sido pagado por el propio hombre occidental de esta sociedad opulenta. Ha ganado todo el mundo y ha perdido su alma festiva. Ha comprado la prosperidad, al precio de un vertiginoso empobrecimiento en sus elementos vitales. Tales elementos son el *talante festivo* (la capacidad para una celebración auténticamente alegre y gozosa), y la *fantasía* (la facultad de concebir alternativas radicales en orden a los modos de vida).

⁶⁷³ Cf. L.V. THOMAS, *Antropologia della morte*, o.c., p. 557.

⁶⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, o.c., p. 86.

El talante festivo y la fantasía no sólo valen por sí mismos, sino que constituyen una necesidad imperiosa de la vida humana. Capacitan al hombre para relacionarse con el pasado y el futuro en formas que son imposibles para los animales. La fantasía es una forma de juego que amplía las fronteras del futuro. El talante festivo se refiere con más propiedad al recuerdo y la fantasía al deseo. Tanto el talante festivo como nuestra capacidad de fantasía se han deteriorado en los tiempos posmodernos.

Hay que preguntarse: ¿Cuáles son las causas de esta larga y lenta decadencia del talante festivo y la fantasía en Occidente? Los orígenes de nuestro mal son complejos. A lo largo del período industrial nos hemos vuelto más sobrios y laboriosos, menos lúdicos e imaginativos. Los horarios de trabajo redujeron al mínimo la actividad festiva. Los hábitos así creados están tan arraigados en nosotros que el tiempo de ocio, que los avances tecnológicos nos han concedido, lo gastamos en "mirar al techo", en proyectar serias investigaciones sobre el "problema del ocio" o en preguntarnos por qué no gozamos como debiéramos de nuestro "tiempo libre". La era de la ciencia y la tecnología, como hemos visto anteriormente en el cap. 3.9. *El paraíso de la ciencia y de la técnica*, ha sido asimismo un duro golpe para la fantasía. No hay que olvidar que por su misma naturaleza, el hombre es una criatura que no sólo trabaja y piensa, sino que canta, baila, reza, cuenta historias y festeja. Sin la actividad festiva y la fantasía el hombre no sería realmente un ser histórico.

Las naciones y ciudades opulentas de Occidente se volverán cada vez más inmovilistas y provincianas o bien tratarán de imponer al resto del mundo la actitud de adoración al trabajo. Incapaces de meterse en piel ajena, se harán más insensibles a los enclaves de la pobreza en medio de ellas mismas y a los continentes hambrientos que las rodean. Si no recuperan, por sí mismas, algo de la dimensión festiva, no serán capaces de apreciar el sabor de África ni Hispanoamérica. Privadas de la dimensión del gozo, se tornarán cada día más odiosas y suspicaces para con los "otros". Sin la fantasía, ni siquiera los radicales pertenecientes al mundo de la abundancia serán capaces de identificarse con los pueblos oprimidos en las luchas de éstos por la independencia y la dignidad nacional. Sin imaginación social, nadie podrá idear caminos fundamentalmente nuevos de relacionarse con el resto del universo. A no ser que el mundo

industrializado recupere su sentido de la fiesta y de la fantasía, morirá o será destruido.

Como ya hemos visto en el cap. 3.9. *El paraíso de la ciencia y de la técnica*, la técnica como cultura no es sólo un modo nuevo de producir los objetos con que satisfacer nuestras necesidades, sino que se convierte en un modo nuevo de ver el mundo, de situarnos existencialmente ante la realidad. Teniendo en cuenta esta influencia más amplia y profunda que llega a tener la técnica sobre la cultura en conjunto, Neil Postman distingue tres etapas en la historia de la tecnología. La primera es "la cultura de las herramientas", que impera hasta principios del siglo XVIII⁶⁷⁵. En ella se da una cierta primacía de la cultura sobre la técnica, estando ésta -en términos generales- al servicio de aquella. La segunda etapa es designada como "la cultura de la tecnocracia", que se da a través de los grandes inventos (sobre todo el telescopio, el reloj mecánico, la imprenta). En las tecnocracias la técnica tiene un papel de superioridad. La tercera etapa es designada como "tecnópolis", porque en ella dicha superioridad se acentúa todavía más y se amplía afectando a toda la vida; es la cultura en la que vivimos; en ella son ya las diferentes tecnologías las que marcan el modo de vivir y de pensar de los hombres.

La técnica nace como una ayuda, como instrumento o herramienta con las funciones de sustitución, descarga y superación de los órganos del hombre. La técnica es, por tanto, en primer lugar, un modo de actuar, de obrar, de producir, de tratar la naturaleza, a fin de satisfacer las necesidades humanas, minimizando el esfuerzo y maximizando los resultados. Pero progresivamente se va convirtiendo en una manera de ver el mundo, de tratar las cosas, de comportarse: una manera de relacionarse con la naturaleza y de estar en el mundo. Al adquirir dimensión universal, la técnica se convierte en una manera de abrirse a las cosas, a los otros, a la verdad, una forma de estar en el mundo, una actitud con la que todo es juzgado, de modo técnico y por tanto calculable y dominable. Por ello, finalmente, la técnica se convierte en un modo de ser del hombre, no sólo en una forma de pensar, sino en un modo de ser: el *homo technicus*, lo cual habría llegado

⁶⁷⁵ Ver: N. POSTMAN, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, o.c.; J.L. SÁNCHEZ CARAZO, *Filosofía de la técnica*, Barcelona 1995, p. 15; Idem, *Nuevas Tecnologías y futuro del hombre*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000.

a su sentido más literal con la biotecnología: los alimentos transgénicos, la fecundación artificial, la elaboración del "mapa" del genoma humano, de modo que el hombre es un animal técnico, no sólo por su capacidad de usar e inventar técnicas, sino porque él mismo está configurado por la técnica.

Otra dimensión antropológica de la técnica se pone de manifiesto cuando tomamos conciencia de que la técnica media en el proceso de apropiación de la realidad y en el proceso de creación de sentido. Ahí se nos muestra como el elemento en el que hay que partir de la realidad y su conocimiento, y de las posibilidades así descubiertas (tecnociencia), pero a la vez nos proyecta más allá de la pura facticidad, no sólo en un intento de transformarla, sino hacia un horizonte de sentido, necesario para la construcción de una determinada figura de la dignidad humana.

Otra cuestión que de momento más bien nos horroriza es pensar que ya podría empezar a producirse, como ser biológico, con lo que tendríamos que el hombre es un animal técnico, un artefacto de la técnica, de la antropotécnica, para la cual ya algunos piden y otros, ya prescriben "las reglas del parque (zoo) humano".

Nuestra época está marcada por el desarrollo a ultranza y por la técnica. Todo está dominado por los intereses de la producción, por el trabajo y por la demanda de consumo. Vivimos para trabajar y trabajamos para ganar. Lo que ganamos acaba siendo engullido de forma inexorable por esa máquina gigantesca que es la sociedad de consumo. El tiempo libre, en realidad, no existe. Sólo existe un tiempo, llamado irónicamente "libre", previsto y programado por los mecanismos de nuestra sociedad consumista, para que el hombre, manipulado y esclavo del sistema, pueda gastar lo ganado, recuperar sus fuerzas sometidas a un permanente desgaste y servir de alimento de manera inevitable e inhumana a las apetencias insaciables de la producción y del consumo.

La era técnica es la era de la masificación de los hombres en la gran ciudad, de los artículos para las masas, del turismo de masas y las empresas de masas. Es la sociedad colectivista, que atomiza al hombre y le aísla. El hombre se hace cada vez más individualista. Así, por ejemplo, en la vida diaria el hombre sale en silencio de su casa del tercer piso, sin conocer a ninguno de sus vecinos. Conduce en silencio a través del caos del tráfico, encerrado en su coche. Ve a los otros pasar en sus coches, pero no habla con ellos. Durante el trabajo se limita a unas pocas

palabras con sus colegas, la mayor parte de ellas anodinas, siempre las mismas, con frecuencia técnicas, ciertamente nunca personales. Al anochecer enchufa la televisión y va sintiendo cómo acaba el día sin abrir la boca. Pero así, su angustia solapada, va creciendo. Se siente mudo y solitario por la monotonía cíclica ritualista.

Cine, televisión, internet, nos ponen ante los ojos en cada momento lo que podríamos ser y no somos, lo que otros hacen y nosotros no hacemos. Nace de ahí una sensación de resignada frustración y aceptación pasiva de la propia suerte, o bien, al contrario, una necesidad obsesiva de salir del anonimato e imponerse a la atención de los demás. En el primer caso se vive del reflejo de la vida ajena y, como persona, uno se transforma en admirador y fan de alguien; en el segundo se reduce la vida a una competición.

El siglo XXI no estará dominado por EE UU, China, Brasil o India, sino por las ciudades. En este cambio epocal que parece cada vez más incontrolable, las urbes -y no los Estados- están convirtiéndose en islas de gobernabilidad sobre las que se construirá el orden social del mañana. Este nuevo mundo no es -no será- una aldea global, sino más bien una red formada por varias de éstas. El tiempo, la tecnología y el crecimiento demográfico han acelerado de forma masiva la llegada de esta nueva era urbana. Más de la mitad de la población del planeta vive ya en ciudades, y el porcentaje crece con rapidez. Sólo 100 ciudades representan un 30% de la economía mundial, y casi toda su innovación. Muchas de ellas son capitales que han evolucionado y se han adaptado a lo largo de siglos: Londres, Nueva York, París. La economía de Nueva York por sí sola es mayor que la de 46 naciones subsaharianas juntas. Hong Kong recibe más turistas anuales que toda India. Son los motores de la globalización, y su inquebrantable fortaleza se debe al dinero, al conocimiento y a la estabilidad. Son las ciudades globales de hoy (cf. Apéndice Número VIII: *Las nuevas metrópolis*).

Al mismo tiempo está surgiendo una nueva categoría de megaciudades por todo el mundo, que hacen palidecer lo visto hasta ahora. La llegada masiva de población no sólo ha impulsado el crecimiento de las urbes existentes, sino que ha creado otras nuevas casi desde cero a una escala nunca antes imaginada, desde las ciudades-fábrica de la provincia china de Guangdong a las artificiales ciudades del conocimiento que se levantan en el desierto de la península Arábiga. Lo que definirá esta era urbana serán las megalópolis, cuya población se medirá por

decenas de millones y que contarán con afilados rascacielos que se elevarán hasta donde alcanza la vista.

Muchas de ellas plantearán retos a los países que las construyan. Aunque ninguna nación puede prosperar si no cuenta, al menos, con un centro urbano floreciente en el que apoyarse, también es cierto que la globalización permite que las grandes ciudades se alejen de sus Estados, una realidad patente en la inmensa -y potencialmente peligrosa- desigualdad en la distribución de la riqueza entre la ciudad y el campo en países del segundo mundo como Brasil, China, India y Turquía, etc.

Las megaciudades del Tercer Mundo actual se enfrentan a problemas de desequilibrios globales, sociales y culturales, como por ejemplo alimentar a sus habitantes, conseguir que vayan y vuelvan del trabajo, mantener un nivel sanitario mínimo. Paralelamente, la nueva era de la megaciudad será una época de congestión humana sin precedentes y grandes desigualdades.

Como hemos visto (cap. 1.3.1. *La población mundial y la ciudad*), la mitad de la población mundial es urbana y la mitad de las ciudades más globales se encuentran en Asia. El Índice de Ciudades Globales elaborado por FOREIGN POLICY, la consultora A.T. Kearney y el Chicago Council on Global Affairs muestra una instantánea de este momento clave. En 2010, cinco de las ciudades más globales del mundo se encuentran en Asia y el Pacífico: Tokio, Hong Kong, Singapur, Sidney y Seúl. Tres de ellas están ubicadas en Estados Unidos: Nueva York, Chicago y Los Ángeles. Y sólo están en la lista dos ciudades europeas: Londres y París. Y no cabe duda de qué camino está siguiendo la sociedad: cuantas más personas sigan emigrando de los pueblos a las ciudades, más se moverán las influencias globales de Occidente a Oriente. Y sólo cuatro de las diez ciudades más globales del mundo son capitales nacionales. Se espera que para 2025 China tenga 15 megalópolis, con una media de 25 millones de habitantes (Europa no tendrá ninguna).

Los millones de personas que cada año invaden las megalópolis con sus asentamientos ilegales no son sólo una nueva subclase de emigrantes, condenados a vivir en el caos y a trabajar en la economía sumergida. Al contrario, a menudo forman ecosistemas operativos autogestionados, que viven fuera del sistema. Pero el resultado recuerda a la estratificación física de las ciudades medievales. Si entonces eran las murallas y los caballeros los que protegían a la

aristocracia de los forasteros no deseados, ahora ese trabajo lo hacen las puertas electrificadas y las empresas de seguridad privada.

En vez de ciudades superpobladas y rodeadas de barrios de chabolas infernales, imaginemos un mundo lleno de ciudades más pequeñas y vibrantes, barrios residenciales y pueblos; ¿qué creen que producirá una mayor calidad de vida, un ambiente más limpio y una forma de vida que permita el pensamiento creativo y festivo?

Las modernas megalópolis hacen al hombre ciudadano anónimo del mundo. La nueva época que estamos viviendo es la de la máquina inanimada. Las fábricas destruyen la belleza de la naturaleza. Hacen de los bosques un montón de madera utilizable, de modo que luego haya que crear parques artificiales. Hacen de los templos garajes o almacenes, hasta que luego los tienen que reconstruir como monumentos del pasado para turistas... La comunicación humana se transforma en sociedad de intereses. De la cultura se hace civilización. Las personas se pierden en la masa: en el tráfico urbano, en los estadios o playas. Se vive sin vivir la vida. Los nombres son siglas terminadas en SA: sociedad anónima. Se trata de un mundo sin sorpresas, sin libertad y sin palabra. Como ya he dicho, uno de los elementos principales de la vida en las grandes ciudades es la sensación de aislamiento, soledad, ausencia de contacto humano, etc. Una de las ideas conductoras de Le Corbusier en su "*La casa de los hombres*", fue partir de la base de que los habitantes de las grandes ciudades no se conocen los unos a los otros". "Vamos a crear -dice Le Corbusier- grandes bloques de inquilinos donde la gente se conocerá como lo hacía en el pueblo, bloques que incluyan de todo - ultramarinos, panadería, carnicería- de manera que la gente llegue a conocerse y surja la comunidad"⁶⁷⁶. El resultado de la creación de Le Corbusier fue exactamente el opuesto del que se había planeado; los problemas de soledad y aislamiento en esos bloques de inquilinos mostraron ser mucho más trágicos que en la ciudad normal y tradicional.

En este sentido, me parece profético lo que dijo Juan Pablo II a los obispos de Canadá: "El fenómeno de las megalópolis ya es antiguo y la Iglesia ha tratado

⁶⁷⁶ Cf. LE CORBUSIER, *La casa de los hombres*, Ed. Apóstrofe-Poseidón, Madrid 2008, p. 37.

de responder a él del mejor modo posible. En su carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 1971, el Papa Pablo VI afirmó que la urbanización creciente e irreversible constituye un gran desafío para la sabiduría, la imaginación y la capacidad de organización de la humanidad (cf. núm. 10). Subrayó cómo la urbanización en una sociedad industrial altera los estilos y las estructuras tradicionales de vida, produciendo en el hombre «una nueva soledad (...) en medio de una muchedumbre anónima (...) dentro de la cual se siente como extraño». También produce lo que el Papa definió «nuevos proletariados», en los arrabales de las grandes ciudades, cinturón de miseria que llega a asediar, mediante una protesta silenciosa, todo el lujo demasiado estridente de las ciudades del consumo y del despilfarro. Así, surge una cultura de discriminación e indiferencia, que se presta a nuevas formas de explotación y de dominio, que hieren profundamente la dignidad humana⁶⁷⁷. La miseria creciente en las grandes ciudades es un fenómeno de los últimos 50 años. Antes la gente era pobre, vivía en el campo. Pero en una sociedad fundamentalmente agraria, tenían su lugar en la vida. Luego la irrupción de la industrialización, que llegó a los países de una forma abrupta, sin ninguna preparación y sin una clase media ilustrada, provocó el éxodo rural y dio lugar a esas ciudades de 15 millones de habitantes realmente destructivas, en las que apareció una forma completamente nueva de miseria.

Ésta no es toda la verdad sobre las megalópolis modernas, pero sí es una parte esencial, y plantea a la Iglesia, un desafío urgente e ineludible⁶⁷⁸. Se ha de reconocer que la urbanización brinda nuevas oportunidades, crea nuevos modelos de comunidad y estimula muchas formas de solidaridad; pero "en vuestra lucha contra el pecado" (Heb 12,4), es precisamente el aspecto oscuro de la urbanización. ¿Tiene algún sentido la pastoral de sacramentos tradicional en las casi 100 megalópolis que superan los 4 millones de habitantes, 25 de las cuales tiene una aglomeración urbana de entre 10 y 35 millones de personas, con tasas crecientes de hacinamiento superiores al 7% de media? Como dice P. Winninger:

⁶⁷⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Ontario, Canadá*, L'Osservatore Romano 20 (14 de mayo de 1999) p. 4.

⁶⁷⁸ Cf. J. PLAZAOLA, *Arte sacro actual*, Ed. BAC, Madrid 2006, espec. cap. 18: *La Iglesia en la ciudad*, pp. 207-219.

"En la lucha apostólica, la ciudad es la posición estratégica; si ella es cristiana también el campo continuará siéndolo o llegará a serlo; si se paganiza, la población rural cercana, aún la más cristiana, no resistirá mucho tiempo"⁶⁷⁹. Hay que cambiar la pastoral sacramental por una pastoral de comunidad de comunidades mucho más acorde con el volumen demográfico de esta sociedad global de ciudades sobrepobladas y de gran dinamismo internacional⁶⁸⁰.

Para muchas personas, especialmente para los jóvenes, la ciudad se convierte en una experiencia de desarraigo, anonimato e injusticia, con la consiguiente pérdida de identidad y del sentido de la dignidad humana⁶⁸¹. El resultado es, a menudo, la violencia, que ahora caracteriza a muchas de las grandes ciudades. En el centro de esta violencia se halla una protesta que nace de una decepción profundamente arraigada: la ciudad promete mucho y da muy poco a un gran número de personas. Este sentido de decepción está relacionado, asimismo, con una pérdida de confianza en las instituciones políticas, jurídicas y educativas, pero también en la Iglesia y en la familia. En este mundo, un mundo de grandes ausencias, se tiene la sensación de que los cielos se han cerrado (cf. Is 63,19-64,1) y que Dios está muy lejos. Es un mundo cada vez más secularizado, un mundo de una sola dimensión, que muchos sienten como una cárcel (cf. Apéndice Número I: *Secularización y evangelización hoy en Europa*). En esta "ciudad del hombre", estamos llamados a construir "la ciudad de Dios"; y frente a un cometido tan arduo, tal vez sentimos la tentación de desalentarnos, como el profeta Jonás en Nínive (cf. Jon 4,1-3), y renunciar a nuestra misión (cf. *Octogésima adveniens*, núm. 12). Pero el Señor mismo, como hizo con Jonás, nos guiará

⁶⁷⁹ Cf. P. WINNINGER, *Le dimensioni della parrocchia*, Pontificia Comisión de Arte Sacra, Fede e Arte, Roma 1959, p. 128.

⁶⁸⁰ Cf. D. PARRILLA, *Una Iglesia para 7.000 millones*, Rev. Buena Nueva 24 (2010) 72-76, espec. p. 73.

⁶⁸¹ Cf. M. LUNA, *La ciudad en el Tercer Milenio*, Ed. Fundación Universitaria San Antonio, UCAM, Murcia 2002, espec. pp. 151-174.289-310; T. DUTOUR, *La ciudad Medieval, orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Ed. Paidós, Barcelona 2004, espec. pp. 37-74.205-306; V. URRUTIA, *Para comprender la ciudad. Teorías sociales*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1999, espec. pp. 37-185.

decididamente por el camino que ha elegido para nosotros. Como dice Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, núm. 6 y 7: "La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión... dando así forma de unidad y de paz a la *ciudad del hombre*, y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras".

En una comunidad más consciente de la presencia de Cristo la megalópolis encontrará el signo dado por Dios, que señala algo más allá de una cultura de desarraigo, anonimato e injusticia. Esta comunidad será la semilla de "la ciudad santa, la nueva Jerusalén que baja del cielo, de junto a Dios" (cf. Ap 21,2). Nosotros, los cristianos, tenemos esa visión de la Iglesia: por eso "hemos sabido que hay una ciudad de Dios y deseamos llegar a ser ciudadanos de ella" (san Agustín, *La ciudad de Dios*, XI, 1), pues allí "descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos" (ib., XXII, 30). Por esto en una cristiandad secularizada -afirma L. Berger- debe realizar la Iglesia unos esfuerzos verdaderamente titánicos para demostrar que lo religioso tiene que ofrecer algo nuevo al hombre actual⁶⁸².

En estas condiciones, la fiesta no tiene cabida. No existe. Lo que cuenta es el trabajo, la producción, la rentabilidad, el dinero. Lo gratuito, en cambio, lo festivo, lo lúdico, lo que no-sirve para nada, es un sin-sentido, una sin-razón. Por eso muchos antropólogos y filósofos llegan a la conclusión de que la fiesta auténtica no existe. Existe la seudofiesta, es decir, el remedo y la manipulación de la fiesta. El pensamiento actual ha descubierto y explorado el sentido profundo de la fiesta. ¿Qué significa tan curiosa novedad? A mi juicio, tal significación tiene a la vez carácter social y carácter intelectual. Socialmente, el descubrimiento del tema de la fiesta indica que el mundo occidental comienza a adquirir conciencia lúcida de la enfermedad carencial que llamo *aneórtasis* o "déficit de fiestas". Trabajar para descansar y descansar para trabajar de nuevo es un ritmo vital desesperante, aunque el descanso se trueque a veces en diversión o en orgía; así comienzan a pensarlo y sentirlo los hombres de Occidente. ¿Llegarán a salir los hombres de la grave *aneórtasis* que hoy padecen?

⁶⁸² Cf. P.L. BERGER, *Rumor de Ángeles*, o.c., p. 45.

Pero además, ¿cómo es posible avivar la alegría festiva en un mundo atormentado interiormente por la miseria y la opresión? ¿No será una fiesta que se vuelca masoquícticamente en su propio tormento? Nos hacemos una pregunta con el filósofo Odo Marquard: ¿Cómo poder ver lúdicamente todo nuevo?, es decir, ¿quién rompe en nosotros la tiranía de la vida cotidiana, de la rutina opresora y cargante?⁶⁸³ ¿Quién nos abre el cielo?

La revocación del pasado y la anticipación fantástica del porvenir, la fiesta, no puede encontrar crédito en una sociedad que desarraiga al hombre del pasado, porque no sabe revivir el tiempo con formas nuevas, y no se lanza al futuro por ser incapaz de crearlo, sino que huye de la fantasía concediendo sus privilegios a la racionalidad "burocrática" y a la fría planificación, basada en el cálculo matemático de los recursos disponibles y en la previsión rigurosa de consumo.

Sepultadas bajo la pesada manta del consumismo, las fiestas van perdiendo poco a poco su fuerza ritual y celebrativa, asumiendo una apariencia vagamente desesperada. Con el debilitamiento del sentido profundo de la fiesta, también la fantasía se va haciendo cada vez más lánguida y anémica.

Las causas de este fenómeno, aparte del concepto consumista que sostiene a la sociedad industrializada y tecnológica, tienen que buscarse en el proceso de secularización progresiva que, al desacralizar las fiestas, ha acabado haciéndolas tremendamente monótonas y envolviéndolas en una vulgar "comercialización". Afirma H. Cox: "Cuando de una cultura desaparece la actitud festiva, está en peligro un elemento humano de carácter universal"⁶⁸⁴.

Frente a los resultados negativos expuestos de una sociedad deshumanizante y despersonalizante, se pone de relieve la dimensión lúdica y "festiva" de la persona, llenas de fantasía y de creatividad; son dimensiones que caracterizan al hombre verdaderamente libre y autorealizado. La sociedad de la abundancia y del consumo, bajo el signo de la eficiencia y de la productividad, idólatra del tener y de hacer cálculos, no puede menos que deteriorar estos otros aspectos de la persona, a pesar de la prolongación del llamado tiempo libre y del

⁶⁸³ Cf. O. MARQUARD, *Una pequeña filosofía de la fiesta*, p. 361, en U. SCHULTZ, *Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Ed. Alianza, Madrid 1993.

⁶⁸⁴ Cf. H. COX, *La fiesta de los locos*, Ed. Taurus, Madrid 1972, p. 25

aumento de diversiones. No hay fiestas para un hombre solo. El solitario puede conocer la embriaguez o el trance místico, pero no la fiesta lúdica. Es lo que la Iglesia ofrece gratuitamente al hombre de hoy para que sea feliz (cf. cap. 7. *La Iglesia propone la cultura festiva en la nueva evangelización* y cap. 8. *La Iglesia ofrece una cultura festiva como propedéutica formativa permanente*).

5.2. LA SEUDO-FIESTA: EL SEUDO-TRABAJO Y EL SEUDO-TIEMPO. SENTIDO DEL TRABAJO Y DEL TIEMPO

Muchas veces constatamos que nuestras fiestas son lamentablemente, a menudo, frívolas. Pecan de excesiva organización y de artificialidad, a falta de su espontaneidad y riqueza imaginativa. Casi siempre pretenden alguna utilidad ajena a la misma fiesta: sea una utilidad política, familiar o de un sector ideologizado. Más que ser una eclosión de riqueza vital y existencial son una manifestación teñida frecuentemente de vanidad, de riqueza económica, o de cualquiera de sus sucedáneos: prestigio, fuerza social, status económico, etc. Ahí erraron el camino. Carentes de gratuidad se transformaron en antifiestas.

Si se instrumentaliza la fiesta, tanto en los esfuerzos para influir en las actitudes populares como en el comportamiento social, por los gobiernos o por grupos privados en la arena política, se convierte en una ingeniería social o política. Muchas veces, en la práctica, se usa el teléfono o internet para manejar y engañar a la gente a través de la manipulación de usuarios legítimos. Esto ya no es fiesta y se pierde lo que tiene de más peculiar y genuino: la gratuidad. También hay que reconocer que la evolución del Internet y de la tecnología digital ha suscitado una nueva forma comunicativa: las redes. En la red cada persona o institución actúa como un nodo conectado que recibe, procesa y envía mensajes en diversos formatos a otros nodos a través de los medios electrónicos⁶⁸⁵.

Las nuevas tecnologías poseen un enorme potencial comunicativo y educativo. Pero también entrañan algunos riesgos, especialmente para los más

⁶⁸⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Las redes como ámbito de comunión. Mensaje para la Jornada mundial de las comunicaciones sociales*, L'Osservatore Romano 26 (26 de junio de 2009) pp. 14ss.

jóvenes⁶⁸⁶. Hay chicos que pueden pasar entre 72 y 80 horas jugando en internet⁶⁸⁷. Aunque no cueste dinero, la adicción es igual de fuerte. El 25% de la sociedad sufre trastornos relacionados con las nuevas adicciones según la organización mundial de la salud. El 66% de los jóvenes españoles concibe el internet como una herramienta de ocio. El 36% se conecta para chatear, el 17% para jugar y el 13% para buscar música. El 38% de los menores de edad se siente agobiado y lo pasa fatal si se ve obligado a prescindir el teléfono móvil. El 11% de los jóvenes usuarios de móvil reconoce haber mentido e incluso robado a sus padres para poder recargar el saldo. El 28% de los menores de edad que usan de internet entran en páginas pornográficas. Y otro 38% lo hace en páginas de violencia y un 16% visita páginas de contenido racista y xenófobo. En la misma línea la agencia antidroga de la comunidad de Madrid señala que los jóvenes son más vulnerables a la adicción porque las nuevas tecnologías les permiten moverse en un mundo de fantasías y de manifestarse no tal como son sino como les gustaría ser. En los jóvenes adictos hay casi siempre problemas de autoestima y muchos se refugian en internet para afrontar la soledad de su casa, por eso es fundamental la vigilancia de los padres. Está apareciendo últimamente en los jóvenes el síndrome de hikikomori, que consiste esencialmente en el aislamiento patológico, una especie de soledad juvenil maligna en plena sociedad de la comunicación. Estos jóvenes se aíslan, se encierran en su habitación, se niegan a relacionarse, se pasan la vida chateando y no quieren salir de allí. Según el Instituto Japonés de la Salud (NHK, 2005) hay más de tres millones de afectados, el 86% menores de 25 años, y el fenómeno se está extendiendo por todo el mundo.

El trabajo es "aquella actividad de las poblaciones humanas, mediante la cual satisfacen sus necesidades bioculturales, de modo que aseguran su supervivencia en un medio ecológico"⁶⁸⁸. Por el trabajo conseguimos satisfacer

⁶⁸⁶ Cf. J.A. DEL PINO-A. DUASO-R. MARTÍNEZ, *Prácticas de ocio, cambio cultural y nuevas tecnologías en la juventud española*, o.c., espec. cap. IV: *Ocio y nuevas tecnologías*, p. 61-83.

⁶⁸⁷ AA.VV., *Atrapados por las nuevas tecnologías*, 26 de octubre de 2009.

⁶⁸⁸ Cf. P. GÓMEZ GARCÍA, *Mirada antropológica sobre el sin sentido del trabajo*, Rev. Diálogo Filosófico 6, año 2 (1996/3) p. 303.

nuestras necesidades, humanizar la naturaleza, hacerla habitable y útil, además de desarrollar nuestras capacidades y crear relaciones laborales y sociales, estructurar la sociedad; por eso puede sin duda decirse que el trabajo nos realiza, nos hace libres porque crea un mundo humano, produce nuestro mundo humano y lo mantiene. Sin embargo, tantas veces, el trabajo es la gran carga que tenemos que soportar los humanos, la gran restricción a la libertad, que necesita verse compensada con el tiempo libre; muchas veces se convierte en monótono, rutinario, aburrido, pesado, despersonalizante, sin sentido; puede que la necesidad del esfuerzo físico haya disminuido, gracias a las máquinas y la técnica en general, sin embargo, el esfuerzo psíquico ha aumentado.

El trabajo es el camino para el desarrollo de las capacidades del hombre, y en este sentido puede contribuir decisivamente a la realización de su ser porque colabora con Dios en la evolución⁶⁸⁹. Mediante el trabajo, el hombre domina la Naturaleza y con ello la pone al servicio de todos, la arranca sus secretos, la transforma, la adapta a sus necesidades, porque la ennoblece al humanizarla, al inscribir en ella sus cualidades humanas. Alienante y servil es el trabajo sin creación. Todo trabajador es un creador. Cuando se reduce a esfuerzo sin alegría, es trabajo forzado y la fiesta no se ha hecho para esclavos. Como dice Bergson: "La alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha reportado la victoria; toda gran alegría tiene un acento triunfal... Siempre que hay alegría hay creación; cuanto más profunda es la creación, más profunda es la alegría"⁶⁹⁰. El trabajo se hace juego cuando el trabajador pasa del nivel de los objetos al nivel de los ámbitos, pasando del utilitarismo a una situación de creatividad; de aquí arranca su carácter liberador.

La vida estéril engendra la seudofiesta que es horror al vacío o escape de la realidad, porque no es creativa. Por eso, en nuestra época plagada de trabajo alienante, muere la fiesta y triunfan el pasatiempo y el espectáculo. Pero, de hecho, en el ejercicio de funciones que son fatigosamente monótonas, puede

⁶⁸⁹ Ver: El primer estudio que se hizo sobre la filosofía y la teología del trabajo lo hizo M.D. CHENU, *Hacia una teología del trabajo*, Ed. Estela, Barcelona 1965; y después JUAN PABLO II, Encíclica *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981).

⁶⁹⁰ Cf. H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Ed. PUF, París 1944, p. 23.

convertirse en un proceso de atrofia de sus capacidades mentales y de sus habilidades físicas. En las sociedades industrializadas existe el peligro de la especialización. El especialista es aquel que domina perfectamente una parcela y puede convertirse en un sabio que sólo sabe una cosa. ¿Qué saberes deben estar presentes para saber andar por el mundo para que el trabajo tenga sentido, de tal forma que los especialistas no sean "idiotas" (*idiotai*) -dicho con la terminología griega y, por tanto, entre comillas-, es decir, que sean conocedores sólo de lo propio e ignorantes absolutos de todo el resto? Es una pregunta que se hacían en la revolución estudiantil de mayo del 68; los estudiantes alemanes llamaban a sus profesores *Fachidioten*: idiotas especializados conocedores de todo en su campo profesional (lo propio) y desconocedores de todo lo restante (lo ajeno). Esta actitud produce ceguera respecto a la totalidad. Como dice el profeta Isaías 29,9: "Idiotizaos y quedad idiotas (retrasarse), cegaos y quedad ciegos".

El trabajo crea relaciones sociales, estructura la sociedad y nos da el lugar en la sociedad. En este sentido tiene un valor altamente socializador. No tener trabajo no es sólo carecer de medios de vida, y una situación que resulta descorazonadora para el que la padece, sino también marginadora; uno se encuentra fuera de la red de relaciones más determinante. Pero a la vez, el trabajo se convierte con frecuencia en el lugar donde surgen los grandes conflictos y cristalizan la mayor parte de las injusticias que existen en la sociedad.

Cuando la fiesta se interpreta como un paréntesis que rompe la monotonía habitual del trabajo cotidiano y se utiliza simplemente como un desahogo psicológico o como un espacio de tiempo destinado a recuperar energías perdidas, deja de ser fiesta. Esto ocurre, sobre todo en nuestra sociedad occidental, obsesionada por la producción y por el consumo. El hombre deja de ser hombre para convertirse en una pieza más en el complicado engranaje de la burguesía en la que todos vivimos. En estas condiciones, la libertad queda maltrecha, la vida pierde sentido y la capacidad de hacer fiesta se atrofia irremediablemente. El trabajo, en vez de entenderse como una prolongación de la acción creadora de Dios mediante el dominio y el cultivo de la naturaleza, se reduce a un puro hacer, a un simple desgaste de energías para conseguir dinero y acumularlo para el tiempo libre, así perdemos el desarrollo de los valores humanos y que crezca en nosotros la verdadera dignidad humana. Como afirma H. Cox: "En una sociedad orientada al éxito y al dinero, es una urgente necesidad

que renazca la fiesta patentemente improductiva y la celebración expresiva"⁶⁹¹. De esta forma el hombre se transforma en esclavo y el trabajo en yugo. ¿Acaso no vivimos todos dentro de una religión del trabajo?

La Biblia presenta al hombre como el jardinero del universo: "Yahveh Dios plantó un jardín en el Edén... y colocó allí al hombre que había formado... Yahveh Dios tomó al hombre y le dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase" (Gen 2,8.15). La vocación del hombre en el mundo consisten en "cultivarlo", lo que comporta a la vez la explotación y conservación. Una consigna preciosa recoge la preocupación del hombre actual: el esfuerzo humano no debe destruir la naturaleza sino respetarla y desarrollarla, porque es la casa donde vive. La degradación de la naturaleza iría contra la voluntad divina y contra el interés vital del propio hombre. Más todavía: allí donde la cultura destruye la naturaleza, aquélla se está destruyendo a sí misma. Aquí encuentra la ecología su fundamento más sólido (ecología viene del griego *oikos*, casa)⁶⁹². El ser humano se ha dejado dominar por el egoísmo, perdiendo el sentido del mandato de Dios, y en su relación con la creación se ha comportado como explotador, queriendo ejercer sobre ella un dominio absoluto. La sabiduría de los antiguos reconocía que la naturaleza no está a nuestra disposición como si fuera un "montón de desechos esparcidos al azar"⁶⁹³. Decía Platón: "La mejor prueba de que una naturaleza sea sabia o no, consiste en que el que sabe tiene una visión de conjunto. El que no la tiene no lo es" (cf. *República*, 537a 10-5). El descuido del hombre respecto a la creación, el saqueo de los bienes naturales, se vuelve contra él mismo. El imperativo de la salvaguardia de la creación mejora la interioridad del hombre y

⁶⁹¹ Cf. H. COX, *La fiesta de los locos*, o.c., p. 20.

⁶⁹² Ver: NUNCIATURA APOSTÓLICA EN ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo*, Ed. BAC, Madrid 2009, pp. 43-270; J.J. ALZUGARAY, *En defensa del medio ambiente*, Ed. Encuentro, Madrid 2005, espec. pp. 11-197; A. PÉREZ-AGOTE, *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Ed. Encuentro, Madrid 1979, espec. pp. 19-222; Jr. LYNN WHITE, *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, en C. MITCHAM-R. MACKKEY, *Filosofía y tecnología*, o.c., pp. 357-370.

⁶⁹³ Cf. HERÁCLITO DE ÉFESO (535-475 a.C.), *Fragmento 22B124*, cit. en H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Ed. Weidmann, Berlín 1952.

es factor de felicidad festiva. Especialmente en nuestro tiempo, el hombre ha devastado sin dudarlos llanuras y valles boscosos, ha contaminado aguas, ha deformado el hábitat de la tierra, ha hecho irrespirable el aire, ha trastornado los sistemas hidro-geológicos y atmosféricos, ha desertizado espacios verdes, ha establecido la industrialización salvaje, humillando -por usar una imagen de Dante Alighieri⁶⁹⁴- ese huerto que es la tierra, nuestra morada. La herencia de la creación pertenece a la humanidad entera. No se puede pedir a los jóvenes que respeten el medio ambiente si no se les ayuda en la familia y en la educación a respetarse a sí mismos: el libro de la naturaleza es único, tanto en lo que concierne al ambiente como a la ética personal, familiar y comunitaria. La educación debe afirmar con convicción la dignidad de la persona y la insustituible misión de la familia en la cual se educa en el amor al prójimo y en el respeto por la naturaleza. La Iglesia considera a la persona "lo más digno de la naturaleza"⁶⁹⁵. Como dice san Pedro Crisólogo (siglo IV): "¿Por qué te consideras tan vil, tú que tanto vales a los ojos de Dios? ¿Por qué te deshonras de tal modo, tú que has sido honrado por Dios? ¿Por qué te preguntas tanto de dónde has sido hecho, y no te preocupas de para qué has sido hecho? ¿Por ventura, todo este mundo que ves con tus ojos no ha sido hecho precisamente para que sea tu morada? ... Porque Dios ha hecho al hombre una criatura celeste, lo ha introducido a la esfera de lo divino"⁶⁹⁶. Esta dignidad tiene su origen en la estructura misma del ser humano, por tanto tendrá que saber, querer y enseñar para poder vivir como persona en la sociedad (πόλις) o comunidad civil. En la Filosofía escolástica, tan inspirada en Aristóteles (384/383-322 a.C.), se llama sociedad, en general, a toda unión moral y estable de una pluralidad que con sus actos coopera a un fin común, y sociedad civil a un conjunto perfecto de muchas familias asociadas para disfrutar del bien común.

Si el hombre no está reconciliado con Dios, entrará en discordia también con la creación. Por eso es necesario estimular y apoyar la *conversión ecológica* que en estas últimas décadas, ha hecho a la Humanidad más sensible con respecto a la catástrofe hacia la que se estaba encaminando.

⁶⁹⁴ Cf. DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, XXII, 151, Ed. Seix Barral, Barcelona 1977.

⁶⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, 9, 3; Idem, *S. Th.* I, q. 29, a 3.

⁶⁹⁶ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 148: PL 52, 596-598.

La ecología debe incluir también al hombre en tanto y cuanto es parte de esa misma naturaleza. Podríamos hablar de una "ecología de la persona humana" como expresa el Papa Benedicto XVI: "Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida... *el problema decisivo es la capacidad moral global de la sociedad*. Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental. Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad" (*Caritas in veritate*, núm. 51). Como también dice J. Pieper: "Muchas veces se defiende la naturaleza, los animales, las plantas y los bosques, pero no a los hombres, el demonio está detrás de este engaño"⁶⁹⁷. La relación del hombre con el ambiente natural y su uso, "representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad"⁶⁹⁸.

Y ¿qué decir del hecho de que en la actual sociedad consumista el lucro y el éxito se han convertido en los nuevos ídolos festivos ante los cuales muchos se postran? Como dice san Agustín: "La vida del hombre sobre la tierra es una larga tentación, pues es tentado en su mismo éxito, cuando adopta con todo su ahínco la semejanza de la vida celeste"⁶⁹⁹. La consecuencia es que se tiende a dar valor

⁶⁹⁷ Cf. J. PIEPER, *Sobre el heroísmo, ocio y paradojas*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las ideas*, o.c., p. 212.

⁶⁹⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, núm. 48.

⁶⁹⁹ Cf. AGUSTÍN, *Carta a Paulino y a Terasia*, *Cartas 95, 2*, Ed. BAC, Madrid 1969, pp. 669-671.

sólo a quien -como se suele decir- "ha hecho fortuna" y es "famoso", y no a quien cada día debe luchar fatigosamente por salir adelante. La posesión de los bienes materiales y el aplauso de la gente han sustituido el trabajo sobre uno mismo que sirve para templar el espíritu y formar una personalidad auténtica. Se corre el riesgo de ser superficial, de recorrer atajos peligrosos en busca del éxito, entregando así la vida a experiencias que suscitan satisfacciones inmediatas, pero que en sí mismas son precarias y falaces. Aumenta la tendencia al individualismo y, cuando la persona se concentra sólo en sí misma, se vuelve inevitablemente frágil; falta la paciencia de la escucha, fase indispensable para comprender al otro y trabajar juntos comunitariamente para poder celebrar la fiesta.

Toda esta situación nos estimula a optar por un "trabajo lleno de sentido", que no coincide con el hecho desnudo del esfuerzo y el hacer diarios. A esto hay que llamarlo "seudotrabajo". Es el trabajo alienante y servil, que no estimula ni desarrolla las capacidades creativas, sino que es mera ocupación. Entonces el hombre no tiene nada que expresar ni celebrar, muere la fiesta y triunfa el pasatiempo y la diversión. El trabajo auténtico es el que asume el hombre no como un simple castigo, sino como una llamada suprema a colaborar en la obra de la creación, en el que se conjugan el esfuerzo y el gozo, el sudor y la satisfacción, el músculo y el entusiasmo. Sólo en estas condiciones será posible la fiesta, la fiesta auténtica, no la seudofiesta. Es decir, sólo cuando el trabajo es realmente humano, es posible hacer fiesta y celebrar la vida. Sólo entonces la fiesta deja de ser una pieza más, programada por el consumismo y utilizada para que el hombre, esclavo del pecado, recupere fuerzas, esté en mejores condiciones para el trabajo, rinda más y colabore creativamente de manera más eficaz en la producción⁷⁰⁰.

Esta reflexión nos lleva de la mano al descubrimiento de uno de los componentes de la fiesta: el contraste. Es cierto que la fiesta no se define, sin más, por el abandono del trabajo diario. Sin embargo este hecho revela uno de los aspectos más importantes: su singularidad. Toda fiesta -familiar, social- se basa en la transfiguración que produce el encuentro. El encuentro transfigura el espacio físico y lo transforma en espacio lúdico, en ámbito. Transfigura el tiempo que es mera sucesión de instantes monótonos y lo trueca en ámbito de creatividad. El día

⁷⁰⁰ Ver: C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, o.c., espec. pp. 131-135.

de fiesta no es un día como los otros. Supone una ruptura de la monotonía diaria. Es una especie de remanso en el ajetreo de lo cotidiano, aunque no un tentempié para el trabajo. Como afirma J. Mateos, la fiesta "afirma que el hombre no ha nacido para la fatiga, por inevitable que ésta sea, sino para la felicidad; no para el regateo, sino para la posesión... La fiesta es el anhelo y la afirmación de una vida plena, feliz, erguida en toda su estatura"⁷⁰¹.

Oímos decir con frecuencia que el tiempo es oro. El tiempo no puede malgastarse inútilmente, se tiene que emplear en algo bueno, verdadero, real y fructífero. Vivimos el hoy y tratamos de huir del tiempo porque si no tiene sentido nos destruye, a esto se llama "matar el rato", como se suele decir, "matar el tiempo", en definitiva distraerse. Porque el tiempo camina como un reloj y nos está anunciando que caminamos hacia nuestra destrucción. Por esto, nace el estrés, las ansiedades, y tantas enfermedades psicológicas del hombre posmoderno. ¿Por qué nos es tan difícil entrar en la fiesta del descanso?

Las religiones intentan dar respuesta a esta pregunta, porque son en el fondo un intento de encontrar lo verdadero, lo que no perece, porque el tiempo anuncia que el hombre perece, que muere. Por eso constatamos que el tiempo sin sentido se convierte en asfixiante y la única forma de salir de ese tiempo es exorcizarlo y hacerlo eterno. Si nuestro tiempo está redimido, como dice san Pablo (cf. Ef 5,16), si estamos en el tiempo escatológico, en el tiempo de la fiesta; nuestro tiempo ha sido rescatado por Jesucristo, que es el rey del tiempo y del espacio. Por eso dice: "Venid a mí los que estáis fatigados y sobrecargados y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas, porque mi yugo es suave y mi carga ligera" (Mt 11,28-30)⁷⁰². Entonces la vida del hombre se vive como una fiesta y somos reyes del tiempo y del espacio. ¿Es realmente así nuestra vida?

⁷⁰¹ Cf. J. MATEOS, *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 245.

⁷⁰² Es elocuente la reflexión que hace S. Kierkegaard sobre este texto evangélico, pp. 35-121, en *Obras completas*, vol. 1, Ed. Guadarrama, Madrid 1961.

En la sociedad posmoderna el tiempo se llena por medio de ruidos y distracciones casi permanentes, con todo tipo de sugerencias más o menos burocratizadas y estereotipadas, desplazamientos y jornadas de trabajo con frecuencia prolongadas, restándosele a la reflexión personal y el silencio, bases sobre las que se ha asentado habitualmente la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida y en general el cultivo del espíritu. De esta forma, la vida religiosa cristiana se ha debilitado y las iglesias han experimentado aceleradas transformaciones a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, al tiempo que han florecido formas de trascendencia individualizadas y se van consolidando en una especie de religión universal etérea, indolora, pragmática, capaz de integrar elementos provenientes de las religiones tradicionales.

Hay que tener presente que el reposo festivo es también un modo de actividad tan esencial al hombre como el trabajo, para que el hombre pueda ser esposo, padre de familia, ciudadano, hombre culto, religioso, amigo, deportista, disfrute de la Naturaleza, etc. El exceso de trabajo puede ser tan perjudicial y alienante como el ocio.

En la cultura industrial burguesa se trabaja para conseguir un salario y acumular dinero y se emplea el tiempo libre en gastar las mercancías y consumir los bienes adquiridos con el dinero. Las horas de trabajo y el tiempo libre vienen a ser sólo dos aspectos del único ritmo básico de la sociedad industrial: de un intercambio comercial cada vez más vertiginoso⁷⁰³. Karl Marx llamó certeramente a este ciclo productivo, que en definitiva está al servicio del consumo de las clases adineradas, "la religión de la vida diaria"⁷⁰⁴.

Hasta bien entrados los años setenta, las ciencias sociales y la política sindical creían poder partir de que, desde la Segunda Guerra Mundial, el tiempo de trabajo había disminuido notablemente en los países industrializados, era muy

⁷⁰³ Ver: H. THOMAS, *Sociedad del trabajo o sociedad postindustrial del tiempo libre. La alienación es la pérdida de la fiesta*, Ed. Eunsa, Pamplona 2004, espec. pp. 405-423.

⁷⁰⁴ Cit. por J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, o.c., p. 225. Sobre este punto son interesantes los siguientes estudios: M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Ed. Alianza, Madrid 1987, espec. ver cap. 6; D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Ed. Alianza, Madrid 1977, ver segunda parte.

inferior al de todas las culturas anteriores y se iría reduciendo ininterrumpidamente gracias a la introducción de nuevas tecnologías. En esta perspectiva se consideraba que con la simple reducción del tiempo de trabajo habían conquistado los hombres de nuestro tiempo un marco vital cualitativamente nuevo: el "ocio" o "tiempo libre"⁷⁰⁵. El tiempo libre es el fenómeno típicamente moderno, producido por el trabajo industrial, asalariado, masivo; una creación moderna, indefinida, puesto que sólo se define negativamente: tiempo sin adscripción a ocupación alguna, en el que uno hace lo que quiere; es un tiempo vacío, dejado al arbitrio de cada uno. En este sentido es muy distinto de la fiesta, que es tiempo lleno, que incluso da sentido al tiempo completo, a la vida, a la comunidad, por los hechos que se celebran y conmemoran, por el encuentro de la comunidad. Tiempo libre puede significar simplemente una pausa, un descanso para volver al trabajo, vacaciones, dedicación a otras actividades a las que uno se dedica por gusto, por afición o por otras necesidades que no son las del trabajo asalariado, por ejemplo, la familia.

La fiesta y el descanso nos llevan al fenómeno que actualmente mejor conjuga estos dos factores: las vacaciones. El concepto de vacaciones introduce una interrupción algo más prolongada con posible alejamiento del lugar habitual de vida con el fin de dedicar los días exclusivamente al ocio. En este sentido, frecuentemente las vacaciones unen ocio y turismo, añade el viaje, el recorrido o el conocimiento de otros países, paisajes, gentes y culturas. La fiesta es esencialmente un modo de articular y vivir el tiempo que lo estructura, al menos el del calendario. La fiesta es hoy, principalmente, interrupción del tiempo de trabajo, tener tiempo libre, relajarse, pasárselo bien, lo cual puede implicar estar con amigos, comer, beber, bailar, dormir, divertirse, estar en familia o trabajar en casa.

⁷⁰⁵ Ver: CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES, *Tiempo libre. Los graves problemas que plantea a nuestra civilización*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

Los estudios sobre el ocio⁷⁰⁶, que comenzaron con el cambio de siglo y se han multiplicado enormemente en los dos últimos decenios, daban de esa nueva esfera privada una definición negativa y otra utópica al presentarla como un tiempo no sometido a las alienantes condiciones del trabajo y como el marco de una nueva plenitud de sentido, de una nueva autorrealización, comunicación e integración social, como el ámbito de la fantasía, el juego, la vida creadora, etc. Pero la bella ilusión basada en la complementariedad del tiempo, del trabajo y del tiempo libre es totalmente falsa. Por el mero hecho de emplearse la expresión "tiempo libre" se supone que para el burgués moderno se da, junto a la esfera de la necesaria producción de bienes, una esfera de libertad y de ocio. Antes de examinar tal ideología del tiempo libre en lo tocante a su significado para la comunidad cristiana, hay que ver algunos datos.

Según la doctrina de Saint-Simon, la base de las sociedades en la antigüedad era la esclavitud. La guerra era el único medio de proveerse de esclavos y, consecuentemente, de todo lo susceptible de satisfacer las necesidades materiales de la vida. En estas sociedades el más fuerte era el más rico, y su industria consistía exclusivamente en el pillaje. La actividad material se desarrollaba en el pasado a través de la guerra y de la industria. En el futuro será solamente a través de la industria, ya que la explotación del hombre por el hombre será reemplazada por la acción armoniosa del hombre sobre la naturaleza. La explotación del hombre por el hombre: éste era el estado de las relaciones humanas en el pasado. La explotación de la naturaleza por el hombre asociado con el hombre: éste es el estado que el futuro nos ofrece⁷⁰⁷.

Los estudios históricos sobre las horas de trabajo de los esclavos en la antigua Grecia y en la antigua Roma muestran, lo mismo que las investigaciones sobre los horarios laborales en la Europa de la Edad Media, que los hombres no trabajaban antes de la revolución industrial más de lo que trabajaba en 1970 un

⁷⁰⁶ Ver: J.L. DEL PALACIO, *Sociología del Ocio*, Revista de Sociología 128 (1988) 74-96; V.J. SASTRE, *La cultura del ocio. Implicaciones sociales y eclesiales del fin de semana*, o.c., espec. pp. 31-166.233-330.

⁷⁰⁷ Cf. C. BOUGLÉ-E. HALÉVY, *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année*, Ed. Rivière, París 1924.

obrero protegido por un convenio colectivo⁷⁰⁸. Los más de ciento cincuenta días festivos y la limitación natural de la oscuridad nocturna hacían que la duración del trabajo fuera bastante humana. La luz artificial, la mecanización de la producción y los intereses del capital fueron los factores que llevaron a la abusiva esclavitud de un trabajo agotador de hasta ochenta horas semanales, a la eliminación de los días festivos y su sustitución, tras enconadas luchas, por unos días de tiempo libre y un período de descanso.

Un análisis detallado de los horarios del tiempo libre, muestra además que una gran parte de las horas de descanso ha de gastarse en actividades análogas a las laborales y muy necesarias. Hay que trasladarse al lugar de trabajo, cuidar del equipamiento técnico de los coches, las máquinas de segar hierba, hacer la compra y otras adquisiciones, trabajar en la formación permanente, realizar trabajos burocráticos, etc. En la práctica, al hombre moderno le queda bastante menos tiempo para el descanso, el esparcimiento y las actividades escogidas por él que a los mismos trabajadores por cuenta ajena de todas las culturas preindustriales. Así, pues, incluso desde el punto de vista cuantitativo constituye el "tiempo libre" una utopía de los esclavos de la industria y conviene advertir que sus jefes trabajan hoy tantas horas como el proletario más explotado del siglo pasado.

Para hacer hoy una teoría práctica sobre la fiesta, el culto y la praxis comunitaria habría que elaborarla desde una perspectiva filosófico-teológica. No sólo es importante descubrir la fuerza de las relaciones sociales de producción y del correspondiente mito de la autorrealización, sino también adoptar una actitud crítica ante las múltiples ideologías sobre el tiempo libre en los estados muy industrializados. El problema reside en establecer si para la burguesía que se produce a sí misma puede haber siquiera un "más allá" con respecto al mundo del trabajo tal como insinúa la expresión "tiempo libre". ¿Constituye el tiempo libre de los fines de semana y las vacaciones el lugar que permite experimentar con cierta espontaneidad la libertad, la existencia redimida, la paz, la alegría y la redención, de suerte que la comunidad cristiana tiene en ese tiempo libre un punto de partida para descubrir la cercanía de Dios, su reconciliación y su paz?

⁷⁰⁸ Cf. P. EICHER, *El tiempo de la libertad*, Rev. Concilium 162 (1981) 241-255.

¿Puede el tiempo libre constituir una especie de *praembula fidei* para la predicación en la sociedad industrial?

El Papa Juan Pablo II, en el viaje apostólico a Fátima en 1991, afirmaba: "Los cristianos tienen una misión importante: contribuir a dar al tiempo libre el auténtico cuadro espiritual y ético para que sea un tiempo propicio al desarrollo de los valores humanos y la búsqueda y contemplación de Dios. Nuestro siglo ha dado a la gente más tiempo para descansar, pero a la vez ha quitado al trabajo parte de su dignidad humana. Ciertas formas de trabajo productivo tienden a privarle de su dimensión humana en favor de la eficacia, presentándose como una experiencia árida, reducida al automatismo de gestos mecánicos, con un ritmo obligado, en el que es difícil expresar su propia identidad. Por esto es imprescindible que el tiempo libre recobre la dimensión de humanidad que el trabajo ha perdido"⁷⁰⁹.

5.3. LA SEUDO-FIESTA Y EL SEUDO-JUEGO. LA DIMENSIÓN FESTIVA DEL HOMBRE. SENTIDO DEL JUEGO Y DE LA DANZA

El vocablo "juego" procede del latín *iocus*, que significa broma, pasatiempo, e implica, por ello, satisfacción, deleite. Sin embargo, existe en latín otro vocablo con una significación más rica: *ludus*, que hace referencia a lo lúdico y tiene un amplio abanico de significados: juego, diversión, pasatiempo, ejercicio corporal, actividad fácil de realizar y risa.

La filosofía griega ha considerado el juego ligado a la fiesta y en relación con el arte. Las posiciones de Platón y de Aristóteles han influido en la cultura occidental hasta el Renacimiento. Para Platón el arte es imitación, reproducción de la naturaleza, no necesario para la vida, que se ha de utilizar con precauciones y censuras; se asimila al juego porque éste es placer inofensivo cuando es conforme a las leyes de la ciudad. El carácter imitativo del arte y del juego se puede aprovechar con el fin de proyectar a los individuos en comportamientos y formas mentales futuras. Dice Platón: "Quien se propone llegar a ser capaz de cualquier cosa, desde niño debe ejercitarse con sus juegos en su estudio, atento

⁷⁰⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Encuentro en Fátima*, L'Osservatore Romano 20 (20 de mayo 1991) p. 5.

siempre a todo lo que se refiere a su propósito. Por ejemplo, si un niño quiere convertirse en un buen campesino o albañil, es necesario que el futuro albañil juegue a construir alguna de las pequeñas casas que hacen los niños, y de manera semejante el campesino, y es necesario que quien se preocupa por la educación de ambos les suministre pequeños instrumentos de trabajo, hechos a imitación de los verdaderos, y que desde entonces los niños aprendan todas aquellas nociones que es necesario aprender en la infancia. Por ejemplo, el carpintero a medir y a sostener la plomada y el soldado a cabalgar jugando y a hacer otras cosas por el estilo; es necesario que el educador se esfuerce por orientar con los juegos los deseos y los placeres de los niños para que, una vez alcanzados, encuentren la realización de su perfección de adultos" (*Leyes I, XII*). Platón no sólo hizo del culto una forma de juego, sino que mostró que la vida debe ser vivida como un juego⁷¹⁰.

El hombre juega sólo cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y es completamente hombre sólo cuando juega⁷¹¹. El gran historiador de las religiones K. Kerényi sostiene que: "Toda acción festiva es un juego... porque nos lleva a la contemplación y al reposo... El juego se distingue de la magia por estar libre de toda utilidad"⁷¹². El juego es una actividad creadora que lleva en sí su principio y su fin y, consecuentemente, su sentido pleno⁷¹³. Nada es en él mero "medio para". A diferencia de la "competición", que sólo atiende a los resultados obtenidos, el juego en su auténtica pureza es todo él conjuntamente fin y comienzo, meta y razón de ser impulsora de la actividad. El juego es un oasis de felicidad. Por esto al hombre se le debería definir no como un ser racional, sino como un ser lúdico. El juego es una de las formas típicas de relación entre los amantes, un juego que culmina en la fusión exultante de los cuerpos.

⁷¹⁰ Cf. PLATÓN, *Leyes*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1999, p.38.

⁷¹¹ Cf. Fr. SCHILLER, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Ed. Aguilar, Madrid 1969, pp. 91-93; E. D'ORS, *El secreto de la Filosofía*, Ed. Iberia, Barcelona 1947, p. 97.

⁷¹² Cf. K. KERÉNYI, *La religión antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1999, pp. 41.48.49.

⁷¹³ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad, o.c., espec. El juego como actividad creadora*, pp. 33-180.

Dice Aristóteles que "el juego alegre y la verdadera tranquilidad festiva son imprescindibles en la vida"⁷¹⁴. En este sentido -afirma santo Tomás- el que vive en la seriedad no se distancia de la virtud, pues no desprecia el juego, el cual es tan importante para la vida del hombre como el mismo descanso festivo (*S. Th.* II, q. 168 a). Así también cita un verso de san Agustín que aparece en su segundo libro *De Música* (II, núm. 14: PL 32, III 6^a), y que dice que el verdadero sabio es el que deja la extrema seriedad de su genio y se relaja; y esto, añade santo Tomás, tan sólo se alcanza cuando se obra y se habla de una forma lúdica (cf. *S. Th.* II, q. 168 a). Por eso, dice H. Rahner, el hombre lúdico es el hombre con mayor desarrollo cultural porque sabe jugar⁷¹⁵.

En su origen, el juego era consagrado a Dios, y el baile era esencialmente un acontecimiento que se expresaba en el rito lúdico. El hombre lúdico solo puede regocijarse en una libre y seria alegría, es decir, en la gracia de su jovial renunciamiento al mundo y en su sabia placidez cuando no reduce el mundo a una realidad basada exclusivamente en una concepción del cosmos individualizada, sino que se abre en su ser a Dios. El verdadero hombre festivo es un sabio, como dice Orígenes, que es capaz como un niño, de sonreír y jugar al lado del féretro de sus padres⁷¹⁶.

Cuando el juego se utiliza para otros fines, cuando es manipulado en función de intenciones económicas o sociales, deja de ser juego para convertirse en una caricatura del mismo. El juego ha sido y es adulterado con frecuencia. Hay una desfiguración del juego que lo convierte en instrumento de esclavitud, no sólo en las estructuras del trabajo -horas de ocio para propiciar un mayor rendimiento-, sino también en los sistemas políticos: al pueblo hay que darle pan y circo para tenerlo contento y sometido.

Panem et circenses, pan y juegos, era lo que pedía el público al Estado romano. Por ejemplo, las *Saturnales*, que eran las fiestas de la antigua Roma que se celebraban del 17 al 19 de diciembre, tenían lugar en el periodo más oscuro del

⁷¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Micomachum Expositio*, I, X, lect, 9 y I. IV, lect 16 (Ed. R.M. Spiazzi, Turín-Rom 1949, pp. 540 y 237) y *EN* IV, 14, II28b.

⁷¹⁵ Cf. H. RAHNER, *El hombre lúdico*, o.c., p. 14.

⁷¹⁶ Cf. ORÍGENES, *Homilía sobre el evangelio de Mateo*, XIII, 16: GCS 10, 220.

año a la luz de velas y antorchas, con banquetes y bebidas, e intercambio de regalos. Comenzaban con un sacrificio en el templo de Saturno. Se comía, bebía y danzaba imitándose unos a otros los gestos y entregándose todos a juegos eróticos y violentos, hasta caer rendidos por el cansancio y el sueño. En casi todas las sociedades hay unas fiestas que mantienen por mucho tiempo un carácter ritual⁷¹⁷. Actualmente el carnaval, que se ha convertido en una fiesta popular de carácter lúdico, combina algunos elementos como los mencionados: disfraces, desfiles, y fiestas en la calle con bebida, comida y juegos.

El emperador de Roma sabía muy bien que dando pan al pueblo le tenía tranquilo y satisfecho y llevándolo de vez en cuando al circo sería feliz y allí daría rienda suelta a sus tensiones reprimidas. El juego tenía tal importancia en el mundo romano que los anfiteatros se colocaban en un lugar privilegiado de la ciudad. El juego no sólo servía de distracción, sino que tenía además un valor cultural y popular⁷¹⁸.

Hoy los estados ofrecen: trabajo, sexo, alcohol, droga y deportes, para que el hombre no piense. Comentando esto, afirma J. Moltman: "dadle pan al pueblo y estará satisfecho, llevadlo de cuando en cuando al circo y será feliz"⁷¹⁹. También a los dictadores modernos les gusta promocionar el deporte y pagan bien a los superentrenados profesionales (millonarios jugando al fútbol), con los cuales llega a identificarse el pueblo y de los que se sienten orgullosos, como veremos en el apartado 5.6. *El fútbol como un ritual festivo para llenar el ocio*. El deporte es admirable cuando es hecho por uno mismo, pero no cuando queda sobre todo reducido a lo que ahora significa; así se convierte en borrachera de masas,

⁷¹⁷ Cf. K. BRINGMANN, *El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma*, pp. 7-22, espec. p. 14, en U. SCHULTZ, *La fiesta de las Saturnales a Woodstock*, Ed. Alianza, Madrid 1994; A. BARAHONA, *El siervo de YHVH*, o.c., pp. 32-33; M. MESLIN, *Saturnales*, p. 1619, en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, o.c.

⁷¹⁸ Cf. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, o.c., p. 226. Ver: P. VEINE, *Le pain e le cirque*, Ed. Seuil, París 1976. Idem, *El imperio romano*, Ed. Taurus, Madrid 1987. Sobre todo, vol. 1: *Historia de la vida privada*.

⁷¹⁹ Cf. J. MOLTMAN, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972, pp. 19-20.

agitación de instintos, y en último lugar, en una empresa financiera como otra cualquiera. ¿Qué desempeñan entonces los juegos? Desempeñan una función de alivio para los pesares que los preceden o siguen. Y así la sociedad moderna de producción amplía en beneficio propio los lugares y espacios para el descanso. Es decir: dinero, una buena seguridad social para todos y placer, todo esto está corroído por el gusano del aburrimiento y de la vida sin sentido.

Es propio de los jóvenes amar la vida, sumergirse en ella con valor y entusiasmo; pero también a veces retirarse de ella desilusionados y vencidos por experiencias frustrantes. Esta contraposición existencial se presenta con frecuencia, en nuestro tiempo, en formas radicales y exasperadas: la pasión tiende a apropiarse y dominar la existencia más allá de todo valor y norma; la desilusión, en cambio, a volverse al encierro solitario de la esfera protegida de lo privado, o negación autodestructiva en la búsqueda de paraísos artificiales. Recordemos lo que dice san Juan: "Os escribo a vosotros, jóvenes, porque habéis vencido al maligno. No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo el amor del Padre no está en él". ¿Qué hay en el mundo? "Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y jactancia de las riquezas" (1 Jn 2,13-16).

¿Cómo puede el juego y la fiesta llegar a ser un factor liberador, y respirar el oxígeno de eternidad que es un factor humanizante?⁷²⁰ Efectivamente el juego llega a ser un factor liberador cuando nos permite saborear la libertad perdida; cuando nos permite anticipar, como en un sueño, lo que deberá convertirse en algo nuevo y diverso, cuando, finalmente, suscita perspectivas críticas para la transformación del mundo y para el cambio social. En este sentido también el teatro es un factor liberador. Pero para llegar a esas posibilidades es indispensable liberar los juegos alienantes del control de los intereses dominantes y convertirlos en entrenamientos para la libertad del hombre y de una sociedad más libre. Es entonces cuando el hombre se libera en el juego de la esclavitud de la vida, percatándose gozosamente de que el Señor es el Único absoluto que hace fiesta con el hombre (pp. 25ss).

⁷²⁰ Cf. J. GARCÍA, *¿Qué hace una chica como tú en un sitio como éste?*, Ed. Libros Libres, Madrid 2011, espec. pp. 67-93.

Refiriéndose al juego de los niños, R. Guardini, afirma que en el juego el niño "no busca otra cosa sino desplegar su actividad infantil, desbordar su vida libremente en forma de movimientos, de palabras y de acciones, que no tienen ningún fin positivo. Pero que por eso justamente tienen en sí mismos su razón suficiente... En eso consiste la esencia del juego: en el desbordamiento de vida, pero llena de sentido en su puro existir. Y estos juegos infantiles son tanto más encantadores y bellos cuanto menos se les cohibe y metodiza"⁷²¹. Como dice J. Huizinga "la fiesta de la eternidad será pues lo que fue el paraíso perdido: un divino juego de niños, una danza del espíritu, una realización infinita y eterna de la corporización del alma"⁷²². Este niño que quiere jugar y bailar en el hombre, dentro de nosotros, es Cristo, que hace que levante el vuelo hacia un baile celestial.

El juego eterno, que lleva dentro el hombre, viene destruido por el récord, la publicidad y la propaganda; éstos son los ingredientes de ese proceso de "comercialización" del juego que han contribuido notablemente a su deterioro. La publicidad con su carga erótica, la pornografía, la droga, ofrecen al hombre una visión ilusoria de felicidad, seduciéndole a través de todos los medios de comunicación o *mass media*, que con sus promesas y engaño le invitan a una vida "libre", "feliz" y "auténtica", sin tabúes ni trabas éticas. Todas estas formas de seducción o tentación ofrecen una diversión o placer inmediato, ocultan el veneno que llevan dentro, lo sacan de su realidad hasta hacerle incapaz de vivir arrastrándole al suicidio o a la fuga de la historia humana, que es otra forma de suicidio.

Bajo la ley del placer y de lo que me gusta, el hedonismo, que niega el espíritu en función del cuerpo, termina por degradar al hombre, porque el hedonismo es una actitud miope, solo ve lo inmediato y gratificante y pierde de vista lo lejano plenificante. El cuerpo es considerado como una posesión más de que se dispone según el propio capricho; el cuerpo es algo que se tiene y que se

⁷²¹ Cf. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Ed. Araluce, Barcelona 1962, p. 150.

⁷²² Cf. J. HUIZINGA, *Homo ludens. El juego y la cultura*, Ed. Alianza-Enece, Madrid 1968, p. 12.

usa; la persona no espera de su corporeidad un mensaje, una palabra sobre quién es o qué debe ser, sino que hace de él lo que quiere.

"En un mundo a merced de choques como en la jungla, de competencias económicas, de condicionamientos publicitarios y políticos, de sociedades sin finalidad humana alguna, que han hecho del crecimiento por el crecimiento su ley inmanente y no escrita; en un mundo presa de la violencia que se deriva de todo eso, los espectáculos se han integrado en los circuitos comerciales, en el sistema de las manipulaciones, en las violencias simbólicas, en una civilización en la que el hombre es un lobo para el hombre"⁷²³. Con frecuencia culpabilizamos a Dios para liberarnos de nuestra responsabilidad ante el mal. Somos seres racionales, pero la verdad es que, en muchas ocasiones de nuestra vida, actuamos como seres irracionales, y eso es causa de innumerables sufrimientos, impidiéndonos vivir como seres festivos.

Un estudio atento de los deportes profesionalizados no puede menos de captar en ellos esas relaciones de violencia, de competencia, de abusos sobre el contrario, de primacía del tener sobre el ser que caracterizan hoy nuestra sociedad. Las fuerzas económicas y políticas explotan y divulgan esas diversiones sólo en la medida en que pueden integrarlas dentro de sus intereses, de su provecho y de las violencias del sistema.

Por tanto, los espacios lúdicos del hombre moderno, aunque conservan en parte aquellas funciones de distensión y distracción que siempre han tenido las diversiones, no pueden ser considerados liberadores y culturales, en el sentido más genuino de la palabra, porque sirven para estabilizar la moral de trabajo y la obediencia política.

La intoxicación que padecemos de obscenidad y sentimentalismo ha debilitado los sentimientos y los vínculos que unen a las personas. Tenemos que recuperar el ser metafísico que tiene cada hombre para ser imagen de Dios, y así liberarnos del pecado de la sentimentalidad y la brutalidad, para poder hacer "fiesta". Este ser metafísico, lúdico, divino, que está en la interioridad y se expresa en la "onticidad del ser", sólo puede ser alimentado por el *otium*, por la contemplación. Como afirma san Agustín: "La contemplación incoada permanece

⁷²³ Cf. R. GARAUDY, *Danzare la vita*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, p. 175.

en el hombre para perfeccionarla hasta mi segunda venida"⁷²⁴. La vida es un prodigio y tendríamos que ser contemplativos de la Santidad en nuestra existencia. La pérdida de la contemplación en el hombre actual ha llevado a la caída del hombre moderno en la inautenticidad. Conviene hacer presente el viento que estamos viviendo en todos los continentes para saber formar al hombre en una "conciencia lúdica festiva". El gran crepúsculo de las ideologías, la erosión de la confianza en la capacidad de las estructuras de responder a los problemas más graves y a las esperanzas ansiosas del hombre, la insatisfacción de una existencia basada en lo efímero, la soledad en las grandes metrópolis masificadas, la juventud abandonada a sí misma y también el nihilismo, han socavado un vacío profundo que espera anunciadores creíbles del evangelio, con renovadas propuestas de valores, mediante una "nueva evangelización *Ad gentes*", capaces de poder edificar una nueva civilización digna de la vocación festiva del hombre (ver: Apéndice Número III: *La nueva evangelización*).

En el plano de la reflexión y en el de la praxis, está tomando cada vez más forma y densidad la actitud que intenta recuperar la dimensión festiva del hombre, para restituirla a la civilización tecnológica, cultural, y contemplativa que la salve del naufragio de la alienación y del aburrimiento, como dice J. Marías, "es lo peor de todo y hay que huir como del diablo"⁷²⁵. Y el novelista checo Milan Kundera en una de sus últimas novelas, *La identidad*, acusa la vehemencia del aburrimiento de la existencia y la falta de sentido de la vida: "Creo que el grado de aburrimiento, si pudiera medirse, es hoy más elevado que antes... Hoy somos todos iguales, todos unidos por la común indiferencia hacia nuestro trabajo. Esta indiferencia ha pasado a ser pasión colectiva de nuestro tiempo"⁷²⁶.

Aunque no faltaron en el pasado importantes reflexiones psicológicas, filosóficas y teológicas sobre el juego (podemos verlo en las numerosas citas dispersas por las obras de Huizinga y de Hugo Rahner sobre el tema del *homo ludens*) y sobre la dimensión "cósmica" del hombre, solamente en los últimos tiempos la antropología, la psicología, la filosofía y la teología han detenido

⁷²⁴ Cf. AGUSTÍN, *Comentario de san Juan 124, 5.7*: CCL 36, 685-687.

⁷²⁵ Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Ed. Alianza, Madrid 1989, pp. 365-366.

⁷²⁶ Cf. M. KUNDERA, *La identidad*, Ed. Tusquets, Barcelona 1998, p. 91.

sistemáticamente su atención sobre el perfil lúdico de la persona. Así por ejemplo, en la patrística griega y latina se ha contemplado la creación como un juego del Dios lúdico. Dios al crear el mundo lo hizo gratuitamente y como una expresión de su fantasía amorosa. Lo creó para regocijarse en él y para que el mundo fuera el horizonte temporal y espacial de su gloria. "El logos sublime juega, escribe san Gregorio Nazianceno. Utilizando las imágenes más variadas, atavía y embellece de adornos, de buen grado y por todos los medios, el cosmos entero". En la perspectiva del *Deus ludens* se ve también al *mundus ludens*, al *homo ludens* y a la *ecclesia ludens*. "Por ser Dios *vere ludens* -verdaderamente lúdico-, debe ser también el hombre *vere ludens*"⁷²⁷. El verdadero hombre lúdico es capaz de unir la sonrisa con la paciencia, como Isaac, que significa sonrisa (cf. Gen 21,6), y Rebeca, que significa paciencia. La paciencia es servicial esposa de la sonrisa, porque es la paciencia de Cristo con el hombre lúdico cuando es recién nacido de Dios. Clemente de Alejandría afirma: "Es una sonrisa respaldada por la paciencia"⁷²⁸. Isaac se ríe porque se sabe salvado de la muerte, y él juega porque se alegra con su mujer que es la ayudanta en nuestra salvación: la Iglesia.

Clemente de Alejandría dice: "La vida entera de un cristiano es una fiesta continua que la mantiene con el don de la oración. Y esta fiesta es una perpetua celebración del misterio pascual, todos los días son domingo para el cristiano (*Contra Celso VIII, 22*: PG 11, 1549). "La vida entera es un largo día de fiesta"⁷²⁹, es como una celebración pascual continua (*Stromata, VII, 76, 4*), porque atestigua la resurrección y se ilumina con la luz de Cristo resucitado. El cristiano está en comunión incesante con Dios, su existencia se pasa en su intimidad. Y la existencia entera es una oración, porque se recibe en la fe como un don siempre presente por el Verbo (*Stromata, VII, 35, 1-3*: PG 9, 591- 602). Es adoración y acción

⁷²⁷ Cf. cit. por H. RAHNER, *El hombre lúdico*, o.c., p. 26.

⁷²⁸ Cf. CLEMENTE, *El pedagogo I, 5, 21, 3-4*: GCS I, p. 102.

⁷²⁹ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata, VII, 47, 3*. La idea de que la vida entera es una fiesta fue tomada ya por Filón de Aristóteles. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1936, p. 163. Según I. HEINEMANN (*Philon's griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962, pp. 108-109), Filón la habría tomado del pensamiento cínico. La idea se repite en Orígenes.

de gracias por haber conocido la vida verdadera (*Stromata*, VII, 49, 6-8; 35, 1 y 3). Por consiguiente, en la oración, en la adoración, Dios se encuentra al hombre. El teólogo Romano Guardini observa que "la oración no es algo accesorio, secundario... Se trata del interés último del sentido del ser. En la adoración el hombre reconoce lo que vale en sentido puro, sencillo y santo"⁷³⁰. Por eso, el objetivo primario de la oración es la conversión: el fuego de Dios que transforma nuestro corazón y nos hace capaces de ver a Dios y así de vivir según Dios y de vivir para el otro. La verdadera adoración de Dios, entonces, es darse a sí mismo a Dios y a los hombres, la verdadera adoración es el amor. Y la verdadera adoración de Dios no destruye, sino que renueva, transforma.

El hombre manifiesta lo que es en la acción festiva, como centro de referencia y de convergencia de todos los demás esfuerzos, y la actitud lúdica y festiva aparece como una dimensión profundamente humana, válida por sí sola y sin carácter de medio o instrumento para unos fines determinados.

Nietzsche siente en sí mismo una fuerza cósmica irreprimible, y llega a decir de él mismo que "un dios baila en mí"⁷³¹. La experiencia de danza, de risa, de canto, de exaltación y de juego inunda a todos los personajes que Nietzsche describe como encarnadores de existencias plenas. Incluso el ermitaño que encuentra en el bosque, al preguntarle Zaratustra qué es lo que hace allí, responde que canta, imagina, ríe, llora y declama para alabar de ese modo a su Dios. El mismo Nietzsche proclama que para que él pueda creer en el Redentor de los cristianos, éstos tendrían que cantar otras canciones y sus discípulos parecer más redimidos. A través del baile, la danza, el canto, el hombre se eleva por encima de lo ordinario y conecta con una dimensión nueva en altitud y en profundidad, pues "sólo durante la danza sé yo hablar simbólicamente de las cosas más elevadas"⁷³². Nietzsche decía "yo sólo podría creer en un Dios que supiese bailar". Pues Dios baila. Como afirma el profeta Sofonías (3,14-18^a) cuando anuncia: "Él exulta de gozo por ti, y te renueva por su amor; danza por ti con gritos de júbilo

⁷³⁰ Cf. R. GUARDINI, *La Pascua, meditazioni*, Brescia 1995, p. 62.

⁷³¹ Cf. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, o.c., p. 23; Cit. por J. PIEPER, *La canción de la danza*, o.c., pp. 211-214.270

⁷³² Cf. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, o.c., p. 283.

como en los días de fiesta". También en su obra *Zaratustra* expresa en su canto de medianoche: "Toda alegría quiere eternidad, es decir, una muy profunda eternidad"⁷³³.

En el juego, el hombre sale fuera de sí mismo para sumergirse en el fondo vital del cosmos que le rodea, le envuelve y le transforma. Así, la historia pasa, y no deja pose para convertirse la tarea humana en actos siempre nuevos, y abierta a infinitas posibilidades. Desde el juego, como comportamiento existencial, y desde la danza, como rito exorcizante, el hombre entra dentro del mundo con nueva pasión, interpreta la historia y la cultura con nuevos criterios y medidas, y finalmente entabla relaciones interpersonales basadas en lo irracional y en las fuerzas que normalmente se relegan al campo del psiquismo vital e incontrolable⁷³⁴.

Johan Huizinga (1872-1945) fue catedrático y presidente de humanidades de la Real Academia de Holanda. Elaboró en el año 1930 su mencionado ensayo *Homo ludens*⁷³⁵, aprovechándose de diversos estímulos culturales. Estudió el juego desde la cultura y la religión, diciendo que la cultura humana será la que brote del juego, en definitiva, "el hombre es un animal que está agradablemente condenado a jugar" (p. 256). Entre los elementos que sirven para definir el juego, el historiógrafo holandés se detiene sobre todo en la seriedad, el orden y la solemnidad, la delimitación en el espacio y en el tiempo, y pone de relieve los estrechos vínculos que la actividad lúdica muestra con otras manifestaciones culturales humanas. El elemento del juego revela su presencia, no sólo en ciertas formas competitivas como la guerra, sino en las más altas manifestaciones de la vida civil: ritos, cultura, saber, justicia y poesía. También en la cultura se ha subrayado siempre la dimensión cósmica, festiva y lúdica de la existencia humana. Huizinga afirma que el juego está en la base de toda cultura y trata de explicar cómo las diversas manifestaciones culturales, son expresiones de otras tantas formas más lúdicas de ver y de interpretar la vida y la creatividad del

⁷³³ Ver: Idem, *Así habló Zaratustra*, o.c., pp. 93-106.

⁷³⁴ Ver: P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid 1969, pp. 202-284.

⁷³⁵ Ver: J. HUIZINGA, *Homo Ludens. El juego y la cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1999, espec. pp. 109-143.174-204.230-252.

espíritu que se da en la vida humana. El juego no sólo es creador de cultura, sino que es un fenómeno cultural, en el sentido amplio de esta acepción, y puede estudiarse como función creadora de cultura en el arte, en el derecho y en la filosofía (p. 126).

Sobre la fiesta y la religión dice que "los hombres en la fiesta se creen unidos a los dioses de manera particularmente íntima. Reviven la época primordial, y, sobre todo, los acontecimientos creadores de esta época, por medio de los cuales unos seres divinos, o unos hombres semejantes a dioses, crearon el mundo en su aspecto actual. El juego del culto no representa un orden cualquiera, sino el verdadero orden del mundo, el orden en el que viven los hombres mismos y que domina su imagen de la realidad. Su fiesta, es verdad, no es sino una de las innumerables repeticiones que siempre se juegan, según su creencia, a intervalos fijos después del tiempo primordial. Pero está animada por el espíritu creador de este tiempo; si no, no sería una fiesta" (p. 69). En el juego cultural los hombres celebran el mito, encontrando en este juego festivo y solemne sus raíces divinas; renovando la conciencia de estos orígenes y participando plenamente en ellos. De este modo, los hombres maduran su toma de conciencia en lo tocante a las cuestiones fundamentales de la existencia dentro de una cultura determinada.

Huizinga subraya especialmente la enorme relación que hay entre fiesta, juego y rito, por lo que la acción sagrada "resulta difícilmente separable formalmente del juego", y se pregunta, por consiguiente "cómo es que la ciencia de las religiones y la etnología, no plantean con mayor insistencia la cuestión de en qué medida las prácticas sagradas, que se realizan en las formas del juego, asumen también la actitud y el estado de ánimo del juego" (p. 89).

La antropología y la filosofía se ha puesto a precisar con mayor exactitud el elemento específico del juego que permite distinguirlo de otras dimensiones culturales de la persona vinculada con él (especulación, ciencia, arte, técnica, trabajo y actividad ética) y a establecer en particular las relaciones entre la naturaleza profunda del hombre y la dimensión lúdica que lo caracteriza. En cuanto despliegue de una actividad dirigida a la distracción a la diversión, a la alegría y a la realización de sí mismo, el juego se revela a la reflexión filosófica como un aspecto esencial del hombre sumamente denso y como apertura al misterio profundo de la realidad humana. La densidad se debe al hecho de que en la dimensión lúdica se ponen en movimiento todas las facultades del hombre, sin

subordinaciones ni sujeciones, en coordinación espontánea y con vistas a una gozosa autorrealización del sujeto⁷³⁶. Por esta razón, la actividad lúdica resulta más rica que otras actividades más importantes de la persona, como la actividad especulativa, estética, ética y técnica.

Esta dimensión lúdica del hombre, habrá que descubrirla en todas las manifestaciones del ser humano; el hombre integral y real no podrá entenderse ni explicarse si no se tiene en cuenta su estructura lúdica y su capacidad de fiesta. Esta es una de las características que diferencian al hombre del animal. Ciertamente que el animal también juega, como asimismo trabaja, pero el trabajo y el juego del hombre son esencialmente distintos y necesitan explicarse con categorías nuevas y ajustadas a la existencia humana.

Harvey Cox (1929) nacido en Estados Unidos y pastor de la Iglesia baptista, es profesor de teología en la Universidad de Harvard, de la cátedra: Iglesia y sociedad. Su libro: "*La ciudad secular*" estudia los retos de la civilización tecnológica y urbana, marcada por la secularización⁷³⁷. En su conocida obra "*Las fiestas de los locos*" ha tratado de recoger una serie de datos y de comportamientos de los creyentes cristianos a lo largo de la historia del cristianismo para concluir que la dimensión festiva siempre fue muy viva en las comunidades que estuvieron notablemente animadas por el espíritu religioso. Refiriéndose concretamente al medioevo subraya cómo en esa época floreció en muchos lugares de Europa una festividad conocida con el nombre de "Fiesta de Locos". Hoy dice acertadamente H. Cox, necesitamos el espíritu de la *Fiesta de Locos*⁷³⁸.

Incluso un sociólogo como P. L. Berger piensa que la dimensión lúdica y la cósmica se presentan como gestos prototípicos en los que es posible captar los signos de la transcendencia, de lo absolutamente Otro adonde conduce la experiencia religiosa, como podemos comprobar en la experiencia común de cada día efectivamente; en la alegría del juego está la intención de anular el tiempo y de escapar de sus coordenadas habituales y por eso el juego suspende el "ser-

⁷³⁶ Ver: A.M. BERNADRINIS, *Juego*, en *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Ed. Paulinas, Madrid 1990, pp. 1147-1170.

⁷³⁷ Cf. H. COX, *La ciudad secular*, Ed. Península, Barcelona 1968.

⁷³⁸ Cf. Idem, *Las fiestas de los locos*, o.c., pp. 92ss.

para-la-muerte" e incluso de adultos aceptamos recuperar la niñez y bromear en el lecho de muerte; mientras el juego dura, el mundo externo ha dejado de existir y por lo menos implícitamente... también el dolor y la muerte, que son ley del mundo, han dejado de existir⁷³⁹.

De todo lo dicho se concluye que el juego, para ser auténtico, debe ser expresión de la vida, pero de una vida en plenitud, de una vida libre, de una vida soñada con nostalgia. Expresión, decimos, y experiencia de esa vida. Y al decir experiencia podríamos hablar también de entrenamiento para la libertad. En eso está la razón de ser del juego, sin otros fines útiles o prácticos.

El juego es una realidad antropológica tan importante que en él se encuentran presentes y actuantes las dimensiones estructurales y relacionales del hombre. El juego, en primer lugar, es una actividad libre; lo que quiere decir que el hombre no se encuentra en el reino de la necesidad y de los imperativos avasallantes y puede manifestarse tal y como es. Estimula la fantasía y la imaginación, y la dimensión creadora del espíritu tiene un campo posible de desarrollo⁷⁴⁰. El verdadero juego genera alegría, esponja el ánimo y divierte, nos lleva a la contemplación y en la más profunda onticidad conlleva estar contento. La contemplación es silencio, es "símbolo del mundo venidero" (cf. Isaac de Nínive, *Tractatus mystici*, 66) o "amor... silencioso" (cf. Juan de la Cruz, *Carta 6: CEC*, núm. 2717). El silencio nace de la contemplación y se convierte en profecía. Ya Epicteto (50-125) quería que el sabio viviese solo, "monos, para poder concentrarse en su propia interioridad" (*Entretiens*, IV, 1.29). Plotino (205-270) colocaba el ideal de la vida contemplativa en una huida del solo hacia el Solo, *mónos prós mónon* (*Enneada*, VI, 9, 11, 188). En este sentido se le preguntó a un padre del desierto: ¿Cómo debe ser un monje? Éste respondió, debe ser solo con el Solo (*Dichos de los Padres del desierto*, 380, 4). En la Edad Media, Ricardo de San Víctor ofrece la siguiente definición de contemplación: "La contemplación es un acto del espíritu que penetra libremente en las maravillas que el Señor ha

⁷³⁹ Cf. P.L. BERGER, *Rumor de Ángeles*, o.c., p. 108.

⁷⁴⁰ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, o.c., pp. 33-183.

esparcido en los mundos visibles e invisibles, y que permanece suspendido en la admiración⁷⁴¹".

¿Qué contemplamos los cristianos en esta vida? Las palabras proféticas de la Biblia (Ap 22,7-21); porque "vengo pronto y el que tenga sed que se acerque y reciba gratis el agua de vida" (Is 55,1ss), y coma de la fiesta del banquete de bodas. Esto es el *otium* que ha encarnado Jesucristo dando al hombre la dignidad de ser hijo de Dios, por esto los cristianos son el alma del mundo. Las personas contemplativas, cuando experimentan la experiencia cercana e íntima de Dios, están tocando la orla de luz de la Belleza divina, y esto los inunda de un gozo inexpresable.

Como he señalado antes, hoy los estados ofrecen: trabajo, sexo, alcohol, droga y deportes, para no pensar. Entonces habría que preguntarse: ¿Cómo puede el juego llegar a ser un factor liberador? Lo es cuando nos permite saborear la libertad perdida, cuando suscita perspectivas críticas para la transformación del mundo y para el cambio social. Realmente está tomando cada vez más forma y densidad la actitud que intenta recuperar la dimensión lúdica del hombre, que lo salve del naufragio de la alienación y del aburrimiento. El hombre no sólo es trabajo, ni sólo razón, ni sólo producción, sino que es también diversión, pues es *vere ludens*, en su naturaleza es verdaderamente lúdico⁷⁴². El ser humano necesita la fantasía creadora, y uno de los medios más eficaces para ello es el juego, en donde uno se expansiona, se recrea y se siente libre.

El juego, el espíritu festivo, cómico y alegre, sólo podrán desarrollarse plenamente en una sociedad libre, porque sólo en la libertad es posible reír, ser festivos y jocosos. Difícilmente el hombre podrá sentirse alegre, festivo y jovial si el otro, el prójimo y los que le rodean están privados de la libertad de ser plenamente hombres y manipulados por sistemas, cosas y personas. Porque

⁷⁴¹ Cf. R. DE SAN VÍCTOR, *Benjamin maior*, lib. 1, a. 4.

⁷⁴² Cf. H. RAHNER, *El hombre lúdico*, o.c., pp. 34ss.

entonces primaría la carcajada sarcástica, burlona, desesperada o cínica, pero no la risa jubilosa que brota desde la libertad y la fraternidad compartidas⁷⁴³.

La actitud lúdica nos lleva a un saber vivir el tiempo libre e incluso a un querer perder el tiempo. A un saber pasar del tiempo útil al tiempo libre y desinteresado, a un pasar de la avaricia de los minutos y de los instantes productivos a los ratos gratuitos y ajenos a facturas. Nos ayudará a fomentar la imaginación y la fantasía creadoras, a encontrar y a practicar la dimensión distensiva y alegre, abrirnos a la capacidad sana y humanizante del espíritu, y a adquirir las justas proporciones ontológicas del hombre como síntesis de espíritu y de materia, de drama y de comedia, de seriedad y de jocosidad, de trabajo y de diversión, de tensión y de distensión, de naturaleza y de cultura.

Llegados a este punto también deberíamos afirmar que la fiesta, si ha de ser auténtica y liberadora, debe estar libre de cualquier forma de utilización o instrumentalización. La fiesta debe ser gratuita. Libre de toda hipoteca⁷⁴⁴. Sólo entonces tiene sentido. Sólo entonces es vehículo para expresar la vida y soñar el futuro. Sólo entonces la fiesta es auténtica y nos libera de los traumas que constantemente nos proporcionan la rudeza de la vida presente y la monotonía de lo cotidiano⁷⁴⁵. Por eso, dentro de la antropología moderna, el juego aparece al lado del trabajo, del lenguaje, del amor, donde el hombre está y se manifiesta "todo entero". El juego, por tanto, no es un fenómeno marginal, sino una modalidad fundamental de la existencia humana. Lo imprevisible del juego, para

⁷⁴³ Cf. C. FLORISTÁN, *Elogio de la risa*, Rev. Vida Nueva 2280 (2001) 24-29; J. DUVIGNAUD, *El sacrificio inútil*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980, espec. *La Risa*, pp. 171-220.

⁷⁴⁴ Cf. P.L. BERGER, *Rumor de Ángeles*, o.c., p. 43.

⁷⁴⁵ Cf. P. RICHER, *El tiempo de la libertad*, Rev. Concilium 162 (1981) 241-255; LL. DUCH, *El tiempo vivido y simbolizado*, Rev. Concilium 162 (1981) 207-219; F. DEBUYST, *La fiesta, signo y anticipación de la comunión definitiva*, Rev. Concilium 39 (1968) 353-362. J. MOLTMANN, *La fiesta liberadora*, Rev. Concilium 92 (1974) 237-248; J.L. SUÁREZ, *Teología y humor*, Ed. Apis, Madrid 1990, pp. 86-95; J.D. MARTÍN VELASCO, *Recuperar la fiesta cristiana*, Rev. Católica Internacional Communio 3 (1982) 145-161; J. HERRS, *Carnavales y fiestas de locos*, Ed. Península, Barcelona 1988.

ser de verdad juego, mantiene al hombre encantado y fascinado. La gratuidad del juego le da un carácter simbólico como expresión de libertad, gozo desinteresado y alegría festiva. Como dice H. Rahner, "La auténtica jovialidad y serenidad de la persona lúdica, para la que la seriedad y el buen humor van unidos, es un fenómeno religioso; es la peculiaridad de la persona que vive al mismo tiempo en la tierra y en el cielo"⁷⁴⁶. La persona que sabe danzar y jugar en la fiesta con autenticidad es capaz de tomar las cosas en serio. Está interesada en lo que hace y su seriedad es serenidad, gozo, libertad que inunda. En el juego aprendemos el tipo de seriedad que puede recibir la calificación de plenamente humana distinta de la absurda seriedad de los que conciben la vida como una carga y no como un don. En una persona lúdica la seriedad y el buen humor van unidos. La seriedad más profunda del cristianismo radica en que el que cree y el que ama puede jugar, pues sólo es alegre el que se refugia en Dios.

Hipólito llamó a Cristo el primer bailarín de la danza mística⁷⁴⁷. El Cantar de los Cantares 2,8 dice: "Míralo, es él, mi amado, que llega saltando sobre montañas, brincando por las colinas como si fuese una gacela o un joven ciervo". Y también san Ambrosio dice: "Y si aún tienes dudas, escucha la palabra del evangelio; pues así hablo el Hijo de Dios: «Nosotros hemos cantado pero vosotros no habéis bailado» (Mt 11,17). ¿Cómo debería entenderse esto? Dice san Agustín: «Canta el que manda y baila el que obedece, pues ¿qué es el baile sino un seguimiento de los sonidos con el movimiento corporal? Nuestro baile significa el cambio de vida. De esta forma el mártir Cipriano es nuestro primer bailarín: él escuchaba cómo Dios le cantaba y empezó a bailar, pero no con el movimiento del cuerpo, sino con el del alma, y finalmente venció»⁷⁴⁸. Los judíos fueron condenados porque no bailaron, porque no entendieron cómo seguir el ritmo haciendo palmas; en cambio, los pueblos paganos fueron elegidos por concederle un aplauso con su espíritu a Dios. Precisamente esto es el glorioso baile del sabio que anteriormente bailó David. Y por esta razón pudo elevarse a través de estos

⁷⁴⁶ Cf. H. RAHNER, *El hombre lúdico*, o.c., p. 35.

⁷⁴⁷ Los textos de Hipólito los cita Ambrosio: *Homilía IV, Comentario al Salmo 118*: CSEL 62, 111, y también en *De Isaac et anima* 31: CSEL 32, I, 661 (MPL XIV, 539).

⁷⁴⁸ Cf. AGUSTÍN, *Sermón 311*, 5: PL 38, 145ss.

sublimes pasos de baile del espíritu hasta el trono de Cristo, donde lo miró y donde escuchó cómo el Señor hablaba a su Hijo, diciéndole: siéntate a mi derecha"⁷⁴⁹.

El Salmo 149 presenta como tiene que cantar y danzar el creyente en medio de la asamblea de los fieles: "Alabad su nombre con danzas, cantadle con tambores y cítaras, porque el Señor ama a su pueblo y adorna con la victoria a los humildes. Que los fieles festejen su gloria y canten jubilosos en filas..." (cf. Am 5,18-6,15). La danza siempre debería estar en la Iglesia puesto que es Dios mismo el que la dirige: "Con su amor te daré nueva vida, bailará y gritará de alegría por ti, como en los días de fiesta" (So 3,17).

Constatamos que nuestras asambleas dominicales se están convirtiendo en asambleas envejecidas, decrépidas, privadas de juventud y, naturalmente, incapaces de hacer fiesta y de bailar ante un Dios que nos ama. Bernanos, que es el profeta de la alegría, escribió: "Lo contrario al pueblo cristiano es un pueblo triste, un pueblo de viejos. Me dirás, declaró el cura de Torcy, que la definición no es muy teológica. De acuerdo. Pero basta para hacer reflexionar a esos señores que bostezan en la misa del domingo. ¡No es extraño que bostecen! No pretenderás que, en una desdichada media hora semanal, la Iglesia pueda enseñarles la alegría. Aunque supieran de memoria el catecismo del Concilio de Trento, no serían probablemente más alegres"⁷⁵⁰. Les pregunta a todos los cristianos: ¿Sois capaces de rejuvenecer el mundo, sí o no? El Evangelio es siempre joven, sois vosotros los viejos (p. 466). Quien mantiene la capacidad de ver la belleza no envejece nunca.

Al hombre, que es un ser lúdico, le es necesario el día de profunda alegría y de descanso. La Iglesia ofrece el domingo, para la salud del cuerpo, la eficacia del espíritu para la convivencia y para el equilibrio de la vida entera. Descansar es un valor que aprecia inmediatamente el fatigado, como el agua el sediento y como la salud el enfermo. Pero el descanso proyecta también su sombra; como el que descansa cesa en el quehacer, si está como sofocado su ser por el hacer,

⁷⁴⁹ Cf. AMBROSIO, *Epístola 58*, 7: PL 16, 1191.

⁷⁵⁰ Cf. BERNANOS, *Diario de un cura rural*, pp. 22-23, cit. por C. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., vol. I, p. 485.

experimentará el descanso en forma de vacío, aburrimiento e impaciencia. Si en otros momentos de la historia la defensa del hombre requirió luchar por la jornada de descanso, en nuestra sociedad reclama que descubramos el auténtico descanso en el tiempo libre. El hombre puede ser víctima o del exceso o del vacío de la inacción. Tampoco es la adecuada respuesta llenar el tiempo sin más con las ofertas de la industria del ocio (viajes, deportes, diversiones...); sin negar que esto pueda formar parte de la fiesta, sí lamentamos que a veces se haya convertido en "ocupación al revés".

Las siguientes palabras, escritas por R. Guardini, señalan a nuestra sociedad una meta humanizadora: "Si el día de descanso ha de llegar a ser lo que significa su esencia, no puede entonces consistir solamente en que no se trabaje. Esto no alcanza a darle esa vigencia que a la larga justifica y protege el abandono del trabajo. Tampoco basta que en él concurren cosas que sirven a la recuperación o al disfrute, o que enriquezcan culturalmente. Y tampoco que en él se desarrolle el sentido de la comunidad de los que descansan, después de que han estado en la comunidad del trabajo. Todo esto queda en lo empírico; hace falta algo más. El auténtico reposo ha tenido siempre una dimensión que va más allá de lo empírico. Siempre ha estado sustentado por el carácter de la fiesta, y la fiesta es un fenómeno religioso. Pero en occidente la fiesta religiosa ha estado durante dos mil años sustentada por la fe cristiana... por ejemplo, un domingo sin la Palabra de Dios se queda vacío y nos lleva a la frustración"⁷⁵¹. Celebrar la liturgia es hacer un juego hermoso en el que el hombre se expresa y realiza su encuentro con Dios. El juego nos lleva a una participación activa y a ser una comunidad en fiesta. La liturgia es educativa, ayuda a formar a las personas, a relacionarse con Dios, a tener capacidad de admiración, a formar, ya desde ahora, para lo que un día será pleno y definitivo en el cielo. La liturgia aquí en la tierra, es como un juego, porque es un reflejo de la liturgia celeste; sin embargo, llegará un día que la liturgia sea un juego completo donde todos, disfrutando del Señor, no tendremos otra ocupación más que jugar, celebrar, alabar, cantar en unión con Él, viviendo en amor y unidad continuos y jugando sin cesar el juego divino: celebrar el Misterio de Dios, contemplándolo. La liturgia celeste se identifica con el banquete

⁷⁵¹ Cf. R. GUARDINI, *El domingo, ayer, hoy y siempre*, Madrid 1960, pp. 29-30. Ver: K. KOCH, *El domingo por amor al ser humano*, Rev. Selecciones de Teología 134 (1995) 95-101.

de las bodas del cordero, al que todos los fieles quedan convidados (cf. Ap 19,7-9): una vez más, el tema del banquete de la tarde (*deipnon*) vuelve a aparecer para designar la alegría de la que la celebración eucarística es el anuncio y la promesa, porque contiene ella misma ya cierta experiencia⁷⁵².

Ayuda mucho a entrar en el descanso, como contemplación festiva, el descubrir que "la causa de toda perturbación consiste en que nadie se acusa a sí mismo. De ahí deriva toda molestia y aflicción, de ahí deriva el que nunca hallemos descanso; y ello no debe extrañarnos, ya que los santos nos enseñan que esta acusación de sí mismo es el único camino que nos puede llevar a la paz. Por más virtudes que posea un hombre, aunque sean innumerables, si se aparta de este camino, nunca hallará el reposo ni la alegría, sino que estará siempre afligido o afligirá a los demás, perdiendo así el mérito de todas sus fatigas, como sufren los paganos"⁷⁵³. Por eso, acusarse a sí mismo, es entrar en el descanso, en el reposo, en la fiesta, en la humildad. Entrar en este descanso activo es la unificación interior de la habitación trinitaria (Mt 11,25-35).

El primer milagro que hace Jesús de Nazaret es pasar la Humanidad a la fiesta en las bodas de Caná (cf. Jn 2,1-10). ¿Y cómo se puede pasar a la Fiesta, al reposo? Destruyendo la muerte; ya no hay muerte para los cristianos. Dice María a Jesús: "no tienen vino"; es la Virgen la que se da cuenta de que no tienen vino. No tienen vino quiere decir, por ejemplo, en el matrimonio, que es una belleza de felicidad natural, que se acaba con la muerte, y la felicidad que termina ya no es felicidad perfecta. Y Jesús dice estas palabras enigmáticas: "Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No ha llegado aún mi hora". El vino significa su Resurrección. "Ha llegado mi hora, la hora de pasar al Padre, de introducir la humanidad en el cielo". Por eso ya tienen vino, Cristo está Resucitado, ha vencido la muerte para todos, nuestra vida no se acaba en la muerte. El hombre de hoy no ha experimentado la Resurrección, por esto vive esclavo. El cristianismo, como lo ha concebido Jesús, es un banquete eterno, unas bodas (ver: cap. 7.3. *La Iglesia propone el sentido a la*

⁷⁵² Cf. P. GRELOT, *Du sabbat juif au dimanche chrétien*, Rev. La Maison-dieu 124(1975) 34-36.

⁷⁵³ Cf. DOROTEO, *Instrucciones*, núm. 7: *Sobre la acusación de sí mismo*, 1-2: PG 88, 1695-1699.

vida, indispensable para poder celebrar la fiesta). Como dice T. Kempis: "Jamás tendrás reposo si no te unes íntimamente a Cristo" (*Imitación de Cristo*, Libro 2, 1-6).

Una confirmación de esto podemos verla en la existencia superficial y efímera de las fiestas creadas por sistemas políticos que han pretendido transformar autoritariamente la vida en su totalidad (por ejemplo, el nazismo y el comunismo). Las mismas fiestas puramente civiles de los países democráticos carecen de la convocatoria popular que caracteriza a las fiestas religiosas. Por lo dicho se comprende que amenazan la fiesta, además del mercantilismo del ocio, su instrumentalización con fines políticos y la secularización que tiende a cortar sus raíces. Pretender cultivar solamente la dimensión cultural y social de las fiestas populares, haciendo abstracción de las raíces religiosas que las alimentan, sería condenarlas a una existencia sin arraigo y fugaz.

El llamado "*homo faber*", creador y laborioso, pragmático y utilitarista, necesita redescubrir la dimensión de gratuidad y de contemplación. El hombre es un ser "simbólico" y "festivo"; es "*homo ludens*". La producción y el rendimiento no definen adecuadamente su vocación. El hombre "unidimensional" es una caricatura de hombre. El hombre moderno ha alcanzado cotas admirables en los campos de la ciencia y de la técnica con repercusiones excelentes para la humanidad; pero "ha perdido los valores «contemplativos»; las energías de la quietud y de la concentración; del saber profundo, que viene del fondo del alma; del sentido para las indicaciones y los avisos procedentes de un dominio que está mucho más dentro que la mera razón y la utilidad". Los jóvenes, que son como sismógrafos de los movimientos subterráneos de la cultura y de la sociedad, han hallado estos "oasis", por ejemplo en la montaña; y, en la protesta ante lo que no colma y en la búsqueda de lo que necesita su corazón, señalan a la sociedad tareas inaplazables. Habría que preguntarse por qué tantos miles de jóvenes van a los conventos o se hacen monjes hindúes. ¿Qué experiencia de eternidad experimentan en la oración y en la soledad? Silencio, quietud y ocio nos llevan a la contemplación.

Si desapareciera el domingo, habría perdido la sociedad una fuente de auténtica energía para la persona y para la comunidad (ver: cap. 8.4. *La sacramentalidad lúdica del domingo como elemento antropológico festivo: La Eucaristía*). Los que desconocen el primado del ser sobre el tener, el poder y el hacer, de la

persona sobre las cosas y las funciones, pasan por alto que el descanso genuino es una sublime experiencia de libertad y un signo de la vida como gracia y regalo.

5.4. EL HOMBRE DE HOY, ¿CÓMO PUEDE RECUPERAR EL OCIO?

La palabra ocio (en griego *σχολή*), en principio, significa estar libre de los negocios políticos o estatales o de gobierno y de actividades económicas que en la antigüedad se definían como el no-ocio, el neg-ocio *ἀ-σχολία*, y en este sentido implica una orientación de la vida en primer lugar al ámbito de la contemplación descansada y sosegada. *Σχολήν ἀγειν* (tener ocio) significa festejar fiestas, tener alegría, y después ocupación durante este tiempo (conferencias, conciertos, teatro, etc.), y, finalmente, pasa a significar el lugar de esta actividad (la escuela)⁷⁵⁴. Ocio significa tiempo libre, posibilidad, oportunidad de algo⁷⁵⁵.

Ya antes de Platón, el griego Anaxágoras (siglo V a.C.) respondía así a quienes le preguntaban para qué había nacido: "para contemplar". En "*El Banquete*" de Platón, Diotima se expresa en palabras bien claras acerca del concepto de visión beatífica: "Si la vida vale la pena de ser vivida, es porque puede contemplar la belleza divina y, de esta suerte, alcanzar la inmortalidad"⁷⁵⁶. La contemplación no está en modo alguno ligada a los claustros ni celdas monásticas. Porque este ser contemplativo divino metafísico se encuentra en todo hombre y plenamente en los cristianos. La contemplación no es, por tanto, una especulación de la inteligencia. El ocio es contemplación festiva, porque es gozosa, porque llena las aspiraciones del corazón y del espíritu.

En Platón el ocio es el presupuesto para la filosofía, con el fin de que el alma, liberada de las exigencias del cuerpo, pueda zambullirse en la contemplación de las cosas. No se puede "tener por ocupación «un quehacer mejor»" que el dedicarse a la filosofía, a escuchar los diálogos y las conversaciones

⁷⁵⁴ Ver. N. MARTIN, *Muße*, en J. RITTER y otros, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart 1971, vol. VI, col. 257-260.

⁷⁵⁵ Ver: J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Ed. Rialp, Madrid 1998, espec. pp. 9-76; Idem, *Sobre el heroísmo, ocio y paradojas*, pp. 206-212, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las Ideas*, o.c..

⁷⁵⁶ Cit. en J. PIEPER, *Antología*, Ed. Herder, Barcelona 1984, pp. 147-170, espec. p. 162.

filosóficas (*Fedro* 227b)⁷⁵⁷, y así en "*El Banquete*" el ocio representa la imagen de la suprema plenitud. Los filósofos han crecido en libertad y ocio, mientras que los negocios y los logros son cosa de los artesanos (*Teéteto* 172d). Los educados en la filosofía "disfrutaban del tiempo libre (...) y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio (...) Y no les preocupa nada la extensión o la brevedad de sus razonamientos, sino solamente alcanzar la verdad. Los otros, en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo constante del agua" (el correr del reloj).

Aristóteles afirma que es tarea del legislador, meta de la educación y voluntad de todo buen gobernador y del Estado, crear las condiciones sociales para esta relación con el ser fundamentalmente contemplativo (*Pol* VII 14, 1333 a y b); mientras que el tirano, consecuentemente, se asegura de que nadie tenga ocio (*Pol* V 11, 1313 b), es decir, que no de tiempo ni a pensar ni a la autocrítica. Si la educación no tiene en cuenta la creación del ocio, entonces conduce a la esclavitud (*Pol* VIII 2, 1337 b). El ocio es un privilegio de los libres, conseguido porque han sido descargados de ciertas tareas por los esclavos. En *Aristóteles* podemos ver insinuada ya una relación entre ocio y negocio o trabajo cuando afirma que "somos activos a fin de tener ocio", nos dedicamos al negocio con el fin de tener ocio (EN X 7, 1177 b 5). También afirma Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*: "Trabajamos para tener tiempo de ocio"⁷⁵⁸. La relación es de medio a fin: el trabajo (negocio) es el medio para conseguir el ocio, que es fin, de alguna manera fin en sí mismo, aunque no sea más que un "espacio" que posibilita la consecución del fin de la felicidad humana.

Los romanos, siguiendo a los griegos, dividían la vida en dos momentos: uno que llamaban el *otium*, el ocio, que no significa la negación de la acción y del obrar, sino que se entendía como un ocuparse en lo humano del hombre y que abarcaba el trato social, el estudio de las artes y de las ciencias, el juego y la diversión. El otro momento se refería a todo aquello que hacía posible el *otium*, y por eso lo llamaban el *nec-otium*, el no ocio, y que recoge la dimensión laboriosa

⁷⁵⁷ Ver: J. PIEPPER, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, Ed. Rialp, Madrid 1965.

⁷⁵⁸ Cit. por J. PIEPPER, *Antología*, o.c., p. 147.

del hombre. El ocio es lo propio de la *polis*, lugar donde el ciudadano alcanza la "vida buena", frente al *nec-ocio*, propio de la casa o "ámbito de la vida", caracterizado por la producción y la reproducción, reservada a la mujer y a los esclavos. Esta visión se mantiene prácticamente intacta a lo largo de la Edad Media, que pone el énfasis en la contraposición entre vida contemplativa y vida activa.

Si antiguamente una prueba de la aristocracia era que la persona tenía tiempo, ahora en la sociedad occidental la prueba de aristocracia es que no tiene tiempo, porque el alto directivo trabaja de 7 de la mañana a 11 de la noche, teniendo que desayunar, comer y cenar en horario de trabajo. Es un grave error, por tanto, pensar que la acción técnica humana se vincule más al *nec-otium* que al *otium*.

Ocio es, por tanto, en primer lugar, estar libre de negocios privados o públicos, lo cual brinda a la vez la posibilidad de dedicarse a ocupaciones más elevadas. De ahí resulta fácil comprender la conexión que Platón establece entre *ocio y libertad* (tener tiempo libre y ser libre), entre *ocio y verdad* (sin otras presiones que la pura búsqueda de la verdad, sin importar el tiempo, la búsqueda de la verdad es una ocupación sin presiones ni horarios, sin estrés), y, finalmente, como resultado de las dos conexiones anteriores, se da la más explícita conexión entre *ocio y filosofía*, puesto que la filosofía es la búsqueda libre de la verdad, no puede ser un trabajo por encargo y menos a destajo. De hecho -dice Pieper- "cuando al trabajo se le quita el contrapeso de la verdadera festividad y del verdadero ocio, se vuelve inhumano; puede conllevarse indiferente o heroicamente, pero no deja por eso de ser esfuerzo árido, sin esperanza"⁷⁵⁹.

El ocio es uno de los fundamentos más profundos y venerables de la cultura occidental. Todos sabemos que los griegos decían al ocio *skholé*, palabra de la cual derivan la latina *schola* y todas las que de ella proceden. "Tener ocio" sería ejercitarse en la contemplación intelectual de la belleza, la verdad y el bien, y esto es lo que, en definitiva, se hace -o debe hacerse- en toda *schola* o "escuela" digna de tal nombre.

⁷⁵⁹ Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, o.c., p. 70.

El ocio es precisamente "inactividad", es una forma de silencio para poder oír algo, sólo el que calla está en condiciones de oír⁷⁶⁰. El ocio es la actitud de auto inmersión puramente receptiva en la realidad. El ocio es una actitud festiva, que es todo lo contrario a esfuerzo, pena y fatiga. Ocio es contemplar la totalidad del mundo con espíritu de fiesta. En definitiva, la raíz más profunda del ocio es la alabanza, exultación a Dios creador. Como dice J.L. Aranguren: "El sabio no necesita de nada ni de nadie para la contemplación. Añádase a ello que la felicidad ha de consistir en ocio, porque no trabajamos sino para reposar, y el *otium* es el fin del *negotium*; y así la contemplación nos levanta sobre nuestra mortal condición y nos inmortaliza cuanto es posible. Por tanto, y en conclusión, la felicidad consiste en contemplación"⁷⁶¹. Aristóteles afirmará que es mayor el placer de los que contemplan que el de los que buscan. ¿Contemplación de qué? Santo Tomás lo ha dicho muy bien, del fin último que es la *visio Dei* (cf. *De veritate*, 2, 2). La felicidad no consiste en resolver problemas filosóficos, ni en descifrar los enigmas del universo (*S. Th.*, I-II, 3, 6), sino que tiene que consistir en una contemplación con amor en plenitud, que es la contemplación personal, que sólo puede encontrarse en Dios.

Afirma santo Tomás que la felicidad perfecta radica en la contemplación de la verdad, ya que a través de ella el hombre se une a Dios porque es la única operación humana que se encuentra también en Dios⁷⁶². San Agustín, partiendo de esta concepción de la felicidad, llega a desembocar en su concepción de la felicidad como contemplación y fruición de la Verdad de Dios (*Contra academicos*, 1, I, II, 5⁷⁶³). La felicidad es una aventura que sacia porque nos provoca jugar. No es, una contemplación vacía, sino una inmensa serenidad interior que nos ofrece la fe, la esperanza y la caridad⁷⁶⁴, que purifican la intención, la memoria, la

⁷⁶⁰ Cf. AA.VV., *Invitación al Silencio, oración, Liturgia*, Cuadernos Phase 189 (2009) 3-86.

⁷⁶¹ Ver: J.L. ARANGUREN, *Ética*, Ed. Alianza, Madrid 1995, p. 168ss.

⁷⁶² Esto es lo que explica que el hombre sea aquí en la tierra *homo viator*, es decir, que esté en camino hacia la bienaventuranza, hacia la Patria celestial. Cf. *S. Th.* III, q. 15, a. 10, co.

⁷⁶³ Ver: AGUSTÍN, *Contra los académicos*, Ed. Encuentro, Madrid 2009, espec. pp. 29-36.

⁷⁶⁴ Ver: J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid 2007, espec. pp. 301-551.

voluntad del hombre, y de todo apego o afecto contrario a la voluntad de Dios. La vida del alma es una continua fiesta del Espíritu Santo, que deja entrever la gloria de la unión con Dios en la eternidad. Si un hombre lleva dentro de sí un gran amor, este amor le da casi alas, y soporta más fácilmente todas las molestias de la vida, porque lleva en sí esta gran luz; esta es la fe: ser amado por Dios y dejarse amar por Dios en Jesucristo. Este dejarse amar es la luz que nos ayuda a llevar el peso de cada día. Y la santidad no es una obra nuestra, muy difícil, sino precisamente esta "apertura": abrir las ventanas de nuestra alma para que la luz de Dios pueda entrar; no olvidar a Dios porque precisamente en la apertura a su luz se encuentra fuerza, se encuentra la alegría de los redimidos⁷⁶⁵. Es por esto que la santidad no es hacer cosas extraordinarias, sino aceptar cada día la voluntad de Dios.

En el tiempo dedicado a la fiesta es donde únicamente puede desarrollarse y perfeccionarse el ocio⁷⁶⁶. Sólo puede haber ocio cuando el hombre se encuentra consigo mismo. La pereza es en el fondo falta de ocio. La falta de la fantasía y de ocio van en cierto sentido relacionados.

En ocasiones se tiende a confundir el ocio con ociosidad, holgazanería, pereza. Cuando esto ocurre, el ocio se entiende de un modo negativo. La tradición espiritual cristiana se refería a la ociosidad como "la madre de todos los vicios"⁷⁶⁷. Así lo enseñaba, por ejemplo, san Juan Crisóstomo: "Yo quiero muy de veras que todo el mundo trabaje, pues la ociosidad es maestra de todos los vicios"⁷⁶⁸. Una persona que se deja arrastrar por la pereza trata de evitar el esfuerzo que conlleva la realización de lo debido y una actitud así termina fácilmente en apatía, en un estado de tristeza e indiferencia interior en el que la referencia a lo sobrenatural

⁷⁶⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general del miércoles 16 de febrero sobre san Juan de la Cruz*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011) pp. 11-12.

⁷⁶⁶ Ver: C. DÍAZ, *Ocio*, en *Vocabulario de Formación Social*, Ed. EDIM, Valencia 1995, pp. 346-347.

⁷⁶⁷ Cf. M. MOLINER, *Diccionario del uso del español*, Ed. Gredos, Madrid 1994, vol. 2, voz *Ociosidad*, p. 547.

⁷⁶⁸ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre el evangelio de san Mateo 35,4*, Ed. BAC, Madrid 1855, p. 708.

acaba desapareciendo; la pereza no es el gusto de no hacer nada, pasiva entrega al *dolce far niente*, es la viciosa falta de ánimo para realizar lo que uno debe ser, la "desesperación de la debilidad", según la certera fórmula de Kierkegaard. Santo Tomás de Aquino denomina a este estado "acidia" (también llamado acedia) y lo define como "una forma de tristeza que hace al hombre lento para aquellos ejercicios del espíritu a causa de la fatiga corporal" (S. Th. I, q. 63, a. 2, ad. 2.). La acidia nace de no querer descansar en Dios. Por eso, para el pensamiento medieval hay una íntima conexión entre la acidia y la incapacidad del hombre para el ocio. Así se entiende que santo Tomás vea en la pereza un pecado contra el mandamiento de santificar las fiestas; es decir, una pecaminosa impotencia, no sólo para trabajar rectamente, sino también para gozar rectamente del ocio que la fiesta lleva consigo. En su sentido clásico -helénico y medieval-, ocio no es ociosidad o inactividad condenable; el ocio clásico es ante todo un estado del alma. Y así entendido el ocio, el ocioso no es el perezoso o el vago, sino el contemplativo. Se impone la tarea de meditar de nuevo acerca de esta exquisita sentencia de Aristóteles: "Puesto que el ocio es preferible al trabajo y constituye su fin, hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio" (*Pol*, VIII, 3, 1337 b). Sin esa investigación, ¿qué será la vida humana cuando la hoy incipiente automatización del trabajo comience a dar a los hombres amplia cosecha de tiempo libre?

La pereza está relacionada con la ociosidad pero también se da de modo oculto en el activismo, porque la falta de ocio, que no de ociosidad, es, en definitiva, pereza. Porque el remedio contra el desánimo espiritual y el tedio para obrar de que hablaba el Doctor Angélico no es el activismo, que conduce a una vida agitada, sin trascendencia, sino el gozo festivo en Dios.

Una de las consecuencias de la ociosidad es que estimula especialmente los vicios carnales. Así lo enseña el profeta Ezequiel cuando explica a Jerusalén el pecado de la ciudad de Sodoma: "En esto consistía la iniquidad de tu hermana Sodoma: ella y sus hijas abundaban en soberbia, en abundancia de pan y en ocio regalado, y no socorrían la mano del pobre y del necesitado" (Ez 16,49). Santo Tomás propone, como uno de los remedios para salvaguardar la continencia, evitar la ociosidad por medio de trabajos corporales, siguiendo la enseñanza del Eclesiástico: "Mándale al trabajo para que no esté ocioso, porque la ociosidad enseña muchas maldades" (Ecl 33,28-29). Pero también afirma que para poner

remedio a la ociosidad y frenar la concupiscencia de la carne, que se puede desatar con facilidad en un estado de pereza, no hay obligación de realizar trabajos manuales, sino que esos vicios pueden también evitarse por medio de las prácticas de piedad y las prácticas de penitencia, como los ayunos o las viglias.

En definitiva, el "verdadero ocio" lleva al hombre a una verdadera actitud contemplativa, festiva, porque vive de la afirmación de la vida presente y de la historia. Dos actitudes hacen imposible la contemplación al hombre de hoy:

- 1- La inmersión en el activismo superficial que puede satisfacer por un momento el orgullo, pero que al final nos deja vacíos e insatisfechos, la urgencia del resultado, la ley del "todo-enseguida-sin esfuerzo", el eficientismo y el pragmatismo.
- 2- La "meditación" autocentrada, encerrada en el propio yo, la contemplación narcisista, que se dirige al exterior sólo en apariencia, pero que en realidad sólo lo busca para encontrar, como Narciso, reflejada en él su propia imagen.

Ambas actitudes provienen de un horizonte reducido a la inmediatez del instante, en una perspectiva que no sabe mirar con contemplación el futuro e intenta inútilmente atrapar en un presente efímero la ilusión de plenitud, que la vida busca. El hombre lúdico revela en el anhelo más profundo la necesidad contemplativa de las bienaventuranzas, que son una auténtica carta magna del reino de Dios⁷⁶⁹. El ocio es el que nos ayuda a despertar el hombre contemplativo que duerme en todo cristiano⁷⁷⁰. El hombre ha sido creado para la contemplación, la fiesta, el descanso, la danza, la alegría y la consolación. Vivir el ocio como evasión es peligroso e inhumano.

A partir de la segunda revolución industrial, el ocio pierde el carácter sagrado de antaño y pasa a ser entendido como *tiempo libre*, logrando un peso

⁷⁶⁹ Cf. S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradoso, Antropología filosófica*, vol. 2, Ed. Urbaniana University Press, Roma 2000, ver: cap. 14: *Azione come fioco*, pp. 257-268, espec. p. 268.

⁷⁷⁰ Cf. J.P. LINTANF, *Reflexión cristiana sobre el tiempo libre en el hombre*, pp. 98-116, espec. p. 107, en CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELECTUALES FRANCESES, *Tiempo libre*, o.c.

mayor, tanto por su amplitud y duración, como por el contenido que se le da. La persona, en esta nueva tesitura, vendría a convertirse en el nuevo *homo ludens*. En este sentido, el ocio se convierte en tiempo complementario del trabajo, en valor deseado como autosatisfacción o autogratificación y en posibilidad de ejercer el consumo, con el consiguiente auge de los negocios relacionados con la recreación, la "industria del ocio"⁷⁷¹. En lugar de festejar y crear la fiesta introducimos el mercado del ocio, como ya he dicho anteriormente.

El ocio, como tiempo libre, afirma C. Zorrilla, guarda una estrecha relación con el consumo. Desde este punto de vista puede afirmarse que el funcionamiento del sistema económico requiere un tiempo de no trabajo para que la población la dedique a consumir, es decir, a gastar su renta⁷⁷². En este sentido el ocio es lujo, derroche, dispendio, placentera pérdida.

En la sociedad actual, el tiempo libre adquiere más peso porque no se entiende sólo como tiempo de descanso para volver al trabajo, sino como valor propio y autónomo, como espacio de la propia realización, la cual se ve muchas veces no sólo promovida por el trabajo, sino obstaculizada. De ahí, por otra parte, el gran peligro del tiempo libre: que se convierta en el tiempo de la frustración y de la atrofia física y mental, mientras se convierte en el tiempo de la relajación total, que, dado el embrutecimiento en que nos ha puesto el trabajo, desencadenaría los más bajos instintos, produciendo crisis existencial.

En este sentido hay que entender la propuesta revolucionaria, quizás utópica, de H. Marcuse⁷⁷³, de no separar, no compartimentar y secuenciar en momentos y tiempos distintos el trabajo y el ocio, sino conjuntarlos, de manera que uno encuentre placer en el trabajo. Propuesta que no parece que haya tenido gran éxito, pues más bien se tiende a que se tenga más tiempo libre, aunque éste muchas veces se convierte en algo programado y lleno de actividades

⁷⁷¹ Cf. M.T. LAESPADA-L. SALAZAR, *Las actividades no formalizadas de los jóvenes*, en J. ELZO-F.A. ORIZO-J. GONZÁLEZ-ANLEO-P. GONZÁLEZ-M.T. LAESPADA-L. SALAZAR, *Los jóvenes españoles*, Fundación Santa María, Ed. SM, Madrid 1999, p. 360.

⁷⁷² Cf. C. ZORRILA, *El consumo del ocio*, Ed. Servicio Central Publicaciones del País Vasco, Vitoria 1990, p. 44.

⁷⁷³ Ver: H. MARCUSE, *Eros y civilización*, o.c., espec. pp. 127-184.

"necesarias", de manera que no hay sociedad con menos tiempo libre que la avanzada, la más atada y vinculada al trabajo, no dejando ni siquiera tiempo para tener y cuidar a sus hijos.

Los aspectos del concepto de ocio son: a) su polaridad o contraste con el obrar orientado a un fin, y b) la disponibilidad de un espacio dentro del cual se puede desarrollar la contemplación, en la medida en que el yo se desprende del aislamiento de la ocupación individual y del servicio a fines inmediatos y se recoge en sosiego. Este sosiego es propio de la fiesta, que es afín al ocio, como también el juego, el culto, la celebración y la representación. Aquel que participa en una fiesta se encuentra, respecto de lo festejado, en la actitud de ocio. Por eso, la celebración festiva y el culto constituyen la esencia del ocio; el ocio contemplativo, del que hablaba santo Tomás, no se puede dar sin la fiesta y sin el culto, que facilitan salir de la actividad cotidiana para adentrarse en lo trascendente. La fuente en la que la creatura puede encontrar sosiego, *quietatio*, es en el culto, cuando se abre a lo trascendente, y por ello podemos afirmar que la raíz profunda de la que vive el ocio se encuentra en la celebración del culto. De esta manera la capacidad para el ocio tiene su plasmación social incluso en la escalada de valores de la sociedad.

Todos nos hacemos una pregunta: ¿Cómo resolver el día de hoy? Si no sabemos usar el tiempo estamos desperdiciando el don metafísico que constituye nuestra propia manera de ser y de existir. En este pequeño punto se encierra el problema del aburrimiento⁷⁷⁴. Para aprovechar el tiempo el hombre ha acudido a la solícita industria americana: el *entertainment*, para sacar dinero. El aburrimiento es una muerte social y su insuficiencia es filosófica por falta de diálogo. Cuando alguien llega a un medio social nuevo, en el cual no conoce a nadie, lo primero que hace es encerrarse sobre sí y empieza a aburrirse por no tener a nadie con quien hablar. La falta de interés personal se transluce en la falta de alegría física y de sociabilidad. No tengo ninguna vida, me aburro, me duermo. Aburrirse es rechazar, aborrecer, no tener interés por alguien o por algo. El hombre aburrido no quiere nada más, está harto y sin embargo, querría todo, porque no tiene nada. Por ejemplo, el aburrimiento juvenil es muy típico en las pandillas de verano, que

⁷⁷⁴ Ver: R. ALVIRA, *Sobre el aburrimiento y el juego*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de ideas*, o.c., pp. 179-191.

están anhelando que termine el curso para reunirse con sus amigos, y cuando este momento llega, se juntan todos y se aburren. El aburrimiento es una muestra de la huída de la dureza de lo real, de la no aceptación de la historia. De hecho hoy, el aburrimiento no es una enfermedad de ricos, sino del pueblo. El aburrimiento produce la torpeza, es la embotada indiferencia ante lo mejor que tiene el ser humano, que es la grandeza de espíritu. Es una desesperación encubierta.

La aventura, el aburrimiento y lo serio son tres maneras distintas de considerar el tiempo. En la aventura lo que vivimos y esperamos apasionadamente es el surgimiento del futuro. En cambio, el aburrimiento se vive más bien en presente: desde luego, el tedio a menudo se reduce al temor de aburrirse proyectando el futuro sin aceptar el presente⁷⁷⁵. Es indiscutible que esta aprensión, en la cual consiste nuestro aburrimiento, se refiere al futuro: no obstante, el tiempo privilegiado del tedio es ese presente de la expectativa despojado de antemano de valor por un futuro demasiado lejano y esperado con demasiada impaciencia; en esta enfermedad el futuro deprecia de forma retroactiva el momento presente en lugar de arrojar luz sobre él. En cuanto a lo serio, podemos definirlo como cierta forma razonable y general no de vivir el tiempo, sino de contemplarlo en su conjunto, de considerar la mayor duración posible. Baste decir que si la aventura tiende a situarse en el punto de vista del instante, el aburrimiento y lo serio tienden a considerar el devenir como intervalo: el principio es aventuroso, pero la continuación es, según los casos, seria o aburrida⁷⁷⁶.

El tedio supone una caída en la indolencia, la apatía y la desilusión debido a la falta de creatividad y la atención servil al tiempo mecánico que marca el reloj. El estado de aburrimiento es muy penoso para un ser que se siente llamado a una actividad creativa de algún género. La única solución eficaz contra el aburrimiento es consagrarse a tareas creadoras. El hombre aburrido está hundido en el momento presente como en un pozo sin salida.

⁷⁷⁵ Cf. R. KIRK, *Un programa para conservadores*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2011, espec. cap. V: *El problema del hastío social*, pp. 103-140.

⁷⁷⁶ Ver: V. JANKELEVITCH, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Ed. Taurus, Madrid 1989.

Por esto aburrirse es la falta del ánimo del ocio; y la muerte en la que consiste el aburrimiento es una muerte por insuficiencia filosófica y metafísica. Es la respuesta al aislamiento existencial que se sufre en las grandes urbes donde se puede constatar la muchedumbre solitaria. Este problema de soledad es como la peste de nuestros días, que fácilmente desemboca en una depresión y conlleva fantasías de suicidio y conductas autodestructivas (cf. cap. 1.3.6. *El suicidio*). De ahí que el que no vence el *yo* particular no se puede encontrar consigo mismo porque está encerrado sobre sí mismo, y esta negación es la que permite que el otro se destaque ante mí. Ésta negación, que se llama humildad, es la causa de maduración. El perpetuo crítico es un inmaduro porque todo le parece mal, todo le hastía ya que no ha crecido interiormente (ver: cap. 7.3. *La Iglesia propone el sentido a la vida, indispensable para poder celebrar la fiesta*).

La filosofía es un ejercicio del espíritu que me entrena para amar y ver la verdad del ser, lo real y es, por tanto, el instrumento universal básico para el diálogo. Y sin éste no hay sociedad porque no hay personalidad. La gravedad del problema del aburrimiento es que es una desesperación encubierta porque no puede dar el salto al tú. Gracias a una filosofía verdadera conseguimos evitar la desesperación del que está siempre inquieto⁷⁷⁷. La emergencia de la cultura del ocio y del tiempo libre nos revela que estamos viviendo un cambio de época, donde el hombre crea nuevas formas de comunicarse, comportarse, convivir y practicar la religión⁷⁷⁸.

Es bien sabido que cada transformación socio-cultural importante ha acarreado una correspondiente transformación en el cuerpo sacral expresivo inevitablemente presente en la vivencia religiosa. Normalmente esas transformaciones originan unas crisis en la actitud religiosa misma que con frecuencia tiende a confundir lo sagrado con sus expresiones y encuentra difícil descubrir expresiones adecuadas a cada nueva situación. A nadie se le oculta que tales crisis pueden resultar purificadoras para la intención religiosa en la medida en que la ayuda a mantener presente la trascendencia de su término, más allá de todas las mediaciones necesarias, pero relativas.

⁷⁷⁷ Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, o.c., p. 21.

⁷⁷⁸ Cf. V.J. SASTRE, *La cultura del ocio*, o.c., p. 162.

Nuestra época, con sus rápidas y profundas transformaciones, constituye un caso claro de situación de desacralización de numerosas sacralidades tradicionalmente aceptadas y de crisis de actitud religiosa. Tal vez ésta sea más profunda que nunca. En otras épocas se trataba de la transformación del universo simbólico religioso desde un fondo permanente de la aceptación de la función simbólica y de vigencia del simbolismo. En nuestro tiempo la transformación cultural está llevando en muchos casos a la aparente abolición de todo resto simbólico del nivel de la conciencia religiosa y de la acción inmediata. Nuestra cultura, basada en el conocimiento científico a partir de la experiencia y centrada en la funcionalidad como único eje de referencia en la organización de la vida, no sólo ha dejado de comprender determinados símbolos sino que parecen haber conseguido instalarse en una actitud que los hace inútiles a todos.

Tal situación se refleja en el comportamiento del hombre moderno en relación con la fiesta. Para el hombre de nuestro tiempo, los días no se dividen en ordinarios y festivos sino en laborables y no laborables, y estos últimos, más que días de fiesta, son días de vacación. La vacación es ciertamente tiempo de ocio y con frecuencia tiempo de juego, pero ni el ocio ni el juego adquieren en ella el sentido que tenían en la fiesta. El hombre en vacaciones interrumpe su trabajo y esta interrupción le produce un evidente sentimiento de liberación. En la experiencia de las vacaciones no es difícil observar un intento por conseguir una alegría de la que de ordinario está privada la actividad laboriosa⁷⁷⁹.

Las vacaciones se convierten con frecuencia en la búsqueda casi obsesiva de una alegría de vivir incompatible con el ejercicio del trabajo. No es difícil descubrir dónde radica la diferencia fundamental que da a estos elementos comunes a la vacación y a la fiesta su distinto significado. A la vacación le falta ese "algo más" que es imprescindible añadir al juego para que se convierta en culto. Le falta la referencia a la transcendencia que convierte a la salida del tiempo ordinario en entrada de un tiempo superior originario capaz de conferir a la duración humana, sentido y consistencia. Por eso la alegría de la vacación es una

⁷⁷⁹ Sobre este punto ver: J. FOURASTIE, *Vacaciones ¿para qué?*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1972, pp. 98-160; Th. ROSZAK, *El nacimiento de una contracultura*, Ed. Kairós, Barcelona 1984, pp. 136-210; M. CUENCA CABEZA, *Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2000.

alegría buscada y conseguida por el hombre y no recibida y aceptada como gracia.

Las vacaciones reciben su valor de la oportunidad que deparan al hombre de alejarse de las incomodidades que llenan habitualmente su día de trabajo; las vacaciones son de ordinario el tiempo de la distracción y del olvido. Les falta evidentemente el sentido positivo de plenitud que invade al hombre en fiesta y que le fuerza al derroche compartido. Por eso, mientras la alegría festiva congrega a la comunidad cuyos lazos de unión estrecha fuertemente, las vacaciones son el tiempo de la dispersión en busca de un aislamiento que facilite el olvido. Por último, a la densidad del tiempo festivo cargado de significado a través de los innumerables símbolos que surgen de la actitud fundamentalmente simbólica de la fiesta corresponde el vacío de la duración de las vacaciones en las que el hombre inventa mil fórmulas para llenar o, como llega a decirse muy expresivamente, para "matar el tiempo".

Pero a la vacación le falta, como decía antes, ese "algo más" que es imprescindible añadir al juego para que se convierta en culto, que es el paraíso perdido. Con razón, algunos fenomenólogos de la religión, antropólogos y psicólogos, coinciden en afirmar la pervivencia en el hombre moderno de los símbolos y mitos en los que el hombre de todos los tiempos ha expresado su relación con la Transcendencia, particularmente en el contexto de la celebración festiva. El hombre religioso de nuestro tiempo, en la medida en que consiga dar a esa necesidad de apertura a la Transcendencia una expresión adecuada a través de celebraciones festivas adaptadas a su situación histórica, colaborará de forma decisiva en el establecimiento de una cultura del ocio y del trabajo en la que el hombre y la sociedad alcancen la perfección a la que están llamados desde el principio y a la que confusamente siguen aspirando.

Es, pues, indudable que existe una diferencia fundamental entre la vacación y la fiesta y que en la medida en que el hombre de nuestros días las confunda se mostrará incapaz de vivir en fiesta. Pero ¿puede el hombre llevar esa confusión hasta las últimas consecuencias? ¿no existen indicios de la necesidad que el hombre tiene de redescubrir una actitud tal vez recubierta por el olvido, pero que difícilmente puede desaparecer de él por ser una expresión de la referencia al misterio constitutivo del hombre cualquiera que sea su situación histórica?.

Hace ya muchos años aludía G. Marcel a la "imagen descorazonadora del jubilado y a la de los domingos de la ciudad en la que los paseantes, dan la impresión de ser jubilados de la vida" con la "tristeza asfixiante" que las imágenes producen⁷⁸⁰. Y también en su obra "*El hombre de la barraca*" se pregunta: "¿Por qué vivo? ¿Cómo supero el ocio?... ¿Qué sentido tiene la vida? El Estado no puede responderle, sólo conoce conceptos abstractos: empleo, reforma agraria, parados...⁷⁸¹. Todavía bastantes años después, en 1962, un número monográfico de cierta revista francesa sobre la fiesta llevaba el título significativo de: "*Día de fiesta, día de hastío*". Indudablemente en los últimos años se ha caído en la cuenta de la necesidad de establecer una "civilización del ocio" si no se quiere que las horas ganadas al trabajo por el progreso técnico y social se vuelvan contra el hombre y aceleren su caída hacia el empobrecimiento interior⁷⁸². Pero es muy probable que todos los esfuerzos resulten baldíos si se limitan a procurar al hombre nuevos medios de consumir para llenar el ocio, en lugar de hacerle posible el redescubrimiento de esa profundidad -de la que el hastío es un testimonio irrefutable- que le invita a buscar sus raíces más allá de sí mismo y a abrirse a la Transcendencia cuya presencia le es imposible borrar.

Constatamos que cada vez que estamos solos con nosotros mismos, el tedio aparece como un vapor invasor que sube de las regiones subterráneas. Este abismo del tedio es un mal extendido en la sociedad moderna y se halla en el origen de los asesinatos atroces y sin motivo, cometidos por jóvenes en apariencia bien sensatos y adaptados. Hacen esto para acabar con la monotonía de la vida cotidiana, para sentir que están ahí, que son. Dice Kierkegaard que al principio era el tedio, es decir: "Adán se aburría solo; después, Adán y Eva se aburrieron juntos; después Adán y Eva, Caín y Abel se aburrieron en familia; después, al

⁷⁸⁰ Ver: G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Ed. K. Nouwelaerts, Louvain 1949, pp. 48-49; J. CABRERA FORNEIRO, *La exclusión social. Luces y sombras en la sociedad del bienestar*, Lección inaugural del curso académico 1999-2000, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1999, espec. pp. 6-8.

⁷⁸¹ Ver: Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. 4, pp. 181-341, espec. p. 199.

⁷⁸² Ver: CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES, *Tiempo libre*, o.c., espec. pp. 80-93.

aumentar el número de seres humanos, se aburririeron en masa. Para distraerse, concibieron la idea de una torre... ¿Y cuál fue el resultado de este tedio? El ser humano cayó de lo alto; primero, a causa de Eva; después, debido a la torre de Babel"⁷⁸³.

La misma idea se vuelve a encontrar en Pascal⁷⁸⁴. También para él, el tedio forma parte de la condición humana. No obstante, es necesario precisar la miseria del ser humano sin Dios: "He dicho con frecuencia que toda la desgracia de los seres humanos procede de una sola cosa, que es no saber permanecer en paz en una habitación. Así transcurre toda la vida. Se busca el descanso luchando contra algunos obstáculos y, si se han superado, el descanso se vuelve insoportable por el tedio que engendra. Es necesario salir del mismo y mendigar el tumulto... el tedio de su autoridad privada no deja de salir del fondo del corazón, donde tiene raíces naturales, y de llenar el espíritu con su veneno. De este modo, el ser humano es tan desgraciado que se aburriría incluso sin otra causa de tedio, por el estado propio de su constitución" (cf. *Pensamientos*, núm. 134 y 137). A continuación, Pascal sigue para demostrar cómo el tedio nos empuja, por decirlo así, por una vía falsa. Dicho de otro modo, por el camino sin salida de la diversión, de las preocupaciones, de los negocios y de las tareas. Mientras que su verdadera significación debería ser llamarnos al orden, conducirnos no a la disipación superficial que nos hace perdernos, sino al contrario, hacernos profundizar para comprender de dónde somos, quién somos y cuál es nuestro destino (lo trataré en cap. 7.3. *La Iglesia propone el sentido a la vida, indispensable para poder celebrar la fiesta*).

Es así como el domingo se convierte en signo de contradicción. Por lo pronto, nos empuja lo más a menudo a buscar cómo distraernos de la distracción; a buscar sensaciones siempre más sensacionales, estimulantes siempre más fuertes, en ese vano esfuerzo para llenar el vacío, aunque el verdadero sentido del tedio, revelado precisamente por el origen sacral del domingo deba ser el de

⁷⁸³ Cf. S. KIERKEGAARD, *Wechselwirtschaft*, en *Entweder-Order*, Deutscher Taschenbuch, Verlag 1975, cit. por A. WILLEBOIS, *El tedio del domingo*, Rev. Communio 3 (1982) p. 177.

⁷⁸⁴ Ver: B. PASCAL, *Pensamientos*, Ed. Cátedra, Madrid 1998.

hacernos comprender que sólo Dios (el Ser Absoluto) puede llenar el vacío. Pues no es en la cantidad del *Tener*, sino en la calidad del *Ser* donde reside nuestra salvación. Así mismo, no es en el *Hacer* sino en el *Ser*. El hombre activista es aquel que quiere estar siempre haciendo, pone su actividad por encima de todo, sólo ve objetos, y restringe el mundo a lo que es empírico. De esta forma el hombre queda amputado y se construye con sus propias fuerzas una prisión. Se trata de llegar a ser lo que somos y no hacer equilibrios en la repetición monótona del placer. De esta forma el tedio no sería una desesperanza producida por el vacío interior donde hay que matar el tiempo.

El tedio es un sinsentido de la existencia y crea una sensación de desmoronamiento existencial como se ve, por ejemplo, en la literatura del tedio: aburrimiento, náusea y el absurdo. El tedio del domingo es un problema de la secularización creado por el vacío existencial por la pérdida de lo sagrado, es decir, por el vacío dejado por la "muerte de Dios". Los esclavos martirizados, por el tiempo, necesitan proporcionarse paraísos artificiales, en vez de trascenderse en el Eterno⁷⁸⁵.

Existen suficientes testimonios en nuestra civilización y en nuestra convivencia de esa necesidad profunda de la que pueden nacer nuevas formas de celebraciones festivas. Baste pensar en la añoranza o la ilusión por una situación de perfecta armonía de la que el hombre estaría alienado y a la que no ha dejado de aspirar; en ella perdura el tema universal y eterno del paraíso perdido. Baste pensar también en las nuevas formas de valoración afectiva de la naturaleza a la que está llevando la civilización urbana; o en la tendencia del hombre a interrumpir el curso de sus días con toda la clase de interrupciones de un tiempo especial que llena de juegos, de torneos, e incluso de celebraciones más o menos secularizadas.

Por tanto, la fiesta auténtica nunca es una evasión ni alienación de la vida, como hacen las drogas, el alcohol, el sexo, etc. La evasión es una salida de la realidad, es huir a otro mundo porque el mundo real en que se vive se ha vuelto extraño, tenso y opresor. El verdadero "festejo" más que ser una huida del presente frente al hecho de la injusticia y el mal, alcanza la máxima autenticidad

⁷⁸⁵ Cf. L. BARESTA, *El anuncio del paraíso sobre nuestros desiertos*, o.c., espec. pp. 27-64.

donde tales realidades negativas son reconocidas y afrontadas, y no donde se las rehúye. Lo contrario nos llevará a la depresión y a la monotonía de lo cotidiano. Por ejemplo, treinta millones de estadounidenses a los que se les ha diagnosticado depresión en cualquiera de sus grados se gastan cada año más de 10.000 millones de dólares en antidepresivos y ansiolíticos. La medicación de la tristeza ha llegado a ser una de las más sustanciosas fuentes de beneficios de las empresas farmacéuticas. Gary Greenberg analiza en su libro "*Manufacturing depression*", la apabullante patologización de la depresión que ha tenido lugar en Occidente en el último medio siglo. Las medicinas puestas en circulación para combatirla han sido tan diversas como las anfetaminas de los años cuarenta y cincuenta, los ansiolíticos de los sesenta y ochenta o el hasta hace poco "definitivo" Prozac⁷⁸⁶.

5.5. LA FIESTA EN EL MOVIMIENTO HIPPIY

Fruto de todo el movimiento de Mayo de 1968 y del pensamiento del filósofo H. Marcuse surgió el movimiento hippy en los Estados Unidos a mediados de los años sesenta, en oposición no sólo a una determinada y concreta política (guerra de Vietnam, racismo), sino también a un tipo de vida habitual en los hombres de la sociedad de consumo. El hippy pretendió luchar contra el avance de unos sistemas entregándose a una forma de vivir contraria absolutamente de aquélla a la que vivencialmente deseaba combatir. Así, el hippy se hizo pobre y hasta mendigó en una sociedad opulenta, rabiosamente sincero en un mar de hipocresías, andrajoso e ineducado entre personas elegantes y limpias, pacifista rodeado por todas las violencias desencadenadas, arcádico y pastoril dentro de ciudades fantasmagóricas, individualista para escapar a la nivelación industrial de las mentes, ingenuo en un mundo de experimentados o expertos, festivo dentro de una comunidad aburrida y sosa.

Era lógico, por lo tanto, que en su vuelta a un primitivismo rural y naturalista se diera a ciertas prácticas plenamente vitales, enraizadas en una sensibilidad nueva o, mejor, más amplia, y, en consecuencia, que adquiriera, podríamos decir que automáticamente, una capacidad especial para estar alegre o

⁷⁸⁶ Cf. M. RODRÍGUEZ RIVERO, *Bilis negra*, Diario "El País", 3 de marzo de 2010, p. 6.

triste, para sentir y saberse en comunión con todo lo vivo, para celebrar sin pausa el misterio máximo de la creación.

Pero el hippy ni puede ni quiere aclimatarse a la ciudad (salvo de manera subterránea de catacumba), porque la ciudad es encarnación de casi todos los enemigos de los que huye. Efectivamente, el hippy sólo es real en su ambiente, en los caminos, en los campos, en las playas y bosques; allí donde puede pensar que no lo acosan necesidades, responsabilidades y miedos. Por otro lado, su aparente abulia es parte de su comportamiento general de oposición, ahora contra el mito del hombre activo-viril-dinámico.

En sus comunas rurales o infraurbanas las manifestaciones son de muy distinto tono. Diríase que el hippy se encuentra siempre en fiesta. El trabajo para ellos se convierte en fiesta. Trabajar creando, gozando, no produciendo para consumir. El movimiento hippy es gratuito en sus alegrías y en sus tristezas, como debe serlo toda persona humana; es decir, no se deja llevar por estímulos ajenos a su mismo ser. Por consiguiente, es espontáneo, es natural. Todo ello se opone radicalmente al significado habitual de fiesta en la sociedad contemporánea. Para el hombre robotizado por la cultura de masas, la información de masas y la existencia de masas, la fiesta es un premio necesario a un comportamiento correcto dentro de lo que se le ha exigido. Así, acudirá a los cines, a los bailes, el sábado por la tarde, después de seis días de actividad productora; tendrá vacaciones, descanso, no cuando los necesite sino cuando se le concedan. No baila ni canta en el instante en que su alma lo precisa, sino cuando se lo permiten o cuando se lo ordenan. El testimonio que da de la fiesta es más bien raquíptico y absolutamente hostil al concepto real de la palabra. La fiesta pasa de este modo a ser una actividad más, perfectamente mecanizada e insípida, tan deshumanizada e irracional como el trabajo en cadena, la procreación de la especie o los sentimientos más sencillos. Si no hay pasión creativa en el trabajo, difícilmente la hallaremos en el ocio. Pero una fiesta desapasionada deja por eso mismo de serlo para convertirse en rutina necesaria, vulgar, insignificante. Los símbolos del movimiento hippy no pueden ser más sencillos: la desnudez, la flor, la tierra, la comunidad, la música, etc.

5.6. EL FÚTBOL COMO UN RITUAL FESTIVO PARA LLENAR EL OCIO⁷⁸⁷

El fútbol es considerado como uno de los fenómenos sociales más importantes de los siglos XX y XXI, porque es el deporte que cuenta con el mayor número de practicantes y adeptos en el mundo. Por ejemplo, en España, más de la mitad de la población mayor de edad (54'3%) tiene interés por el fútbol⁷⁸⁸ y su enorme atractivo se refleja permanentemente en las audiencias televisivas. Por ejemplo, durante la temporada 2005-2006, los partidos más vistos fueron seguidos por públicos que iban desde los cuatro hasta los nueve millones de espectadores⁷⁸⁹. La relevancia del fútbol también se pone de manifiesto en sus dimensiones económicas.

Para que una actividad constituya un juego, debe haber unas normas o reglas que encaucen la actividad humana hacia el logro de unas metas, a las que se llega en el deporte mediante la creación de unas "jugadas". Así por ejemplo, un jugador lanza la pelota a un compañero, y éste a otro, a fin de sortear la presencia de los adversarios e invadir totalmente el terreno de éstos. Este sentido de dominio es lo que confiere emoción al hecho de meter gol. Crear juego es abrir espacios libres por donde deslizar la pelota.

El fútbol se presenta en la sociedad actual como una fiesta para los que lo practican, tanto si se trata de niños, adultos o profesionales, como si se trata de espectadores; una fiesta en los estadios con capacidad de más de cien mil espectadores, en las calles de barrios marginales donde juegan los niños y adolescentes; una fiesta cuando el equipo con el que uno se identifica obtiene un trofeo que es celebrado de manera multitudinaria en el centro de la ciudad, y también cuando meten un gol. Una fiesta que no sólo está en el juego, sino también en el ambiente festivo, de amistad y sociabilidad que en torno al fútbol se

⁷⁸⁷ Ver: R. LLOPIS GOIG, *El fútbol como ritual festivo. Un análisis referido a la sociedad española*, Rev. Andaluza de Ciencias Sociales 6 (2006) 115-132; J.J. BUYTENDIJK, *El fútbol (Estudio sicológico)*, Ed. Studium, Madrid 1955.

⁷⁸⁸ Cf. Barómetro de mayo de 2007 del Centro de Investigaciones Sociológicas ("www.cis.es").

⁷⁸⁹ Cf. LIGA DE FÚTBOL PROFESIONAL, *Memoria de la Liga de Fútbol Profesional (LFP) 2005-2006*.

genera, creando ese sentimiento de comunidad que parece haberse perdido en la vida cotidiana⁷⁹⁰.

El fútbol resume y resalta los valores que ejemplifican los componentes más destacados de nuestra sociedad posmoderna, porque proporciona un sentido del "nosotros", produciendo horas de efervescencia colectiva, y ese sentido de la comunidad. Crea sentimientos de cohesión y de solidaridad, donde las formas rituales permiten la expresión de aquellos valores y emociones que no encuentran cauces expresivos en el mundo doméstico o en el trabajo. De tal modo que puede encontrarse un ritual en el ámbito del ocio y del deporte, y el fútbol es un claro ejemplo de ello⁷⁹¹.

La participación deportiva, tanto en el nivel de la práctica como en el nivel del consumo, se ha caracterizado siempre por propiciar una ruptura con el tiempo cotidiano consagrado a las tareas obligatorias. El ser humano, cuando se entrega al deporte y al juego, está imitando un estado que te libera, vive un tiempo divino como si fuera una religión, ensaya lo que en sus sueños más íntimos desearía que fuese la vida entera: esfuerzo generoso, competitividad justa y de solidaridad.

El deporte actual se ha apropiado de muchos de los aspectos implícitos en los rituales tradicionales (religiosos, festivos, mágicos), lo que le ha permitido transferir el aura de lo sagrado a sus objetos, actores y símbolos, para transfigurarse en una suerte de liturgia civil. No en balde, diversos autores han identificado semejanzas entre el ritual de un partido de fútbol y una celebración religiosa⁷⁹².

Es por eso que algunos planteamientos sostienen que la sociedad moderna "es una sociedad que se ha constituido en sus articulaciones fundamentales por

⁷⁹⁰ Cf. V. TURNER, *El proceso ritual*, o.c.

⁷⁹¹ Cf. M. SEGALÉN, *Ritos y rituales contemporáneos*, Ed. Alianza, Madrid 2005, p. 36.

⁷⁹² Ver: M. AUGÉ, *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse*, Rev. Le Débat 17 (1982); Idem *¿Un deporte o un ritual?*, en S. SEGUROLA, *Fútbol y pasiones políticas*, Ed. Debate, Madrid 1999; C. BROMBERGER, *El fútbol como visión del mundo y como ritual*, en M.A. ROQUE, *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*, Ed. Icaria, Barcelona 2000.

metabolización de la función religiosa"⁷⁹³. La nuestra sería una época de crisis de la acción ritual y religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis, y no una extinción, de la misma⁷⁹⁴. También este planteamiento se encuentra en Durkheim, para quien la secularización comporta la transformación de la religión, pero no su desaparición, porque consideraba que llegaría un día en que las sociedades habrían de volver a conocer "horas de efervescencia creadora", en cuyo curso surgirían nuevos ideales que habrían de servir de guía a la humanidad, y de las cuales los hombres tendrían la necesidad de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalizarían periódicamente sus frutos⁷⁹⁵. Afirmó también que en las sociedades modernas la conciencia colectiva se volvía débil y vaga, pero señaló la necesidad de que la sociedad dispusiera de un sistema de símbolos y rituales que la hiciera capaz de adquirir conciencia propia y mantener, en el grado de intensidad necesario, un sentimiento de sí misma (p. 397). El fútbol funciona en la sociedad actual como un ritual festivo capaz de suscitar entusiasmo cívico y de ejercer una función de integración simbólica.

Los medios de comunicación social, especialmente la televisión, han convertido los encuentros futbolísticos del fin de semana en un rito del que participan millones de personas, bien en sus domicilios o en locales públicos donde van a la búsqueda de dosis de emoción y entusiasmo colectivo. Es por ello que el 95% de los españoles consideran que éste es el gran motivo de la conversación de los españoles. Un 87 % opinan que el fútbol permite hacer amigos e integrarse mejor, y un 69% cree que el fútbol posibilita conjugar distintas identidades sociales y culturales, convirtiéndose así en materia prima para la celebración de la sociabilidad (cf. *Estudio de opinión sobre los clubs de fútbol*, LFP).

Otro aspecto que hay que tener en cuenta es la emblematización del club de fútbol, que da lugar a comportamientos rituales como desplazamientos geográficos y compra de objetos que simbolizan al club y a creaciones rituales

⁷⁹³ Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Ed. Gallimard, París 1985, p. 234.

⁷⁹⁴ Cf. J. ESTRUCH, *El mito de la secularización*, en R. DÍAZ SALAZAR-R. GINER-F. VELASCO, *Formas modernas de religión*, Ed. Alianza, Madrid 1994, p. 279.

⁷⁹⁵ Cf. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, o.c., p. 398.

como cantos y consignas. Teniendo banderas, escudos, relojes, carteras... de su equipo. Los estadios de fútbol han sido considerados a menudo como las nuevas catedrales, por las emociones y sentimientos que generan en los seguidores cuando los visitan. La competición liguera sigue un calendario regular y cíclico que evoca la estructura de un ritual festivo o religioso.

En cuanto a los aficionados, se comportan de un modo muy similar a como hacen los fieles de un ritual festivo o religioso: forman flujos multitudinarios que se dirigen, como si fueran procesiones, hacia el estadio, verdadero templo en que tendrá lugar la ceremonia.

El escritor húngaro Péter Esterházy frente a la pregunta ¿por qué este deporte es importante en las sociedades oprimidas?, responde: "Cuando la vida no es normal, y en las dictaduras no existe una vida normal, hay que buscar un camino alternativo para escapar. Un mundo diferente porque la atmósfera es insoportable. El juego proporciona eso. En las dictaduras es relevante el fútbol porque tiene una relación con la libertad. Aunque es muy triste tener que huir". El escritor añade un matiz: "Pero, al menos, en las dictaduras puedes señalar a un culpable, en la democracia a quién vas a culpar. En la democracia hay pan y circo". Después matiza: "Este deporte funciona ahora como opio, como un instrumento para la corrupción, pero cuando lo veo, prefiero no pensar en eso. Sólo me centro en el campo, prefiero ser como los niños. En la actualidad, se ha convertido en una religión, en un sustitutivo. Ahí están las estrellas que adoramos, a las que respetamos como dioses, con su propio "merchandising". Tienen un papel sagrado. Los estadios son como un santuario. Pero en realidad están tapando un hueco"⁷⁹⁶.

5.7. CONCLUSIÓN.

Como he ido analizando, el talante festivo y la fantasía son esenciales para poder celebrar festivamente. En las grandes ciudades, ¿cómo hacer fiesta? ¿Cómo educarnos para vivir festivamente en medio de tanta aglomeración? Asistimos a una carencia de fiestas; aunque se envuelvan comercialmente, no se experimenta

⁷⁹⁶ Cf. P. ESTERHÁZY, *Sin Arte*, Ed. Acantilado, Barcelona 2010, pp. 150-170, espec. p. 159.

la gratuidad, y por tanto, no hay plena satisfacción. Hay que ofrecer un sentido al trabajo y al tiempo para que podamos ser creativos, ya que la creatividad consiste precisamente en la expresión espontánea y fresca de lo más hondo de sí mismo. La pobreza de los hombres -dice G. Marcel- procede de que no saben crear nada porque no saben recibir nada⁷⁹⁷. Para ser creativo en la vida, lo decisivo es tener conciencia clara de la condición dialógica del propio ser. Porque cada uno de nosotros nos constituimos como seres humanos y nos desarrollamos a través del diálogo con cuanto nos rodea, y esto es un valor. Por ello, la primera preocupación de un tirano es privar a las gentes de la capacidad creadora. El hombre, al ser creativo, tiene recursos para evitar que lo reduzcan a un mero repetidor, porque es libre. Por esto, el ser metafísico festivo, que se encuentra en la onticidad del ser y que se expresa en la contemplación, hace que la vida festiva sea vivida con alegría y se recupere la dignidad del hombre. ¿Cómo se alimenta este ser contemplativo? Recuperando el ocio para dedicarse a las ocupaciones más elevadas: vivir la eternidad y la inmortalidad, que se expresa en la liturgia cristiana del domingo. Porque, como dice Pieper: "Contemplación no es simplemente una forma de conocer junto a otras...: es un conocer encendido por el amor... Es visión del amado"⁷⁹⁸.

El buen gobernante sería el que crea las condiciones sociales para ser contemplativo y ser un hombre libre. El ocio es contemplar la totalidad del mundo con espíritu de fiesta, de exultación a Dios creador. Hay que despertar el ocio que se encuentra en cada ser humano. Vivir el ocio como evasión es peligroso e inhumano. Hay que procurar que el tiempo libre no se convierta en frustración, embrutecimiento del puesto del trabajo y en desencanto de dar libre albedrío a nuestros instintos, produciendo crisis existenciales en vez de llevarnos a la relajación total del ser. La sociedad avanzada, tan atada al trabajo, espacio y tiempo, llega a la aberración de no tener tiempo ni para tener hijos ni para educarlos. Yo pregunto a los matrimonios: ¿por qué no tenéis hijos? Y me contestan: para gozar más de la vida y de la riqueza. Por eso surge la industria del ocio, como por ejemplo el fútbol, que es un sustitutivo de la religión, como una religión moderna.

⁷⁹⁷ Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, o.c., p. 341.

⁷⁹⁸ Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, o.c., pp. 298ss.

El aburrimiento es la pérdida del sentido a la vida; se presenta el tiempo como una huída ante la dureza de la vida, porque no se acepta el presente, y puede concluir en el suicidio. Los nuevos esclavos martirizados por el tiempo y por el tener, necesitan crear paraísos artificiales porque no pueden trascenderse al eterno.

La falta de juego y de fiesta genera en las personas un modo de ser arisco, agrio, que resulta poco beneficioso para ellas mismas y para la relación con los demás. Fiesta es sinónimo de alegría, de agradecimiento y, por ello, implica compartir, expresar lo que se siente, que en el fondo es celebrar. Por eso nace en el interior del hombre, no es algo externo. Su expresión más honda es el culto: es gratitud, alabanza, adoración, y un modo de expresarlo es a través de la liturgia.

CAPÍTULO 6. LA FIESTA CRISTIANA EXPRESADA EN LA BELLEZA ESTÉTICA

6.1. INTRODUCCIÓN⁷⁹⁹

En este capítulo y en los dos siguientes expongo las proposiciones que hace la Iglesia para crear una cultura festiva, en la sociedad en la que vivimos, para que el hombre sea feliz y viva festivamente, evitando su destrucción: la deshumanización, y ofreciendo una cultura de vida. Detrás de todo ello está la praxis que trato de hacer en mi trabajo, como ya he dicho reiteradas veces. En esta cultura de vida festiva nace el arte, fruto del encuentro personal con Jesucristo, que es la Belleza plena. "Porque todo lo hizo bien" (Mc 7,37), ¿no sería lógico pensar que también hizo todo con belleza: *pulchriter omnia fecit*? De ahí que "el arte auténtico -dice H.U. von Balthasar- brota siempre de una auténtica contemplación, la cual posee, así mismo, una eficacia irradiante y no puede ser explotada por la acción"⁸⁰⁰. Por esto, el arte prepara a los hombres para la contemplación, cuyo deleite espiritual supera todo deleite sensible. Como nos recuerda R. Régamey: "Hubo un tiempo en que todo arte era oración"⁸⁰¹. Dice el Catecismo de la Iglesia Católica (núm. 2502) que "el arte sacro verdadero lleva al hombre a la adoración, a la oración y al amor de Dios Creador y Salvador, Santo y Santificador".

La Iglesia católica, a pesar de los peligros evidentes del hedonismo estético, reconoce el valor del arte para la elevación y la purificación del corazón humano⁸⁰², porque "el arte entraña cierta semejanza con la actividad de Dios en la creación, en la medida en que se inspira en la verdad y el amor de los seres" (CEC,

⁷⁹⁹ Ver: J. PLAZAOLA, *Introducción a la estética. Historia, teoría, textos*, Ed. BAC, Madrid 1973; J.L. DEL PALACIO, *Arquitectura, Liturgia y Nueva Estética en el Tercer Milenio. Lección inaugural del año académico 2001*, Facultad de Teología del Callao (Perú), pp. 13-43; A. LÓPEZ QUINTÁS, *La experiencia estética y su poder formativo*, o.c., espec. cap. 10.4: *La racionalidad específica de la experiencia artística*, pp. 333-349; M. GENNARI, *La educación estética. Arte y Literatura*, Ed. Paidós, Barcelona 1977, espec. pp. 19-132.

⁸⁰⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El arte cristiano y predicación*, pp. 774-792, espec. p. 789, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. I, o.c.

⁸⁰¹ Cf. R. RÉGAMEY, *Art sacré au XX siècle*, Ed. Du Cerf, París 1952, p. 209.

⁸⁰² Cf. J. PLAZAOLA, *Introducción a la estética*, o.c., pp. 616.620.588.

núm. 2501). El cristiano, que lleva en su ser la fiesta estética, es un artista, porque la fe crea belleza auténtica. El que contempla crea algo nuevo, originario, y enriquece el tesoro de valores del universo⁸⁰³. El arte que pierde la raíz de la transcendencia es un arte sin prosperidad porque pierde su raíz viva. El caso es que si no hubiese belleza en las cosas y en sus conjuntos, ambientes y panoramas, si todo fuese estéticamente neutro e insípido en nuestro entorno, el mundo nos resultaría por sí mismo depresivo (más de lo que ya es, a pesar de su belleza). La belleza contribuye a que el mundo sea más tolerable en su dureza. Es el condimento de la indigesta realidad del día a día.

El término estética proviene del verbo griego *αισθανομαι*, que significa percibir con la inteligencia o con los sentidos. Es la disciplina que estudia: 1º en qué consiste la belleza y cómo se alumbra en la vida cotidiana; 2º cuál es la esencia de lo bello; y 3º qué implica la experiencia estética. Estos tres puntos están vinculados con los conceptos de creatividad, valores, lenguaje y contemplación. En este sentido es interesante el libro del profesor López Quintás, "*La experiencia estética y su poder formativo*", que está centrado en la riqueza que nos proporciona la experiencia estética para nuestro propio desarrollo humano como actividad dialógica y se enraíza en la teoría antropológica-filosófica que concibe al hombre como un ser de encuentro. La misión del arte no radica en reproducir objetos sino en crear y plasmar ámbitos sobre la base de realidades existentes. Nos sitúa en la apasionante senda del sentido del arte y de la experiencia estética para el ser humano. El arte pide de por sí ser contemplado, y el participar en este acto contemplativo promueve la capacidad creativa del hombre. Por esto, el cultivo del arte forma al hombre, su personalidad. El arte confiere a nuestro espíritu alegría y entusiasmo, amparo y temple festivo, luminosidad y paz (pp. 25-26).

"Nuestra época, desgraciadamente -afirma C. Valverde- no es tiempo de admiración y de contemplación reposada y silenciosa de lo bello. Agobiados por la prisa, por las relaciones necesarias o innecesarias por los estrépitos de la técnica, por las noticias, el trabajo y el dinero, por la distracción de los espíritus en las imágenes fugaces, por la búsqueda ansiosa de sensaciones nuevas y más intensas que consumimos y olvidamos. Por el escepticismo o el hastío, miramos sin ver, oímos sin escuchar, como un fueraborda corremos deprisa y con mucho

⁸⁰³ Cf. N. BERDIAEV, *El sentido de la creación*, o.c., pp. 275-301.

ruido a ninguna parte. Olvidamos la realidad obsesionados por nuestros proyectos. La percepción de la forma bella requiere austeridad y renuncia a muchas distracciones y placeres sensuales, requiere más silencio, más sosiego, más reflexión, más responsabilidad sobre la realidad, más unificación. Quedan aún sabios, y no faltarán nunca. Es de Platón el aviso: «Siempre hay sobre la Tierra algunos hombres inspirados. El encuentro con ellos no tiene precio»⁸⁰⁴. Por eso Platón refiere una oración de su maestro Sócrates, considerado con razón uno de los fundadores del pensamiento occidental, que rezaba así: "Haz que yo sea bello por dentro; que yo considere rico a quién es sabio y que sólo posea el dinero que puede tomar y llevar el sabio. No pido más" (*Cedro* 279c).

6.2. EL HOMBRE NECESITA DE LA VERDADERA BELLEZA DEL ARTE QUE NOS CONDUCE A LA FIESTA⁸⁰⁵

Plotino decía: "No podría haber belleza sin ser, ni ser vacío de belleza: abandonado de la belleza, el ser perdería algo de su esencia. El ser es deseable porque se identifica con la belleza, y la belleza es amada porque es ser" (*Enneadas* V, 8, 9). Por tanto, quien quiera ver a Dios y lo Bello, debe hacerse semejante a Dios y enteramente bello (*Enneadas* I, 6, 9). En esta misma línea dice Heidegger que la esencia del arte será, pues, ésta: el poner en funcionamiento la verdad del ente; por eso, la esencia del arte es poesía, pero la esencia de la poesía es la instauración de la verdad⁸⁰⁶, porque potencia la capacidad creadora del lenguaje y lo eleva a la máxima cota de expresividad.

La cultura festiva nace de una palabra vivida en un pueblo, es decir, es expresión de la dimensión espiritual del hombre, de ese *quod divinum* del que hablaba Horacio, de ese soplo del misterio que se realiza a través del arte⁸⁰⁷. Es decir, es una necesidad de expresar las cosas más trascendentes, las más hondas

⁸⁰⁴ Cf. Cit. por C. VALVERDE, *Prelecciones de Metafísica fundamental*, o.c., p. 617.

⁸⁰⁵ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Metodología de lo ultrasensible*, vol. 2: *El triángulo hermenéutico*, o.c.

⁸⁰⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *El origen de la obra de arte (1935-1936)*, en *Caminos del bosque*, Ed. Alianza, Madrid 1998, pp. 25ss.

⁸⁰⁷ Cit. por P. BLANCO, *Estética de bolsillo*, Ed. Palabra, Madrid 2001, p. 125.

que posee el hombre, de forma bella. Asimismo, normalmente las verdaderas expresiones culturales tienen que ser conmovedoras, con independencia de que quien las reciba sea erudito o analfabeto. Para el pintor español Ramón Gaya, el verdadero arte produce una experiencia similar a la fe religiosa. Se da una conmoción interior profunda y la adhesión a algo que se comprende con el corazón de forma inmediata. En cambio, en el "arte" que difunde la "cultura" oficial no existe tal adhesión, sino acatamiento de tendencias impuestas.

La tragedia de nuestro tiempo -escribía D.H. Lawrence- es la tragedia de la fealdad, aunque muchos no lo saben o no se dan cuenta. Es la fealdad lo que ha oprimido realmente al espíritu humano en el siglo XIX. El gran delito cometido por las clases poderosas y los promotores de la industria de la época victoriana fue el de condenar al trabajador a la fealdad. Mezquindad, falta de sentido estético y fealdad en la religión, fealdad en la esperanza, fealdad en el amor, fealdad en los vestidos, fealdad en los medios de locomoción, fealdad en las casas, fealdad en las relaciones entre trabajadores y patronos⁸⁰⁸.

La arquitectura de hoy es muchas veces sin alma, no se tiene en consideración las necesidades del hombre, es decir, está hecha para abrumar al hombre, que pasa de ser persona, a ser hombre masa⁸⁰⁹. Como es el caso de las obras de los arquitectos Pruit Igoe en Saint Louis, Park Hill en Sheffield: llenos de ángulos rectos, acero inoxidable, cristal y hormigón; pero no hay participación en la vida de la calle y terminan en nidos de delincuencia. Lo mismo pasa con algunas corrientes de pintura y de escultura actuales que son expresiones de una sociedad sin valores ni representaciones coherentes. Manchas y colores sin sentido, brochazos o líneas que van hacia un lado como podrían ir hacia otro, se llama esculturas a hierros retorcidos o a bloques de hormigón, y ante ellas las gentes abren los ojos y la boca para pasar de largo y olvidar lo que han visto porque, en realidad, no han visto más que fragmentos o esperpentos que no vale la pena recordar. Por eso las artes y la arquitectura se ven contaminadas por el laicismo del confort.

⁸⁰⁸ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN DE ARTE SACRA, *Fede e Arte*, Roma 1962, p. 87. Ver: J. PLAZAOLA, *El arte sacro actual*, o.c., espec. *La crisis del siglo XX*, pp. 350-354.

⁸⁰⁹ Ver: R. SCRUTON, *La estética de la arquitectura*, Ed. Alianza, Madrid 1985, pp. 240ss.

El arte siempre ha sido una expresión de la verdad de la sociedad y de la religión que vivían⁸¹⁰. Y los artistas reflejaban el estado espiritual de la época en que vivían. Marc Chagall, un artista que siempre testimonió el encuentro entre estética y fe, escribió que "durante siglos los pintores mojaron su pincel en el alfabeto colorido que era la Biblia"⁸¹¹. Cuando la fe, especialmente celebrada en la liturgia, se encuentra con el arte, se crea una sintonía profunda, porque ambas pueden y quieren hablar de Dios, haciendo visible al Invisible.

El arte tiene que volver al camino de la vida interior, es decir, tendría que haber grandes creadores con vida interior, porque si no, como dice Goya, el sueño de la razón engendra monstruos⁸¹². Así reza uno de los famosos dibujos a los que Goya puso el nombre de "Caprichos". ¿Qué se esconde tras esta afirmación que el pintor aragonés hizo a finales del siglo XVIII? La razón sola, aislada, desligada de la dimensión moral, aunque con la apariencia de estricta racionalidad, acaba por producir auténticas aberraciones. Como dice san Bernardo de Claraval: "Quien se erige en maestro de sí mismo se convierte en discípulo de su propia locura"⁸¹³. El hombre que no sitúa a Dios, al Creador, en su lugar, o, al menos, que no abre su razón a esa posibilidad, aunque no llegue a denominarla, puede incurrir en ese sueño de la razón de la que se derivan muchos monstruos. La secularización de la razón ha traído nefastas consecuencias. Cuando la materia devora la contemplación nos encontramos con gran parte del arte contemporáneo, constituido por elementos materiales inconexos, por trazos por una agitación de moléculas. Ya no hay contemplación, aprehensión del mundo y la materia

⁸¹⁰ Ver: A. HAUSER, *Historia social de la literatura y del arte*, 3 vol., Ed. Guadarrama, Madrid 1969, espec. vol. I, pp. 401-437; R. BAYER, *Historia de la Estética*, Ed. Fondo de cultura económica, Madrid 1986, espec. pp. 399-450; R. XIRAU-D. SOBREVILLA, *Estética*, Ed. Trota - Consejo de Investigaciones científicas, Madrid 2003, espec. pp. 375-446.

⁸¹¹ Cf. cit. por BENEDICTO XVI, *La belleza, camino para encontrar a Dios*, Rev. Phase 293 (2009) 431-436, espec. p. 435.

⁸¹² Cf. cit. por R. HUYGHE, *El arte tiene que volver al camino de la vida interior*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las ideas. En busca del rumbo perdido*, o.c., p. 221.

⁸¹³ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum subdit* (Epistula 87, núm. 7). Obras Completas, 332.

vence⁸¹⁴. El arte posmoderno es desgarrado y expresa la desesperanza. La belleza no depende de materiales ni de fórmulas, sino de la fuerza expresiva y de la combinatoria ingeniosa de una personalidad universalmente abierta al todo, aún desde su marginalidad y su miseria.

¡Y cómo se siente la necesidad -decía R. Guardini- en nuestros días de la aparición de un nuevo profeta del arte para apostrofar nuestra juventud servilmente arrodillada ante el ídolo de la belleza y del arte estético!⁸¹⁵

En el arte sagrado, todas las religiones, incluso en la época en que sus representantes se hacen estables y sedentarios, han conocido un período sin arquitectura, pero no sin liturgia. El pueblo de Israel hubo de conseguir la estabilidad del reinado de Salomón para dotarse de un edificio religioso construido según las reglas de la arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén no tenía, por otra parte, nada de original en el plano arquitectónico; obreros especializados habían venido de Tiro y de Gueble (*Byblos*) (cf. 1 Re 32) y el arquitecto había realizado el plano inspirándose en los templos fenicios. Cuando Jesús, citando a Isaías (56,7), dijo: "Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos" (Mt 21,13), cuando anunciaba la destrucción del templo de Jerusalén y su sustitución por otro templo no hecho por mano de hombres (Mc 14,58), pensaba en la acción de Dios edificando la Iglesia, pensaba en su cuerpo físico que había de resucitar a los tres días, y más concretamente en su Cuerpo místico, que es la Iglesia, dentro de la cual había de darse al Padre un culto "en espíritu y en verdad".

No hay, pues, continuidad directa entre el templo de Jerusalén y los primeros lugares de culto cristiano. "Dios no habita en templos fabricados por mano de hombres", predicó Esteban a los judíos que le habían de lapidar acusándolo de impiedad (Hech 7,45), y lo mismo había de repetir Pablo en el Areópago ateniense (Hech 17,24). "No tenemos templos ni altares", decían con

⁸¹⁴ Cf. J. CASAS OTERO, *Estética y culto iconográfico*, Ed. BAC, Madrid 2003, espec. pp. 3-44.81-108.435-485; M. GARCÍA BARÓ, *De estética y mística*, Ed. Sígueme, Salamanca 2007, espec. pp. 71-100; L. CENCILLO, *Paradojas de la belleza*, o.c., pp. 297-336.

⁸¹⁵ Cf. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Cuadernos Phase 100, Ed. Centro Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999, pp. 83ss.

toda propiedad los Padres apologetas de los dos primeros siglos. Y san Agustín decía: "Se os ha construido esta Iglesia, pero más bien sois vosotros la verdadera Iglesia. La Iglesia no son los muros, sino los fieles"⁸¹⁶. Cristo inaugura un nuevo culto. Dentro de esa nueva perspectiva, los primeros cristianos provenientes de comunidades judías hacían sus oraciones, cantos y lecturas en la sinagoga, mientras que la Eucaristía, nuestra liturgia sacrificial, como nos consta por las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Film 2; Hech 20,8), se celebraba el Ágape en las casas particulares en torno a la mesa familiar, conforme al ejemplo de Cristo en el cenáculo. Más tarde, se reunieron ambas prácticas en una liturgia común. Sólo más tarde, por razones prácticas, las *domus ecclesiae* fueron sustituidas por basílicas y amplias construcciones expresamente destinadas al culto⁸¹⁷.

Por tanto, si uno quiere formarse una idea exacta de cómo debe conformarse o estructurarse un espacio destinado a la liturgia cristiana, debe empezar por desprenderse de la idea de *templo*. Así lo sentían los primeros cristianos, como manifiesta un testimonio del siglo III: "Cualquier lugar, el campo, el desierto, un navío, un establo, una cárcel, nos servía como templo para celebrar la eucaristía sagrada"⁸¹⁸.

En contraste con la idea generalizada de *templo* cristiano, es suficientemente significativo el nombre de *ecclesia*, que significa *asamblea* (lo mismo que *sinagoga*). Si es lícito llamar a la iglesia *Casa de Dios*, no es principalmente porque en ella se reserva el Sacramento (puesto que la conexión entre el lugar de la celebración y la reserva eucarística no es esencial), sino por razón de la comunidad cristiana celebrante. Cuando, a principios del siglo III, algunos empezaron a llamar al edificio material "Casa de Dios", los Padres de la Iglesia reaccionaron vigorosamente viendo el peligro de que los fieles perdieran conciencia de la sacralidad inherente a su condición de miembros de la Iglesia. "¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?", había escrito

⁸¹⁶ Cf. AGUSTÍN, *Sermón* 359, 9: PL 39, 1507.

⁸¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., pp. 84-113.

⁸¹⁸ Es un texto de san Dionisio de Alejandría, citado por el historiador Eusebio de Cesárea en su *Historia Eclesiástica*: PG 20, 688.

Pablo (1 Cor 3,16-17). San Agustín tuvo que recordar a sus fieles esta verdad, oscurecida también hoy en la conciencia de muchos creyentes. En un sermón de consagración de una iglesia, se guarda bien de llamar "Casa de Dios" al edificio. Lo llama "Casa de oración", mientras que es en la comunidad viva de los creyentes donde ve la verdadera "Casa de Dios", que -dice él-, "por las pruebas y penalidades de la vida, se va tallando y construyendo en la tierra y será *dedicada* por la entrada en la bienaventuranza final" (*Serm.* 336: PL 38, 1471). Es, pues, la comunidad la que "santifica" el edificio. Las iglesias materiales no son de institución divina, sino de institución eclesiástica⁸¹⁹.

Los cristianos en el siglo IV, al acabarse las persecuciones, empezaron a utilizar edificios públicos para el culto eucarístico. Poco a poco llegaron a desarrollar una arquitectura sagrada original. En Oriente, los budistas construyeron, muy pronto sin duda, a partir del siglo VI a.C., monasterios para las necesidades de la comunidad, e incluso edificios de tablas recubiertos de cañizo para las asambleas abiertas a los laicos, pero no podemos hablar de una verdadera arquitectura budista original hasta los santuarios rupestres del siglo III a.C. El budismo prescindió durante mucho tiempo del soporte de imágenes. Los hindúes pasaron alegremente sin templos durante por lo menos dos mil años, justo hasta los primeros siglos de nuestra era. En la religión musulmana, las mezquitas reciben su carácter sagrado ante todo de su función y de su orientación, pues un *mihrah*, la hornacina para la plegaria, materializa obligatoriamente en el muro del fondo la *qibla*, la orientación hacia La Meca que es condición de validez de la plegaria ritual.

Lo esencial de la fe de Israel y de la fe cristiana: la teofanía o la manifestación de Dios en la historia, que es la manifestación de lo sagrado o hierofanía propia del cristianismo. Existe también otra dimensión, igualmente original, del arte sagrado cristiano que este tipo de representación permite salvaguardar: el aspecto escatológico de la fe. Cristo, por ejemplo, se presenta como Aquel que ha venido, que viene y que vendrá. Ahora bien, Nicolás Berdiaeff ha puesto de relieve que el arte, todo arte, tiene un aspecto escatológico:

⁸¹⁹ Para mayor ampliación en este punto cf. J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., cap. 3.6, pp. 156-184; J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1999, pp. 6-32.

"La belleza es ya de otro mundo que trasciende la historia y da sentido a la vida"⁸²⁰. La liturgia cristiana es actualización y celebración de la historia de salvación⁸²¹. Las formas antropomórficas del arte religioso cristiano se comprenden por una razón esencial: Dios se ha servido de los hombres, profetas y santos, para entrar en la historia humana. Es decir, la historia de salvación no es una mitología, sino una verdadera historia.

No es posible enamorarse de nada sin haber conocido anteriormente la belleza. Por eso, si Dios es la Belleza Transcendente ¿para qué sirve el arte sagrado si no es para encender un fuego que no puede extinguirse? El arte sagrado que se expresa en la belleza estética conduce a Jesucristo, pero al mismo tiempo renuncia a hacerse centro de la vida religiosa⁸²². ¿Qué es la belleza, que escritores, poetas, músicos, artistas contemplan y traducen en su lenguaje, sino el reflejo del resplandor del Verbo eterno hecho carne? Afirma san Agustín: "Pregunta a la belleza de la tierra, pregunta a la belleza del mar, pregunta a la belleza del aire dilatado y difuso, pregunta a la belleza del cielo, pregunta al ritmo ordenado de los astros; pregunta al sol, que ilumina el día con su fulgor; pregunta a la luna, que mitiga con su resplandor la oscuridad de la noche que sigue al día; pregunta a los animales que se mueven en el agua, que habitan la tierra y vuelan en el aire; a las almas ocultas, a los cuerpos manifiestos; a los seres visibles, que necesitan quien los gobierne, y a los invisibles, que los gobiernan. Pregúntales. Todos te responderán: «Contempla nuestra belleza». Su belleza es su confesión. ¿Quién hizo estas cosas bellas, aunque mudables, sino la Belleza inmutable?... es decir, el esplendor de orden (*splendor ordinis*)" (*Sermon 241, 2: PL 38, 1134*). Las tres grandes cualidades de la estética son: la armonía, unidad y proporción. El orden va ligado a la armonía, la proporción, la unidad en la variedad. Toda obra de arte necesita una estructura, una ordenación llena de sentido. Ordenar implica hacer

⁸²⁰ Cf. N. BERDIAEV, *El sentido de la creación*, o.c., p. 63.

⁸²¹ Cf. Y.M.-J. CONGAR, *La liturgia después del Vaticano II*, Ed. Taurus, Madrid 1969, espec. pp. 279-384.

⁸²² Ver: M. DELAHOUTRE, *Lo sagrado y su expresión estética; espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos*, pp. 127-148, en J. RIES, *Tratado de Antropología de lo sagrado*, vol. 1, Ed. Trotta, Madrid 1975.

luz, dar sentido, unificar, simplificar. El hombre griego descubrió que el arte se opone al caos, que es desorden, deformidad, falta de forma. La forma es principio de vida, luz, conocimiento, amor. No se puede amar lo caótico porque es principio de tinieblas. El arte nos ayuda a ver el orden como virtud, como fuerza que nos permite lograr el ideal humano de la unidad, de la comunión. El camino de la belleza es uno de los itinerarios, quizá el más atractivo y fascinante, para llegar a encontrar el amor de Dios. Entiendo por fascinar encantar, agradar, encandilar, atraer mucho, y enceguecer, deslumbrar.

El verdadero arte es comunitario. Es como una semilla que se lanza y provoca el deseo de incorporarse a la experiencia artística y de comunicarla a otros, de forma que cada uno, en cierta forma, se convierte también en creador. El arte es un atributo necesario de la fiesta. La fiesta nos conduce a la alegría con la belleza, portadora de la bondad y la armonía espiritual. En este sentido, santo Tomás de Aquino dice que la alegría es el primer efecto del amor de Dios... Es decir, aquello que cuando se ve gusta o agrada (*quae visa placent*) (cf. S. Th. I-II 84,4c), de un Dios que ha creado bellas y buenas todas las cosas. Vale la pena recordar el siguiente fragmento del mensaje final del Concilio Vaticano II dirigido a los artistas (núm. 45): "El mundo en que vivimos necesita la belleza, si no quiere caer en la desesperanza. La belleza, como la verdad, alegra el corazón de los hombres; es el fruto precioso que resiste el desgaste del tiempo, une a las generaciones y las hermana en la admiración" (cf. también Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 62). La verdad y la belleza van unidas, pues Dios es la fuente tanto de la belleza como también de la verdad. El arte, que se orienta a la belleza, es por ello un camino propio para llegar a Dios (YOUCAT, núm. 461).

Podemos preguntarnos a continuación: ¿dónde yacen *las mutuas conexiones y puntos de contacto entre la Iglesia y el arte, entre la Iglesia y los publicistas*? A esta cuestión se debe responder lo siguiente: el tema de la Iglesia y el tema de los artistas y de los publicistas es *el hombre*, la imagen del hombre, la verdad del hombre, el "*Ecce homo*", al que también pertenecen su historia, su mundo y su ambiente, así como el contexto social, económico y político.

La Iglesia como mediadora del mensaje de la fe cristiana debe recordar siempre que la realidad del hombre no puede ser plenamente abarcada y descrita sin la dimensión teológica; que no se debe olvidar que el hombre es criatura, limitado tanto espacial como temporalmente, necesitado de ayuda y orientado a

la planificación; que la vida humana es don y regalo; que el hombre busca el sentido y pregunta por la salvación y la redención, porque de múltiples maneras se encuentra enmarañado entre la coacción y la culpa. La Iglesia debe recordar siempre que en Jesucristo se nos ha dado la verdadera y específica imagen del hombre y de lo humano. Jesucristo permanece como el más decisivo entre los hombres decisivos de la historia. Y el Concilio dice: "Cristo, el nuevo Adán... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (*Gaudium et spes*, núm. 22).

También en el arte en todos sus ámbitos, incluidas las posibilidades del cine y de la televisión, se trata del hombre, de la imagen del hombre, de la verdad del hombre. Aunque muchas veces las apariencias parezcan desmentirlo, estos profundos sentimientos y aspiraciones no son totalmente ajenos al arte actual. La procedencia religiosa y cristiana del arte no se ha borrado totalmente. Temas como culpa y gracia, opresión y redención, injusticia y justicia, solidaridad y amor al prójimo, esperanza y consuelo aparecen siempre de nuevo en la literatura actual, en los libros y en los guiones, y encuentran siempre una gran resonancia.

Una colaboración en diálogo entre la Iglesia y el arte con la mirada puesta en el hombre consiste y se apoya en que ambos pretenden liberar al hombre de esclavitudes ajenas y conducirlo a sí mismo. Ambos le abren un espacio de libertad, de la libertad de la violencia del utilitarismo, de la producción a cualquier precio, de la efectividad, de la planificación, de la funcionalización...

Como afirma Juan Pablo II: "La Iglesia necesita del arte. Y lo necesita en múltiples modos. ¿Tiene también necesidad el arte de la Iglesia? Parece que esto no es así en la actualidad. Pero si la relación entre la religión y la Iglesia con el arte es tan estrecha como he intentado demostrar, especialmente si se tiene como punto de mira el hombre, la imagen del hombre y su verdad, y si la fe cristiana en sus contenidos, de los cuales la Iglesia es mediadora, ha inspirado al arte en sus épocas más florecientes y en obras insuperadas hasta el presente, entonces es lícito hacerse la pregunta siguiente: ¿No se empobrece el arte, no se priva de contenidos y motivos decisivos si renuncia y prescinde de la realidad representada por la Iglesia? El encuentro de este día querría ser una sincera invitación a todos los creadores de arte para emprender una nueva cooperación y diálogo llenos de confianza con la Iglesia, una invitación a que descubran de

nuevo la profunda dimensión espiritual-religiosa que el arte ha señalado para todos los tiempos en las formas de expresión más nobles y elevadas"⁸²³.

La belleza del mundo es la única vía para llegar a creer en Dios (Ver Apéndice Número VI: *Discurso del papa Benedicto XVI a los artistas*). Desear lo bello, buscar y enamorarse de la Belleza Suprema, es amar y rastrear las huellas de Dios. "El hombre, en su esencia, es creado con la sed de lo bello, es él esta misma sed, puesto que, como imagen de Dios, de la raza de Dios (Hech 17,29), está emparentado con Dios y, en su semejanza, el hombre manifiesta la Belleza divina (san Gregorio de Nisa)"⁸²⁴. Es más, dirá Dionisio: "Todas las cosas llevan dentro el deseo de hermosura"⁸²⁵.

6.3. BELLEZA ARTÍSTICA

¿Qué es la belleza festiva artística?⁸²⁶ Es la resonancia de la creación en el ser profundo del hombre que le proporciona armonía, serenidad, contento, entusiasmo "para afrontar y superar los desafíos cruciales que se avistan en el horizonte "⁸²⁷ y le provocan hacer fiesta caminando hacia la libertad. La belleza revela a Dios porque la obra bella es pura gratuidad, e invita a la libertad y arranca el egoísmo. En la misma carta, Juan Pablo II define a los artistas como imitadores de Dios Creador, constructores de la belleza (núm. 1), al referirse al

⁸²³ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los artistas en Munich* (19 de noviembre de 1980), en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Ed. BAC, Madrid 1982, pp. 846-854.

⁸²⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, Ed. Publicaciones Claretianas, Madrid 1991, pp. 16-17.

⁸²⁵ Cf. D. AREOPAGITA, *Obras completas. Los Nombres de Dios*, Ed. BAC, Madrid 1995, cap. 4, p. 302.

⁸²⁶ Para estudiar la noción de belleza ver: P. FIBLA, *Una aproximación a la teología de la belleza*, Rev. Phase 214 (1996) 323-334., espec. pp. 328-329. También es muy interesante en este contexto el libro de J. MANZANO, *De la estética romántica a la era del impudor*, Ed. ICE – Horsori, Barcelona 1999, espec. pp. 9-130.

⁸²⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los artistas* (4 de abril de 1999), núm. 16, L'Osservatore Romano (23 de abril de 1999) p. 11.

servicio que prestan a la belleza misma y al bien como condición metafísica de la belleza (núm. 3). Respecto del arte cristiano, su fundamento es el misterio de Cristo, el Verbo encarnado y glorificado, el Bellísimo (núm. 5-6). Seguirá diciendo Juan Pablo II en la misma carta: "Que la belleza que transmitáis a las generaciones del mañana provoque asombro en ellas y la belleza sea la clave del misterio y llamada a lo trascendente".

Santo Tomás de Aquino ha explicitado lo que entiende por belleza: "Para que haya belleza se requieren tres cosas: En primer lugar la integridad o perfección, porque las cosas que son deficientes (a las que les falta algo de lo que les corresponde por naturaleza) por lo mismo son feas. Además, la debida proporción o conveniencia. Y, por fin, claridad, de ahí que a las cosas que tienen un color nítido se les llama bellas" (*S.Th I*, q.39 a.8c: comentario al Sal 25,5)⁸²⁸. Como dice Juan Pablo II, "la belleza es en cierto sentido expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza"⁸²⁹.

El hombre es una obra de arte de Dios. No hay arte sin sorpresa⁸³⁰, asombro y estupor⁸³¹. El estupor y la admiración son la Madre de la ciencia, nos enseñan los griegos. Por esto, la belleza es un acontecimiento lúdico creador, no una realidad estática, no es objetiva sino que es siempre una transfiguración. Lo más sencillo (humilde) es lo verdadero, y lo verdadero es sencillo. Por eso, para que una obra sea bella, ésta debe ser un homenaje al bien, a la unidad, a lo verdadero y a lo humilde. Dice Isaac de Nínive: "Todo lo que nace de la humildad es bello"⁸³². Platón decía que la Filosofía comienza con el asombro: también nuestra fe comienza con el asombro ante la creación, ante la belleza de Dios que se hace

⁸²⁸ Cf. M. FERRER, *Metafísica de la belleza*, Rev. de Filosofía 5 (1946) 533-574; O. LIRA, *La belleza, noción transcendental*, Rev. de Ideas Estéticas 3 (1945) 181-208; E. FRUTOS, *Vinculación metafísica del problema estético*, Rev. de Ideas Estéticas 5 (1944) 67-77.

⁸²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, núm. 3, o.c.

⁸³⁰ Ver: M. SERSANELLI-M. GARGANTINI, *Sólo el asombro conoce*, Ed. Encuentro, Madrid 2008, espec. pp. 35ss.

⁸³¹ Cf. la magnífica entrevista a Bartolomé I, Patriarca de Constantinopla: G. VALENTE, *Sólo el estupor conoce*, Rev. 30 Giorni 5 (1999) 28-39.

⁸³² Cf. ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, o.c., p. 123 (col. 1, 32).

visible. Como dice el profesor Cencillo, lo que asombra es precisamente aquello que no se sabe (y tal vez no puede saberse), pero que se trasparenta "asombrosamente en la belleza cósmica y en el arte"⁸³³. Una razón que de algún modo quisiera despojarse de la belleza, quedaría mermada, sería una razón ciega. Sólo las dos cosas unidas forman el conjunto. En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizá aún más, "en el mundo contemporáneo". Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza, que en su raíz profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso, vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado a Cristo⁸³⁴.

El diario "La Razón" expone que un grupo de investigadores españoles desvelan en un estudio que han hecho, que hombres y mujeres activan neuronas diferentes ante una obra de arte. Los hombres se fijan más en la composición espacial de la escena que observan, es decir, ¿cómo está situado? Los hombres activan el hemisferio derecho del cortex parietal. Mientras que las mujeres cuestionan el lado "semántico" de la imagen, es decir, ¿para qué sirve? Las mujeres activan ambos lados del cortex parietal⁸³⁵.

Como afirma el profesor de Historia de las Religiones K. Kerényi, "embellecerse y estar bello para celebrar la fiesta, imitando a los dioses, es un rasgo fundamental de la misma porque tiene su origen en el arte, como lo supieron expresar los griegos"⁸³⁶. Los griegos crearon mucha belleza y se preocuparon de buscar el sentido metafísico de la misma. Fue un pueblo especialmente dotado para el gusto, la creación y la contemplación de la belleza.

La creación es un juego bello de Dios, un juego de su insondable e inescrutable sabiduría, el lugar de recreo para el desarrollo de la gloria de Dios, como dice Proverbios (8,30): "Jugando por el orbe de su tierra". La gloria de Dios

⁸³³ Cf. L. CENCILLO, *Paradojas de la belleza*, o.c., p. 336

⁸³⁴ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris hominis*, núm. 2, 10.

⁸³⁵ Cf. M. POVEDA, *El sexo de la belleza artística*, Diario "La Razón" (24 de febrero de 2009) p. 42.

⁸³⁶ Cf. K. KERÉNYI, *La religión antigua*, o.c., p. 50.

en el Antiguo Testamento es bella, Moisés tiene que esconderse en la grieta de una roca porque le fue permitido contemplar la belleza de Yahveh que pasaba de largo y seguir viviendo (cf. Ex 33). A Dios sólo se le puede ver muriendo con él y naciendo de nuevo de él. El juego creador del hombre es un permanente jugar con algo, que juega a su vez con el jugador que es Dios. Juega con las olas del mar y éstas jugaban con él; juega con los colores, los tonos y las palabras y toda la creación se convierte en sus compañeros de juego. Toda la sabiduría de Dios es un arte⁸³⁷, es un juego bello que nos lleva a la eternidad. Porque Jesús sufrió para que nosotros volviéramos a poder reír. Murió para que podamos vivir en libertad, entró en el infierno del abandono para que se nos abriera a nosotros el cielo de la libertad. Se hizo esclavo de los esclavizados, siervo de los siervos, para que éstos se convirtieran en señores libres de toda la creación. Dios toma sobre sus hombros el dolor para reconciliar a los enemigos y hacer a los paganos el regalo bello y festivo de la comunidad cristiana. De ahí que el sacerdocio de Cristo no es dominio sino servicio lleno de belleza.

Afirma Ortega y Gasset: "Al vaciarse el arte contemporáneo de sorpresa y estupor queda sin transcendencia alguna, como sólo arte, sin más pretensión"⁸³⁸. En ese rasgo ven otros autores la causa más clara de la lejanía del arte moderno en relación con la Iglesia. Característica (de este arte) es la ausencia de cualquier referencia al más allá de la obra artística. La representación artística de la nueva era se ha separado del punto de vista del contemplador o de la gente y se ha encerrado en su propio espacio, en su propia manifestación. La obra de arte - literatura, pintura, arquitectura- ha perdido la relación de sus diferentes partes entre sí y por eso se sitúa en una presencia sin historia y sin transcendencia⁸³⁹. Las cosas en el arte contemporáneo están sensiblemente indiferentes al observador humano, autocontenidas en una soledad inhumana. La única transcendencia de las obras (de arte contemporáneo) es la de la materia misma. De esta forma pretende

⁸³⁷ Cf. S. BOLSHAKOFF-M.B. PENNINGTON, *En busca de la verdadera sabiduría*, Ed. Narcea, Madrid 1990, pp. 13-136.

⁸³⁸ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas III*, Ed. Alianza, Madrid 1983, p. 85.

⁸³⁹ Ver: J.M. OCHOTORENA, *El espacio arquitectónico como lugar construido*, Rev. de Occidente 66 (1986) 49-55, espec. p. 53.

el artista obtener una inmediatez perdida en relación con las cosas, y su absoluta libertad, ya que lo puramente inmediato no impone restricciones a la pura elección. La capacidad de "asombrarse" en el hombre viene suscitada por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino... Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y poco a poco sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal (cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, núm. 4). Platón y Aristóteles reconocen en el asombro la auténtica fuente y el único origen de la filosofía (Aristóteles, *Metafísica* 982b, 12-13; Platón, *Teeteto* 156)⁸⁴⁰. La diferencia entre Platón y Aristóteles puede formularse así: en Platón el asombro es un maravillarse que abre el espíritu del origen divino de lo inteligible. En Aristóteles es lo que hace progresar la ciencia para el placer del sabio⁸⁴¹. Para M. Heidegger el asombro es una pasión (*pathos*), transportación, emoción que está estrechamente conectado con sufrir, padecer, aguantar, soportar hasta el final, dejarse llevar por, dejarse determinar por⁸⁴². La experiencia del asombro representa una ruptura con lo cotidiano, sin que por esto sea una huida de la realidad ni ningún éxtasis. El sujeto queda impresionado, alcanzado y le surge una pregunta. No hay asombro sin sorpresa, análogamente no hay asombro sin pregunta. Estos dos rasgos se relacionan mutuamente en la experiencia del asombro: la sorpresa va acompañada siempre de la pregunta y la pregunta se impone siempre como forma de la sorpresa. En el fondo, la belleza es la puesta en obra de la verdad.

⁸⁴⁰ Cf. S. PETROSINO, *El asombro*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, espec. p. 19, ver pp. 11-22.70-84.

⁸⁴¹ Cf. P. GILBERT, *La simplicité du Principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Ed. Culture et Vérité, Namur 1994, sobre este punto del asombro, pp. 39-50.

⁸⁴² Cf. M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid 1980, pp. 40-42.

6.4. LA BELLEZA LITÚRGICA FESTIVA QUE PROPONE EL CRISTIANISMO⁸⁴³

El metropolitano Constantin Jarisiadis, en una intervención en la 29ª semana de estudios litúrgicos de San Sergio, 1982, en París, explica que "el príncipe Vladimir de Rusia envió a los principales centros religiosos del mundo, musulmanes, judíos, latinos y griegos, una comisión de diez miembros para poder decidir con fundamento cuál debería ser la mejor religión para su pueblo. Cuando esta comisión llegó a la basílica Santa Sofía, quedó maravillada y llena de profunda admiración, extasiada ante el esplendor del culto sagrado celebrado por el Patriarca, en presencia del emperador de Bizancio. Al llegar de nuevo a su país la comisión disipó todas las dudas y todas las zozobras del soberano. No había sido solamente la magnificencia de la celebración, sino también la belleza de la civilización que se transparentaba en el desarrollo del culto. Los enviados del soberano habían quedado impresionados por la belleza civilizadora del culto divino"⁸⁴⁴. Una liturgia "bien celebrada" y vivida atrae a muchas personas. Por ejemplo el caso famoso de Paul Claudel, que en el año 1886, se convierte escuchando el canto de vísperas en la catedral de París.

La liturgia es un arte que transforma la vida, y el arte cristiano se expresa en la liturgia: tanto en el canto como en la música y la danza. En ese sentido, el Catecismo de la Iglesia Católica (núm. 1157) afirma tres criterios principales para el canto y la música: la belleza expresiva de la oración, la participación unánime de la asamblea en los momentos previstos y el carácter solemne de la celebración (cf. Juan Pablo II, *Dies domini*, núm. 50).

La liturgia es bella en la medida en que, en un total desprendimiento, en un total sacrificio de lo superfluo, aparecen los gestos fundamentales de Cristo, más radicalmente aún el gesto en persona, el gesto de Dios hacia los hombres, que es Cristo. La verdadera riqueza y grandeza de la liturgia está en que no somos nosotros los que hacemos la fiesta, sino que es el mismo Dios el que nos prepara

⁸⁴³ Cf. F.L. PANELLA, *La belleza en la liturgia*, pp. 27-48, en AA.VV., *Celebrar en belleza*, Dossier CPL 109 (2006).

⁸⁴⁴ Cf. AA.VV., *Liturgie, Spiritualité, Cultures*, Ed. Liturgiche, Roma, 1983, pp. 117-118. También puede verse este punto en P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la Belleza*, o.c., p. 15.

para nosotros una fiesta⁸⁴⁵. Por esto la liturgia es un descanso que Dios nos otorga. Por eso no la fabrica un párroco o un equipo litúrgico, sino que es un don de la Iglesia anterior a la acción de la comunidad. La estética litúrgica se funda en una cristología del gesto, porque son gestos bellos de Jesús⁸⁴⁶, e irradia el agapé salvífico. La Iglesia no hace otra cosa que prolongar y actualizar los gestos de Cristo. Los gestos de nuestra liturgia son bellos porque son gestos humanos, cotidianos y ordinarios.

El concilio Vaticano II redescubrió la importancia de la liturgia y la consideró como el tesoro más precioso de la Iglesia; quiso hacer más bella la liturgia para hacer más bella la Iglesia (cf. Mt 13,45-46). Porque la belleza de la liturgia no se basa en el sentido estético formal sino en el sentido estético del contenido. En la liturgia no se hace el arte por el arte y el arte no es un espectáculo, sino que el arte es auténtico cuando hace transparentar, a través de la noble sencillez que es una solemnidad, la belleza del contenido, de la luz que se halla dentro del acontecimiento que se celebra. La liturgia es la fiesta de la fe y no fiesta mundana con formas y lenguajes mundanos. Por eso hay que renunciar a la banalidad y al capricho. La belleza de la liturgia es también fruto del orden y de la armonía, que logra crear en nosotros, en nuestras relaciones con los hermanos, en nuestra relación personal con Dios, un orden y una armonía que trascienden todos nuestros cánones y rompe todos nuestros moldes. Casi todos los libros de la reforma litúrgica citan como primera palabra el término orden. La liturgia requiere orden incluso dentro de nosotros mismos y pone orden en la humanidad. La liturgia exorciza el tiempo, es un antídoto contra el absurdo, hace bello el tiempo porque le pone orden y le introduce en una secuencialidad. Por

⁸⁴⁵ Ver: BENEDICTO XVI, *La Revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, Ed. San Pablo, Madrid 2006.

⁸⁴⁶ Cf. P. MARINI, *Liturgia y belleza*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, pp. 48ss; D. BOROBIO, *La dimensión estética de la liturgia*, Cuadernos Phase 180, Barcelona 2008; F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La belleza de la liturgia*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008, pp. 9-94; C.I. AVENATTI, *La vida estética como "kairós" para el nuevo milenio*, Rev. Cuad Monást 1-40 (2002) 37-61; P. TENA, *El derecho a la belleza*, en *El arte en la liturgia*, Cuadernos Phase 47, Ed. CPL, Barcelona 1993, pp. 3-6.

eso, el tiempo asume una fisonomía y deja de estar vacío, como para los paganos que no tiene sentido.

Cada cristiano es un liturgo porque celebra el verdadero culto espiritual agradable a Dios; celebra su fe y lo prioriza en la interiorización, o bien la apropiación personal de lo que escucha y realiza en la liturgia. Solo una auténtica interiorización garantiza una exteriorización capaz de expresar lo que es vivido en profundidad.

La repetición constante de la acción litúrgica le recuerda a la persona humana que Dios siempre espera, compasivamente, nuestro retorno a la casa paterna (cf. Lc 15,11-31). De esta forma, los sacramentos son una celebración festiva y comunitaria de la gracia y el amor de Dios. Sacramento significa que no somos los hombres los que hacemos u ofrecemos algo, sino que es Dios el que se anticipa y viene a nuestro encuentro con su actuar, nos mira y nos da su gracia para conducirnos hacia Él⁸⁴⁷. Los sacramentos con expresión de la corporeidad de nuestra fe, que abraza cuerpo y alma, al hombre entero. La liturgia es un memorial, no memoria rutinizada de un pasado inerte, sino de algo que está realizándose, como una forma de "fisión nuclear"⁸⁴⁸, por usar una imagen bien conocida hoy por nosotros, un cambio en lo más íntimo del ser que se produce ante nosotros y que está todavía por cumplirse en toda su plenitud, catapultándonos y transfigurándonos al progreso que está en Jesucristo por el Espíritu Santo. Por eso, estar dentro de la liturgia es saborear, descansar, gozar y sumergirse en el Misterio inefable que en ella acontece como don y gracia desbordante, que hace entrar al hombre en fiesta.

La liturgia es el acto en el que creemos que Él entra y que nosotros lo tocamos. Es el acto en que se realiza lo auténtico y propio: entramos en contacto con Dios. Él viene a nosotros y nosotros somos iluminados por Él⁸⁴⁹. La liturgia está en la misma entraña del ser y de la vida de la Iglesia, por eso la evangelización no puede darse sin la liturgia, que es su fuente y su culmen. No es

⁸⁴⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *L'Osservatore Romano* 19 (9 de mayo de 2010) p. 16.

⁸⁴⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía durante la concelebración eucarística en la XX Jornada mundial de la juventud*, *L'Osservatore Romano* 34 (26 de agosto de 2005) p. 13.

⁸⁴⁹ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 163.

una propiedad del hombre, sino don de Dios a la Iglesia que vive de ella y crece con ella. La crisis eclesial en la que hoy nos encontramos depende en gran parte de la caída de la liturgia concebida como si en ella no importase más si Dios es y si nos habla y escucha. La liturgia sufre heridas fruto de la secularización que la ha dañado.

La liturgia ya no puede seguir siendo un frío ritual, en que las emociones están prohibidas, reservadas a un "fuero interno" individual: este tipo de liturgia hoy está muda y no le interesa a nadie, resulta un formalismo hueco, porque todo en la vida contemporánea está a la vista del público, es comentado por todos, es evidente, dramático (hoy sientes necesidad de hablar con tus amigos de tu crisis matrimonial y sexual, de tu desesperación, y esta posibilidad de romper el anonimato y la soledad suele ser para mucha gente su única tabla de salvación). El papa Juan Pablo II en el discurso a los obispos de Canadá, afirma: "No hay que dejar que el anonimato de la ciudades invada nuestras comunidades eucarísticas. Una clave de renovación parroquial, especialmente urgente en las parroquias de las grandes ciudades, puede encontrarse quizás considerando la parroquia como comunidad de comunidades"⁸⁵⁰

La rutina destruye el arte y la liturgia porque convierte el cristianismo en un ritualismo legalista de pura religiosidad natural ya que impide al cristianismo la dimensión pascual "de estar en camino"⁸⁵¹. ¡Qué fealdad surge cuando en nuestras celebraciones litúrgicas todo es mecánico: la respuesta, los cantos, los gestos y posturas! Estas actitudes nos aburren y nos llevan a celebrar la liturgia con una sutil hipocresía. Por eso la liturgia, adhiriendo el corazón, la mente y las fuerzas, no es aburrida. R. Guardini presentó toda su obra litúrgica como un juego divino. El Dios de Abraham, Isaac, Jacob y de Nuestro Señor Jesucristo es un Dios sorprendente porque actúa en la historia. San Buenaventura comenta: "Contemplaba en las cosas bellas al Bellísimo y siguiendo sus huellas impresas en

⁸⁵⁰ Ver: JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de Ontario (Canadá) en Visita Ad limina*, L'Osservatore Romano 20 (14 de mayo de 1999) p. 4.

⁸⁵¹ Cf. R. HUYGUE, *El arte tiene que volver al camino de la vida interior*, en J. ANTÚNEZ, *Crónica de las Ideas*, o.c., p. 213.

las criaturas, seguía a todas partes al Amado⁸⁵². Que es la experiencia que tiene san Agustín en uno de los textos más bellos de la literatura cristiana:

"El alma..., tarde te amé, hermosura tan querida y tan nueva; tarde te amé. ¡Belleza siempre antigua y siempre nueva! Tarde te amé. Tú estabas dentro de mí, pero yo andaba fuera de mí mismo, y allá afuera te andaba buscando. Me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo pero yo no estaba contigo... Pero tú me llamaste, y más tarde me gritaste, hasta romper finalmente mi sordera. Con tu fulgor espléndido pusiste en fuga ni ceguera. Tu fragancia penetró en mi respiración y ahora suspiro por ti. Gusté tu sabor y por eso ahora tengo más hambre y más sed de ese gusto. Me tocaste, y con tu tacto, me encendiste en tu paz"⁸⁵³.

Como canta el Sal. 104,1-2: "Te vistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto". El filósofo francés J. Guitton afirma que: "La belleza es como un resplandor, como una fosforescencia más que como una luz. O, como decía el clásico, es un esplendor. Es la proyección al exterior (pero no a gran distancia, sino cual sucede con el vapor, con un halo, con una aureola) de lo más íntimo de cada cosa. Y esto se debe a que la belleza es, a un tiempo, más interior que lo interior, y también superior a toda forma, a todo contorno. La belleza está más allá de la obra de arte que la evoca"⁸⁵⁴.

Muchos jóvenes preguntan, ¿para qué sirve la estética? Lo bello, a diferencia de lo útil, no le sirve al hombre para alimentarse, ni para guarecerse de las inclemencias del tiempo, ni para desplazarse, etc. El sentido y la experiencia de lo estético es lo que más nos hace superar la tiranía de lo útil y lo funcional, dándonos capacidad de apreciar lo gratuito y lo festivo, infundiendo en nosotros paz y serenidad, reconciliándonos con nosotros mismos y con el mundo que nos rodea⁸⁵⁵. En una sociedad en que todo tiende a estar programado electrónicamente, al milímetro, incluidas las comidas o las vacaciones o la fiesta,

⁸⁵² Cf. BUENAVENTURA, *Legenda maior IX*, I Fonti francescane, a. 1162, I.C., p. 911.

⁸⁵³ Cf. AGUSTÍN, *Confesiones X*, 27, 38: PL 32, 795. 806.

⁸⁵⁴ Cf. J. GUITTON, *Diálogos con Pablo VI*, Ed. Cristiandad, Madrid 1967, p. 318-319.

⁸⁵⁵ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *La experiencia estética y su poder formativo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2004, espec. pp. 392-412.

lo bello nos recuerda que es importante también toda una serie de aspectos que no entran en las calculadoras: que es importante saber sonreír, y admirar, y alabar, y gozarse ante la sensación festiva de lo bello.

¿Cómo sacar al hombre del pozo sin fondo del hastío, de la rutina y la mediocridad que se ha introducido, del hedonismo que vive, del sin sentido del sufrimiento, del no ser, de la soledad, de la vejez, de la belleza sin sentido... de la muerte? ¿Cómo salir de nuestra situación de fe a menudo tan tibia y burocrática, que muestra nuestra gran debilidad?⁸⁵⁶ Por medio del anuncio del acontecimiento expresado en el Kerigma cristiano que casi se había perdido en la Iglesia⁸⁵⁷, que hace todo nuevo (bello). Como dice R. Guardini: "La belleza no es un adorno superpuesto, que se añade cuando todo lo demás está hecho, sino que se enraíza en lo interior. La obra de arte tiene autoridad, es el kerigma, anuncio del mundo superior. El hombre responde con conmoción, adoración, respeto, temor, y a la vez sentimos aproximarnos"⁸⁵⁸. La Iglesia del Concilio Vaticano II ha retornado a los orígenes del Kerigma y tiene en su boca la palabra de san Pablo. "Qué bellos son los pies de los que anuncian la Buena Noticia" (Rom 10,15) (ver: cap. 7.4. *Anuncio del kerigma para rescatar al hombre del sin sentido del sufrimiento y transmitirle la Antropología de esperanza de la "nueva evangelización": ser Hijo de Dios*). Este anuncio de Jesucristo viviente tiene hoy el poder de tocar la vida del oyente y provocar un impacto estético que atrae, hace ver desde la fe la cosmogonía cristiana, es decir que todo está bien hecho, es bello, hermoso. La creación canta:

⁸⁵⁶ Ver: BENEDICTO XVI, *Audiencia de los miércoles*, L'Osservatore Romano 11 (13 de mayo de 2009) p. 12.

⁸⁵⁷ Ver: J.L. DEL PALACIO, *El catecumenado postconciliar de adultos. Forma privilegiada de la evangelización permanente de la Iglesia local. Estudio del catecumenado en el concilio Vaticano II y en el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*, Ed. Ega, Bilbao 1999, pp. 95-134.

⁸⁵⁸ Ver: R. GUARDINI, *Imagen de culto, imagen de devoción*, Obras I, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, pp. 335-342; Idem, *La esencia de la obra de arte*, Ed. Guadarrama, Madrid 1960, pp. 15-35.70-72.

Dios te ama⁸⁵⁹. ¿Qué estética vieron los primeros discípulos al oír la palabra radical de Jesús: "Tú sígueme"? ¿Qué les fascinó de este Rabino?⁸⁶⁰

"Juan Bautista envía a dos de sus discípulos a preguntar a Jesús: ¿eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro? Contesta Jesús: Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia la Buena Noticia: ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!" (Lc 7,18.24).

¿Por qué dice esto Jesús? Porque ha llegado el Mesías que es la Belleza hecha carne. Gracias al poder de Jesucristo, los ciegos ven el amor de Dios en la historia, los sordos escuchan la Palabra de Dios, el hombre puede amar invocando el nombre del Señor⁸⁶¹, etc. En el rostro desfigurado de Cristo aparece la auténtica y suprema belleza: la belleza del amor que llega "hasta el extremo" y que por ello se revela más fuerte que la mentira y la violencia. Quien ha percibido esta belleza sabe que la verdad es la última palabra sobre el mundo, y no la mentira. No es "verdad" la mentira, sino la Verdad. Un nuevo engaño del demonio es que presenta la mentira como verdad. El icono de Cristo crucificado nos libera de este engaño. Es, como afirma O. Clément: "la belleza del que ha ido voluntariamente al infierno, de modo que en Él, el colmo de la humillación se identifica con el colmo del amor. Sólo un cristianismo renovado podría abrir los caminos de la belleza"⁸⁶². En una de sus últimas intervenciones antes de ser Romano Pontífice, el cardenal J. Ratzinger subrayó el valor cognoscitivo de la belleza, especialmente de la belleza descubierta en la obra redentora de Cristo: "El ser alcanzados y cautivados por la belleza de Cristo produce un conocimiento más real y profundo que la mera deducción racional... Nosotros debemos volver a encontrar esta forma de

⁸⁵⁹ Ver: P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, o.c., ver sobre este punto espec. cap. 1 al 7, pp. 7-99.

⁸⁶⁰ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Novo millennio ineunte*, núm. 19.

⁸⁶¹ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., espec. *La religión del nombre de Jesús*, pp. 153-167.

⁸⁶² Cf. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 1993, pp. 230.233.

conocimiento. Se trata de una exigencia apremiante para nuestro tiempo"⁸⁶³. Por esto dice san Gregorio de Niza: "Cristo es el modelo y el maestro que nos permite ver la bella imagen de Dios. Cada uno de nosotros, contemplándolo a él, se convierte en el pintor de su propia vida; su voluntad es la que realiza el trabajo, y las virtudes son como las pinturas de las que se sirve"⁸⁶⁴. Es decir, en hombre en su esencia es creado con la sed de lo bello. Es él esta misma sed, puesto que, como imagen de Dios, de la raza de Dios, está emparentado con Dios y, en su semejanza, el hombre manifiesta la belleza divina⁸⁶⁵. La belleza es una forma superior de conocimiento puesto que golpea al hombre con la grandeza de la verdad. El conocimiento es el origen del amor y genera el amor.

¿Qué estética lúdica vieron los santos y los mártires que son los auténticos y verdaderos hombres que afrontan con coraje los sufrimientos, fieles a sus principios del amor festivo? Muchos santos y mártires han soportado injustamente los tormentos de las persecuciones, porque no han robado, no han violentado a ninguno, no han derramado sangre, no han cometido nada contra la ley, sin embargo deben soportar suplicios mayores que los ladrones. Ellos dicen la verdad y no se les escucha; hablan sólo de cosas saludables, y son impugnados, tanto que se puede decir: Cuando hablo de paz, ellos quieren la guerra (Sal 119,7). Sin motivo, luego, sufren la persecución, quienes son combatidos sin culpa; se les ataca como culpables, mientras son de alabar justamente por ese testimonio; se les combate como malhechores porque se glorían del nombre del Señor, mientras la piedad es el fundamento de todas las virtudes. De veras son impugnados sin razón quienes por impíos e infieles son acusados de impiedad, mientras son maestro de fe. Como dice san Cipriano, en la persecución se cierra el mundo pero se abre el cielo⁸⁶⁶. De ahí, que los mártires fueran la mejor publicidad del

⁸⁶³ Cf. J. RATZINGER, *La contemplación de la belleza*, Rev. Humanitas 29 (2003) 9-14, espec. p. 11; Idem, *Correspondencia del corazón en el encuentro con la belleza*, Rev. 30 Giorni 9 (21 de agosto de 2002).

⁸⁶⁴ Cf. GREGORIO DE NIZA, *Sobre las Bienaventuranzas*, Homilía 6: PG 46, 272.

⁸⁶⁵ Cf. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, o.c., pp. 16-17.

⁸⁶⁶ Cf. CIPRIANO, *Tratado a Fortunato*, cap. 13: CSEL 3, 346-347.

cristianismo. Como dice K. Berger, "en nuestro tiempo el cristianismo se ha convertido, de nuevo, en una religión de los mártires (16.000 al año)⁸⁶⁷"

Por ejemplo: san Pablo no fue transformado por un pensamiento sino por un acontecimiento, por la presencia irresistible de Jesús Resucitado, de la cual ya nunca podrá dudar, pues la evidencia de este acontecimiento, de este encuentro, fue muy fuerte. Por esto Pablo, lleno de asombro y emoción después de encontrar a Cristo en el camino de Damasco, se refugia en la comunidad cristiana de dicha ciudad y se puede suponer que fue allí donde comenzó a buscar el sentido de ese acontecimiento tan fundamental en su vida, mediante el catecumenado. Tras sus experiencias metafísicas y místicas, lo formuló así: "Ni ojo vio, ni oído oyó, ni por mente humana pasó lo que Dios preparó a los que le aman" (1 Cor 2,9).

A san Pablo le fascinó, dice A. Vanhoye, el amor de Cristo a los enemigos⁸⁶⁸. Francisco de Asís, desnudándose de sus vestidos y devolviéndolos a su padre Pedro Bernardone, desposándose con la Pobreza con el único testigo de la Naturaleza, pretendió iniciar así su itinerario de absoluta dependencia del Padre Dios; pero fue ese Padre quien le condujo a "prometer obediencia y reverencia al papa Honorio y sus sucesores canónicamente elegidos y a la Iglesia Romana" (*Regla* núm. 20). Ignacio de Loyola abandona su Casa-Torre para irse, en absoluta soledad, de peregrinación a Tierra Santa, pero requiere en seguida el consuelo del sacramento de la Penitencia, se siente transportado de emoción estética escuchando el canto litúrgico, para terminar poniéndose, en unión con sus seguidores, a disposición del Pontífice de Roma. No hay placer más grande - afirma E. Gilson- que compartir el privilegio de la experiencia estética con otros. Admirada en común, la belleza llega a la plenitud de su vocación, que es participar de la naturaleza del bien, difundirse y comunicarse en virtud de una radical generosidad⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Cf. K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana*, Ed. Sal Terrae, Santander 2001, p. 38.

⁸⁶⁸ Cf. A. VANHOYE, *Pablo y Cristo*, Semanario "Alfa y Omega" 631 (5 de marzo de 2001) p. 25.

⁸⁶⁹ Cf. E. GILSON, *Pintura y realidad*, Ed. Aguilar, Madrid 1961, p. 178.

Los santos veían en el arte que se abría un pedazo de cielo sobre un mundo cubierto de densa niebla, que permite vislumbrar un relámpago de redención sobre una tierra aparentemente abandonada. El gran arte es epifanía de lo bello⁸⁷⁰. Pero no sólo el arte. El rostro arrugado de la Madre Teresa de Calcuta no era bello, y, sin embargo, la presencia de su pequeña figura entre los miserables de Calcuta hacía bello habitar el mundo. Del mismo modo, Francisco de Asís no era bello, pero su figura sigue fascinando, a siglos de distancia, a Jacques Le Goff, historiador insigne de la Edad Media, a pesar de que no es cristiano⁸⁷¹. Veían que la belleza de Jesucristo vence la muerte, los miedos y hace entrar en el reposo. Por esto, el lugar más propio de la epifanía de Dios es la belleza de la liturgia⁸⁷². El lugar propio de la epifanía de la belleza es la liturgia, donde Dios santifica, deifica y embellece al hombre. Es en la liturgia donde el hombre encuentra su principio y su fin; es la única vocación pensada para él desde la eternidad, ser "gloria de Dios". Como dice P. Evdokimov, "un santo no es un superhombre, sino aquel que encuentra y vive su verdad de hombre en cuanto ser litúrgico. La definición antropológica encuentra su expresión más exacta y más plena en la adoración litúrgica: el ser humano es el hombre del Trisagio y del Santo"⁸⁷³.

Ya Platón afirmaba en *Fedón* (65b), que ningún sentido es más potente que la vista y el oído (cf. *Fedro* 250C-D). La función del arte, afirma Pío XII, consiste en romper el recinto estrecho y angustioso de lo finito, en el cual el hombre está inmerso mientras vive aquí abajo, y abrir como una ventana a su espíritu, que ansía lo infinito⁸⁷⁴. Y Juan XXIII: "El arte religioso tiene un carácter que casi llamamos sacramental"⁸⁷⁵.

⁸⁷⁰ Cf. M. BORGHESI, *El sujeto ausente*, Ed. Encuentro, Madrid 2005, pp. 115-124.

⁸⁷¹ Ver: J. LE GOFF, *San Francisco de Asís*, Ed. Akal, Madrid 2003.

⁸⁷² Ver: L. MALDONADO, *Liturgia y belleza. Estética y arte en la celebración cristiana*, Rev. Phase 143 (1984) 391-402.

⁸⁷³ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1997, p. 96.

⁸⁷⁴ Cf. PIO XII, *Discurso a los expositores de la IV Cuatrienal Romana*, L'Osservatore Romano (8 de abril de 1952).

⁸⁷⁵ Cf. JUAN XXIII, *Discurso a la IX semana de arte sacro*, L'Osservatore Romano (28 de octubre de 1961).

Juan Pablo II ha expresado repetidamente su invitación a una vuelta al arte en el marco de la fe, y ha hablado de una "nostalgia de la belleza lúdica" en el hombre de hoy. En 1982 hizo un gesto realmente simbólico: beatificó a un gran pintor, un dominico italiano del siglo XV, Juan de Fiésolo, más conocido como Fray Angélico, que supo unir un arte inefable, admirado mundialmente, y una vida verdaderamente evangélica y santa. Como dijo entonces el Papa: "Fray Angélico vivió en perfecta armonía su vida de fe y su genio artístico, la perfecta integridad de vida y la belleza casi divina de las imágenes que pintó, sobre todo las de la Virgen María"⁸⁷⁶. Es decir, Fray Angélico, al dedicarse al estudio de las artes, estaba diciendo que es el medio más poderoso para elevar el alma y para desarrollar los pensamientos santos del corazón.

Esta beatificación -el primer artista de nivel mundial que ha sido elevado a los altares- tendría que hacernos reflexionar sobre la estrecha relación que existe entre la belleza artística y la expresión de nuestra fe. Mientras sus hermanos dominicos predicaban con la palabra, Fray Angélico anunciaba -y sigue anunciando ahora- la Buena Noticia de Cristo por medio de sus geniales pinturas. Se sirve del arte pictórico, como humanista cristiano, para predicar con la espiritualidad de su inspiración creadora. Fray Angélico no puede permanecer indiferente ante el mundo secularizado del humanismo pagano que ve. Sustituye la palabra por la imagen, la voz por los colores para que entre en el alma por los ojos. Este predicador de la belleza artística, se convierte en pionero de comunicación de fe y cultura a través de la imagen. Hoy habría que preguntarse: ¿Están desligadas nuestra celebración de fe y la estética?⁸⁷⁷.

El cristianismo, por la encarnación de Jesucristo⁸⁷⁸, es el principio por excelencia de toda estética, porque despierta, entusiasma, moviliza y nutre en la liturgia los cinco sentidos del hombre: visual, auditivo, tacto, olfato y gustativo⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ Cf. cit. por D. ITURGAIZ, *Fra Angélico. El púlpito del arte*, Rev. Vida Nueva 2268 (2001) 23-30, espec. p. 25.

⁸⁷⁷ Cf. J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, o.c., pp. 1001-1002.

⁸⁷⁸ Cf. M. BORGUESI, *El invisible obra visiblemente*, Rev. 30 Giorni 123 (1997) 52-58.

⁸⁷⁹ Cf. J. MONTAÑA, *La belleza de los cinco sentidos*, pp. 143.150, en AA.VV., *Celebrar en belleza*, o.c.

(cf. Jn 20,27; 1 Jn 1,1-3; Hech 10,40-41 y Lc 24,39) (ver: cap. 7.4.1. *Novedad del cristianismo: Dios se hace hombre*). Porque, como dice santo Tomás de Aquino, "los sentidos que captan lo bello son principalmente aquellos que son los más cognoscitivos, es decir, la vista y el oído, sirvientes de la razón; hablamos de cosas bellas visibles y de bellos sonidos" (*S. Th. I-II*, q.27 a.1 ad 3). Así por ejemplo, los textos mesiánicos anuncian: "Levanta los ojos y mira" (Is 49,18 y 60,4; Sof 3). La audición se hace visión. Y en el Nuevo Testamento: "Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios" (Mt 5,8) y "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis" (Lc 10,23). Oír la belleza de Dios es mucho más sutil que verla. Oyendo y escuchando somos capaces de aprehender la belleza de la suavidad de Dios que nos habla, como una brisa suave que apenas se oye (1 Re 19,12b), pero que es. La belleza de la música es igualmente percibida por el oído. Y en la belleza de la música se manifiesta Dios. Se nos da de manera misteriosa⁸⁸⁰. La música no sólo es "adorno", la música es comunicación y manifestación de la gloria de Dios, es medio privilegiado para poder llegar a Dios y para comunicarnos nosotros con él y él con nosotros. También el tacto, el olfato y el gusto captan la belleza de la liturgia. El incienso, las flores, el orar con los brazos extendidos y las manos abiertas (por ejemplo al recitar el Padre Nuestro), la comunión bajo las dos especies con un pan que sepa a pan... potencia el gusto, el olfato, el tacto, es decir, la dimensión olfativa, táctil y degustativa de la liturgia eucarística. Así la Eucaristía educa y santifica la sensorialidad, incorpora al hombre integral, le transfigura en alma y cuerpo introduciéndole en ese otro mundo de la nueva creación de la resurrección pascual⁸⁸¹.

El símbolo de la fe expone hechos de salvación, acontecimientos históricos que están pidiendo la transcripción iconográfica y litúrgica. La percepción bíblica de Dios no es espiritualista sino que gira en torno a los sentidos. La liturgia que se baña en el esplendor de la Resurrección de Jesucristo no puede renunciar a esta belleza, que es el poder del misterio pascual y fortalece la naturaleza herida del hombre. Jesucristo es "el más hermoso de los hijos de Adán, la gracia está derramada en sus labios" (Sal 45,3). La verdadera belleza de la liturgia es Cristo.

⁸⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, o.c., p. 154.

⁸⁸¹ Cf. L. MALDONADO, *Armonías, equilibrio y proporcionalidad en la estructuración de la celebración eucarística*, Cuadernos Phase 49 (1994) p. 18.

La importante labor que hay que realizar es que los sacramentos sean formalmente explícitos y verdaderos, es decir, que la asamblea tenga el aspecto real de una asamblea, el banquete de un banquete, el pan de pan, el vino de vino, con el fin de que el amor entre los hermanos congregados y hacia el mundo pueda brotar como auténtico amor⁸⁸². Es decir, que tengan las siguientes cualidades: sencillez, verdad, autenticidad, dignidad⁸⁸³. Por eso, no es vano el cantar, contestar, participar en la celebración, comulgar con las dos especies⁸⁸⁴, que las flores sean de verdad⁸⁸⁵, que el fuego sea fuego, que la aspersion lleve agua en abundancia, que haya colores, elementos acogedores, que el incienso perfume los espacios, que el sonido de los instrumentos llene todos los rincones; en fin, que los símbolos recuperen su condición universal y puedan acercarnos a Dios⁸⁸⁶. Ya que decir "tomad y comed ... tomad y bebed" y luego celebrar la Eucaristía con una hostia que en vez de pan parece papel y con un cáliz de vino que sólo bebe el sacerdote, o con una asamblea que no participa o que está incluso ausente, parece ser exactamente lo mismo. Dice Juan Pablo II: "La institución del sacramento de la eucaristía fue el punto clave en la formación de la Iglesia. En relación con el banquete pascual de Israel, Jesús lo concibió y realizó como un convite, en el que él mismo se ofrecía bajo las especies de alimento sólido y líquido: pan y vino, haciendo partícipes de su propia vida a aquellos que tomaban

⁸⁸² Sobre este punto es muy iluminativo y todavía de actualidad el artículo de L. Bouyer que utilizaron los padres conciliares: L. BOUYER, *Symbolisme des rites baptismaux*, Rev. La Maison-Dieu (1952) 5-17; *Institutio Generalis Missalis Romani*, núm. 321.

⁸⁸³ Cf. IGMR (Instrucción General del Misal Romano), núm. 292, 325 (en la segunda edición); CEC núm. 1181, 2500-2513.

⁸⁸⁴ Cf. P. FARNÉS, *Vivir la Eucaristía que nos mandó celebrar el Señor*, Ed. Fundación Pedro Farnés, Barcelona 2011, espec. pp. 77-113.

⁸⁸⁵ Cf. J.E. GARCÍA, *La ornamentación floral, un servicio litúrgico*, pp. 133-141, en AA.VV., *Celebrar en belleza*, o.c.

⁸⁸⁶ Cf. R. WOODFIELD, *Textos escogidos sobre el arte y cultura*, Ed. Debate, Madrid 1997, espec. cap. 9: *El uso del arte para el estudio de los símbolos*, pp. 366-398.

parte en el banquete⁸⁸⁷. Igual que sentarse a una mesa donde se comparte comida y bebida es ya de por sí una comunión entre los participantes mayor que cualquier declaración verbal; el amor entre un hombre y una mujer se expresa por medio de signos físicos, sin palabras, y sólo así se manifiesta realmente y resulta fecundo; ser introducido y emerger del agua de la fuente bautismal comunica más que cualquier argumentación teológica la muerte del hombre viejo y la fiesta del nacimiento del hombre nuevo⁸⁸⁸.

Con profunda intuición decía F. Dostoyevski que "el mundo será salvado por la belleza" (*El Idiota*, III, 5). No hay ni puede haber nada más bello que Cristo. Y la comunidad cristiana que ama más allá de la muerte, "el amor al enemigo, como Yo os he amado". Aquí cabe recordar la gran tradición del Oriente cristiano con las recopilaciones de textos ascéticos y místicos llamados "*Filocalias*", es decir "amor a la belleza"⁸⁸⁹. Ha escrito León Bloy: "No hay más que una tristeza, la de no ser santo"⁸⁹⁰. He aquí la santidad y la belleza como un don del cristiano⁸⁹¹.

Dice el Card. Schönborn: "Recordemos aquí el gran desarrollo del arte bizantino y del arte de los iconos de la Iglesia oriental; tanto la técnica de la pintura como los medios estilísticos y figurativos nos llevan a la contemplación, hecha imagen, de lo divino en el hombre y de lo humano en Dios"⁸⁹². Los iconos,

⁸⁸⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis del miércoles* 11 de septiembre de 1991, en L'Osservatore Romano, 12 de octubre de 1991, p. 6.

⁸⁸⁸ Ver: J.L. DEL PALACIO, *La fuente bautismal y el catecumenado*, pp. 109-162, en L. BOUYER-J.L. DEL PALACIO, *Arquitectura y Liturgia. La fuente bautismal y el catecumenado*, Ed. Grafite, Bilbao 2000.

⁸⁸⁹ Ver: *La Filocalia de la Oración de Jesús*, Ed. Lumen, Buenos Aires 1979; *Filocalia*, 3 vol., Ed. Lumen, Buenos Aires 1998-2005; P. MARINI, *Liturgia y belleza según el espíritu del concilio Vaticano II*, Rev. Phase 287-288 (2008) 491-513.

⁸⁹⁰ Cf. cit. por P. MARINI, *Liturgia y belleza*, o.c., p. 80.

⁸⁹¹ Cf. R. GRÁNDEZ, *La belleza al paso de la celebración*, pp. 99-107, en AA.VV., *Celebrar en belleza*, o.c.; A.L. ROMERO, *Santidad y belleza. Sobre la diaconía del arte en la liturgia*, Rev. Liturgia y Espiritualidad 9 (2004) 396-406.

⁸⁹² Cf. C. SCHÖBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1999, p. 209; J.W. GOETHE, *Escritos de Arte*, Ed. Síntesis, Madrid 1999, espec. Cap.

santificados por la bendición litúrgica y por las oraciones de los fieles, nos unen con la Persona de Cristo, con sus santos y, a través de ellos, con el Padre celestial, y testimonian la entrada de la realidad divina en nuestro cosmos visible y material. El icono tiene la potencialidad de transformar al creyente en imagen de Dios, y a la comunidad cristiana en imagen del Reino de Dios. Los iconos están no sólo para verlos, sino para vivirlos⁸⁹³. Al mirar un icono nos revela la belleza porque trata de captar las esencias de las cosas, su esquema "espiritual" es oculto. El Catecismo de la Iglesia Católica (núm. 1162) dice: "La belleza y el color de las imágenes (iconos) estimulan mi oración. Es una fiesta para mis ojos, del mismo modo que el espectáculo del campo estimula mi corazón para dar gloria a Dios (Juan Damasceno, *Imág.* 1,27). La contemplación de las sagradas imágenes, unida a la meditación de la Palabra de Dios y al canto de los himnos litúrgicos, forma parte de la armonía de los signos de la celebración para que el misterio celebrado se grave en la memoria del corazón y se exprese luego en la vida nueva de los fieles".

Todas las grandes obras de arte son un signo luminoso de Dios y, por ello, una manifestación, una epifanía festiva de Dios que aparece y resplandece (Jesucristo)⁸⁹⁴. Sin una intuición (discernimiento) que descubre el verdadero centro del mundo, no puede nacer esa belleza. Por tanto, el corazón y la razón se encuentran, la belleza y la verdad se tocan. Tratemos de hacer que las dos categorías, la estética y la noética (discernimiento)⁸⁹⁵, estén unidas.

27: *Cristo propuesto a los escultores*, pp. 325-334. Ver: F.J. MARTÍN MEDINA, *Los iconos orientales y las imágenes de occidente. Valorización y discusión*, Cuadernos Phase 126 (2002) 55-70.

⁸⁹³ Ver: J. CASTELLANO, *El icono sacramento de la belleza divina*, Rev. Espiritualidad 51 (1992) 373-383, espec. p. 376.

⁸⁹⁴ Cf. H. BELTING, *Imagen y culto*, Ed. Akal, Madrid 2009, pp. 9-106.

⁸⁹⁵ Ver: *Discernimiento*, pp. 2568-2569, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, o.c.

¿Será una utopía o una profecía lo que dijo Dostoyevski de que "la belleza salvará al mundo"?⁸⁹⁶ Urge recuperarla, y es una urgente necesidad⁸⁹⁷. Un hombre tan comprometido con las tareas socio-políticas de nuestra generación como fue Marcuse, hizo una urgente invitación antes de morir, en 1979, a los jóvenes, a que recuperaran la dimensión estética de la vida. La vuelta universal a los valores ecológicos, como búsqueda y defensa de la belleza de la naturaleza, es otro de los síntomas de esta nueva valoración de la estética. Hans Urs von Balthasar afirma que la belleza circunda al hombre con un brillo esplendente del verdadero rostro de lo bueno. Es decir que la belleza es el único camino para que el hombre de hoy pueda llegar a creer en Dios⁸⁹⁸ (ver Apéndice Número VI: *Discurso del papa Benedicto XVI a los artistas*). Por esto, sólo una nueva estética salvará la Iglesia⁸⁹⁹.

La pertenencia a una comunidad cristiana, dice G. Vattimo, es el lugar teológico posible para vivir la experiencia estética⁹⁰⁰. La belleza es el lugar

⁸⁹⁶ Quiero señalar la carta pastoral 1999-2000 del cardenal CARLO MARÍA MARTINI sobre este punto: *Quale bellezza salverá il mondo?*, Ed. Centro Ambrosiano, Milán 1999. Ver: R. BAYER, *Historia de la Estética*, o.c., pp. 388-389. Ver: A. DOSTOYEVSKI, *La vida de Dostoyevski por su hija*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2011, pp. 13-311.

⁸⁹⁷ Cf. N. BERDIAEV, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Ed. Stock, París 1936, p. 318.

⁸⁹⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La percepción de la forma*, vol. I, *Gloria, una estética teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1991. Toda la trilogía de Von Balthasar recopilada en siete volúmenes (escrita entre 1961 y 1973) es una profundización del misterio de Dios en lo "bello" y su expresión perfecta en el Verbo encarnado y en la Iglesia que actúa en la historia. También afirma que la religión de esta época ha rechazado la belleza.

⁸⁹⁹ Cf. F. ARGÜELLO, *Nueva Evangelización y Tercer milenio. "Sólo una nueva estética salvará la Iglesia"*. Convivencia en Nueva York de 253 obispos de Las Américas sobre el tema "*Evangelización y Camino Neocatecumenal*", Ed. Centro Neocatecumenal de Roma, Roma 1997, p. 4.

⁹⁰⁰ Cf. G. VATTIMO, *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, Barcelona 1990, p. 162; J. DE LA HIGUERA-L. SÁEZ-J.F. ZÚÑIGA, *Nihilismo y mundo actual*, o.c., p. 91.

teológico para el diálogo con la posmodernidad⁹⁰¹. En la comunidad cristiana, hombres, mujeres, ancianos, jóvenes y niños, es donde se experimenta la belleza lúdica sin abstracciones y especulaciones; para esto hace falta ser catequizado a través de la iniciación cristiana⁹⁰² que nos lleva a la humildad del vaciamiento del hombre viejo por medio de la *kenosis* de Jesucristo y al nacimiento del "hombre nuevo" del Sermón de la Montaña. Es necesario vaciarse de sí mismo⁹⁰³. Friederich Nietzsche se ha burlado de la humildad y la obediencia como virtudes serviles, por las cuales se habría reprimido a los hombres. En su lugar, ha puesto el orgullo y la libertad absoluta del hombre⁹⁰⁴. Ahora bien, hay caricaturas de una humildad equivocada y una falsa sumisión que no queremos imitar. Pero existe también la soberbia destructiva y la presunción, que disgregan toda la comunidad y acaban en la violencia. ¿Sabemos aprender de Cristo la recta humildad, que corresponde a la auténtica Verdad de nuestro ser, y esa obediencia que se somete a la Verdad, a la voluntad de Dios? Como dice P. Claudel: "¿Por qué atormentarse cuando es tan fácil obedecer?"⁹⁰⁵

En esta belleza real que permanece se debe contemplar la comunidad cristiana porque da testimonio de la Pascua. La comunidad cristiana, sacramento de salvación, conlleva la nueva estética que dice Jesús:

"Amaos los unos a los otros, como yo os he amado. En esto conocerán todos que sois discípulos míos, si os tenéis amor los unos a los otros" (Jn 13,34-36).

"Que todos sean uno, como tú, Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado... para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mi, para que sean

⁹⁰¹ Ver: L. CENCILLO, *Paradojas de la belleza*, o.c., cap. 21: *Posmodernidad y estética*, pp. 305-328.

⁹⁰² Cf. Asociación Española de Profesores de Liturgia, *Fundamentación Teológica de la Iniciación Cristiana*, XXIII Jornadas, Ed. Grafite, Baracaldo 1992.

⁹⁰³ Cf. ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, o.c., espec. pp. 95-96.

⁹⁰⁴ Ver: A. QUEREJAZU, *Filosofía. La verdad y su Historia*, o.c., pp. 472-476.

⁹⁰⁵ Cf. P. CLAUDEL, *El anuncio a María*, Ed. Encuentro, Madrid 1991, p. 152.

perfectamente uno, y el mundo (los paganos) conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí" (Jn 17,21.24).

Esta unidad se llama "fusión", que es la absorción en Dios. De Jn 17,23 se deduce que esta unidad en Jesús y Dios se hace extensiva a los cristianos⁹⁰⁶.

¿Qué vieron los paganos en la nueva estética que vivía la Iglesia primitiva? ¿Qué atraía a la gente que deseaba ser cristiana? Veían el amor y la unidad encarnados en una comunidad. Cuando se dan estos signos cristianos aparece un milagro moral donde la fiesta no tiene fin⁹⁰⁷.

La liturgia es una auténtica estética: icono viviente de Cristo. El amor es fuente de una nueva vida. Y antes aún, es fuente del asombro creativo que requiere una expresión en el arte. En la cultura del hombre está profundamente grabada desde el principio la dimensión de la belleza. Es como si la belleza del universo estuviera reflejada en los ojos de Dios, como se dice en las Escrituras: "Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno" (Gen 1,31). Desde el principio leemos en el libro del Génesis que todo era bello, era bueno (*Tob-kalós*)⁹⁰⁸; que es la estética del ser, resuena 741 veces en todo el Antiguo Testamento⁹⁰⁹. Como afirma Dionisio el Aeropagita (siglo V-VI), uno de los Nombres divinos es "Belleza": "Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado... Llamamos hermosura a Aquel que trasciende la hermosura de todas las criaturas, porque éstas la poseen como regalo de Él. Esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial. De ahí su nombre *Kallos*, es decir, hermoso, que contiene en sí toda hermosura. Se llama Hermoso, pues lo es bajo todos los aspectos: contiene y excede toda hermosura... En él estaba en grado eminente toda hermosura antes de que ésta existiese, Él es su fuente"⁹¹⁰. Y se dice muy bueno, en concreto, de la primera pareja creada a imagen y semejanza de Dios, con toda su inocencia

⁹⁰⁶ Cf. D. BARTHELEMY, *Dios y su imagen*, Ed. Maior, Madrid 2011, espec. pp. 21-231.

⁹⁰⁷ Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., pp. 651-654,

⁹⁰⁸ Ver: W. GRUNDMANN-G. BERTRAM, *Kalós*, GLNT, vol. V, 5-64.

⁹⁰⁹ Ver: G. RAVASI, *Ki Tob: Dio vide che era bello. La bibbia codice dell'arte e l'arte codice dell'sesgesi*, pp. 60-110, en *Arte e Liturgia*, Ed. San Pablo, Torino 1993.

⁹¹⁰ Cf. DIONISIO AEROPAGITA, *Obras Completas. Los nombres de Dios*, Ed. BAC, Madrid 1995, pp. 301.302.

originaria y en aquella desnudez que la caracterizaba antes del pecado original. La belleza está íntimamente relacionada con la bondad, como lo está también con la verdad: las tres son dimensiones profundas del ser, y podemos afirmar que la belleza es la unidad, y la bondad y la verdad hechas imagen. Todo esto subyace en el fondo mismo de la cultura festiva que se manifiesta en las obras de arte, sean pinturas, esculturas, obras de arquitectura, composiciones musicales o frutos de la imaginación creativa y del pensamiento⁹¹¹. Sobre todo hoy que hay que construir un nuevo tipo de espacio religioso que ayude al hombre posmoderno a entrar en el misterio sobrenatural⁹¹². Como dice J. Plazaola: "Cuanto más se asume la vocación kerigmática y misionera de la Iglesia, más viva se siente la necesidad de que la arquitectura cristiana exprese su destino universalista"⁹¹³.

Si la liturgia es realmente una irrupción de Dios que transforma la vida, participar en esta acción de Dios de manera comunitaria significa realmente conseguir una comunicación recíproca de esta experiencia, para llegar todos conjuntamente a la verdad, a perdonarse y a amarse. Así, pues, si el sacramento, signo fundamental de la liturgia eucarística, es la asamblea, ésta ha de significarse como tal: ser reconocible tanto desde el exterior como desde el interior, es decir, ha de ser la figura de sí misma.

San Pablo presenta a la comunidad unida por el amor de Dios, la *Ecclesia*, como un cuerpo orgánico, el cuerpo mismo de Jesucristo, como la corporeidad permanente de Cristo, como un organismo vivo de Cristo, presente históricamente en todas las generaciones: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?" (1 Cor 6,15). Pablo no concibió la Iglesia como institución, como organización, sino como un organismo vivo en el que todos actúan unos junto a los otros y hacia los otros, en el que se encuentran unidos desde Cristo...

⁹¹¹ Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, o.c., pp. 105-106.

⁹¹² Ver: L. BOUYER-J.L. DEL PALACIO, *Arquitectura y Liturgia. La fuente bautismal y el catecumenado*, o.c., espec. pp. 11-21; P. FARNES, *Construir y adaptar Iglesias*, Ed. Regina, Barcelona 1989, espec. pp. 10-258.

⁹¹³ Cf. J. PLAZAOLA, *Arte sacro actual*, o.c., p. 224, ver pp. 75-206.

Todos estamos reunidos realmente en este cuerpo nuevo, resucitado, como el gran ámbito de una nueva humanidad, que proviene de Cristo mismo⁹¹⁴.

"Crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mesuradamente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad" (Ef 4,15-16).

"Hay diversidad de dones... de ministerios... de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad... Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres..." (1 Cor 12,4-13).

Una hermosa metáfora de Roberto Belarmino representa esta organización de la Iglesia como Cuerpo festivo de Jesucristo: el Presidente es la cabeza del cuerpo; la Palabra de Dios, la boca; la Eucaristía, el corazón del que se nutre la Iglesia; la Asamblea son los miembros; los brazos son los diáconos y las piernas del cuerpo de Cristo son los misioneros itinerantes que anuncian por todo el mundo el evangelio⁹¹⁵. Gregorio Nacianceno nos propone en su discurso de despedida una visión fuertemente estructurada de la asamblea litúrgica: "Mirad el colegio de los presbíteros, respetados por sus canas y por su sabiduría; el buen orden (*eutaxía*) de los diáconos, no lejanos del mismo espíritu; la disposición armoniosa (*eukosmía*) de los lectores; el deseo de aprender que tiene el pueblo, tanto los hombres como las mujeres, iguales en dignidad"⁹¹⁶. El pueblo de Dios, que es liturgo, es un pueblo organizado, constituido en cuerpo, por así decirlo, no simplemente según el principio aleatorio de orden carismático, sino según un

⁹¹⁴ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 147.

⁹¹⁵ Cf. M. BERGAMO-M. DEL PRETE, *Espacios celebrativos. Estudio para una arquitectura de las iglesias a partir del concilio Vaticano II*, Colección Teshuvá, Ed. Ega, Bilbao 1998, p. 51.

⁹¹⁶ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oraciones* 42, 11: PG 36, 472.

principio jerárquico, sancionado y santificado sacramentalmente. Dice san Juan Crisóstomo: "¿Hay algo más dulce que la manera en que se pasa el tiempo aquí celebrando la liturgia? Hay muchos hermanos, pero está el Espíritu Santo, está Jesús en medio de nosotros; está el Padre. ¿Serías capaz de encontrar una asamblea comparable a esta o algún senado o algún consejo? ¡Cuántos bienes sobre la mesa de la escucha de la Palabra, en las bendiciones, en las oraciones, en el cuerpo y la sangre del Señor!⁹¹⁷.

También muchos Padres de la Iglesia, lo mismo que la Sagrada Escritura, evocan esta imagen del cuerpo para representar a la asamblea del Pueblo de Dios congregada para la liturgia festiva (es una eclesiología pneumatológica-dinámica), con distintas funciones vinculadas orgánicamente entre sí, para alabar conjuntamente a Dios en nombre de todos los hombres. La asamblea recibe los dones del Espíritu Santo en el acto de la oración. La forma que de ello deriva requiere que este cuerpo se represente como tal: no una masa pasiva y anónima que depende de un sacerdote delegado como único actor protagonista que desempeña todas las funciones, sino un conjunto orgánico de protagonistas (la Asamblea) que participan con funciones diferentes. Por eso pide la Instrucción General del Misal Romano (núm. 257) que "la disposición general del edificio sagrado sea como una imagen de la asamblea reunida".

Ha llegado el momento, de cara a la "nueva evangelización", de dar soluciones definitivas a nuestros espacios celebrativos: presbiterios, mesas eucarísticas, baptisterios, ambón (donde se puede ver y oír a los ministros), retablos, etc., todo de acuerdo con la liturgia y el arte en función de la cómoda participación y servicio a la asamblea litúrgica del pueblo de Dios. Ya que la liturgia es en primer lugar una teofanía: Dios manifiesta su fuerza, su gracia al hombre, por esto es una fuente de bendición. La vida litúrgica del hombre en comunión con Dios transfigura el mundo en Reino de Dios por anticipación profética de las cosas celeste (cf. Teodoro de Mopsuestia, *Homilía XII*). La liturgia pone en su sitio relativo a la política, a la ideología, a la misma ciencia, que no son más que intentos humanos, reduccionistas y provisionales, para comprender parcialmente los fenómenos, los "hechos", y para actuar sobre ellos, como si fueran suficientes para captar el sentido de la vida. La liturgia mira a lo esencial, a

⁹¹⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre los Hechos de los Apóstoles 1*: PL 60, 13-26.

lo infinitamente durable, a lo que no pasa, es decir, rompe el círculo infernal y helado del "eterno retorno" abriendo el retorno a lo eterno festivo.

Es verdad que la belleza de una celebración litúrgica depende en gran parte del que preside, que es un icono festivo de Cristo Resucitado, cabeza del cuerpo de la Iglesia, según señala el concilio Vaticano II⁹¹⁸. Hay que hacer resurgir la belleza en lo que se dice y en los gestos que se realizan, porque la belleza está al servicio de la liturgia, para que en la sencillez aparezca lo inenarrable, se perciba lo indecible, se pueda "gustar cuan bueno es el Señor" (Sal 34,9), de quienes somos siervos en la liturgia. Si hay una belleza en el sacramento, entonces el ministerio de quien preside es también ministerio de belleza. Por esto, este ministerio ordenado debe de expresar: unción, piedad, dignidad, delicadeza, gestos varoniles y gusto estético mostrando la santidad de los misterios que se celebran. Sobre todo hoy que el racionalismo moderno no soporta el misterio: Jesucristo. Es fundamental que en la Facultades de Teología y en los Seminarios se inculque a los alumnos el amor a la historia del arte⁹¹⁹, que es la historia de la cultura⁹²⁰ y de la acción de Dios en medio de su pueblo⁹²¹, así como educar a los futuros presbíteros en la estética del espacio celebrativo. También el Concilio Vaticano II pide que se forme a los artistas (Vat II, Sacrosanctum Concilium 127). "Ya que tanto el arte como el culto comparten un origen común: el encuentro entre cielo y tierra, entre realidad divina y realidad humana y hacen revivir siempre este

⁹¹⁸ Cf. *Presbyterorum ordinis*, núm. 2; *Lumen gentium*, núm. 28 y *Sacrosanctum concilium*, núm. 25.

⁹¹⁹ El concilio Vaticano II en la *Sacrosanctum concilium* núm. 129 recomendaba el estudio y sentido artístico en la formación de los seminaristas. Ver: J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, o.c.; Idem, *Futuro del arte sacro*, Ed. Mensajero, Bilbao 1973; J. ALVAREZ GOMEZ, *Arqueología Cristiana*, Ed. BAC, Madrid 1998.

⁹²⁰ Ver: WALTER GOETZ cuya versión española es M. GARCÍA MORENTE, *Historia Universal*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1953, 10 vol. Contiene una visión filosófica histórica.

⁹²¹ Ver: *El arte en la liturgia*, en Cuadernos Phase núm. 47, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1993.

encuentro. Arte y culto son expresión de lo infinito, en la modestia de los gestos y de las representaciones humanas"⁹²².

El papa Juan Pablo II señala (*Carta a los artistas*, núm. 14) que el arte cuando es auténtico tiene una íntima afinidad con el mundo de la fe. "Con esta carta me dirijo a vosotros, artistas del mundo entero, para contribuir a reanudar una más provechosa cooperación entre el arte y la Iglesia... Quiero recordar a cada uno de vosotros que la alianza establecida desde siempre entre el Evangelio y el arte, ... implica la invitación a adentrarse con intuición creativa en el misterio del Dios encarnado y, al mismo tiempo, en el misterio del hombre. Todo ser humano es, en cierto sentido, un desconocido para sí mismo. Jesucristo no solamente revela a Dios, sino que manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (cf. Vat II, *Gaudium et Spes*, núm. 22). En Cristo, Dios ha reconciliado consigo al mundo. Todos los creyentes están llamados a dar testimonio de ello; pero os toca a vosotros, hombres y mujeres que habéis dedicado vuestra vida al arte, decir con la riqueza de vuestra genialidad que, en Cristo, el mundo ha sido redimido: redimido el hombre, redimido el cuerpo humano, redimida la creación entera, de la cual san Pablo ha escrito que espera ansioso la revelación de los hijos de Dios, también, mediante el arte y en el arte. Esta es vuestra misión"⁹²³.

Aunque hoy estamos -dice Ceronetti- frente al "cáncer de la extinción de la belleza"⁹²⁴; el simulacro de la belleza se presenta cada día más como la forma de lo efímero y de lo decorativo, o de un esteticismo difuso que, obedeciendo a las leyes de los *mass media*, exhibe y banaliza todo, haciendo semejantes el gozo y el dolor, aplastando y uniformando los gustos, anulando diferencias y originalidades, convirtiendo a todos en rebaño consumidor de un producto confeccionado por otros y no en artífices y artistas de la propia vida. Si el pensamiento es débil no existe belleza o la señal estética será muy efímera y el criterio ambiguo. Según el biblista G. Ravasi también "la teología y la espiritualidad tendrían necesidad de encontrar esta dimensión estética,

⁹²² Cf. C. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, o.c., p. 209.

⁹²³ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, o.c., núm. 14.

⁹²⁴ Cf. G. CERONETTI, *Diario La Stampa*, 19 julio 1990, p. 3. Ver: S. ZECCHI, *Por amor, con amor, en el amor*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004, espec. pp. 750-752.

librándose de una excesiva aridez, de una ascesis demasiado rígida, de tentaciones especulativas exasperadas"⁹²⁵.

Si en efecto, como dice Platón, "Lo bello es el resplandor de lo verdadero" (*splendor veritatis*) y "está en contacto con lo verdadero" (*El banquete IV, 32*), sin un fundamento en la verdad nada puede ser bello, o lo es sólo por un instante o mientras dura una moda o un interés. Por otro lado, precisamente por esto, la belleza no conoce el paso del tiempo y la obra de arte se considera clásica, porque el arte grande o pequeño es siempre verdad. Las obras más grandes de la historia del arte quieren enseñar algo, comunicar un mensaje de vida, contribuir a la mejora de la humanidad. Cuando Platón advierte que "el artista engendra obras en la belleza", entiende la belleza como una meta a conseguir y un principio de acción, una medida, un canon, y a la vez una fuente de inspiración de la verdad. Los artistas son los que nos tendrían que ayudar a descubrirlo, son -podríamos decir- los maestros de lo bello, son mediadores, que advierten y señalan tal ritmo o lo reproducen e interpretan en sus miles y originales facetas. Lo que es intrínsecamente bello es al mismo tiempo bueno y verdadero en sí. La belleza es el hombre íntimo, es el yo en su síntesis más amplia pero también la más gozosa, como lo expresó en su día Pablo VI. Dice un teólogo amante de la belleza como es Von Balthasar: "La belleza no hace otra cosa más que coronar, como aureola de resplandor inefable, el doble astro de la verdad y del bien, y de su indisoluble relación"⁹²⁶. La figura cabal del artista es la del testigo, la del mártir, porque descubre el amor festivo de Dios. Lo bello roza lo divino, el hombre que se expresa artísticamente se apropia de algo de Dios. La vida de un artista no puede seguir dependiendo del público, teniendo en cuenta su demanda o sus gustos y preferencias, como si se tratara de un tribunal de tesis doctoral. Quien no supera esta dependencia nunca llegará a ser él mismo.

Jesús de Nazaret es la epifanía, porque se manifiesta como Mesías a los sabios paganos en Belén, a Juan Bautista en el Jordán y a los discípulos en las

⁹²⁵ Cf. G. RAVASI, *La via della bellezza*, en diario *Avvenire*, 20 agosto 1993, p. 1.

⁹²⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La percepción de la forma, vol. I, Gloria, una estética teológica*, o.c., p. 10. Junto a Von Balthasar podemos indicar a Marcel, De Lubac y Maritain como algunos de los más convencidos entusiastas del valor "teológico" de la estética.

bodas de Caná. La revelación se ha hecho carne y ha entrado en este mundo. Epifanía significa la aparición de la luz divina, que en sí es inaccesible (cf. 1 Tim 6,16), en la realidad terrena, de tal manera que nuestro ojo humano pueda contemplarla, y significa igualmente el resonar de la voz divina, en sí inaudible para el hombre, de tal manera que su oído pueda escucharla. Cuando el joven Samuel se halla durmiendo en el atrio del santuario, la voz del Señor le despierta con esta llamada: "¡Samuel, Samuel!". La llamada no es "interior"; esto es cosa que vemos por la manera de comportarse el muchacho. Es tan audible para el oído, como era visible para el ojo la llama de la zarza en el monte Horeb; es una epifanía acústica (cf. 1 Sam 3,1-9). Como dice san Juan: "Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron de la Palabra de vida -y la Vida se manifestó, y la hemos visto, y damos testimonio, y os anunciamos la Vida eterna, la que estaba hacia el Padre y se manifestó a nosotros- lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros" (1 Jn 1,1-3). Toda esta manifestación se expresa en la obra artística religiosa que sirve a este Misterio festivo. Su cometido no consiste en instruir, o enseñar, o educar, sino en preparar el camino a la epifanía.

En este mundo que vivimos tenemos necesidad de belleza para no sumergirnos en la desesperación⁹²⁷. Por eso en la liturgia se nos presenta la belleza divina y se abre ante nosotros el cielo. Afirma J. Ratzinger: "La crisis hoy del arte es, a su vez, un síntoma de la crisis de la existencia humana que, precisamente cuando se dan las más altas cotas de dominio material del mundo, cae en la ceguera ante esas preguntas fundamentales del hombre acerca de su destino último, que van más allá de su dimensión material. Situación que podemos calificar, incluso, como ceguera del espíritu. Ya no existen respuestas comunes a las preguntas de cómo hemos de vivir, cómo podemos hacer frente a la muerte, o si nuestra existencia tienen un sentido u otro. El arte no puede ser el ámbito de la pura arbitrariedad. Las formas artísticas que niegan la presencia del *Logos* en la realidad y fijan la atención del hombre en la apariencia sensible, no pueden conciliarse con el sentido de la imagen en la Iglesia. De la subjetividad aislada no

⁹²⁷ Ver: L.M. CHAUVET, *La liturgia en un espacio simbólico*, Rev. Concilium 51 (1995) 411-424; J. MONTAÑA, *Liturgia y belleza*, Rev. Liturgia y Espiritualidad 1 (2006) 16-22.

puede surgir el arte. El arte presupone, más bien, el sujeto interiormente formado en la Iglesia y abierto al nosotros. Sólo de este modo el arte hace visible la fe común, y vuelve a hablar al corazón creyente. La libertad del arte, que tiene que existir también en el ámbito más delimitado del arte sacro, no es arbitrariedad. Sin fe no existe un arte adecuado a la liturgia festiva⁹²⁸.

No cabe duda que el desarrollo y la promoción social de los pueblos está en la expresión estética de la Iglesia⁹²⁹. En los países pobres o en vías de desarrollo, la Iglesia necesita cuidar con más esmero y catequizar el ambiente para que la miseria no le invada y caigan en la desidia o en el abandono de sí mismos⁹³⁰. Si nuestra forma de "estar" es cristiana, es decir, transmitimos la naturaleza nueva de la dignidad del ser hijos de Dios, la persona se promociona y desarrolla, la cultura crece y se eleva a unos niveles muy altos⁹³¹. Así por ejemplo, se empieza por amarse uno a sí mismo, no despreciándose, respeta y trata con dignidad al otro, etc. El arte, la estética era antes propiedad de los ricos, hoy más que nunca necesitan los pueblos pobres salir de su promiscuidad y esto se logra con la "nueva evangelización", es decir, con el testimonio y el anuncio del kerigma y la catequesis. Por ejemplo, dice el card. Paul Cordes: "Es admirable el testimonio cristiano que están dando las 1000 familias en misión del Camino Neocatecumenal en los países pobres"⁹³². Viven el cristianismo como una fuente

⁹²⁸ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., pp. 153.156-157. Ver: R. REYES, *L'unità nel pensiero litúrgico di Joseph Ratzinger*, Ed. Liturgiche, Roma 2011, espec. pp. 187-307; M.A. LABRADA, *La belleza que salva. Comentarios a la Carta a los artistas (4 de Abril de 1999) de Juan Pablo II*, Ed. Rialp, Madrid 2006, espec. pp. 35-148.

⁹²⁹ Por ejemplo en el Perú de "los 30 millones de personas que hay, 15 se encuentran en situación de pobreza". Cf. *Vida Nueva* 2.268 (2007) p. 37.

⁹³⁰ Sobre este punto es muy interesante la obra de C. PAZ CHÁVEZ, *Habitando el diseño*, espec.: *Quiénes necesitan Arquitectura*, p. 129, Lima 2000.

⁹³¹ Ver: JUAN PABLO II, *La Iglesia en América*. Exhortación apostólica postsinodal sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América (22 enero 1999), especialmente los núm. 55 al 58.

⁹³² Ver: P.J. CORDES, *Ci ha amati per primo. Le radici dimenticate della carità*, Edizione San Paolo, Torino 2007, espec. pp. 149-152.

perenne de novedad, llenos de alegría, de sorpresa en sorpresa, en ese estado estético, como agudamente describió Kierkegaard⁹³³.

No hay que olvidar que el arte es el espejo de la fe y tiene un lenguaje verdaderamente teológico. En épocas pasadas, cuando los cristianos no sabían leer, la pintura era una catequesis visual. San Gregorio Magno formuló magistralmente este principio pedagógico en una carta del año 599 al obispo de Marsella, Sereno: "La pintura se usa en la iglesias para que los analfabetos, al menos mirando las paredes, puedan leer lo que no son capaces de descifrar en los códices"⁹³⁴. Y Nicéforo, Patriarca de Constantinopla (año 806), escribió: "Quien acepta la Escritura admite necesariamente también la representación; y si rechaza la una debe también rechazar la otra (...); a causa de ello ha sido necesario también ese género de escritura, más craso y al mismo tiempo más claro, para la gente sencilla e ignorante; para que también los iletrados encuentren y aprendan mediante la simple vista lo que no pueden conocer mediante la lectura y así reciban un conocimiento más claro y abreviado de las cosas. Porque incluso lo que la mente no ha comprendido escuchando palabras, la vista, percibiéndolo de formas plástica lo ha interpretado más claramente. De esta forma son conducidos más fácilmente y más rápidamente que por la Escritura al recuerdo de lo que Jesucristo ha hecho y sufrido, en la medida en que la vista es más pronta a conocer las cosas y a acercarse a su verdad que lo es el oído"⁹³⁵. La vista es más rápida que el oído, pero los dos son importantes, los apóstoles no sólo escucharon sino que vieron al Señor, por lo que su mensaje no debe ser sólo oído sino también contemplado.

La Iglesia le ha dado siempre al arte una dimensión evangelizadora; las imágenes, cuando el analfabetismo imperaba en Europa, fueron la verdadera *Biblia de los pobres*; de ahí que exista un arte sacro, no sólo por su temática, sino por su inspiración interna (CEC, núm. 2502-2503). Como afirma el arquitecto

⁹³³ Cf. cit. por C. FRANCO MARTINEZ, *Jesucristo, fuente perenne de novedad. Aproximación bíblico-teológica*, Rev. Communio 4 (2000) 468-492, espec. p. 480.

⁹³⁴ Cf. GREGORIO MAGNO, *Epistulae*, IX, 209: CCL 140A, 1714.

⁹³⁵ Cf. NICEFORO, *Antihaereticus* III, 3: PG 100, 380-381.

Paolo Portoghesi, "el arte en la Iglesia se dirigía tanto al público culto como a los analfabetos porque todos sin distinción formaban el cuerpo de la Iglesia"⁹³⁶.

Hoy una parroquia o centro de culto festivo revela lo que es ella misma; es decir, su concepción de evangelización, su forma de estar en la sociedad, se puede ver en la arquitectura, la distribución del espacio religioso, la luz, el sonido, los ornamentos, los vasos sagrados, la limpieza, etc.⁹³⁷.

Sinceramente me pregunto: la estética de nuestras Iglesias ¿responde al espíritu del concilio Vaticano II?⁹³⁸, ¿qué piensa el hombre de hoy cuando entra en nuestros templos y ve, algunas veces, un almacén de imágenes colocadas sin gusto y sentido estético? Todo hombre tiene sed de belleza, de estética, de autenticidad, de esplendor de la verdad y de simplicidad⁹³⁹.

Dice J. Ratzinger: "Un elemento importante del arte sacro es ciertamente la arquitectura de las iglesias. El objetivo de la arquitectura sacra es ofrecer a la Iglesia, que celebra los misterios de la fe, en particular la Eucaristía, el espacio más apto para el desarrollo adecuado de su acción litúrgica. En efecto, la naturaleza del templo cristiano se define por la acción litúrgica misma, que implica la reunión de los fieles (*ecclesia*), los cuales son las piedras vivas del templo (cf. 1 P 2,5). El mismo principio vale para todo el arte sacro, especialmente la pintura y la escultura, en los que la iconografía religiosa se ha de orientar a la mistagogía sacramental⁹⁴⁰. Un conocimiento profundo de las formas que el arte sacro ha producido a lo largo de los siglos puede ser de gran ayuda para los que tienen la responsabilidad de encomendar a arquitectos y artistas obras relacionadas con la acción litúrgica. ¿Qué significa todo esto en la práctica? El arte

⁹³⁶ Cf. P. PORTOGHESI, *Iglesia – teatro para la escena litúrgica*, Rev. 30 Giorni 10 (1999) 62-66, espec. p. 66.

⁹³⁷ Ver: *Una parrochia per el Terzo Millennio*. San Bartolomeo in Tuto, Firenze 1999.

⁹³⁸ Cf. L. BOUYER-J.L. DEL PALACIO, *Arquitectura y Liturgia*, o.c., espec. pp. 11-162.

⁹³⁹ Ver: M.A. LABRADA, *La belleza que salva*, o.c., espec. pp. 35-44; P. BLANCO, *Estética de Bolsillo*, o.c., espec. pp. 15-44.81-120.

⁹⁴⁰ Cf. D. ITURGAÍZ, *Pasado y presente de la imagen de Cristo*, pp. 129-165, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Jesucristo ayer, hoy y siempre ante la perspectiva del tercer milenio*, Ed. Edice, Madrid 1997.

no puede producirse como se encargan y producen los aparatos técnicos. Siempre es un don. La inspiración no es algo de lo que se pueda disponer, hay que recibirla gratuitamente. La renovación del arte en la fe no se consigue ni con dinero ni con comisiones⁹⁴¹.

Como dijo Fray Angélico una vez: "Para pintar las cosas de Cristo, uno tiene que vivir con Cristo"⁹⁴². Es decir, que el artista tiene que estar dispuesto a ser crucificado, si es que quiere pintar una imagen como esa. El peligro del artista está en que se llene de vanidad, siendo como es maestro de la forma, se olvide de su indigencia pecadora y piense en que es el dueño de la realidad invisible a través de lo que representan sus pálidos garabatos⁹⁴³.

Dice Benedicto XVI: "La liturgia, como también la Revelación cristiana, está vinculada intrínsecamente con la belleza: es *veritatis splendor*. En la liturgia resplandece el Misterio pascual mediante el cual Cristo mismo nos atrae hacia sí y nos llama a la comunión. En Jesús, como solía decir san Buenaventura, contemplamos la belleza y el fulgor de los orígenes"⁹⁴⁴. Este atributo al que nos referimos no es mero esteticismo sino el modo en que nos llega, nos fascina y nos cautiva la verdad del amor de Dios en Cristo, haciéndonos salir de nosotros mismos y atrayéndonos así hacia nuestra verdadera vocación: el amor (Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 22). Ya en la creación, Dios se deja entrever en la belleza y la armonía del cosmos (cf. Sab 13,5; Rom 1,19-20; CEC, núm. 2500). Encontramos después en el Antiguo Testamento grandes signos del esplendor de la potencia de Dios, que se manifiesta con su gloria a través de los prodigios obrados en el pueblo elegido (cf. Ex 14; 16,10; 24,12-18; Num 14,20-23). En el Nuevo Testamento se llega definitivamente a esta epifanía de belleza en la revelación de Dios en

⁹⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., pp. 156-157.

⁹⁴² Cf. cit. por M.D. O'BRIEN, *El librero de Varsovia*, Ed. Libros Libres, Madrid 2008, p. 106.

⁹⁴³ Cf. Idem, *El Padre Elías. Un Apocalipsis*, Ed. Libros Libres, Madrid 2006, pp. 391ss.

⁹⁴⁴ Cf. BUENAVENTURA, *Sermón 1*, 7; 11, 10; 22, 7; 29, 76: *Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo*, Ed. Grottaferrata, Roma 1977, pp. 135, 209s, 292s, 337; BENEDICTO XVI, *Mensaje a los Movimientos Eclesiales y a las Nuevas Comunidades* (22 mayo 2006): AAS 98 (2006), p. 463; J. RATZINGER, *La belleza. La Iglesia*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.

Jesucristo (cf. Vat II, *Dei verbum*, núm. 2.4). Él es la plena manifestación de la gloria divina. En la glorificación del Hijo resplandece y se comunica la gloria del Padre (cf. Jn 1,14; 8,54; 12,28; 17,1). Sin embargo, esta belleza no es una simple armonía de formas; "el más bello de los hombres" (Sal 45,33) es también, misteriosamente, quien no tiene "aspecto atrayente, despreciado y evitado por los hombres..., ante el cual se ocultan los rostros" (Is 53,2s). Traducimos literalmente:

No tiene figura (*eídos*) ni gloria (*dóxa*);
le vimos y no tenía ni figura (*eídos*) ni belleza (*kállos*);
pero su figura (*eídos*) era despreciada,
defectuosa a los ojos de todos los hombres.

Pilatos muestra a Cristo a la multitud diciendo: "Este es el hombre", tratando de suscitar la piedad por el Hombre, despreciado y maltratado, al que no le queda ninguna belleza exterior. El Espíritu Santo nos sitúa frente a la totalidad de la verdadera Belleza, de la Verdad misma: Cristo se manifestó como el amor hasta "el extremo" (Jn 13,1). El cristiano sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero en el Cristo sufriente aprende que la belleza de la verdad incluye la ofensa, el dolor e incluso el oscuro misterio de la muerte, y que sólo se puede encontrar la belleza aceptando todo esto y no ignorándolo. Aquel que es la belleza misma se ha dejado desfigurar el rostro, escupir la cara y coronar de espinas.

Jesucristo nos enseña cómo la verdad del amor sabe también transfigurar el misterio oscuro de la muerte en la luz radiante de la resurrección. Aquí el resplandor de la gloria de Dios supera toda belleza mundana. La verdadera belleza es el amor de Dios que se ha revelado definitivamente en el Misterio pascual, mostrando su rostro y rompiendo el velo del templo; por eso podemos entrar en una fiesta de alegría permanente (ver: cap. 7.6. *Recuperar hoy en la nueva evangelización: "La Fiesta de las fiestas. La Vigilia Pascual"*). La belleza, por tanto, no es un elemento decorativo de la acción litúrgica; es más bien un elemento constitutivo, ya que es un atributo de Dios mismo y de su revelación" (Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 35). La gloria de Dios es la belleza del amor que se ha vaciado de sí mismo sin perderse y que puede perdonar sin perder nada de sí mismo.

La liturgia es un arte que se transforma en vida, no parte del individuo, del yo, sino que el sujeto de la liturgia es el nosotros, la comunidad cristiana. De ahí que la liturgia pide al que la celebra la humildad⁹⁴⁵, renunciar a su personalidad del hombre viejo para que el alma consiga el estilo espiritual por lo que se es y no por lo que hace, porque camina hacia la eternidad. Humildad que consiste también en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él, y que sobrepasa los estrechos confines de su propia vida.

La liturgia solemne es el centro de todo porque en ella acontece lo que nosotros no podemos realizar y que, sin embargo, siempre esperamos. Él está presente. Él entra en medio de nosotros. Se ha rasgado el cielo y esto hace luminosa la tierra. Esto es lo que hace alegre y abierta la vida, y une a unos y otros en una alegría que no se puede comparar con el éxtasis de un festival rock. El arte no consiste en organizar una fiesta, sino en encontrar personas capaces de alegrarse en ella. La alegría es en el arte y en la religión una victoria sobre el tiempo, la eternización del instante, la superación de lo temporal, la liberación de las condiciones materiales de la vida exterior⁹⁴⁶. La alegría es parte integrante de la fiesta⁹⁴⁷. La fiesta se puede organizar; la alegría no. Sólo se puede ofrecer como don; y, de hecho, nos ha sido donada en abundancia. Según la Escritura, la alegría es fruto del Espíritu Santo (cf. Gal 5,22), que nos permite entrar en la Palabra y hacer que la Palabra divina entre en nosotros trayendo frutos de vida eterna. Es el don en el que se resumen todos los demás dones. Es la manifestación de la felicidad, de estar en armonía consigo mismo, lo cual sólo puede derivar de estar en armonía con Dios y con su creación. La alegría, por su propia naturaleza, debe irradiarse, debe comunicarse. El espíritu misionero de la Iglesia no es más que el impulso de comunicar y contagiar la alegría festiva que nos ha sido dada.

Benedicto XVI ha tenido un encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina para relanzar la amistad, el diálogo y la colaboración. Lo expongo porque creo que es importante en el Apéndice Número VI: *Discurso del papa Benedicto XVI a los artistas*.

⁹⁴⁵ Cf. P. FARNÉS, *Celebrar con humildad*, Rev. Liturgia y espiritualidad 6 (2002) 283-284.

⁹⁴⁶ Cf. D. HUISMAN, *L'esthétique*, Ed. PUF, París 1967, pp. 79-80.

⁹⁴⁷ Cf. M. SUÁREZ, *La alegría de ser cristiano*, Ed. Bendita María, Madrid 2010.

6.5. CONCLUSIÓN

No hay que olvidar que la sacralidad no está en las piedras materiales, sino en la comunidad cristiana, particularmente cuando se reúne para celebrar la Eucaristía (Vat II, *Lumen gentium* 30, y *Sacrosanctum Concilium* 7). Por tanto, hay que abandonar la concepción del lugar del culto cristiano como *templo* (una idea que tiene tantas resonancias precristianas), para sustituirla por la más originaria y auténtica de la *domus ecclesiae*; y que a esa "asamblea" es convocada la comunidad, no tanto para rezar individualmente cuanto para realizar un banquete festivo de bodas comunitario en memoria de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Y que son estos conceptos los que deben imperar cuando se trata de diseñar iglesias para el tercer milenio.

El arte hoy se ha convertido en un *fenómeno de masas*. Además, nos encontramos ante una nueva y floreciente industria. Los nuevos mecenas son las empresas, los artistas se transforman en auténticos empresarios, mientras la obra de arte será un producto de consumo más y el público se convertirá, sobre todo, en un cliente. El arte es ahora un mercado y un hipermercado a la vez. Pero además de la economía, también la técnica ha influido de un modo decisivo en el arte. Han aparecido nuevas artes: cine y fotografía, cómic y publicidad, diseño y ciber-arte en plena era de internet. ¿Cómo será el arte del futuro?, nos preguntamos algo sorprendidos. Las nuevas tecnologías están haciendo cambiar el modo de trabajar de los artistas.

Por otra parte, el arte hoy se ha convertido en un inmenso negocio. Que un lienzo de Van Gogh o de Rembrandt, que son un valor permanente de la humanidad y como tal debieran ser de tan fácil y común contemplabilidad como son el Partenón o la catedral de León, se conviertan en exclusiva propiedad particular y quede encerrado en la caja fuerte de un capitalista que ha pagado 40 millones de dólares, es una aberración de cuya magnitud no tenemos conciencia todavía. El dinero, con su capacidad de esclavizar a los medios de comunicación, impone su poder absoluto sobre el conocimiento, aprecio y calificación social de las obras de arte. El arte actual, al menos el arte de los "famosos", dígame lo que se quiera, está en manos de los grandes capitalistas del euro y del dólar.

La aparición de la belleza, de lo hermoso, nos llena de alegría festiva sin tener que preguntarnos por su utilidad. La gloria de Dios, de la que proviene toda belleza, suscita en nosotros el asombro y la alegría.

No olvidemos que la belleza, al ser esplendor de la verdad, revela la verdad interior y el bien esencial del ser; por tanto debe ser considerada como un trascendental del ser⁹⁴⁸. La experiencia del ser, así contemplado, es una experiencia que genera paz y el agrado propio de lo bello. Cuando hay más ser, hay más unidad, más verdad, más bien, más armonía, más perfección, mayor expresión de la forma inteligible, mayor esplendor. El hombre anda siempre a la búsqueda de la verdad, no tanto una verdad de pensamiento cuanto una verdad de ser, es decir, la realidad iluminada. Entre belleza, verdad y bien se tienden lazos estrechísimos de relación⁹⁴⁹. De ahí que el alma de la belleza es la verdad. Lo bello es lo verdadero en cuanto en él se sacia un apetito que descansa en él, intuyendolo. Lo bello es, por tanto, verdadero en cuanto lo verdadero es uno con lo bueno; es bueno en cuanto lo bueno es uno con lo verdadero. Y en este sentido, la belleza es una expresión específica de la unidad de todos los trascendentales: la belleza es unidad de bondad y de verdad⁹⁵⁰. Y vivir litúrgicamente, movido por la gracia, es convertirse en una obra de arte festiva, que se realiza delante de Dios Creador, sin otro fin que el de ser y vivir en su presencia: es cumplir las palabras de Cristo que dice que nos hagamos como niños; es renunciar a la artificiosa y falsa prudencia de la edad madura que en todo pretende hallar un resultado práctico, y jugar festivamente como David lo hacía delante del Arca de la Alianza. Por otra parte, también "dio esplendor a las fiestas y ordenó perfectamente las solemnidades" (Eclo 47,10).

Recordando el discurso kerigmático de Pablo en el Areópago ateniense, Juan Pablo II afirmó que "hoy son muchos los areópagos y bastante diversos. Son

⁹⁴⁸ Cf. J.M. SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *El goce estético de realidades no bellas*, Rev. de Ideas Estéticas 8 (1944) 3-18; C. VALVERDE, *Prelecciones de Metafísica fundamental*, o.c., espec. cap. 12.4: *La belleza del ser considerada como un trascendental del ser*, pp. 607-609.

⁹⁴⁹ Cf. E. KAHLER, *Lo verdadero, lo bueno y lo bello*, Ed. Unam, México 1965, pp. 33-34.

⁹⁵⁰ Cf. E. CORETH, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Ed. Herder, Barcelona 1984, p. 320.

los grandes campos de la civilización contemporánea y de la cultura... Cuanto más se aleja Occidente de sus raíces cristianas, más se convierte en terreno de misión, en la forma de variados *areópagos* de la nueva evangelización". Sin duda, uno de esos areópagos es el arte. Por ejemplo, el Patio de los Gentiles que habla Benedicto XVI, donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo⁹⁵¹. Porque hoy en día, muchos reconocen que no pertenecen a ninguna religión, pero desean un mundo nuevo y más libre, más justo y más solidario, más pacífico y más feliz. De esta forma se contribuye a derribar los muros del miedo al otro, al extranjero... al que no se parece a nosotros, el miedo que nace a menudo del desconocimiento mutuo, del escepticismo o de la indiferencia.

⁹⁵¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*, L'Osservatore Romano (25 de diciembre de 2009) p. 12. Ver: *Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales* (2010); G. RAVASI, *Presentación del Patio de los Gentiles. Donde se cultiva la flor del diálogo*, L'Osservatore Romano 9 (27 febrero 2011) 8-9.

**CAPÍTULO 7. LA IGLESIA PROPONE LA CULTURA FESTIVA EN LA NUEVA
EVANGELIZACIÓN**

7.1. FIESTA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN

Ya decía el Directorio General para la Catequesis en el año 1997, núm 58, que en la evangelización del mundo se pueden distinguir, fundamentalmente, "tres situaciones":

a) La situación de aquellos "pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales, donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos". Esta situación reclama la *misión ad gentes*...

b) Hay, además, situaciones en que, en un contexto socio-cultural determinado, están presentes de manera muy significativa "comunidades cristianas dotadas de estructuras eclesiales adecuadas y sólidas, que tienen un gran fervor de fe y de vida; que irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente, y sienten el compromiso de la misión universal". Estas comunidades necesitan una intensa *acción pastoral de la Iglesia*...

c) En muchos países de tradición cristiana, y a veces también en las Iglesias más jóvenes, se da una "situación intermedia", ya que en ella "grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio". Esta situación requiere una nueva evangelización... (ver Introducción de la tesis doctoral)

La nueva evangelización es tan actual que Su Santidad Benedicto XVI ha creado el Pontificio Consejo para la promoción de la "nueva evangelización" en el Motu proprio *Ubicumque et semper* (ver Apéndice Número VII: *Carta Apostólica en forma de «Motu proprio» Ubicumque et Semper de Benedicto XVI*). La tarea principal de este Pontificio Consejo es promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes iglesias de antigua fundación, pero están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de "eclipse del sentido de Dios"; constituye un desafío encontrar los

medios adecuados para proponer la perenne verdad del evangelio de Cristo⁹⁵². También constatamos la infecundidad de la evangelización de hoy, de la catequesis en los tiempos modernos. El eclipse del sentido de la vida hace que el hombre no encuentre su lugar en la creación y en la sociedad. El Papa Benedicto XVI ha puesto claramente el tema de la "nueva evangelización" en el primer puesto en la agenda de nuestra Iglesia al convocar la próxima Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos, del 7 al 28 de octubre de 2012, en la que el tema será: "*Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam*" (La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana)⁹⁵³.

Ante la tentación de una Iglesia satisfecha de sí misma, que se acomoda en este mundo, y es autosuficiente y se adapta a los criterios del mundo, es necesario un retorno a la nueva evangelización⁹⁵⁴. Ante las secularizaciones -sea que consistan en expropiaciones de bienes de la Iglesia o en supresión de privilegios o cosas similares- han significado siempre una profunda liberación de la Iglesia de formas mundanas: se despoja, por decirlo así, de su riqueza terrena y vuelve a abrazar plenamente su pobreza terrena. De este modo, comparte el destino de la tribu de Leví que, según la afirmación del Antiguo Testamento, era la única tribu de Israel que no poseía un patrimonio terreno, sino que, como parte de la herencia, le había tocado en suerte exclusivamente a Dios mismo, su palabra y sus signos. La Iglesia compartía en aquellos momentos históricos con esta tribu la exigencia de una pobreza que se abría hacia el mundo, para separarse de sus lazos materiales, y de este modo también su obra misionera volvía a ser creíble. Los ejemplos históricos muestran que el testimonio misionero de la Iglesia

⁹⁵² Cf. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización. Reflexiones sobre la carta apostólica "Ubicumque et Semper"*, L'Osservatore Romano 6 (6 de febrero 2011) p. 8; Idem, *Para comunicar hoy "el Dios desconocido"*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011) pp. 5.11; A. SCOLA, *Ante la dura prueba. Reflexiones sobre Ubicumque et Semper*, L'Osservatore Romano 7 (13 de febrero de 2011) p. 11.

⁹⁵³ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta*, Ciudad del Vaticano 2011.

⁹⁵⁴ Cf. J.M. MARDONES, *Nuevos contextos de evangelización*, pp. 31-58, en AA.VV., *Evangelizar esa es la cuestión*, Ed. PPC, Madrid 2006.

desprendida del mundo resulta más claro. Liberada de fardos y privilegios materiales y políticos, la Iglesia puede dedicarse mejor y de manera verdaderamente cristiana al mundo entero; puede verdaderamente estar abierta al mundo. Puede vivir nuevamente con más soltura su llamada al ministerio de la adoración de Dios y al servicio del prójimo, ofreciendo la fiesta cristiana⁹⁵⁵.

Dice Benedito XVI: "Como afirmé en mi primera encíclica *Deus caritas est*: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (núm. 1). De forma análoga, en la raíz de toda evangelización no hay un proyecto humano de expansión, sino el deseo de compartir el don inestimable que Dios ha querido darnos, haciéndonos partícipes de su propia vida". Por esto la nueva evangelización es la experiencia de Jesucristo, el descubrir la Palabra de Dios⁹⁵⁶, que nos da un ser nuevo para vivir la vida como una fiesta, el Reino de Dios aquí en la Tierra. Como ya ha señalado Juan Pablo II, la nueva evangelización será nueva en su método, en su ardor y en su expresión. Porque la Iglesia del futuro tendrá que ser una iglesia de carismas, o será absolutamente indigente. Los carismas son dones que apuntan al cielo, porque del cielo vienen.

En la ausencia de Dios que padece la humanidad contemporánea, camuflada a veces incluso en una religiosidad vacía, se funda la crisis festiva de nuestra cultura. Hemos pensado demasiado en el hombre, hemos dejado de atrevernos a hablar de la vida eterna y del juicio. Por ello, el deber prioritario de los cristianos es testimoniar al Dios vivo. El futuro de la nueva humanidad y el progreso está en Dios; una primera anticipación de ello es precisamente su Iglesia aún con sus pecados. Basta con leer la historia y nos daremos cuenta de que la

⁹⁵⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los católicos de Alemania*, L'Osservatore Romano 41 (9 de octubre de 2011) p. 8.

⁹⁵⁶ Para mayor ampliación sobre este punto, ver BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal *Verbum domini* (30 de septiembre de 2010), núm. 122. Ya Juan Pablo II lo dijo en *Redemptoris missio*, núm. 37, afirmando que en "el continente asiático, en particular, hacia el que debería orientarse principalmente la *missio ad gentes*, los cristianos son una minoría".

Iglesia, con el pasar de los años, no envejece; antes bien, se hace cada vez más joven, porque camina al encuentro del Señor, acercándose más cada día a la única y verdadera fuente de la que mana la juventud, la regeneración y la fuerza de la vida festiva. Pero, ¿qué nos falta? A todos los seres humanos nos falta algún componente. Porque la gente del campo emigra a la metrópolis; los jóvenes urbanos huyen a la montaña. Las mujeres se fingen hombres; los hombres se afeminan cada vez más. Los jóvenes occidentales se vuelven hacia Oriente; y los orientales buscan el capitalismo. Los monjes abandonan sus monasterios; los hombres casados suspiran por la soledad.

¿Qué sería del hombre sin Cristo? San Agustín lo señala muy bien: "Una inacabable miseria se hubiera apoderado de ti, si no se hubiera llevado a cabo esta misericordia. Nunca hubieras vuelto a la vida, si él no hubiera venido al encuentro de tu muerte. Te hubieras derrumbado, si él no te hubiera ayudado. Hubieras perecido, si él no hubiera venido" (*Sermón* 185, 1). Entonces, ¿por qué no acogerlo en nuestra vida? Al derramar su sangre, nos ha rescatado de la esclavitud de la muerte, ha roto la soledad de nuestras lágrimas y ha entrado en todas nuestras penas y angustias.

¿Cómo luchar contra este imperio? Podríamos pensar que naturalmente habrían de ser los fuertes los que podían luchar. Pero en la Biblia dice que los elegidos para la batalla son los débiles y los humildes. Por ejemplo, Gedeón hace algo muy extraño que nunca haya hecho un comandante: reduce una y otra vez el número de hombres de su ejército (cf. Jc 6,33-7,8.16-22). También con el rey David el ejército que se apuntó eran "todo el que se encontraba en apuro, todos los que tenían acreedores y los desesperados, había con él unos cuatrocientos hombres" (1 Sam 21,1-9; 22,1.5). Así mismo la Iglesia no es una comunidad de quienes "no tienen necesidad de médicos", sino una comunidad de pecadores en camino de conversión, que viven la gracia del perdón y que la transmiten a los demás.

La misericordia y la compasión de Dios se revelan de una forma privilegiada en el trato que dispensa a los pobres que no conocen a Dios, a los sufrientes y a toda clase de excluidos. Los sacramentos están, particularmente, para los inútiles, los extraviados y los quebrados de corazón y cuerpo. Son una escuela donde se aprende que, para Dios, no vale la ley del más fuerte, del influyente y del sabio. La liturgia es profecía de que la persona no vale por lo que "tiene" y "hace", sino por lo que "es": sujeto de dignidad de ser hijo de Dios.

Esta realidad coincide con los criterios de la elección de su pueblo por parte de Dios, empezando por Israel: "El Señor se prendó de vosotros y os eligió, no porque seáis el más insignificante de todos. Pero por el amor que os tiene, y para cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, el Señor os hizo salir de Egipto con mano poderosa y os libró de la esclavitud y del poder del Faraón, rey de Egipto" (cf. Dt 7,7-8). Los *anawim* en la Biblia son los israelitas sumisos a la voluntad de Dios, los que se confían totalmente a Dios (cf. Ba 2,18; So 2,3; 3,4). A los pobres es a quienes será enviado el Mesías (cf. Is 61,1; Sal 72,112; Lc 4,18)⁹⁵⁷, es decir, a los que tienen destrozado el corazón, porque de ellos es el Reino de los Cielos (cf. Mt 5,3; cf. Lc 6,20). Jesús es el rey de los *anawim*, de aquellos que tienen el corazón libre del afán de poder y de riqueza material, de la voluntad y de la búsqueda del dominio sobre los demás. Jesús es el rey pobre, humilde y manso entre los pobres (cf. Za 9,9; Mt 11,29; 21,5) y será incluso oprimido (cf. Is 53,4; Sal 22,5). Es un rey que hará desaparecer los carros y los caballos de batalla, y quebrará los arcos de guerra.

Jesús recuerda, en el espíritu de los profetas, que los hombres considerados como desgraciados y malditos son felices si aceptan la Buena Noticia del Reino de Dios (cf. Mt 5,3-5; Lc 6,20-21ss). "Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale" (1 Cor 1,27-28). Entonces, cuando hablo de la humanización del mundo, me refiero a que la Iglesia en la liturgia ofrece el camino de la acogida indiscriminada y del respeto hacia toda clase de despreciados, frente a un mundo que considera que la eficacia es el valor primordial de la persona. No hay sacrificio comparado con la inmolación del corazón. Jesús no recompensa los éxitos sino la paciencia y las dificultades sufridas en su Nombre. No hay éxito que cuente tanto como la perfecta obediencia, pues es esta la que prepara el camino para la acción de la divina gracia en el alma. A través de la debilidad el cristiano actúa con mayor fuerza, dialogando con Él, nuestro amigo. Por esto es en la liturgia cristiana donde la vida se vive como una fiesta que pretende dar sentido a la totalidad de la existencia, no sólo a un instante. "Es posible entonar cantos del Señor en tierra extraña" (Sal 137,4). Porque cantar, bailar, reír, jugar... es disfrutar de la vida, y la

⁹⁵⁷ Ver: A. GELIN, *Los pobres de Yahveh*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1963.

liturgia nos da el don de trascender las preocupaciones y el sufrimiento de cada día en Jesucristo, y nos ayuda a conformar nuestra vida a la trascendencia, a lo que merece la pena vivir.

El propósito de Dios se cumple no por la fuerza, no por el poder, sino por su espíritu. También derrumbó el pueblo de Israel las murallas de la gran ciudad de Jericó, no con la violencia sino con el Arca de la Alianza (que contenía la Palabra de Dios) rezando en procesión (cf. Jos 6). Se ha dicho respecto a Israel que ha enseñado a los pueblos a rezar⁹⁵⁸. El arte y secreto de los Padres de Israel es la oración. En la tradición judía, la oración es el arma de Israel, porque "es más fuerte que las armas" y es parangonada a una espada: "Pero Edom le respondió: No pasarás por mi territorio, si lo haces saldré contra ti con la espada (Num 20,18), porque ellos confían sólo en la espada. Pero Israel se agarró al arte de los Padres, el arte de Abraham, de Isaac y de Jacob, como está escrito: Los hijos de Israel gritaron al Señor (Ex 14,10)". La Iglesia parece pobre y sin fuerza... No cuenta con medios políticos, ni con recursos financieros, ni con la fuerza de las armas, de los que otros se valen para conquistar la tierra. Su fuerza consiste en estar desarmada y en que "todo lo puede en aquel que la conforta" (Filp 4,13).

Podemos preguntarnos: "¿Podrá Dios preparar una mesa (festiva) en el desierto del mundo? ¿Podrá también darnos pan, proveer de carne a su pueblo?" (Sal 77,19-20). Responde el salmista: "Ellos comieron y se hartaron, así satisfizo su avidez; pero con la avidez recién saciada, con la comida aún en la boca, la ira de Dios hirvió contra ellos: mató los más robustos, doblegó a la flor de Israel". Contesta el Apocalipsis 22,17: "Ven, el que tenga sed que se acerque y el que quiera reciba gratis agua de vida". También en Isaías 43,18-19: "Abriré un camino en el desierto y pondré ríos en el páramo"; y en 55,1-3: "¡Oh, todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed, sin plata, y sin pagar, vino y leche! ¿Por qué gastar plata en lo que no es pan, y vuestro jornal en lo que no sacia? Hacedme caso y comed cosa buena, y disfrutaréis con algo sustancioso. Aplicad el oído y acudid a mí, oíd y vivirá vuestra alma". Así surgirá un pueblo en fiesta que canta y baila por la gran obra de la creación. La fiesta nos revela que vivir es sobre todo vacar, admirar y admirarse, contemplar, alabar, emocionarse, experimentar la belleza, "soñar", proyectar, abrirse en serena

⁹⁵⁸ Cf. E. ZOLLI, *L'Ebraismo*, Ed. UnivSt 22, Roma 1953, p. 44.

humildad y contemplación al cosmos, al fundamento último del universo, al creador de tanta belleza micro y macrocósmicamente.

¿Cómo proponer la fiesta de la nueva evangelización en la sociedad neopagana que estamos viviendo?⁹⁵⁹ Como hizo Jesús que envía a setenta y dos discípulos a la gran mies que es el mundo, invitándolos a rogar al Señor de la mies que no falten nunca obreros a su mies (cf. Lc 10,1-3); pero no los envía con medios poderosos, sino «como corderos en medio de lobos» (v. 3), sin bolsa, ni alforja, ni sandalias (cf. v. 4). San Juan Crisóstomo, en una de sus homilías, comenta: «Mientras seamos corderos, venceremos e, incluso si estamos rodeados por numerosos lobos, lograremos vencerlos. Pero si nos convertimos en lobos, seremos vencidos, porque estaremos privados de la ayuda del pastor» (*Homilía 33*, 1: PG 57, 389). Los cristianos no deben nunca ceder a la tentación de convertirse en lobos entre los lobos; el reino de paz de Cristo no se extiende con el poder, con la fuerza, con la violencia, sino con el don de uno mismo, con el amor llevado al extremo, incluso hacia los enemigos. Jesús no vence al mundo con la fuerza de las armas, sino con la fuerza de la cruz, que es la verdadera garantía de la victoria. Y para quien quiere ser discípulo del Señor, su enviado, esto tiene como consecuencia el estar preparado también a la pasión y al martirio, a perder la propia vida por él, para que en el mundo triunfen el bien, el amor, la paz. Esta es la condición para poder decir, entrando en cada realidad: “Paz a esta casa” (Lc 10,5). No es la espada del conquistador la que construye la paz, sino la espada de quien sufre, de quien sabe donar la propia vida.

Por esto, el hombre, en las fiestas, toca lo infinito-la eternidad dentro de sí; sobre todo en las fiestas surgidas de la nueva evangelización, y así nace una nueva concepción del tiempo y de la historia, de estar en el mundo de una forma festiva, que se expresa en el culto, como desarrollaré a lo largo de este capítulo y en el siguiente.

⁹⁵⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la asamblea plenaria del Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización (30 de mayo)*, L'Osservatore Romano 23 (5 de junio de 2011) p. 3.

7.2. EDUCAR ESTA NUEVA GENERACIÓN EN LA AUTÉNTICA CULTURA DE LA FIESTA

Una cultura sin religión es un cuerpo sin alma, y una religión sin cultura es un alma sin cuerpo⁹⁶⁰. No olvidemos que la palabra cultura viene del culto⁹⁶¹, vive del culto y se cultiva (del latín *colere*, cultivar, fomentar). La cultura implica todo lo que hace el hombre para realizarse plenamente como persona, puesto que al hombre la vida le viene dada, pero no hecha. Hay que tener en cuenta esta relación de origen cuando se quiere tratar de ella de un modo completo. En el culto se dice exponiendo a Platón -afirma J. Pieper-, que las bellas artes tienen su origen en el mismo⁹⁶². En el cristianismo la cultura se ha hecho Palabra encarnada en Jesucristo. El Concilio Vaticano II dijo, "que con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales, procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo, hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras, grandes experiencias espirituales y aspiraciones, para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano" (Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 53). Hoy la cultura está amenazada por el riesgo del eterno progreso, porque el incremento del saber y del dominio no se traduce automáticamente en un aumento de la cultura y la felicidad. La profunda crisis de la cultura secularizada de hoy ha dejado a los hombres sin verdad y sin esperanza. Por eso el drama de nuestro tiempo es también consecuencia de la apostasía cultural. Porque una cultura secularizada que se pretende autónoma de Dios termina con la pérdida del sentido mismo de la vida.

Partiendo de la antropología cristiana, podemos sostener que la cultura existe por y para el hombre. El hombre, que en el mundo visible es el único sujeto ontológico de la cultura, es también su único objeto y fin. La cultura hace más

⁹⁶⁰ Cf. Ch. DAWSON, *Historia de la cultura cristiana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1997, pp. 19-55.

⁹⁶¹ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de la lengua española*, o.c., p. 482; A. BERGAMINI, voz: *Culto*, pp. 501-510, en NDL.

⁹⁶² Cf. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, o.c., p. 73.

hombre al hombre porque accede y alimenta más el ser⁹⁶³. Por eso la cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria a lo que el hombre es, mientras que la relación a lo que el hombre tiene, a su "tener", no sólo es secundaria, sino totalmente relativa; y solo es factor de cultura cuando el hombre por medio de su "tener", puede al mismo tiempo "ser" más plenamente como hombre, llegar a ser más plenamente hombre en todas las dimensiones de su existencia, en todo lo que caracteriza su humanidad. Sigue diciendo el Concilio Vaticano II: "El futuro está en las manos de aquellos que hayan sabido dar a las generaciones del mañana razones para vivir y esperar" (Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 31,3). Este es el gran reto que hoy tiene el sistema educativo.

El sofista Protágoras proclamaba que "el hombre es la medida de todas las cosas"⁹⁶⁴. Olvidaba indicar que la medida del hombre es Dios, como su Creador; pero su afirmación resultaría válida si la integráramos en el recto entender de la cultura: debemos afirmar que existe algo permanente que trasciende todas las culturas concretas -o manifestaciones del hombre-, y que fundamenta su razón de ser, y ese algo es precisamente la naturaleza del hombre; precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser.

Juan Pablo II afirmó en su visita a la UNESCO (núm. 7): "El hombre, que en el mundo visible, es el único sujeto óntico de la cultura, es también su único objeto y su término". ¿Qué fundamento puede tener entonces la afirmación de que el ser humano es el único sujeto óntico de la cultura? La respuesta racional a esta pregunta procede de la evidencia de que nadie se ha dado a sí mismo la existencia, sino que la vida de cada uno es un don recibido de otros. Pero si el carácter social de la persona no procede de la sociedad sino de su mismo ser persona, de su dependencia ontológica de otros, entonces la razón debe sacar la consecuencia de que sí es posible un orden entre personas que no sea pura negatividad, sino que, por el contrario, disponga el conjunto de las relaciones

⁹⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a la UNESCO* (2 de junio de 1980): AAS 72 (1980) 735-752.

⁹⁶⁴ Cf. cit. por L. CENCILLO, *Historia de los Sistemas Filosóficos*, o.c., p. 237.

humanas a la búsqueda del bien común, como un bien de las personas. Por tanto, la ontología de la razón es inseparable de la ontología de la persona, puesto que el ser racional no es otra cosa que la caracterización de la especificidad de la condición humana, de su capacidad de interrogar para comprender, de buscar el significado de todo lo que existe, de comprender su propia ontogénesis y la finalidad de su existencia.

Está apareciendo en nuestra sociedad un nuevo panteísmo con acentos neopaganos, que hace derivar la salvación del hombre exclusivamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista. Desde Rousseau en adelante este naturalismo es el *proton pséudos* (el "error original") de la pedagogía moderna. Escavando un poco más hondo no es difícil descubrir detrás de este error, la negación, sin pruebas, de la doctrina cristiana del pecado original. Se afirma una bondad original del instinto. El instinto siempre es bueno y no necesita ser guiado por la razón. El amor a Dios me arrastra hacia la verdad y el bien; el amor desordenado a mí mismo y al mundo hacia la mentira y el mal. La pedagogía emancipadora y permisiva de nuestro tiempo ha ignorado intencionadamente esta estructura antropológica del ser humano. Se buscaba realizar un hombre liberado. Los resultados, en cambio, se alejan considerablemente de las promesas iniciales. La libertad del hombre no es la libertad del instinto. El permisivismo contemporáneo ha difamado las tesis identificándolas con la "represión". Sin ascesis no hay educación de la persona. Hoy acontece lo contrario. El poder social se alía con las pasiones del alma para impedir que se forme una personalidad responsable y libre, para crear una masa libremente manipulable por quien tiene el poder. Éste es el problema de la educación en nuestro tiempo. La libertad de la persona supone que el sujeto es capaz de dominar su propio instinto y, de ese modo, llega a ser dueño de sí mismo. El hombre que pide sólo satisfacción inmediata a sus pulsiones se entrega inevitablemente a quien puede darle esa satisfacción, y resulta infinitamente manipulable. Es decir, el hombre pertenece a quien puede darle *panem et circenses*. Así por ejemplo, la satisfacción alucinatoria del deseo mediante el espectáculo televisivo sustituye el esfuerzo por realizar realmente las propias exigencias verdaderas.

La relación entre evangelización y cultura es un tema esencial, que está en el núcleo del magisterio pontificio de los últimos treinta años. Desde la encíclica

Evangelii nuntiandi, de Pablo VI, hasta la *Fides et ratio*, de Juan Pablo II, la preocupación de la Iglesia por "la evangelización de la cultura" es una constante que se manifiesta en muchas ocasiones. La "evangelización de la cultura" es de especial importancia en nuestro tiempo, cuando la "dictadura del relativismo" amenaza con oscurecer la verdad inmutable sobre la naturaleza del hombre, sobre su destino y su bien último. La extrañeza que muestra el mundo secularizado ante la fe hace urgente una reflexión capaz de percibir las expectativas del hombre contemporáneo, distinguir los errores de las verdades y mantener con las diversas expresiones del espíritu contemporáneo (literatura, filosofía, arte, ciencia, derecho, política...) un diálogo capaz de interrogarlo en sus exigencias más profundas. Ante este mundo "extraño", no es casual la expresión "evangelización de la cultura"⁹⁶⁵. Con ella se deja formalmente atrás la idea de una sociedad cristiana para volver de alguna manera a la perspectiva del cristianismo de los primeros siglos, marcado por su confrontación con la cultura helénica y la concepción pagana de la vida⁹⁶⁶. Por eso escribía Ch. Moeller: "La paradoja cristiana constituye un humanismo absolutamente nuevo. No es sólo un coronamiento de los esfuerzos humanos, sino una revelación de lo alto. Estimo que la única «sabiduría» capaz de impresionar a la juventud moderna, ya sea cristiana, ya crea no serlo, es la paradoja en que el sufrimiento y la dicha, la debilidad y la fuerza, la muerte y la resurrección, se unen en un maridaje misterioso"⁹⁶⁷. En la Iglesia primitiva la evangelización cristiana de la cultura clásica tuvo éxito no sólo por la capacidad intelectual de los Santos Padres, sino también por la persuasión existencial que el amor cristiano provocaba. Es decir, el cristianismo greco-latino no fue solamente un producto del trabajo intelectual, sino esencialmente, el resultado de la "conversión" tanto de hombres sencillos, como también de intelectuales provocados por el espectáculo del testimonio

⁹⁶⁵ Cf. P. RICOEUR, *Educación y política*, Ed. UCA, Buenos Aires 2009, pp. 9-112

⁹⁶⁶ Cf. M. BORGHESI, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, espec. pp. 36ss; J.L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, Ed. Verbo Divino, Navarra 2000, espec. pp. 203-256.

⁹⁶⁷ Cf. Ch. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Ed. Encuentro, Madrid 1989, p. 14.

cristiano⁹⁶⁸. Las sociedades no se transforman por las revoluciones sino por el testimonio de la educación. La educación de los jóvenes es el progreso y renovación del mundo, porque son la mayor riqueza social con la que contamos.

Hace unos años apareció en el periódico italiano "La República" un artículo de Pietro Citati titulado "*Los eternos adolescentes*", en el que se decía: "En otros tiempos, uno se convertía en adulto muy pronto, hoy día existe una continua y permanente inmadurez. Antaño un chico maduraba a toda costa, conquistaba la madurez con los sacrificios que ésta suponía. Hoy los jóvenes no saben quienes son o tal vez no quieren saberlo. Siempre se preguntan sobre su identidad, prefieren la indecisión, nunca dicen sí o no, detenerse siempre ante un umbral que quizá no se abrirá nunca. Prefieren quedarse pasivos, envueltos en una misteriosa indolencia. No aman el tiempo; su único tiempo es una serie de instantes que no están ligados en una cadena u organizados en una historia"⁹⁶⁹.

A esta provocación respondió el Director de citado periódico, Eugenio Scalfari, un famoso escritor italiano de la izquierda progresista, que afirmaba que esta herida que denunciaba Pietro Citati tiene su origen en "la pérdida de identidad y de memoria. La herida ha sido el silencio de los padres, demasiado ocupados en conquistar el éxito y el poder... La herida ha sido el aburrimiento invencible, el hastío existencial que ha matado el tiempo y la historia, las pasiones y las esperanzas. Yo no veo dulzura en sus ojos... Veo ojos atónitos, estáticos, aturridos, huidizos, codiciosos sin deseo, solitarios en medio de la multitud en la que se encuentran. Veo ojos desesperados, eternos niños, una generación que avanza desesperada... Su salvación está únicamente en sus corazones. Nosotros podemos sólo mirarlo con amor y estremecimiento"⁹⁷⁰.

¿Cómo podemos salir de este letargo misterioso, que nos lleva a la inmadurez, y produce frustración, es decir, un aburrimiento invencible sin actitud

⁹⁶⁸ Ver: G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ed. Encuentro, Madrid 1990, espec. pp. 13-44.107-186.

⁹⁶⁹ Cf. P. CITATI, *Gli eterni adolescente*, Periódico "La Republica" (2 de agosto de 1999), p. 1.

⁹⁷⁰ Cf. E. SCALFARI, *Quel vuoto di plastica che soffoca i Giovanni*, Periódico "La Republica" (5 de agosto de 1999), p. 1.

festiva, que se puede comprobar en el malestar que hay en las aulas de los colegios y de las Universidades?⁹⁷¹. Es necesario una emergencia educativa⁹⁷², magistralmente lo subraya M. Zambrano: "Y la pregunta renace siempre, ¿es posible ser hombre?, y ¿cómo?... La única manera de responder afirmativamente no es diciendo sí en abstracto, sino ofreciendo una forma de vida, una figura de la realidad dentro de la cual el hombre tiene un determinado quehacer y toda su existencia un sentido⁹⁷³.

Hemos pasado de las cuatro instancias formativas tradicionales de carácter personal: la familia, la escuela, la lectura y la Iglesia, a otras de carácter anónimo: la televisión, la calle, la música, la noche y el internet. Éstas se caracterizan por la informalidad, la oscuridad y el anonimato. ¿Cómo forjar hombres y mujeres en libertad, pero fuertes, con capacidad de existencia propia, abiertos al mundo y conscientes de que la vida es misión?⁹⁷⁴. Hay que preguntarse: ¿Es el hombre el que ha abandonado la Iglesia o es la Iglesia la que ha abandonado al hombre? Ambas cosas a la vez⁹⁷⁵.

Hoy estamos asistiendo al establecimiento de una única cultura homogénea y a la constitución de sociedades interculturales y plurirreligiosas en las que cada grupo defiende con ahínco sus señas de identidad y recupera las expresiones tradicionales de todo tipo en que han cristalizado. En definitiva, ya no asistimos a

⁹⁷¹ Ver: A. PERRIS, *El malestar en las aulas*, pp. 117-160, en C. MINGOTE-M. REQUENA, *El malestar de los jóvenes*, o.c.

⁹⁷² Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la inauguración de los trabajos en la Asamblea Diocesana de Roma*, L'Osservatore Romano (22 de junio de 2007) 11-12; J.L. ALMARZA, *Emergencia educativa. Transmisión del cristianismo en el ámbito universitario*, Rev. Teología y catequesis 103 (2007) 193-208.

⁹⁷³ Cf. M. ZAMBRANO, *Hacia un saber del alma*, Ed. Alianza, Madrid 1993, p. 102; J.H. NEWMAN, *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Ed. Eunsa, Pamplona 2011, espec. pp. 123-186.

⁹⁷⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Iglesia en España*, Ed. PPC, Madrid 1999, pp. 402ss.

⁹⁷⁵ Cf. J.H. NEWMAN, *Los fieles y la tradición*, Ed. Pórtico, Buenos Aires 2006, espec. pp. 12-122.

una dictadura de la ciencia, como en la época del positivismo; es más, hoy gobierna la cultura una dictadura del relativismo escéptico y anticientífico que supone la imposibilidad de conocer realmente y con certeza la naturaleza, que ha perdido su sentido. Pero si en realidad ya no es una certeza y está sometida al humor del sujeto, que la interpreta, también la vida misma se vacía de significado y, por lo tanto, de atractiva pasa a ser pesada, desde el nacimiento de la persona, hasta el punto que inevitablemente cada día es vista como una enfermedad, como dice un eslogan moderno: "el hombre cáncer del mundo". Por esto, el que tiene la posibilidad de educar tiene la posibilidad de crear una sociedad mejor. El fin directo de la educación es la formación del carácter o *ethos* individual, desarrollando los hábitos correspondientes a las facultades del hombre. De esta forma se combate la dictadura del pedagogismo, de la técnica y de la burocracia pedagógica. La tarea fundamental de la educación es una exigencia constitutiva y permanente de la vida de la Iglesia que hoy tiende a asumir carácter de urgencia e incluso de emergencia.

¿Quién nos prepara a los hombres para ser humanos? Ya Sócrates (470-399 a.C.) se admiraba de que hubiera escuelas que preparaban a los jinetes, a los marineros, a los herreros y a los soldados para el ejercicio de su profesión futura y, en cambio, no había escuelas que preparasen para ser hombres. Como ya dijo Platón: "Busca la verdad mientras eres joven, pues si no lo haces, después se te escapará de entre las manos" (*Parménides*, 135d). Esta alta aspiración es la más valiosa que podemos transmitir personal y vitalmente a los jóvenes, y no simplemente unas técnicas instrumentales y anónimas, o unos datos fríos, usados sólo funcionalmente. La enseñanza no es una escueta comunicación de contenidos, sino una formación de jóvenes a quienes debemos suscitar esa sed de verdad que poseen en lo profundo y ese afán de superación. En el mundo todos enseñamos, pero pocos se atreven a educar y a proponer la verdad. Los educadores son los pilares de una nación⁹⁷⁶. Como dice F. Sebastián: "Encontrar un buen maestro en la vida es una gran fortuna. Confiar en un falso maestro es la

⁹⁷⁶ Cf. Idem, *Educación y educadores. Primer problema moral de Europa*, Ed. PPC, Madrid 2004, espec. pp. 27-66.123-150.243-302.

peor desgracia"⁹⁷⁷. Cuando el alumno es un número que recibe enseñanza, y el profesor otro número que la ofrece, todos quedamos reducidos al anonimato y la despersonalización. La soledad resultante es la fuente de muchas violencias. Si no se sabe qué es ser hombre verdadero, difícilmente se puede preparar para llegar a serlo. Preparar un ingeniero es fácil, hacer un ciudadano es difícil, forjar en cambio un hombre es tarea poco menos que imposible, porque primero hay que saber qué es objetivamente el hombre, para qué es el hombre, qué quiere y necesita, cómo debe responder para estar a la altura de su humanidad. Educar nunca ha sido fácil. Es formar a las nuevas generaciones para que sepan entrar en relación con el mundo proponiendo valores sólidos a partir de los cuales crecer hacia metas altas pero alcanzables para poder festejar.

La Iglesia propone la escuela católica como un nuevo ámbito de nueva evangelización, en comunión con los padres, evangelizando, que es humanizar, es ayudar a aprender el arte de vivir, de ser hombre, de convivir con los demás. Y para esto hay que presentar la verdad del hombre: Jesucristo. Una buena escuela educa integralmente a la persona en su totalidad, y una buena escuela católica, además de este aspecto, debería ayudar a todos sus alumnos a ser santos. Sólo quién se da a sí mismo crea futuro; quién sólo quiere enseñar, quién sólo desea cambiar interiormente a los otros, permanece estéril.

Nuestra época se ha empeñado en denigrar el criterio de autoridad, ha infundido en nuestros jóvenes la creencia absurda de que pueden erigirse en "maestros de sí mismos" y convertir en código de conducta sus impresiones más contingentes. Así el joven de nuestro tiempo queda abandonado a su suerte, zambullido en la incertidumbre y la dispersión. La misión educativa es infundir en el joven una verdadera libertad de juicio y de elección. Pero juzgar y elegir se convierten en tareas imposibles cuando falta un criterio unificador, que actúe a modo de levadura comprensiva de la realidad (tener discernimiento). Cuando esta autoridad falta, se condena al joven a dejarse arrastrar por la corriente precipitada de las modas, por la fascinación de la banalidad y la inercia. La destrucción de la *auctoritas* como cimiento del sistema educativo ha convertido las

⁹⁷⁷ Cf. F. SEBASTIAN, *La verdad del evangelio. Cartas a los españoles perplejos en materia de cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003, p. 826.

aulas en reductos donde triunfa la desidia flácida, la indisciplina petulante, la mediocridad que se pavonea, la ramplonería y la risueña estulticia.

En este cambio epocal, en el que es fuerte la fascinación de concepciones relativistas y nihilistas de la vida y en el que se pone en tela de juicio la legitimidad misma de la educación, la primera contribución que podemos dar es la de testimoniar nuestra confianza en la vida y en el hombre, en su razón y en su capacidad de amar en Jesucristo para vivir la auténtica fiesta.

La obra formativa se extiende también a la edad adulta, que no queda fuera de una verdadera responsabilidad de educación permanente. Nadie queda excluido de la tarea de ocuparse del crecimiento propio y del ajeno hasta "la medida de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13). La dificultad de formar cristianos auténticos se mezcla, hasta confundirse, con la dificultad de hacer que crezcan hombres y mujeres responsables y maduros, en los que la conciencia de la verdad y del bien, y la adhesión libre a ellos, estén en el centro del proyecto educativo, capaz de dar forma a un itinerario de crecimiento global debidamente preparado y acompañado. Por esto, junto con un adecuado proyecto que indique la finalidad de la educación a la luz del modelo acabado que se quiere seguir, hacen falta educadores autorizados a los que las nuevas generaciones puedan mirar con confianza.

San Pablo dice, sed imitadores míos (1 Cor 11,1), son palabras valientes, pero un verdadero educador pone en juego en primer lugar su persona y sabe unir autoridad y ejemplaridad en la tarea de educar a los que me han sido encomendados. Y también san Pedro invita a apacentar la grey de Dios "siendo modelos de la grey" (1 Pe 5,3). En la auténtica educación festiva es importante la autoridad y la identidad del ser. Se educa más por lo que se es que por lo que se dice. Esto remite al refrán castellano: "El ejemplo es el mejor predicador". Y esto se observa con enorme claridad en la tarea de los padres hacia los hijos. Los primeros no pueden pretender que sus hijos vivan cosas que ellos no practican.

La pedagogía y la fe han confiado siempre más en los ejemplos vivos de hombres vivos que en los escritos, tal como reflejan los axiomas: *Longum iter est per praecepta breve et efficax per exempla*, "Yendo por los preceptos el camino es

largo, en cambio es breve y lleva pronto al término yendo por los ejemplos" y *Verba docent, exempla trahunt*, "Las palabras enseñan, los ejemplos arrastran"⁹⁷⁸.

Hace poco he leído la vida y obras de **A. Schweitzer** (1875-1965), uno de los exponentes máximos de la humanidad en el siglo XX y premio Nobel de la paz en el año 1953. Era doctor en teología, filosofía y medicina, autor de obras clásicas en historia de la exégesis, uno de los mejores intérpretes de Bach, que, poniendo distancia a Europa y a la teología, se marchó a África Central (Lambarene, Gabón) para construir un hospital y realizar el evangelio de la misericordia. Él vio en Goethe, Kant y Bach los grandes modelos para su realización personal, y en san Pablo el servidor de la verdad a todo precio, de acuerdo con el lema: "No podemos nada contra la verdad, sino solamente por la Verdad" (2 Cor 13,8)⁹⁷⁹. Necesitamos identificación modélica. ¿Por qué tienen imitadores los santos y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos a las multitudes? No piden nada, y sin embargo obtienen. No tienen necesidad de exhortar, les basta existir. Su existencia es una exhortación. Porque tal es el carácter de esta moral. Mientras que la obligación natural es presión o compulsión, en la moral completa y perfecta hay llamamiento⁹⁸⁰. Sabemos lo que es humanidad admirando hombres ejemplares, lo que es cristianismo conociendo a los santos y nos animamos a ser cristianos admirando sus acciones. No olvidemos que los santos son los grandes bienhechores y educadores de la humanidad.

Hoy existe un nuevo educador: la imagen, la televisión, el internet, con una influencia que suele ser dañina, ya que fabrica jóvenes pasivos, incapaces de criticar lo que ven y que se entregan en brazos de la imagen, por una especial atracción difícil de combatir. Surge así la *filosofía de lo que me apetece* ("es que no tengo ganas, es que no me apetece, eso me cuesta, aquello otro no me gusta...").

⁹⁷⁸ Cf. R. TOSI, *Dizionario delle sentence latine e greche*, Ed. Milán Biblioteca Universale Rizzoli, Milán 1991, p. 359.

⁹⁷⁹ Ver: A. GOETTMANN, *L'évangile de la miséricorde. Hommage à Dr. Schweitzer*, Ed. Du Cerf, París 1963, pp. 187-198.

⁹⁸⁰ Ver: H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, o.c., pp. 69-70. Sobre este problema, cf. la monografía exhaustiva de J. GOMÁ LANZÓN, *Imitación y experiencia*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003, espec. pp. 212-222 (H. Bergson) y pp. 350-360 (*Exempla trahunt*).

Por este derrotero se llega a una persona con voluntad débil: caprichosa, blanda apática, veleta, que gira según el viento del momento, inconstante, incapaz de ponerse metas y objetivos concretos: en una palabra, una persona sin educar, a merced del primer estímulo que le llega desde fuera y que le hace abandonar lo que estaba haciendo. Es la imagen del niño mimado que tanta pena produce al que lo observa, convertido en un muñeco de las circunstancias, traído y llevado y tiranizado por lo que en ese instante pide el cuerpo.

La poderosa industria de la cultura festiva ha entrado en la dinámica de la producción y del consumo. Se ha convertido en una anónima y masiva oferta de productos culturales distribuidos en forma de mercancía. De esta forma, el hombre actual ha perdido el protagonismo de creador de cultura y formas de vivir, para quedar reducido a mero consumidor de la producción cultural. La industria de la cultura es la que crea los futuros modos de ser hombre, y éste solamente es considerado como "consumidor" del mercado cultural. La cultura, como modo específico de comportarse, trabajar, relacionarse, hablar, sentir, hacer fiesta... se va desligando progresivamente de la tradición familiar y de la comunidad humana para convertirse en producto industrial. En este sentido, las empresas de los productos culturales festivos son las verdaderas protagonistas de la historia.

"Vemos hoy en el mundo, afirma J. Ratzinger, que las promesas que éste ofrece son precisamente contrarias a las de la vida eterna: disfrutar lo más posible de esta vida y de este mundo, una visión que ciertamente se opone al camino de la cruz, al seguimiento de Cristo, aunque la verdad es que el camino de la cruz nunca ha sido un camino llano, común, ligero, fácil... Este contexto existe y en cierto sentido nos hace difícil la fe. Por eso tantos contemporáneos nuestros abandonan la fe, dejan de creer. Pero por otra parte, vemos cada vez más las «aporías» de este modo de vivir; que al final deja vacía la vida. No por casualidad se buscan estas grandes fiestas de éxtasis, con un olvido de sí mismos, por la noche en discotecas, etc.; no por casualidad se busca la droga"⁹⁸¹.

⁹⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Encuentro con los seminaristas alumnos de la Facultad de san Dámaso de Madrid*, Ed. Seminario Conciliar de la Inmaculada y san Dámaso, Madrid 2005, p. 9.

La cláusula que tanto se oye hoy y se ha convertido en norma de vida: "si no queda satisfecho, le devolvemos el dinero", es el paradigma de toda relación. Sabemos que Dios no es una hipótesis filosófica; no es algo que tal vez existe; sino que nosotros lo conocemos y él nos conoce a nosotros. La fe es una fiesta⁹⁸². También el mundo tiene sus fiestas. Muchos agnósticos dicen: sólo podemos hacer fiesta si Dios no existe. Pero eso es absurdo: sólo puede haber una verdadera fiesta si Dios existe y nos toca el ser. Y sabemos que estas fiestas de la fe abren de par en par el corazón de la gente y producen impresiones que ayudan con vistas al futuro. El tiempo conduce y lleva al hombre a la muerte porque no está rescatado por Jesucristo. La gran novedad realizada por la resurrección de Jesucristo es la irrupción de la vida eterna en el tiempo, recibiendo el Espíritu Santo (Hech 1,8) para hacer fiesta.

Todo hombre busca con ansia cómo hacer fiesta. Lo busca fuera de Jesucristo y el salario que recibe es la frustración. Como afirma el profeta Isaías: "El mosto estaba triste, la viña mustia: se trocaron en suspiros todas las alegrías del corazón. Cesó el alborozo de los tímpanos, suspendióse el estrépito de los alegres, cesó el alborozo del arpa. No beben vino cantando: amarga el licor a sus bebedores. Ha quedado la villa vacía, ha sido cerrada toda casa, y no se puede entrar. Se lamentan en las calles por el vino. Desapareció toda alegría, emigró el alborozo de la tierra. Ha quedado en la ciudad soledad, y de desolación está herida la puerta" (Is 24,7-12).

Esta situación que describe Isaías es la misma que estamos sufriendo hoy. La sociedad no tiene vino para la fiesta (cf. Jn 2,1-11), hace falta vino nuevo en odres nuevos de estructuras nuevas de Iglesia misionera. Beber este vino significa dar la vida. Festejar el banquete es colmar la sed de eternidad que padecemos. Todo el capítulo 55 de Isaías es una invitación al banquete de la Sabiduría (cf. Pro 9,1-6). De ahí que cuanto más perfectos somos más felices estamos en la fiesta y vivimos la historia. El futuro de la sociedad del siglo XXI depende en buena medida de la formación que sepamos dar a las jóvenes generaciones sobre la fiesta y sus aspectos lúdicos del tiempo y del espacio, enseñándoles cómo afrontar bellamente con discernimiento y sabiduría la historia.

⁹⁸² Cf. Mt 8,10. Ver nota de la Biblia de Jerusalén.

El hombre es creado para el infinito, necesita romper este muro que nos separa de la trascendencia, debe abrirse a una vida más grande, necesita del contacto con el infinito y si abrimos los ojos, en la figura de Cristo, el Dios desconocido se hace conocido, rompe, Él mismo, el muro que nosotros, con nuestras propias fuerzas no podríamos romper. Educar es enseñar a romper este muro para ser hombre responsable, formando a la persona para hacerla capaz de vivir en plenitud y dar su contribución al bien de la comunidad. Así pues, pienso que es necesario no dejarse encarcelar, por así decir, en el mundo inmanentista, en las cosas empíricas, sino responder a esta llamada más profunda de nuestra propia vida, llamada al infinito, y salir a su encuentro en cuanto nos sea posible, y escuchar la voz que nos viene de modo muy concreto en la Iglesia para vivir, transmitir y educar festivamente.

¿Cómo conseguirá la Iglesia atraer a los jóvenes? La Iglesia gana credibilidad en la medida que se yergue como una roca frente a los vientos cambiantes de las modas culturales. Hay un hambre de verdad cristiana, articulada, clara y valiente, en un número creciente de jóvenes. Tienen hambre de Jesucristo: hambre de una fe que signifique algo, cambie algo. Los jóvenes de ahora han vivido en una sociedad totalmente secularizada, materialista y hedonista desde su nacimiento. Para muchos de ellos, el cristianismo representa una alternativa radical y atractiva frente a una vida dedicada sólo al ego y a la búsqueda del placer. El papa Juan Pablo II atraía a los jóvenes porque era todo lo que no era su cultura pop: era auténtico, no egoísta, y sin miedo a decirles la verdad. También Benedicto XVI los llama a una vida de oración, de servicio a los demás; que rechacen los falsos dioses del poder, del dinero y de la promiscuidad sexual; que abracen a los pobres y desheredados; en definitiva, que sean santos. Es un mensaje radical: el mensaje del Evangelio. Tiene atractivo para cualquier generación, pero sobre todo para ésta.

Los jóvenes han crecido en una sociedad saturada de relativismo, una sociedad que declara que las verdades éticas y religiosas varían según las personas que las profesan, y están rechazando "el viejo, cansado, progresista" marco posmoderno; han sido engañados por la cultura secularista, y necesitan más. Lo que ansían es el Espíritu Santo, que hace vivir la vida festivamente. Los jóvenes actuales son cualitativamente distintos de sus padres, que, aunque buscaran el crecimiento espiritual, tendían a rechazar la religión organizada o, al

menos, sus manifestaciones más convencionales, o moralmente más exigentes. Cuando son atraídos por una confesión, en la liturgia y en la espiritualidad, quieren comprender la realidad subyacente de esa tradición, y usarla para transformar sus vidas. Ningún joven creyente ha abrazado una religión sin reflexión, sin esfuerzo, sin enfrentarse a una cultura dominante que cuestiona e incluso se burla diariamente de su elección. Aspiran a la santidad, a la autenticidad y sienten repulsión por la hipocresía y el pasteleo.

Con la mejor voluntad del mundo, en vez de educar hemos intentado facilitar las cosas a los jóvenes lo más posible, hemos adecuado el culto a sus gustos y a sus horarios, hemos adaptado la predicación a su sensibilidad, desarrollando los aspectos humanistas y omitiendo las verdades fundamentales del cristianismo, aquellas que nos plantean las exigencias radicales de la llamada de Dios y las responsabilidades de nuestra libertad. Les hemos ofrecido una versión blanda y desvirtuada del mensaje de Jesús y de la vida cristiana, sin renuncias, sin esfuerzo, sin ideales de santidad y de heroísmo, sin cruz. Esta superprotección paterna ha engendrado en los jóvenes unas veces debilidad y otras una convicción interna de que todo les es debido y que tienen derecho a reclamarlo todo, como si fueran señores o centro del mundo. La experiencia humana es que nos perdemos entre las cosas y estas terminan enseñoreándose de nosotros y obligándonos a servirles como esclavos. La más insidiosa convicción de la juventud actual es que la vida no tiene fronteras, que todo puede ser poseído o que nos es debido, que se pueden hacer todas las experiencias, probar todos los sabores, llegar a todos los límites y quedar indemnes de sus efectos objetivos. Esto no es verdad, ya que se termina siendo lo que se hace. Escribía Paul Claudel al entonces joven Jacques Rivière y que, sin duda, fue determinante para su posterior trayectoria espiritual: "No creáis a aquellos que os dicen que la juventud es para divertirse. La juventud no está hecha para el placer, sino para el heroísmo. Es verdad que es necesario el heroísmo a un joven para resistir a las tentaciones que le rodean, para creer hoy en una doctrina (la cristiana) que es despreciada, para atreverse a plantar cara, sin retroceder una pulgada, al argumento que opone la blasfemia, a las argucias que llenan los libros, las calles y los periódicos; para resistir a su familia y a sus amigos, para estar solo frente a todos, para ser fiel contra todos. Pero "tened coraje, yo he vencido al mundo" (Jn 16,33). No creáis que con esto quedaréis disminuidos; todo lo contrario, quedaréis

admirablemente crecidos. Es la virtud lo que constituye a alguien en hombre. La castidad os hará vigorosos, despiertos, alertas, penetrantes, claros como un restallar de trompeta y esplendente como el sol de la mañana. La vida os aparecerá llena de sabor y de seriedad; el mundo tendrá sentido y también la belleza"⁹⁸³.

En la parábola del hijo pródigo, el hijo perdido desperdicia su "naturaleza", se desperdicia a sí mismo... Para los judíos, el cerdo es un animal impuro; ser cuidador de cerdos es, por tanto, la expresión de la máxima alienación y el mayor empobrecimiento del hombre. El que era totalmente libre se convierte en un esclavo miserable... En la fiesta que se prepara ven los Padres de la Iglesia una imagen de la fiesta de la fe, la Eucaristía festiva, en la que se anticipa el banquete eterno. En el texto griego se dice literalmente que el hermano mayor, al regresar a casa, oye "sinfonías y coros": para los Padres es una imagen de la sinfonía de la fe, que hace del ser cristiano una alegría y una fiesta... Cuando el hermano mayor regresa a casa tras el trabajo en el campo, oye la fiesta en la casa, se entera del motivo y se enoja. Simplemente, no considera justo que a ese haragán, que ha malgastado con prostitutas toda su fortuna -el patrimonio del padre-, se le obsequie con una fiesta espléndida sin pasar antes por una prueba, sin un tiempo de penitencia. Esto se contrapone a su idea de la justicia: una vida de trabajo como la suya parece insignificante frente al sucio pasado del otro. La amargura lo invade: "En tantos años como te sirvo, sin desobedecer nunca una orden tuya, a mí nunca me has dado un cabrito para tener un banquete con mis amigos" (Lc 15,29)... Sólo ve la injusticia. Y ahí se demuestra que él, en silencio, también había soñado con una libertad sin límites, que había un rescoldo interior de amargura en su obediencia, y que no conoce la gracia que supone estar en casa, la auténtica libertad que tiene como hijo. "Hijo, tú estás siempre conmigo -le dice el padre-, y todo lo mío es tuyo" (Lc 15,31). Con eso le explica la grandeza de ser hijo. Son las mismas palabras con las que Jesús describe su relación con el Padre en la oración sacerdotal: "Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío" (Jn 17,10), "todo lo que tiene el Padre es mío" (Jn 16,15). "Pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida: estaba perdido y

⁹⁸³ Cf. J. RIVIÈRE-P. CLAUDEL, *Correspondance 1907-1914*, Ed. Plon, París 1963, pp. 35-36.

ha sido hallado" (Lc 15,32). ¿Qué es mío? El hombre, que es de Dios porque estaba muerto por sus pecados y ha sido salvado, por esto el padre (Dios) hace la fiesta. Precisamente en la fidelidad a la Torah se manifiesta la fidelidad de Israel y también su imagen de Dios⁹⁸⁴.

En definitiva, la Iglesia es una comunidad que enseña y transmite la cultura de la fiesta. Sus celebraciones, que son educativas, ¿transparentan esta vivencia festiva? La comunicación es débil. ¿Por qué muchas veces rechaza nuestras liturgias el hombre de hoy? Porque son cultos vacíos de veracidad (autenticidad). Al no tocar su ser los jóvenes no practican. Toda celebración litúrgica debe ser comunitaria; si esto no existe no hay fiesta. Muchas de nuestras celebraciones adolecen de clericalismo y rezuman de individualismo. En el cristianismo no se festejan las ideas sino la vida que hay en el pueblo de Dios. Muchos jóvenes se alejan de la Iglesia porque, por la educación recibida, no esperan nada interesante de ella y porque nuestra vida de cristianos muchas veces no se muestra ante ellos como un atractivo fascinante y vencedor de la verdad. La Iglesia, presentando el sentido de la cruz, ofrece la verdad del hombre y la auténtica cultura de la fiesta (cf. Benedicto XVI, *Verbum domini*, núm. 109).

7.3. LA IGLESIA PROPONE EL SENTIDO A LA VIDA, INDISPENSABLE PARA PODER CELEBRAR LA FIESTA

¿Quién soy yo? ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido de esta vida: el sufrimiento, la vejez y la muerte?⁹⁸⁵ ¿Qué sentido tiene este universo? *Ex-sistere, ex-sistir*, es salir de sí, del mero estar y preguntarse por el ser y el sentido de la vida, es tomar conciencia refleja de la propia realidad. La grave crisis del hombre de hoy es fundamentalmente una crisis de identidad y de sentido, es decir, una

⁹⁸⁴ Ver: J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, o.c., pp. 39-128.223-252; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., pp. 127-134.

⁹⁸⁵ Ver: M. BALLESTER-E. UJALDON, *Sobre la Muerte*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2009, espec. cap. 4: P. PEÑALVER, *Del ser para la muerte al ser contra la muerte*, pp. 97-122; V. JANKELIVECH, *La muerte*, Ed. Pretextos, Valencia 2009; R. ESTEBAN DUQUE, *Ensayo sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.

ignorancia o una deformación de la realidad última del hombre y por ello, del sentido de su existencia a la vida.

Ante tantas preguntas que me he hecho a lo largo de mi vida desde la filosofía⁹⁸⁶, en mi tarea de ser voz crítica de una cultura, constato que la Antropología lúdica y metafísica me da continuamente respuestas en la predicación al hombre de hoy⁹⁸⁷. La misión de la metafísica es hacernos saber cuál es el sentido, fundamento y horizonte último de la vida y de la historia del hombre, de lo que ha sido y es⁹⁸⁸. Es decir, el hombre hace la metafísica y la metafísica hace al hombre.

Esta tensión ya la explicaba Epicuro (341-270 a.C.) resaltando la indiferencia divina respecto de la felicidad humana: "O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si puede y no quiere, es malo, lo cual naturalmente debería ser extraño a Dios. Si no quiere ni puede, es malo y débil y, por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere, lo cual sólo es aplicable a Dios, ¿de dónde proviene, entonces el mal o por qué no lo elimina?"⁹⁸⁹. Considera la fiesta, el reposo, como un placer⁹⁹⁰. También Severino Boecio, a principios del siglo VI escribía: "No sin razón, alguno de tus conocidos preguntó: «Si Dios existe ¿de dónde provienen los males?, y si él no existe ¿de dónde proceden los bienes?»" (*De consolazione Phlisophiae*, lib. I, 4). Ya el

⁹⁸⁶ Cf. F. BRENTANO, *El porvenir de la filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, espec. pp. 23-61.

⁹⁸⁷ Ver: R. WISSER, *La Antropología filosófica como problema*, Rev. Folia Humanística 33 (1995) 61-83; J. CRUZ CRUZ, *Sobre la posibilidad de la Antropología filosófica*, Rev. Estudios Filosóficos 18-19 (1969-1970) 370-422.

⁹⁸⁸ Cf. J. MARÍAS, *Razón de la Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1993, p. 109. Ver: Idem, *Idea de la Metafísica*, Ed. Alianza, Madrid 1998; R. GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la Metafísica*, Ed. Rialp, Madrid 2006.

⁹⁸⁹ Cf. EPICURO, *Epistula ad Menoeceum* 124,7; 134,7-8, en *Opere*, Torino 1960, pp. 108.116. Este texto fue transmitido por Lactancio, *De ira Dei*, 13, 20-21 (SC 289, Paris 1984, pp. 158-160).

⁹⁹⁰ Cf. G. REALE-D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, o.c., vol. 1, pp. 220-223.

libro de Job, en el siglo V a.C., llega a la conclusión, frente al sufrimiento, de que Dios lo hace todo bien, aunque nosotros no podamos entenderle con nuestra razón.

Cada generación, cada hombre, debe plantearse siempre esas preguntas de nuevo. Un hombre es un ser que interroga constantemente a la vida. Platón decía que una vida sin indagación escrutadora de la realidad no merece ser vivida⁹⁹¹. Existe una antigua tradición sobre los comienzos del cristianismo en uno de los pueblos germánicos que ilustra esta cuestión. Hacia fines del siglo VI, el papa Gregorio Magno envió misioneros benedictinos de Roma a Inglaterra, con el mandato de predicar allí el mensaje de Cristo, pero sin que le moviera ninguna intención política. Uno de ellos, Paulino, logró penetrar hasta la remota Northumberland, donde el príncipe reinante, el rey Edwin, se mostró al principio muy reservado respecto a la nueva doctrina. Después de un tiempo de dudas, el rey decidió convocar una junta de sabios. En esta junta se levantó uno de los consejeros y dijo: "Majestad, cuando vos estáis sentado a la mesa con vuestros nobles y vasallos, en medio del hogar arde el fuego, y la sala está caliente; allá fuera, empero, brama por doquier el viento de invierno que trae frío, lluvia y nieve. De pronto entra un pajarillo y revolotea por la sala. Entra por una puerta y sale por la otra. Los pocos momentos que está dentro, se siente al abrigo del mal tiempo; pero apenas desaparece de nuestras miradas, retorna al oscuro invierno. Lo mismo acontece -a mi parecer- con la vida humana. No sabemos lo que antecedió, ni sabemos tampoco lo que viene después. Si esta nueva doctrina da alguna seguridad sobre esto, vale la pena que la sigamos"⁹⁹².

Arthur Schopenhauer dice: "La muerte es el verdadero genio inspirador de la filosofía... Acaso no se hubiera pensado nunca en filosofar si ella faltara"⁹⁹³. Y Miguel de Unamuno: "Así, cada uno por su lado, judíos y griegos, llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la

⁹⁹¹ Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a, en *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid 1985.

⁹⁹² Cf. *Catecismo Holandés*, Ed. Herder, Barcelona 1969, p. 3.

⁹⁹³ Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Akal, Madrid 2006, p. 1014.

vida que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo. El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió⁹⁹⁴.

Vivimos hoy en una sociedad que tiende a desacralizar la muerte como si no existiera y como si no fuera el fracaso mismo del hombre. En otro tiempo se ocultaba a los niños todo lo relativo al sexo y la vida, pero sin embargo se les permitía asistir en casa a la habitación del moribundo. Hoy en día, en cambio, se les inicia en el sexo y la vida y se evita ante ellos el nombre de la muerte, como el gran tabú del que no se puede hablar. Efectivamente, la muerte es hoy en día el gran tabú de nuestra cultura. Ratzinger recuerda a este propósito el testimonio de J. Pieper sobre un periódico norteamericano en el que está prohibido escribir sobre la muerte. El hombre moderno anhela una muerte que no le permita pensar.

La Iglesia propone al hombre de dónde viene y a dónde va porque ofrece el sentido de la vida. Perder el gusto por la vida y caminar sin esperanza sería lo peor que le podría suceder a la humanidad⁹⁹⁵. Todo cuanto contribuya a descubrir el sentido de la vida y a iluminar el camino de la humanidad hacia una meta luminosa es el mejor beneficio que podemos hacerle. Sólo quien da esperanza da salvación. El pesimista es impaciente, no tiene fe en la realidad y desespera. Caemos en el pesimismo porque no vemos el progreso de la humanidad hacia la verdad y el bien. Nos hiere más al hombre lo negativo que lo positivo en el progreso de la humanidad. El hombre cuando espera busca ser más, o mejor, espera más ser. Así la esperanza no es sólo un sentimiento, pertenece a la estructura óptica del ser humano. Uno no es viejo cuando tiene muchos años, sino cuando va perdiendo la esperanza. Cuando una persona ya no tiene esperanza, psicológicamente está muerta. Por eso la esperanza pertenece a la estructura óptica del ser humano, es decir, al ser de la persona y no al tener⁹⁹⁶. La verdadera esperanza brota del amor personal. La esperanza es un acto de fe en el otro, en su amor, el otro se siente dignificado al experimentar que alguien confía en él y

⁹⁹⁴ Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., p. 510.

⁹⁹⁵ Ver: M. BENZO, *Sobre el sentido a la vida*, Ed. BAC, Madrid 1972, espec. pp. 184-212.

⁹⁹⁶ Ver: E. BRUNNER, *La esperanza del hombre*, o.c., espec. pp. 89-102.

espera en él. La esperanza no es lo mismo que el optimismo pero incluye una confianza serena en lo real. La espera y la confianza son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza. Mira siempre al futuro y lo encuentra abierto, tiene un hálito profético y un componente de gratuidad. La esperanza para la existencia humana es como el oxígeno para el pulmón. Si falta oxígeno viene la muerte por asfixia; si falta esperanza viene esa dificultad de respiración que se llama desesperación, parálisis de la expansión espiritual por un sentimiento de la nada o el sinsentido de la vida, que provoca el vértigo por el vacío existencial. El abastecimiento de oxígeno decide sobre el destino de los organismos, el abastecimiento de la esperanza sobre el destino de la humanidad. Como afirman E. Otto y T. Schramm: "La angustia nos hace dudar del sentido de nuestra vida"⁹⁹⁷.

Como ya he dicho, la gran tentación del hombre contemporáneo es la desesperación⁹⁹⁸. Si observamos cuáles han sido las tentaciones de los santos en su lecho de muerte, veremos frecuentemente, como en el caso de santa Teresita de Lisieux, que es la vacilación ante la esperanza. Por otra parte, en las obras religiosas de Bernanos, "*El diario de un cura rural*" y "*Bajo el sol de Satanás*", y en los grandes libros de Graham Greene, la gran tentación es contra la esperanza. La gran tentación del cura de Ars fue la desesperación, en dos o tres ocasiones huyó de su parroquia porque no sabía cómo seguir adelante. El demonio le decía en todo momento "de nada sirve lo que haces". ¿Cuál es la gran tentación de Cristo en el jardín de los olivos? Es contra la esperanza. ¿Qué estás haciendo? -decía Satanás-, de nada sirve tu sufrimiento y tu cruz.

Por esto, la pérdida de la esperanza lleva al suicidio. La mayoría de las veces, experimentar la vida como algo insoportable se relaciona con la percepción que se tiene del mundo y de sí mismo. Esta percepción lleva a dos posturas, a veces no muy diferenciadas: des-esperanza (no se ve solución ni salida a lo que se está experimentando como inaguantable) o necesidad de ayuda (se siente la incapacidad para afrontar, con las propias fuerzas, una situación vivida como

⁹⁹⁷ Cf. E. OTTO-T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, p. 9.

⁹⁹⁸ Cf. F. HADJADJ, *Tenga usted éxito en su muerte*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2011, espec. pp. 53-339.

insostenible). En la mayor parte se trata de una actitud existencial ante una vida que ha perdido sentido (por limitaciones físicas, afectivas o sociales, entre otras) y ya no se espera nada de ella ni de nadie más. Es, pues, una auténtica situación de desesperanza radical que tiene su raíz en una cosmovisión materialista y cerrada a la trascendencia. El suicidio es un acto inmoral porque el hombre no se ve sino como objeto, y no como sujeto. En varios estudios sobre el suicidio se ha comprobado que el principal factor que evita el suicidio es el ser creyente (ver cap. 1.3.6. *El suicidio*). Los que creemos en Dios podemos desarrollar las mismas enfermedades que los que no creen, pero la vida tiene otro sentido y trascendencia. Sabemos que Dios es el dueño de la vida, que como un padre está llevando nuestra historia. El suicidio es contrario al amor de Dios.

La existencia humana puede aparecer como un viacrucis y el mundo como un inmenso campo de batalla. La vida dista mucho de ser un idilio. El fracaso, la soledad, la angustia son "flores del mal", que crecen en el patio de cada casa. Ya la estructura biológica del cuerpo es sumamente compleja y vulnerable: le afectan el dolor, la fatiga, deformaciones, fallos de funcionamiento, perturbaciones, envejecimiento, enfermedades, la muerte... Antes de que la medicina venza una enfermedad incurable ya ha surgido otra; antes de vencer el cáncer ha llegado el SIDA. Nos recuerda las palabras de Amós 4,1-13: "Os envié la peste egipcia, maté a espada a vuestros muchachos... pero no os convertisteis a mí. Os envié una catástrofe tremenda como la de Sodoma y Gomorra y fuisteis como tifón salvado del incendio... pero no os convertisteis a mí. Prepárate a encararte con tu Dios".

Son muchas las etiquetas que marcan la realidad del mal, como experiencia existencial del hombre: alienación, frustración, culpa, ausencia, absurdo, infierno, fracaso, perversidad, pecado... Esta experiencia del mal es vivida existencialmente como desgarrón humano, sufrimiento, rebelión, esperanza, acrisolamiento, escándalo. ¿Por qué? ¿Para qué sirve? ¿De dónde viene el mal? ¿Qué sentido tiene? ¿Es definitivo e irreversible?... Afirma Kierkegaard: "La desgracia de nuestra época es que posee demasiados conocimientos, pero ha olvidado lo que significa existir"⁹⁹⁹.

⁹⁹⁹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, o.c., p. 240. Ver: *Obras completas*, o.c.

La vida se presenta, en todo caso, afectada por la finitud temporal, "tiene los días contados". Entre el nacimiento y la muerte se extiende su duración. No es interminable, sino que ha empezado y terminará. Además, su posesión no es simultánea, sino sucesiva; se va poseyendo en la medida en que va pasando, huyendo, perdiéndose. Inestable en el instante presente; pálida y empobrecida en la memoria del pasado; precaria, incierta y vaga en la anticipación imaginaria del futuro¹⁰⁰⁰.

El hombre sabe que ha de morir y está presente en su propia vida. La muerte no se deja dominar, al contrario, ella es la que nos domina. Como afirma Pascal: "Todo lo que conozco es que debo morir pronto, pero lo que más desconozco es esa muerte misma, que no sabría evitar" (cf. *Pensamientos*, núm. 466). Es como la espada de Damocles que pende sobre nosotros durante toda nuestra vida y es una incógnita que no podemos despejar. Por esto, la vida es caduca, precaria, tiene fecha de caducidad. Uno muere como ha vivido.

El tiempo es limitado; la finitud de la vida es dramática. Es corta la vida porque no basta para realizar los proyectos. El tiempo humano no es una mera cantidad, sino que es siempre el tiempo que falta o que sobra. Cuando sobra, sobreviene el aburrimiento, y entonces tenemos que "matar el tiempo". Falta cuando el argumento del drama de la vida excede del tiempo disponible. El hombre suele quejarse de que "no tiene tiempo para nada", pero luego suele descubrir que "no tiene nada para el tiempo", y su vida adquiere la forma del tedio. ¿Qué se ha agotado en las entrañas de un hombre para que no quiera vivir y ese cansancio del vivir le aboque a aquella antesala de la muerte y la nada que es el tedio? ¿Por qué al intento de situarse a sí mismo como quicio de consistencia y clave de sentido para todo sucede ese otro tiempo en que el hombre se deprime? ¿Por qué de pronto la historia pierde su luminosidad para el hombre y, entonces, quedándose sin luz, se queda sin sentido y sin esperanza, e incapaz de comprenderse queda incapaz de amarse; y al perder el amor hacia sí mismo, se siente despreciable hasta el punto de preferir la muerte a la vida que, si no se la quita, la arrastra como carga o como maldición?

¹⁰⁰⁰ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Ed. Rialp, Madrid 2009, pp. 23-229; Idem, *Descubrir la grandeza de la vida*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011, espec. pp. 25-251.

Las diversas formas del mal preanuncian el "mal" fundamental, que es la muerte, que expropia al hombre de sí mismo, quitándole la vida de las manos. No es verdad que la mayor parte de los hombres nacen como originales y terminan como fotocopias.

Desde comienzos del siglo XX, una nueva cultura del morir se ha ido imponiendo: se empieza a marginar al moribundo, se oculta la verdad de su situación terminal, la gravedad de su estado, se le arrincona. La cultura del morir hospitalario se expande con mayor fuerza. Así, morir en casa es considerado enojoso, molesto, macabro. Ya no se muere junto a los íntimos en el hogar, en el lecho conyugal. En la cultura urbana resulta demasiado tétrico velar el cadáver en el mismo lugar donde se duerme, se come, se busca la felicidad cotidiana. Y cuando se muere en el hospital, los familiares y amigos no están cerca. En la nueva mentalidad utilitarista, la muerte ya no es un acontecimiento humano y espiritual, sino técnico y orgánico, ha perdido trascendencia. La sociedad de hoy oculta la realidad de la muerte, se defiende ante ella, no puede asimilarla, y cada uno de nosotros esquiva pensar seriamente en su propia muerte.

¿Qué es el hombre?¹⁰⁰¹ ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal? Afirma J. Pieper: "La verdadera pobreza del hombre consiste en que le resulta imposible celebrar la fiesta"¹⁰⁰². Porque nuestra fiesta no era fiesta y nuestra vida no era vida ya que la muerte reinaba en nosotros. No es un azar que los latinos dieran el nombre de angustia -etimológicamente, "estrechez"- al estado de ánimo del hombre forzado a existir entre los aprietos y las dificultades del mundo. La angustia es un desmoronamiento total de la existencia humana, donde se quiebra el fundamento de la existencia. La angustia la engendra la experiencia de soledad total que nace del desamparo producido por el desorden metafísico. En la sociedad actual hay muchas formas de pobreza que nacen del aislamiento, de no ser amados, de sentirse rechazado por Dios y de una originaria y trágica

¹⁰⁰¹ Cf. E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Julián Marías y la divina razón*, Rev. Española de teología 69 (2009) 267-304; J. MARÍAS, *Razón de la Filosofía*, o.c., pp. 126ss.

¹⁰⁰² Cf. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, o.c., p. 75.

cerrazón del hombre que piensa que puede bastarse a sí mismo, o que es sólo un hecho insignificante y pasajero; en este mundo nuestro que está alienado "cuando se entrega a proyectos exclusivamente humanos" (cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, núm. 53).

Dice U. Schultz: "Lo fastidioso de la fiesta es su acabamiento, como la muerte es la contrariedad del hombre en cuanto fin de la vida"¹⁰⁰³. Para Heidegger, el hombre es un ser arrojado en el mundo. Sin pedirle su parecer y aún en contra de su voluntad, el hombre ha sido arrojado en el espacio, como en un medio extraño y enemigo. Como ser histórico, Heidegger muestra primero los límites del hombre: el nacimiento y la muerte. Afirma: "El oculto fundamento de la historicidad es el ser-para-la-muerte, es decir, el hombre es un ser de finitud en el tiempo"¹⁰⁰⁴. El objetivo explícito del libro *El ser y el tiempo* es elaborar una ontología capaz de determinar de manera adecuada el sentido del ser. La historia del ser rige y determina todas las condiciones y situaciones humanas. El modo de ser del hombre es la existencia. La existencia es "poder ser". Sin embargo, "poder ser" significa proyectar. El hombre es proyecto, y las cosas del mundo son originariamente utensilios en función del proyecto humano. Es lo que Heidegger denomina el "estar en el mundo", no como un espectador. El ser se desvela en el lenguaje, que es su casa, donde habita el hombre.

Frente a la muerte, la angustia existencial busca una libertad definida, un fundamento eterno del amor, una razón auténtica de esperar. Se ha afirmado que la filosofía del siglo XX ha redescubierto la muerte como problema filosófico¹⁰⁰⁵. Para Platón la vida es aprender a morir (*Fedon* 64, 2. 4-6; 81a); lo mismo dice Epíteto (cf. *Coloquio* II, 1, 36) y Cicerón afirma que "la filosofía no es más que un reflexionar sobre el sentido de la muerte" (cf. *Tusculanae Disputationes* 1, 75). Por esto decía Séneca: "En todo lo que hagas piensa en la muerte" (cf. *Epístola* 114; 61,

¹⁰⁰³ Cf. U. SCHULTZ, *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, o.c., p. 13.

¹⁰⁰⁴ Ver: M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Ed. Fondo Cultura Económica, México 1974, p. 51; Idem, *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid 1980.

¹⁰⁰⁵ Ver: E. BONETE PERALES, *Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual*, Rev. La Ciudad de Dios 215 (2002) 903-986.

120) y también: "Nada hay tan cierto como la muerte" (cf. *Epístola 99, 9*). Por eso, el tema de la muerte es profundamente antropológico y la actitud ante la vida cambia según la actitud que se tenga ante la muerte. San Gregorio Nacianceno profundizará a Platón¹⁰⁰⁶. ¿Dónde se aprende esta lección magistral? ¿Por qué no anticipar de verdad la muerte definitivamente, si con ella se logra el fin para el que somos destinados y en el que encontramos la liberación definitiva? Desde las llamadas religiones de los misterios hasta la psicología más reciente, se ha considerado la muerte como una "iniciación" al último enigma de la vida humana y al misterio supremo¹⁰⁰⁷. Y se ha tratado de anticiparla mediante ritos religiosos o con técnicas psicológicas o mágicas, para apropiarse de la fuerza de este misterio, reflejada en los ritmos de la naturaleza o significada en alguna historia humana especial.

El envejecimiento tiene mucho de kénosis (descendimiento), pero es en la muerte donde se alcanza la desposesión total. Ahora bien, esa desposesión total ofrece la posibilidad de la perfecta posesión. Es el poder transformador de la muerte. Hace que la vida pueda verse como una peregrinación hacia un encuentro con la Plenitud que sólo la propia libertad humana puede frustrar, si se niega aceptar el Amor. No es lícito el suicidio que hoy llamamos eutanasia o derecho a una muerte digna. No somos dueños de la vida y de nuestras cualidades, somos administradores. La vida, al final, me es quitada como al principio me fue dada. Ante eso mi libertad no puede nada. Horacio decía: "La pálida muerte, llama lo mismo a las chozas de los pobres que a los palacios de los reyes" (cf. *Carminum, I, I, IV*). Nos despoja de todo a todos y nos pone de cara a la Trascendencia, a solas con nuestra responsabilidad personal. A todos por igual. Por todos estos motivos se ha dicho que la muerte es maestra de la vida. Por tanto la muerte no está al final de la vida sino al comienzo del vivir, porque el hombre es justamente el ser que sabe morir. Una cultura que la encubre, oculta y trivializa, está degradando la vida personal. El mayor derecho y la más gloriosa tarea del hombre es realizar, celebrar y consumir con la muerte la propia vida. La

¹⁰⁰⁶ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Carta a Filagrios 31, 4*: PG 37, 67.

¹⁰⁰⁷ Cf. A. VERGOTE, *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie*, en *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles 1979, pp. 45-84.

muerte pone al hombre en el borde y ante el límite. Lo arranca de la fascinación diaria, mostrándole cómo la omnipotencia de su deseo o la infinitud de su imaginación tienen que ser verificadas por el principio de realidad.

La pregunta por el significado último del hombre nace de la convicción de que la posibilidad de vivir la libertad y el amor frente a los demás, en un mundo radicalmente marcado por la muerte, necesita la presencia de una tercera dimensión que supere los límites restringidos de la existencia personal e histórica. Y entonces se llega a un interrogante explícitamente metafísico y religioso. Estas son las preguntas que ha planteado el mismo Concilio Vaticano II: "Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven su corazón. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?" (cf. Vat II, *Nostra aetate*, núm. 1)¹⁰⁰⁸.

Cuando el hombre se siente vinculado a una vida con sentido experimenta el deseo de transmitirla. Pero cuando la vida se hace absurda, entonces más bien se desea la muerte y no se tiene ánimo de confiar a ningún descendiente el peso de una vida que ha perdido su sentido. De aquí que la pregunta ¿qué es lo que confiere sentido a la vida?, no es nunca una simple curiosidad, sino una necesidad.

La muerte no es un acontecimiento que simplemente está por venir y que, por tanto, no tiene realidad hasta el momento en que llegue. No, la muerte es para cada uno siempre inminente en cada momento. Cada instante puede ser el último y cada instante es, ciertamente, un acercamiento a la muerte. El sufrimiento, la vejez y la muerte, si se lleva con fortaleza, es fuente de sabiduría. Una civilización que no sabe sufrir tampoco sabe vivir y esa incapacidad tiene efectos antropológicos y sociales peligrosísimos. El haber sufrido capacita al hombre para comprender a los demás. El que no ha sufrido, ¿qué sabe de la vida?, ¿cómo se

¹⁰⁰⁸ Ver: JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., pp. 100ss.

hará cargo de las vivencias amargas de los hombres?, ¿cómo podrá tenderles una mano comprensiva? El dolor confiere a la persona una madurez psicológica, una integridad, una altura, una capacidad de comprensión que sin él no existirían.

La muerte no es nunca una realidad anodina; es una realidad tan decisiva que el hombre actual trata de orillarla, de olvidarla y de no mentarla siquiera, a ver si así no acontece nada. Ya decía Pascal: "Los hombres para ser felices, no habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, han tomado la decisión de no pensar en ellas" (cf. *Pensamientos* 1, núm. 168). Esto significa no afrontarla sino escapar, porque no tiene respuesta a ella; por eso se consumen las drogas, para transportarnos a una vida irreal y fantástica.

En el mundo actual, a pesar de las grandes catástrofes y de los incontables accidentes, el hombre casi no tiene experiencia de la muerte del otro, porque en la vida programada de nuestro siglo, también a la muerte se la "programa", confinándola a la fase terminal de los terminales de los hospitales, confiando los muertos a la funeraria, alejando de casa a los ancianos, reclusos en los asilos, con cementerios alejados y disimulados como "Jardines del recuerdo o de la esperanza", nombre que reciben muchos cementerios en América. Una revolución se ha operado insensible pero rápidamente en los últimos años. Un cambio que comenzó en el área sajona y que se ha extendido a los otros países occidentales. Se procura no hablar de la gravedad ni de la muerte, ni al enfermo, ni a los familiares porque resulta desagradable en "un mundo feliz". Ya no se muere en casa, en familia, como antiguamente, sino en el hospital, lejos de sus familias (como en los antiguos hospicios para leprosos), aletargado y atendido el agonizante por médicos y enfermeras anónimas y funcionales. Se habla del derecho a morir "con dignidad", pero no raras veces se muere en soledad, en manos ajenas. Cada vez se difunde más la petición de que se permita practicar al enfermo la eutanasia "para que no sufra" y para que deje vivir a los familiares. Se lleva el cadáver a esos locales horribles, con cafetería y ámbitos de tertulia, que se ha dado en llamar tanatorios, pero el cadáver queda casi oculto y separado y sólo se le puede ver a través del cristal y nimbado de flores. A los niños no se les lleva para evitar que vean la muerte y se impresionen. El entierro es tecnificado y en enormes cementerios donde el cadáver se queda encajado en un nicho, casi en el anonimato, porque ya se le visitará, cuando más, una vez al año, el 1 de noviembre. Se extiende la costumbre de la incineración que en Inglaterra, por

ejemplo, es la forma dominante de sepultar. De la persona no quedan más que cenizas que, a veces, se avientan en el mar o en el campo y así, desaparecido el muerto por completo, se puede seguir viviendo tan alegremente. Esto para no hablar de cómo también la muerte y el entierro se han convertido en negocio lucrativo¹⁰⁰⁹.

La cremación es un síntoma de una sociedad saturada de técnica, de rendimiento, de deshumanización y de alejamiento de Dios. La incineración contemporánea conlleva por una parte un punto de vista ateo, deseoso de romper con el cristianismo. De manera paradójica, queriendo humanizar la muerte, la niega más que con la inhumación. Incinerar a un difunto se convierte a veces en hacerlo caer en el olvido de nuestra condición mortal. Luchar contra una cremación que sea símbolo del individualismo, de la desesperación y de la tentación nihilista revierte en la construcción de la civilización del amor¹⁰¹⁰.

No existe el mañana, no existe el porvenir, ya que la muerte destruye todas las ilusiones. La muerte es una amenaza permanente, que estruja el corazón y desconcierta la existencia del hombre en todas sus acciones. Por ello, el siglo XXI ha hecho de la muerte el gran tabú, tratando de arrinconarla, de ocultarla de la vida social. Sin embargo, la existencia humana está internamente amenazada por el riesgo permanente de la muerte. La soledad radical de cada hombre y su insuperable inseguridad anuncian y anticipan la soledad absoluta y la angustia íntima, que constituyen la experiencia única de la muerte.

¿Pero qué significa morir? ¿Por qué se muere? Son preguntas que no se hacen ni Sartre, ni Gide, ni Camus. La muerte para ellos es absurda y, por tanto, lo único que cabe preguntar es si es posible encontrar algún significado al absurdo. Sin embargo, sólo respondiendo a estas preguntas, el hombre puede hacerse la pregunta decisiva y primaria: ¿qué será de mí? Y sólo con ésta adquiere

¹⁰⁰⁹ Cf. F. ALVAREZ-Th O'CONNOR-A. BRUSCO, *Morir con dignidad*, Ed. Marova, Madrid 1976, espec. pp. 21-84; H. THIELICKE, *Vivir con la muerte*, o.c., espec. pp. 13-226.

¹⁰¹⁰ Cf. J.F. SIMONART, *La cremación en nuestros días. Reflexiones antropológicas*, Rev. Phase 292 (2009) 341-356.

sentido la otra: ¿quién soy yo?¹⁰¹¹ Es hora de sus preguntas radicales: ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Qué significa para la existencia el que la muerte tenga poder sobre ella, el que sea imposible sustraerse a ella? ¿El que la muerte introduzca en un estado irreversible? ¿Qué significa que yo me muero? ¿Qué me espera? ¿Es el ocaso de mi ser? ¿Me aguarda la nada? ¿O Dios? A los santos se les ha representado con el cráneo en la mano. ¿Significa esto que han dado una respuesta a la muerte? Ellos han sabido dar un sentido a la muerte, anticipándola en su propia vida, no han hablado cosas bonitas sino que se han sumergido en ella¹⁰¹². Porque el hombre es más hombre cuanto más experimenta el misterio de la muerte. Diógenes podría volver al ágora al mediodía con su linterna y clamar: "busco un hombre que tenga sentido su vida".

Es lo que decía P. Tillich: "El hombre occidental ha perdido la dimensión de profundidad... ha perdido el sentido a la vida y tiene miedo a planteárselo. No es preciso andar buscando muchos ejemplos de esta situación: nuestra vida cotidiana en el trabajo profesional y en familia, con sus viajes en automóvil y en avión, las reuniones y conferencias, la lectura de revistas y de anuncios, la televisión y la radio, es un único y gran ejemplo de una vida sin dimensión de profundidad, de una vida que pasa llenando cada instante con algo que ha de hacerse, decirse, verse o planearse. Pero el hombre no puede saber lo que es profundidad sin quedarse en silencio y reflexionar sobre sí mismo. Sólo cuando deja de preocuparse de lo circundante, puede experimentar la plenitud del momento aquí y ahora; de aquel momento en que despierta en él la pregunta por el sentido de la vida. El formidable mecanismo que el hombre ha echado a andar en orden a producir objetos para su uso, le transforma a él mismo en objeto para el uso del mismo mecanismo. El hombre, sin embargo, no ha cesado, a pesar de todo, de ser hombre. Se pone en guardia contra este destino... con angustia, desesperación y coraje. Sigue planteando la pregunta del "para qué", pero no sabe darle ninguna respuesta. Siente el vacío y la absurdidad de su vida bajo el funcionamiento ininterrumpido y la producción de medios para unos fines que a

¹⁰¹¹ Ver: E. JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, *¿Quién soy yo?*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1990, espec. pp. 29-106.

¹⁰¹² Ver: J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona 1970; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Ed. Aldecoa, Burgos 1971.

su vez vuelven a convertirse en medios y no apuntan a ningún fin definitivo. Sin entender qué es lo que ha ocurrido, muchos advierten que han perdido el sentido de su vida, la dimensión de profundidad. En el estilo del arte moderno se manifiesta también esta falta de dimensión perdida. En nuestra vida, la mayoría de las cosas se mueven en la superficie. Estamos rodeados de la rutina que domina nuestra vida cotidiana, en el trabajo, las diversiones, la profesión y los esparcimientos. Marchamos siempre hacia delante; pero la mayoría de las veces en un círculo, que a la postre nos devuelve al mismo lugar del que habíamos salido. Estamos en movimiento continuo, y nunca hacemos alto para penetrar en la profundidad. Hablamos y hablamos, y nunca escuchamos aquella voz de nuestra profundidad que habla a nuestra profundidad. Nos afirmamos tal como nos vemos, y no nos preocupamos de lo que somos en realidad. Azuzados y acosados, laceramos nuestra alma con la prisa con que nos movemos hacia la superficie, y al llegar allí nos lanzamos a correr, dejándola maltratada y solitaria. Esa es la traición a nuestra profundidad y a nuestra verdadera vida... La vida no tiene profundidad, es superficial; el que sabe de profundidad sabe también de Dios, porque ahí está la verdad, la alegría, la fiesta"¹⁰¹³.

Para gobernar y discernir el bien y el mal hay que escuchar, como pide a Dios Salomón en la inauguración de su reinado: "Enséñame a escuchar para que sepa gobernar a tu pueblo y discernir entre el bien y el mal; si no, ¿quién podrá gobernar a este pueblo tuyo tan grande?" (cf. 1 Re 3,5-28).

Vivimos hoy una cultura sin sentido de la vida, caracterizada por la idolatría del cuerpo, por la supresión del sufrimiento y el dolor y por el mito de la eterna juventud. El hombre de silla de ruedas es necesario para la humanidad, de igual manera que el ingeniero que construye puentes, casas o aviones.

Un poeta español del siglo XIX, Gustavo Adolfo Bécquer, expresó de modo admirable la percepción que el hombre tiene de sí mismo frente a la muerte:

"Gigante ola que el viento / riza y empuja en el mar.
Y rueda y pasa, y no sabe / qué playa buscando va.
Luz que en cercos temblorosos / brilla, próxima a expirar,

¹⁰¹³ Ver: P. TILLICH, *La dimensión perdida*, o.c., pp. 12-112; Idem, *Filosofía de la religión*, o.c., sobre todo pp. 61-109.

ignorándose cuál de ellos / el último brillará.

Eso soy yo, que al acaso / cruzo el mundo, sin pensar

de dónde vengo, ni a dónde / mis pasos me llevarán"¹⁰¹⁴

El filósofo Miguel de Unamuno en su ansiosa búsqueda por la eternidad se expresaba en los siguientes términos: "Yo no digo que merezcamos un más allá ni que la lógica nos lo muestre; digo que lo necesito, merézcalo o no. Y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es igual todo. Y sin ella ni hay alegría de vivir... Es muy cómodo esto de decir: «¡Hay que vivir!», «¡Hay que contentarse con la vida!» ¿Y los que no nos contentamos con ella?"¹⁰¹⁵. No es quien desea la eternidad, decía el mismo pensador, el que muestra no amar la vida, sino quien no la desea, desde el momento en que se resigna tan fácilmente al pensamiento de que ésa deba acabar.

Si el hombre da sentido al sufrimiento, a la enfermedad, a la soledad y a la muerte, da sentido a la vida. El hombre se encuentra, hoy más que nunca, solo. Parece una paradoja, pero es una realidad desnuda. Somos numéricamente más hombres que nunca poblando la tierra, pero la verdad es que el hombre se siente solo, inseguro, perdido y abandonado a sí mismo. Si un hombre camina por una céntrica calle de Nueva York le será difícil abrirse paso entre el conglomerado de gente, pero si uno le roba o le ataca, se sentirá solo e indefenso.

La vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. Por ello, cierta dosis de soledad es indispensable al hombre para ser hombre. Le es indispensable para salir de la banalidad cotidiana.

En el mundo actual estamos asistiendo a un incesante y desafiante desfile de ideas y modas, filosofías y políticas, espectáculos y sectas, instituciones y costumbres, de éticas y estéticas, de imágenes científicas y de ciencia-ficción, de valores y contravalores... El hombre, girando en busca de su centro, se halla

¹⁰¹⁴ Cf. GUSTAVO A. BÉCQUER, *Obras completas*, Ed. Librería de Fernando Fe, Madrid 1907, p. 426.

¹⁰¹⁵ Ver: M. DE UNAMUNO, *Cartas a J. Ilundain*, Rev. Universitaria de Buenos Aires 9 (1960) 135-150, espec. p. 144.

marcado ante tantos modelos cambiantes. La dramaticidad de la crisis del hombre roza la tragedia.

Es verdad que es necesario un cierto oasis de soledad. En medio del tráfico, ruido y griterío, el yo se siente extraviado, y sumergido, perdiendo su propia luz y su propia voz. Si desde mi vacío óptico, salgo en busca del tú, ese tú -tan vacío como yo- puede perderme aún más. Ante su poder de atracción y mi necesidad de entrar en relación con él, corro el riesgo de ser totalmente enajenado de mi yo, absorbido, anulado en él. El otro no es sólo el tú que veo, sino "el ojo que me mira, para quien yo figuro como un objeto entre otros muchos".

La soledad es la única escapada al callejón sin salida del hombre, que siempre está a la defensiva y que se manifiesta perpetuamente enojado e irritado. El otro es indispensable en mi vida, pero la convivencia está amenazada. "El infierno son los otros; pero más infierno es la ausencia de los otros; el infierno es cerrarse al otro"¹⁰¹⁶. Como dice Ambrosio: "El que cierra sus ventanas se priva a sí mismo de la luz eterna. También tú si cierras la puerta de tu alma, dejas afuera a Cristo. Aunque tiene poder para entrar, no quiere sin embargo ser inoportuno, no quiere obligar a la fuerza"¹⁰¹⁷.

La soledad nos envuelve con su angustia difusa y desesperante. La angustia nos aísla y nos arroja a la soledad inviolable (Heidegger). Soledad a solas o soledad de dos, dirá el prosaico pero realista poema de Campoamor:

Sin amor que encanta
la soledad del ermitaño espanta;
pero es más espantoso todavía
la soledad de dos en compañía¹⁰¹⁸.

La Revolución Francesa llevó al hombre a la soledad. La Revolución Industrial ha avocado al hombre a su actual crisis de identidad. Como afirma X. Zubiri: "Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del

¹⁰¹⁶ Cf. R. GARAUDY, *Palabra de hombre*, Ed. Ariel, Madrid 1977, p. 129.

¹⁰¹⁷ Cf. AMBROSIO, *Comentario al Salmo 118*, núm. 12,13-14: CSEL 62, 258-259.

¹⁰¹⁸ R. de CAMPOAMOR, *Obras poéticas completas*, Ed. Aguilar, México 1972.

siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo; singular condición histórica"¹⁰¹⁹. Dice también: "La existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí mismo. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la suficiencia de la persona para hacerse a sí oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ver y la desligación de todo, son un mismo fenómeno... Así desligada, la persona se implanta a sí misma en su vida y adquiere el carácter absolutamente absoluto. Es lo que san Juan llamó, en frase espléndida, la soberbia de la vida. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo, se implanta en sí mismo... De aquí resulta que la forma fundamental del ateísmo es la soberbia. ¿Se puede llamar a esto verdaderamente ateísmo?... Es más bien la divinización y endiosamiento de la vida... El fracaso que constitutivamente nos acecha asegura siempre la posibilidad de un descubrimiento de Dios" (p. 392).

El hombre es un ser fundamentalmente abierto a Dios y la existencia humana está religada al Ser Infinito. En la religación "nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser, es decir, que la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que se tiene o no se tiene... La religión es una dimensión óptica de la persona humana, que no se reduce a un sentimiento o a un conjunto de creencias, ni a una obediencia, como tampoco a una forma de ser ni de actuar, sino que es un fundamento para el ser" (pp. 318-320). Es decir, que el hombre desde su propia finitud y realidad camina como ser itinerante hacia una plenitud que le atrae, y es el fundamento de su estar en Dios, que le hace estar siempre en camino hacia la superación de sí mismo. Más adelante afirma: "El hombre está abierto a las cosas; se encuentra entre ellas y con ellas. Por eso va hacia ellas, bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas. Pero el hombre no se encuentra así con Dios. Dios no es cosa en este sentido. Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios. Tampoco va hacia Dios, bosquejando algo que hacer con El, sino que esté viniendo desde Dios, "teniendo que" hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior ir hacia Dios es un ser

¹⁰¹⁹ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, o.c., p. 56.

llevado por El. En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religión, el hombre está puesto en la existencia., implantado en el ser... Y puesto en él como viniendo "desde". Como dimensión ontológica, la religión patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad sino desde fuera de sí mismo" (p. 433).

Dice Federico García Lorca que "todo hombre se perfecciona a costa de la lucha que sostiene con el duende, que es un poder misterioso"¹⁰²⁰. El duende es una figura mágica que cohabita el trasfondo de nuestra casa, el alma que atraviesa nuestra morada, la inmanencia con la trascendencia, la vida con la muerte. El duende es el ser que da un toque místico. Para García Lorca el duende comparece en los momentos álgidos del cante jondo o flamenco; donde la existencia se confronta con lo trágico, allí aparece el duende, como también en la tauromaquia el ritual donde se confronta la vida con la muerte. Así pues, el duende comunica al hombre con la trascendencia a través de la muerte. Por eso decía García Lorca que la llegada del duende se saluda al grito de "¡Olé, olé!", o al eco andaluz de "¡Alá, Alá!" ("¡Dios, Dios!")¹⁰²¹.

"La muerte -exclamará con júbilo san Pablo- ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley. Pero, ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!" (1 Cor 15,54-57). La certeza de la victoria de la muerte da al cristiano la conciencia de que nada es vano en su vida presente (v. 58). Uno de los éxitos del espíritu del mal es el haber pervertido el sentido del tiempo: en cuanto al presente, ha oscurecido en el hombre el sentimiento de ser por participación en la vida eterna de Dios; en cuanto al pasado, ha hecho su conciencia merecedora de olvido; en cuanto al futuro, ha logrado reemplazar la certeza de la inmortalidad por la de la muerte.

¹⁰²⁰ Cf. F. GARCÍA LORCA, *Teoría y juego del duende*, cit. por A. ORTÍZ-OSÉS, *Posmodernidad y nihilismo: sentido y daimon. (El apocalipsis de Heidegger)*, en *El sentido de la existencia*, o.c., p. 75.

¹⁰²¹ Ver: *Encuentro entre G. Vattimo, A. Ortiz-Osés y S. Zabala*, en *El sentido de la existencia*, o.c., pp. 52ss.

La estructura existencial del hombre es cerrada y remite a su mortalidad. Pero su estructura proyectiva, dirigida al futuro, al porvenir, es abierta y en este sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si el hombre es mortal, mi vida consiste en una pretensión de eternidad. Al carácter de criatura -creada, no hecha-, que tiene la persona, como irreductible realidad, corresponde frente a la muerte su carácter absolutamente personal avocado a la perduración. Pues la ansiosa espera de la criatura desea vivamente la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19; Filp 1,20). La persona humana aparece como criatura, de realidad recibida, pero nueva e irreductible, menesterosa e indigente, avocado a la muerte, pero consistente en espera incesante; es un proyecto perdurable que lucha con la muerte. Lo que yo soy es mortal, pero quien yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo. Si el hombre nos remite a la muerte, la vida nos remite a la perduración. Por ello, la muerte no es sólo la irrupción inesperada en la vida, que elimina, sino que puede ser también un poder misterioso y una fuerza iluminadora y orientadora para la vida. La muerte se transforma en un integrante de la vida, en interrogadora e iluminadora de la vida misma.

La muerte ayuda al hombre a tomar conciencia de lo que realmente es, de lo que puede ser y de lo que debiera ser. De este modo podemos vivir esta vida como la elección de la otra y la otra como la realización de ésta. Por eso, la muerte sólo podrá ser comprendida desde el que no muere, desde Dios, que es la superación y la solución de la muerte misma. Así, la muerte entra en la clarificación, pues es un misterio que se escapa no sólo al análisis empírico y científico, sino también a la capacidad racional del hombre. La muerte, desde la perspectiva de la esperanza adquiere sus justas proporciones, como, asimismo, la esperanza recupera su grandeza desde la muerte de cada día, pues "un mundo en el que faltase la muerte sería un mundo en el que la esperanza sólo existiría en estado larvado"¹⁰²².

No existimos para morir, sino para encontrar la vida, como dice K. Rahner: "La muerte no es para el hombre ni el fin de su ser, ni tampoco un mero tránsito de una forma de existencia a otra que tendría lo esencial en común con la anterior, es decir, su inconclusa temporalidad. No, la muerte es más bien el comienzo de la

¹⁰²² Cf. G. MARCEL, *Etre et avoir*, Ed. Aubier-Montaigne, París 1935, p. 135.

eternidad, si es que cuando se trata de lo eterno puede hablarse todavía de comienzo"¹⁰²³.

San Agustín responde a la pregunta: ¿Quién es el hombre? ¿Quién soy yo? Para responder a este misterio no hay más que un camino: ahondar en las raíces íntimas del propio yo: "No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad"¹⁰²⁴. Y en las *Confesiones* (X, 5, 7): "Nadie sabe lo que es el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él mismo". Pero cuando uno entra en lo hondo, en lo más profundo de sí, encuentra una nueva luz: "Entré y vi con el ojo de mi alma una luz inconmutable". El misterio de esta luz, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), conduce a san Agustín a su gran descubrimiento: "A partir de la experiencia de la frontera misma de mi existencia, mi intimidad y mi sublimidad comprenden así al Dios cercano y lejano, más interior que mi intimidad y más elevado que mi sublimidad" (*Confesiones* II, 6,11). Es decir, en la interioridad del hombre habita la verdad. Se trata de buscar el yo, como persona, como intimidad y en ella a Dios. En esta huella de Dios me descubro "imago Die", que es la divinidad, una luz lúdica esplendorosa¹⁰²⁵. San Agustín definía la felicidad como el gozo de poseer la verdad. La puerta para entrar en ese gozo nos la abre la muerte. La experiencia de la luz lúdica se convierte en el acontecimiento fundamental de la humanización del hombre. El hombre se hace plenamente hombre a la luz de su encuentro con Dios. Encontrarle, elegirle y seguirle, durante toda la vida, será el núcleo de toda la inquietud agustiniana: Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti. Dios nos atrajo a sí mismo y estamos en la intimidad de Dios mismo. Dice Balduino de Cantorbery: "Él nos amó primero (1 Jn 4,19) para hacernos conformes a su imagen, despojarnos del hombre terreno y revestirnos del hombre celeste... Por eso dice: No te olvides, oh hombre, que de mi viene todo lo que eres. Recuerda cómo te he preferido a toda otra creatura, a qué dignidad te he elevado, cómo te he coronado de gloria y honor, cómo te he hecho poco menos que los ángeles, y he puesto todo bajo tus pies (cf. Sal 8,6-7).

¹⁰²³ Cf. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1965, p. 220.

¹⁰²⁴ Cf. AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72: PL 34, 154.

¹⁰²⁵ Ver: J. MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, o.c., pp. 143-150.

Acuérdate no sólo de cuanto te he dado, sino de cuántas cosas terribles e inmerecidas sufrí por ti. Sólo así podrás comprender cuán injusto eres contigo al privarme de tu amor. ¿Quién, pues, te ama como te amo yo? ¿Quién te creó sino yo? ¿Quién te redimió sino yo? Quita de mi, oh Señor, este corazón de piedra. Arráncame este corazón endurecido. Destruye este corazón incircunciso. ¡Dame un corazón nuevo, un corazón de carne, un corazón puro!... Sé tú más alto que toda mi altura, más interior que mi intimidad misma. Tú, ejemplar de toda belleza y modelo de toda santidad, esculpe mi corazón según tu imagen, escúlpelo con el martillo de tu misericordia, Dios de mi corazón y mi heredad. ¡Oh Dios, mi felicidad eterna! Amén¹⁰²⁶. ¿Cómo llegar a esta intimidad? Ante todo escuchándole, sin ahogar su voz en palabrería, sumergiéndose en el silencio para escuchar su voz. Quien calla se asemeja a Dios; quien quiere llegar a Él, el silencio es a menudo la antesala, lo penúltimo. Como dice Is 53, es el silencio del justo que enmudece como oveja ante el esquilador. Por eso calla Jesús en su interrogatorio (cf. Mc 15,5; Jn 19,9). Según una sentencia árabe atribuida a Jesús, éste dijo: "la busca de Dios consta de dos partes: nueve de silencio y una de soledad"¹⁰²⁷. Desierto significa resistir a la soledad. Jesús sale del desierto fortalecido y no debilitado, porque la Iglesia sale de la soledad y no de la masa. Quien viene del desierto ha comprendido que todo lo esencial es un don.

La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante¹⁰²⁸. La ontología del ser es una relación de amor que nos lleva a descubrir el sentido a la vida y de la muerte. La desesperanza, que como ya he señalado, es la gran tentación del hombre contemporáneo, es porque el hombre no sabe quién es, ni de dónde viene, ni a dónde va, ni qué tiene que hacer en la vida. Albert Einstein, por su parte, confirmaba lo mismo: "¿Qué sentido tiene nuestra vida y cuál es el de la vida de los vivientes, en general? Y yo respondo: quien encuentra carente de sentido su propia vida y la de sus hermanos, no sólo

¹⁰²⁶ Cf. BALDUINO DE CANTORBERY, *Tratado 10*: PL 204, 513-514.516.

¹⁰²⁷ Cf. K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica?*, o.c., p. 28.

¹⁰²⁸ Cf. A. CAÑIZARES, *La experiencia del Dios de la Biblia*, Rev. Iglesia Viva 87/88 (1980) 327-344, espec. p. 328.

es desgraciado sino que apenas está capacitado para vivir. Y de él mismo confesaba que se contaba entre los hombres profundamente religiosos¹⁰²⁹. ¿Por qué no se predica hoy día la escatología, es decir, de dónde viene el hombre y a dónde va? ¿Por qué hemos dejado de creer en nuestra época en la segunda venida de Jesucristo? Es una de las causas principales del agotamiento por inanición de nuestra fe. ¿Habrá espacio para Dios en el siglo XXI?¹⁰³⁰

Si todo hombre desea por naturaleza conocer¹⁰³¹ y el conocimiento comienza en el asombro, no le basta con experimentarlo; aprender a interpretar el estupor inicial nos abre a un horizonte fascinante en el que surge inicialmente un abanico de preguntas sostenidas por el anhelo interior de buscar caminos de respuesta a los interrogantes que nos han impactado. El sentido de la vida, el modo de discernir como conducirla, están vinculados así a una serie de verdades que actúan como faros de luz y que amplían de modo fantástico el horizonte vital de la persona. Discernir (en griego *krinein*) es descubrir la condición de cada realidad y acontecimiento, y saber distinguir los valores y antivalores: lo noble y lo mezquino, el bien y el mal, lo constructivo y lo destructivo... ¿Qué puede ocurrir, entonces, cuando el asombro inicial se debe nada menos que a encontrarse con Dios? El encuentro con Dios es de tal fuerza y contiene tal impresión de verdad, que hace suscitar una enorme cantidad de preguntas esenciales para construir la vida. Si el asombro fascinado y el deseo de conocer más, es el modo natural de reaccionar ante el hecho desbordante de la presencia del Dios vivo en nuestra existencia, en cambio, qué indiferencia descubrimos en la vida de tantos cristianos respecto a la Revelación de Dios. San Agustín exclamaba: ¿qué otra cosa desea nuestra alma con más vehemencia que la verdad?¹⁰³²

No tener sentido a la vida es perder la actitud lúdica, lo que hace más prosaica la vida, al no contemplar la belleza, lo auténtico y verdadero. Como dice Hugo Rahner: "Toda fiesta y el juego, en la esencia de su ser, no es más que un

¹⁰²⁹ Cf. cit. por H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, p. 854.

¹⁰³⁰ Cf. A. PÉREZ DE LABORDA, *Sobre quién es el hombre. Una Antropología filosófica*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, pp. 12-39.

¹⁰³¹ Así comienza la *Metafísica* de Aristóteles, Ed. Gredos, Madrid 2008.

¹⁰³² Cf. AGUSTÍN, *In Ev. Ioannis Tractatus*, Tr. 26: PL 34, 1606-1615.

baile, una danza alrededor de la sabiduría de la verdad"¹⁰³³. El espíritu de la fiesta canta, baila, pinta o recita poemas porque siente la necesidad de expresar algo que le incumbe profundamente, algo relativo a su genealogía espiritual, a su identidad. El sociólogo L. Berger hace una afirmación categórica: "una cultura sin la experiencia lúdica no puede existir"¹⁰³⁴. Es decir, para poder celebrar una fiesta la vida tiene que tener sentido.

¿Qué tiene que decir la fe cristiana sobre todo ello? Algo sencillo y grandioso: que la muerte existe, que es el mayor de nuestros problemas, ¡Cristo ha vencido la muerte! La muerte humana ya no es la misma de antes, un hecho decisivo ha intervenido. Ella ha perdido su aguijón, como una serpiente cuyo veneno ya sólo es capaz de adormecer a la víctima por alguna hora, pero no matarla. La muerte ya no es un muro ante el cual todo se rompe; es un paso, esto es, una Pascua. Es un "pasar a lo que no pasa", diría Agustín¹⁰³⁵. Jesús de hecho -y aquí está el gran anuncio cristiano- no murió sólo para sí, no nos dejó sólo un ejemplo de muerte heroica, como Sócrates. La muerte de cruz de Jesucristo fue la más humillante y degradante que se podía imaginar. Lo hizo por nosotros, por amor quiso despojarse de su rango, hacerse hermano nuestro; por amor compartió nuestra condición, la de todo hombre y toda mujer. Como dice Teodoreto de Ciro: "Ocultando sus méritos, eligió la humildad más profunda y tomó la forma de un ser humano"¹⁰³⁶. Estamos ante algo que humanamente podría parecer absurdo: un Dios que no sólo se hace hombre, con todas las necesidades del hombre; que no sólo sufre para salvar al hombre cargando sobre sí toda la tragedia de la humanidad, sino que además muere rezando por el hombre y transmitiéndole gratuitamente un "ser nuevo". Afirma Ratzinger, que creer en el Dios de Jesucristo quiere decir creer en el Dios que, detrás del muro de la muerte, siempre y más que nunca, abre el futuro¹⁰³⁷.

¹⁰³³ Cf. H. RAHNER, *El hombre lúdico*, Ed. Edicep, Valencia 2002, p. 76.

¹⁰³⁴ Cf. P.L. BERGER, *Rumor de Ángeles*, Ed. Herder, Barcelona 1975, p. 105.

¹⁰³⁵ Cf. AGUSTÍN, *Tratados sobre Juan*, 55, 1: PL 35, 55, 1.

¹⁰³⁶ Cf. TEODORETO DE CIRO, *Comentario a la Carta a los Filipenses 2, 6-7*: PG 82, 570.

¹⁰³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, o.c., p. 48.

Hasta ese momento la muerte de Cristo había permanecido casi como un enigma, cuyo éxito era aún incierto. En el misterio pascual se cumplen las palabras de la Escritura, o sea, esta muerte realizada "según las Escrituras" (1 Cor 15,3-8) es un acontecimiento que contiene en sí un *logos*, una lógica: la muerte de Cristo atestigua que la Palabra de Dios se hizo "carne", "historia" humana, hasta el fondo. Cómo y por qué sucedió eso se comprende gracias a que Cristo murió "por nuestros pecados". Con estas palabras el texto paulino parece retomar la profecía de Isaías contenida en el *cuarto canto del Siervo de Dios* (cf. Is 53,12). El Siervo de Dios "indefenso se entregó a la muerte", llevó "el pecado de muchos", e intercediendo por los "rebeldes" pudo obtener el don de la reconciliación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios: su muerte es, por tanto, una muerte que pone fin a la muerte; el camino de la cruz lleva a la Resurrección. "Quien posee iluminada la cruz tiene un tesoro"¹⁰³⁸.

La búsqueda antropológica, hasta sus ramificaciones paleontológicas y etnológicas, saca su dinámica de esta necesidad de conferir un sentido a la vida, que hemos de vivir... El sentido de la vida es algo que todos buscamos; algo, pues, que creemos en cierto modo que ya existe y que sólo es preciso encontrar. La fiesta cristiana celebra todo este júbilo y alegría de haber vencido la muerte. Por eso festejar es el haber respondido a estas preguntas fundamentales. Así, el hombre festivo da una respuesta al sufrimiento y al sentido de la vida con el anuncio y el testimonio del kerigma.

¹⁰³⁸ Cf. ANDRÉS DE CRETA, *Sobre la exaltación de la Santa Cruz*, núm. 10: PG 97, 1018-1019.

7.4. ANUNCIO DEL KERIGMA PARA RESCATAR AL HOMBRE DEL SIN SENTIDO DEL SUFRIMIENTO Y TRANSMITIRLE LA ANTROPOLOGÍA DE ESPERANZA DE LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN": SER HIJO DE DIOS¹⁰³⁹

7.4.1. Novedad del cristianismo: Dios se hace hombre

Es una gran fiesta para toda la humanidad la novedad que presenta el cristianismo: Dios se hace hombre¹⁰⁴⁰. Él quería hacer "desde dentro" la "experiencia" (*πειράζειν*, Heb 2,18; 4,15) de ser hombre, para desde dentro levantar y salvar al hombre¹⁰⁴¹. De esta forma divinizó la naturaleza humana.

Uno de los problemas fundamentales del kerigma cristiano y su posterior desarrollo en la catequesis ha sido la encarnación de Jesucristo, a diferencia de las religiones en las que Dios es lejano. La fe cristiana es un encuentro con el Resucitado que comienza aquí en la tierra, despojándonos del hombre viejo a través de la propedéutica de la vida celestial.

Quiero partir del hecho de que la revelación cristiana es, en efecto, primero y sobre todo, una religión del cuerpo, pues se apoya sobre la fe en la encarnación del Verbo de Dios. Esto es algo que no deja de plantear problemas. La historia de la Iglesia y del desarrollo de la doctrina cristiana está ahí como testigo de las dificultades que entraña comprender y aceptar que un Dios se haga hombre y adopte todas las dimensiones de la condición humana. Como dice la Plegaria eucarística núm. IV: "El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo, nació de

¹⁰³⁹ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Ed. Guadarrama, Madrid 1978.

¹⁰⁴⁰ Sobre la "novedad del cristianismo", ver: C. WESTERMANN, *Nuevo*, pp. 733-740, en E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978; J.M. BAUMGARTEN, *Nuevo*, pp. 2129-2139, en H. BALZ-G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996; H. HARRABECK-H.G. LINK, *Nuevo*, pp. 178-181, en AA.VV., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986; I. DE LA POTTERIE, *Novedad*, pp. 595-598, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1980; AA.VV., *La originalidad cristiana*, Rev. Phase 305 (sep/oct 2011).

¹⁰⁴¹ Cf. ATANASIO, *La encarnación*, 44: PG 25, 173C-176^a.

Santa María la Virgen, y así compartió en toda nuestra condición humana menos en el pecado". Jesús fue una sorpresa, una figura irregular que nadie esperaba de este modo, aunque ya había sido profetizado. Jesús se expone a los peligros y amenazas que comporta el ser hombre: "Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos, para ser compasivo y pontífice fiel en lo que a Dios se refiere, y expiar así los pecados del pueblo. Como él había pasado por la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora pasan por ella" (Heb 2,17s). "No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo exactamente como nosotros, menos en el pecado" (Heb 4,15)¹⁰⁴².

El arrianismo es una desviación de la fe cristiana surgida a comienzos del siglo IV. Su nombre le viene de su fundador, Arrio, un sacerdote de Alejandría que negaba la divinidad de Jesús y, por consiguiente, la igualdad de las personas divinas en la Trinidad o "consustancialidad" de las personas. Esta doctrina, aunque fue condenada por el concilio de Nicea el año 325, se extendió sobremanera durante los siglos IV y V, incluso entre los obispos.

La historia de Jesús no es leyenda, ni historia pasada, ni cuento edificante, ni especulación idealista; Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios encarnado, verdaderamente ha resucitado, en persona está vivo para siempre; la memoria sacramental no es simple representación escénica, sino actualización real en que el Espíritu Santo ofrece la oportunidad a sus fieles de entrar en comunión salvífica con el Señor Jesucristo. Jesús es el Salvador del mundo, no un salvador entre tantos; no es un revelador más en la historia de la humanidad, sino el Hijo de Dios hecho hombre. No es un místico genial que nos ha hablado de su experiencia del Misterio; ni sólo un profeta con palabras y gestos libres sobre la justicia, la libertad y la solidaridad. Es el Mesías prometido por Dios y ya no esperamos a otro (cf. Mt 11,3ss). Como dice san Atanasio: "Estas cosas no son una ficción, como algunos juzgan. Nuestro Salvador fue verdaderamente hombre, y de Él ha conseguido la salvación el hombre entero. Porque de ninguna forma fue ficticia

¹⁰⁴² Cf. J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 115-119.134-156.

nuestra salvación ni afecta sólo al cuerpo, sino que la salvación de todo hombre, es decir, alma y cuerpo, se ha realizado en aquel que es la Palabra"¹⁰⁴³.

Como dice san Agustín: "Cristo es hombre y al mismo tiempo es Dios: de su humanidad tan llena de misericordia y de su condición de siervo deberíamos aprender qué despreciar en esta vida y qué esperar en la otra... Él crucificó nuestro hombre viejo aniquilando el cuerpo del pecado"¹⁰⁴⁴. La Palabra eterna se ha hecho pequeña, tan pequeña como para estar en un pesebre. Se ha hecho niño para que la Palabra esté a nuestro alcance¹⁰⁴⁵. En la gruta de Belén¹⁰⁴⁶, Dios se muestra a nosotros humilde "infante" para vencer nuestra soberbia. Es decir, se ha hecho pequeño para liberarnos de esa pretensión humana de grandeza que surge de la soberbia: se ha encarnado libremente para hacernos a nosotros verdaderamente libres. Dios se hace niño para vencer la soberbia, la violencia, el afán de poseer del hombre. En Jesús Dios asumió esta condición pobre y conmovedora para vencer con el amor y llevarnos a nuestra verdadera identidad pascual. Se rebajó hasta asumir la humildad de nuestra condición -comenta san León Magno- sin que disminuyera su majestad¹⁰⁴⁷. Su bajeza es nuestra nobleza, su debilidad nuestra honra¹⁰⁴⁸. Luis de Granada dirá en esta línea que la *humanación* es para Dios más humillante que la cruz¹⁰⁴⁹. Con su abajamiento, dice Agustín, comienza la *humanación*¹⁰⁵⁰. ¡Oh santa humildad de Cristo, quien te pudiera encontrar!, canta la Iglesia de oriente. Solamente así nuestra soberbia podía ser superada: La humildad de Dios es la forma extrema de su amor, y este amor humilde atrae hacia lo alto.

¹⁰⁴³ Cf. ATANASIO, *Carta a Epicteto*, 5-9: PG 26, 1058.1062-1066.

¹⁰⁴⁴ Cf. AGUSTÍN, *Carta 140*, 13-15: CSEL 44, 164-166.

¹⁰⁴⁵ Cf. ORÍGENES, *Peri archon*, 1, 2, 8: PG 11, 136.

¹⁰⁴⁶ Cf. G. KCHESTERTON, *El hombre eterno*, o.c., pp. 221-241-

¹⁰⁴⁷ Cf. LEÓN MAGNO, *Tractatus XXI*, 2: CCL 138, 86-87.

¹⁰⁴⁸ Cf. HILARIO, *De Trinitate II*, 25: PL 10, 6-67^a.

¹⁰⁴⁹ Cf. LUIS DE GRANADA, *Obras completas. Tomo XIII*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1997, p. 217; H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, espec. pp. 13-43.

¹⁰⁵⁰ Cf. AGUSTÍN, *Comentario de san Juan 104*, 3: PL 35, 1903.

Los primeros siglos de la historia de la Iglesia -aunque se trata de una cuestión recurrente- atestiguan las dificultades por las que pasó el pensamiento teológico para afirmarse en este punto esencial de la fe cristiana. ¿Acaso no clamaba Nestorio el año 431 en el concilio de Éfeso: "Jamás aceptaré llamar Dios a un bebé que llora en un pesebre"? Vayamos, pues, hasta el extremo del realismo: tenemos dificultades para caer en la cuenta de que Dios pasó por la vulnerabilidad y la dependencia de un niño pequeño que necesita ser amamantado, al que es preciso cambiar, lavarlo, etc. Se trata de un Dios que pasó por todas las servidumbres del cuerpo incluidas las más humillantes: las de un cuerpo que se cansa, un cuerpo que se agota y se rebela, un cuerpo que tiene hambre, que tiene sed y no puede estar siempre limpio, un cuerpo que suda y que sufre... Aquí se encuentra la raíz del arrianismo, una doctrina que a la Iglesia siempre le ha resultado difícil extirpar de una manera definitiva: si Jesús es totalmente hombre, no puede ser verdaderamente Dios. A nuestra razón y a nuestro corazón les resulta difícil aceptar que Dios hubiera elegido pasar por hombre y amar hasta los límites de nuestro cuerpo. Llegamos aquí al corazón de la verdad más profunda de la fe cristiana: La Palabra (Logos) se hace carne, persona. Para san Irineo, el principal adversario de la fe proviene de la gnosis, es decir, de la disolución de la Encarnación, del valor de la carne para la salvación del hombre. La gran lección de Irineo permite anclar la fe en un realismo irrefutable, en el "tocar y ver", que habla la primera carta de san Juan¹⁰⁵¹.

La Encarnación de Jesucristo es un escándalo para la razón, y a la vez, su propia liberación (cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, núm. 34). La Palabra no sólo se puede oír, no sólo tiene una *voz*, sino que tiene un *rostro* que podemos ver: Jesús de Nazaret. Por eso, el Dios y Padre de Jesucristo, que asumió nuestra historia, naciendo de la carne de María, y se hizo fiesta con los signos sacramentales del pan y del vino, para caminar en el tiempo, lo que fue visible en el Señor ha pasado a sus misterios¹⁰⁵². Como dice san Ambrosio: "Te hallo y te siento vivo en tus

¹⁰⁵¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La percepción de la forma, vol. II, Gloria, una estética teológica*, o.c., pp. 31-93.

¹⁰⁵² Cf. LEÓN MAGNO, *Sermón 74, 2: PL 54, 398^a*.

misterios"¹⁰⁵³. Y san Agustín: "Quiso nacer en el tiempo, para conducirnos a su padre eterno. Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios"¹⁰⁵⁴.

A diferencia de las religiones, en el cristianismo el creyente sabe que este Dios tiene un rostro humano y que, una vez para siempre, en Jesucristo se hizo cercano a cada hombre. Lo recordó con agudeza el concilio Vaticano II: "El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado" (cf. Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 22). Ireneo dice que Cristo hubo de asumir la misma materia de que estamos formados nosotros; de otro modo no habría podido exigir de nosotros cosas que él mismo no había hecho. "Pero para hacerse igual a nosotros tomó sobre sí lo penoso, quiso pasar hambre y sed, dormir, no resistir al sufrimiento, obedecer a la muerte, resucitar visiblemente. En todo ello, ofreció su propia humanidad como sacrificio de primicias"¹⁰⁵⁵. Conocerlo a él es conocer la verdad plena, gracias a la cual se encuentra la libertad: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8,32)¹⁰⁵⁶. El Dios de los cristianos no es un Dios pensado o hipotético sino el Dios encarnado, que tiene rostro humano, es el Dios-con nosotros, el Dios del amor hasta el extremo: la cruz (cf. Benedicto XVI, *Spe Salvi*, núm. 31). Con la encarnación de la Palabra, que es Dios y por la que el mundo fue hecho (Jn 1,1-18), se produjo la mayor revolución concebible en la humanidad. Si hasta ese momento se practicó en la historia de las religiones una distinción clara entre los "dioses de arriba" y los "hombres como sus servidores de abajo", si las condiciones de poder sociales y políticas estuvieron marcadas de continuo por la nítida distinción entre soberanos y súbditos, entre amos y esclavos, ahora Dios, el Creador del cielo y de la tierra, se ha hecho presente entre los hombres en su Hijo

¹⁰⁵³ Cf. AMBROSIO, *Apología del profeta David*: PL 14, 887A - 916C.

¹⁰⁵⁴ Cf. AGUSTÍN, *Sermón 13 de Tempore*: PL 39, 1097-1098.

¹⁰⁵⁵ Cf. IRENEO, *Adversus haereses* X, 33: PG 16/3, 34-52; V, 14, 1; III, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1; 17, 1.

¹⁰⁵⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la Pontificia Universidad Lateranense*, L'Osservatore Romano 43 (27 de octubre de 2006) p. 4.

consustancial que, en la bajeza de la "figura de la carne" (Rom 8,3), se hizo servidor de los hombres. El *Kyrios* de todos es el *διάκονος* de todos. El Señor Dios nos sale al encuentro en el Siervo de Dios.

Todo rechazo del cuerpo, es rechazo de la Encarnación y por tanto rechazo de un Dios que llega incluso a querer hacerse alimento para nosotros. Ninguna religión venera tanto el cuerpo humano como el cristianismo; lo celebra y lo festeja como el templo del Espíritu Santo y le promete la resurrección en la gloria del cielo. Cuando Jesús afirma: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida" (Jn 6,54-55), sobrepasa la capacidad de sus discípulos. No pueden o no quieren oír más: "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo? Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (Jn 6,60-66). Y, sin embargo, no es posible ser verdaderamente cristiano sin aceptar plenamente nuestro cuerpo y su dignidad, ni acusando al cuerpo de lo que, en realidad, es el pecado del corazón. Jesús se esfuerza por hacérselo comprender a sus discípulos después de haberlo proclamado -al parecer, en vano- a las muchedumbres que venían a oírle: "¿Conque también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarle, pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado? Y decía: «Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre»" (Mc 7,18-23). El verdadero problema del equilibrio humano no se sitúa en el cuerpo, al que resulta demasiado fácil acusar, sino en el corazón del hombre, que se deja fácilmente engañar.

Teniendo en cuenta nuestra debilidad humana, es decir, nuestro pecado original, san Gregorio Nacianceno, en cierta ocasión, se preguntó por qué Dios quiso hacerse hombre. La parte más importante, y para mí más conmovedora de su respuesta es: "Dios quería darse cuenta de lo que significa para nosotros la obediencia y quería medirlo todo según su propio sufrimiento, esta invención de su amor por nosotros. De este modo, puede conocer directamente en sí mismo lo

que nosotros experimentamos, lo que se nos exige, la indulgencia que merecemos, calculando nuestra debilidad según su sufrimiento"¹⁰⁵⁷.

Hay que tener muy en cuenta que la geografía donde nace Jesús es muy importante en el cristianismo ya que el evangelio nace en suelo judío, se expresa en lengua aramea y es predicado ante todo por unos apóstoles, que al principio son casi todos hijos de una tierra, de una historia y de una experiencia religiosa, tal como nos las describe el Antiguo Testamento y tal como se vivía la fe judía en aquel momento, es decir, por el judaísmo de la mitad del siglo I en sus múltiples expresiones y grupos. Jesús no es un mito, es un hombre de carne y hueso, una presencia del todo real en la historia. Podemos visitar los lugares donde estuvo y andar por los caminos que Él recorrió, podemos oír sus palabras a través de testigos. Ha muerto y está resucitado. Por esto, la geografía y la tierra de Israel es el quinto evangelio¹⁰⁵⁸. La Tierra Santa es la tierra madre de la Iglesia.

No debemos olvidar que el título más grande de Jesucristo es precisamente el de "Hijo", "Hijo de Dios"; la dignidad divina se indica con un término que provoca una referencia a la humilde condición del pesebre de Belén, aunque corresponda de manera única a su divinidad, que es la dignidad del "Hijo". Por tanto, tenemos que volver a predicar en esta sociedad neopagana, que Dios se ha hecho hombre: no para encumbrarse en un trono, sino para participar de las limitaciones humanas, para probar sus mismas penalidades, para acompañar a los hombres en su andadura terrenal y, al hacerse hombre, Dios ha hecho que la vida humana, cada vida humana, se torne sagrada y festiva. Por esto, la fiesta de la Navidad no es cosa de niños sino que es la fiesta del Hijo de Dios que se hace hombre; es por ello la fiesta del hombre y de la familia, de la vida y de la paz¹⁰⁵⁹. Así como ante la visita de un gran soberano se limpian las plazas y toda la ciudad es un festín de luces y flores, de modo que no haya nada que ofenda la presencia

¹⁰⁵⁷ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 3º*; Disc. Teol. IV, 6: PG 35, 520.

¹⁰⁵⁸ Ver: B. PIXNER, *Con Jesús a través de la Galilea de acuerdo al quinto evangelio*, Ed. Corazain, Israel 1992; Idem, *Con Jesús en Jerusalén. Sus primeros y últimos días en Judea*, Ed. Corazain, Israel 2005. Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum domini*, núm. 89.

¹⁰⁵⁹ Cf. LEÓN MAGNO, *Sermón 1 en la Navidad del Señor*, 1-3: PL 54, 190-193; Idem, *Sermón 6 en la Navidad del Señor*, 2.5: PL 54, 213-216.

del rey, lo mismo ahora, con la venida de Cristo, rey de la Paz, hemos de quitar de en medio toda tristeza y, ante el resplandor de la Verdad, huya la mentira del demonio, desaparezca la discordia, resplandezca la caridad y la unidad¹⁰⁶⁰. Hoy es una gran fiesta para toda creatura, estallemos nosotros en un canto de Exultación¹⁰⁶¹.

Por tanto, la encarnación de Jesucristo nos ha revelado que el cuerpo humano es el lugar más digno de la morada de Dios, donde conviven lo sensible y lo espiritual, los sentidos y el espíritu, el espíritu del hombre y el Espíritu de Dios. Por tanto, el cuerpo no es una prisión, sino libertad del alma entendida como amor y comunión de vida; el cuerpo es lugar de comunión, es decir, salida de sí mismo; el cuerpo es apertura al espíritu, es "templo del Espíritu Santo" (1 Cor 6,19), y nada de lo que es espiritual tiene lugar si no es en el cuerpo que lo expresa en el ser festivo. Ya que Jesucristo se hace hombre -dice san Atanasio- para que el hombre llegue a ser Dios, se ha hecho visible en su cuerpo para mostrarnos al Padre invisible (cf. *Encarnación del Verbo*, núm. 54,3). Y también dice en el núm. 8: "Dios se ha hecho portador de la carne para que el hombre pueda convertirse en portador del espíritu". Es decir, el hombre no es verdaderamente humano más que en Dios. Su encarnación ha supuesto que la naturaleza humana haya sido asumida por la divinidad. Y en su resurrección, por tanto, ha sido también glorificada la naturaleza humana, ya que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Alcanzando el género humano, por esta divinización, la máxima comunión con su Creador.

Nicolás de Cabasilas, teólogo laico bizantino del siglo XIV, escribe: "Si Cristo permanece en nosotros, ¿de qué tenemos necesidad? ¿Qué nos falta? Si permanecemos en Cristo, ¿qué más podemos desear? Él es nuestro huésped y nuestra morada. ¡Dichosos nosotros que somos su morada! ¡Qué gozo ser nosotros mismos la morada de tal huésped!"¹⁰⁶². Jesús de Nazaret, por el sacramento del bautismo, nos da gratuitamente un nuevo ser, para ser

¹⁰⁶⁰ Cf. PEDRO CRISÓLOGO (siglo V), *Sermon 149*: PL 52, 598-599.

¹⁰⁶¹ Cf. BASILIO MAGNO (siglo IV), *Homilias 2, 6*: PG 31, 1459-1462.1471-1474.

¹⁰⁶² Cf. N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, Ed. Rialp, Madrid 1999, Libro IV, 1, pp. 119-120.

verdaderamente hijos de Dios y hombres divinos. Por esto la liturgia cristiana inaugura "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap 21,1) y alimenta la nueva evangelización.

7.4.2. Anuncio del kerigma y "nueva evangelización"

El cristianismo ofrece el sentido a la vida y a la historia, mediante el anuncio de una Buena Noticia, que da gratuitamente el Espíritu Santo para que el hombre viva festivamente. El misterio pascual está en el centro de toda la predicación del Señor. Los evangelios son este eco del anuncio que realizaba Jesús, y también un condensado de la catequesis más antigua que transmitían los catequistas. No son un recuerdo de lo que fue, sino el testimonio de Cristo vivo, son la historia de un viviente¹⁰⁶³. El Espíritu Santo, tal como ya he dicho, ha inspirado el Concilio Vaticano II y la "nueva evangelización", para evangelizar este Tercer Milenio.

La "Buena Nueva", que es la palabra griega "Evangelio"¹⁰⁶⁴, significa la venida del reino de Dios (cf. Mt 4,17), preparada ya en el Antiguo Testamento (cf. Is 40,9; 52,7; 61,1), es anunciada por Jesús que proclama el Evangelio (cf. Mt 4,23; 9,35; Mc 1,14), que anuncia el Reino (cf. Lc 4,43; 8,1; 16,16), y propone que se crea en ella (cf. Mc 1,15; Mt 8,10ss; Rom 1,16ss). Este Reino ha llegado en su persona (cf. Mt 11,1-5; Lc 4,18.21), es decir, Dios mismo en su persona para reinar en nosotros. El Reino de Dios está cerca quiere decir está presente y tiene poder. Los predicadores de hoy hablan poco de Dios, es un tema marginal porque Dios parece lejano, y no interviene en nuestra vida, hablemos de cosas reales; parece imposible que Dios pueda actuar incluso en el mundo material, en la realidad concreta de nuestra vida. Se habla mucho más de los problemas políticos, económicos, culturales, psicológicos. Se piensa que Dios es conocido, que son más urgentes los problemas prácticos de la sociedad y del individuo. O dicho con otras palabras, no parece que hablar de Dios sea hablar de una "realidad práctica", de algo que tenga que ver con nuestras necesidades reales. De esta manera se pervierte la verdad de las cosas: anunciamos una sabiduría nuestra y un reino humano, pero ocultamos la luz verdadera de la que todo depende, tras el velo de

¹⁰⁶³ Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 33-34.

¹⁰⁶⁴ Ver: G. FRIEDRICH, *Euaggelizo, Euaggelion*, GLNT, vol. III, 1023-1106.

nuestras ideas e iniciativas. Y aquí Jesús nos corrige: Dios es lo más práctico y urgente para el hombre. Como discípulos de Cristo tenemos que dar al mundo la realidad más urgente: la presencia de Dios¹⁰⁶⁵. El anuncio de Cristo es el primer y principal factor de desarrollo humano y social porque propone el cambio del corazón que deriva de la conversión al evangelio. Éste no ofrece sólo una palabra de consuelo, sino que interpela, llama a la conversión y hace accesible en encuentro con Él, por el cual florece una humanidad nueva (cf. Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Verbum domini*, núm. 93).

Entonces, hay que preguntarse ¿cómo afrontar la "nueva evangelización" de la Iglesia?¹⁰⁶⁶ S. Kierkegaard dice que "el cristianismo no es una doctrina sino una "Buena Noticia" existencial. Por consiguiente no le es indiferente, como le sería a una doctrina, la persona que lo expone, con tal de que diga objetivamente la verdad. Jesucristo no ha instituido profesores sino seguidores de unas huellas por un camino. Si el cristianismo no se reduplica en quien lo expone, este último no expone el cristianismo. En suma, existir en él, expresarlo existiendo, eso es reduplicar". Entonces, "¿Qué es un testigo? Es alguien que proporciona inmediatamente la prueba de la verdad que predica, digo 'inmediatamente', porque en él hay verdad y felicidad y porque en el instante mismo ofrece su persona y dice: Ved si podéis forzarme a negar esa Buena Noticia. Por esa lucha en la que el testigo tal vez llegue a sucumbir físicamente, es decir, llegue a morir, la noticia sale victoriosa"¹⁰⁶⁷. El testigo es el que tiene experiencia de un encuentro personal con Jesucristo que transforma su vida, por tanto no es un repetidor rutinario como un disco rayado que transmite cansinamente algo que a él no le afecta en lo más hondo. Como dice el Papa Benedicto XVI: "Los agnósticos que no encuentran paz por la cuestión de Dios; los que sufren a causa de sus pecados y tienen deseo de un corazón puro, están más cerca del Reino de Dios que los fieles rutinarios, que ven ya solamente en la Iglesia el sistema, sin que su corazón quede

¹⁰⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, o.c., pp. 71.187.

¹⁰⁶⁶ Cf. A. CUÑADO REVILLA, *Anunciar a Jesucristo en la sociedad posmoderna*, Rev. Teología y catequesis 118 (2011) 65-129.

¹⁰⁶⁷ Cf. S. KIERKEGAARD, cit. por P. JACQUEMONT-J.P. JOSSUA-R. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience. Etudes sur le témoignage*, Ed. Du Cerf, París 1976, pp. 131-132.

tocado por esto: por la fe¹⁰⁶⁸. Anunciar y testimoniar el kerigma es salvar a la humanidad¹⁰⁶⁹. Porque Dios ha revelado en Cristo, en su Hijo, quién es Él¹⁰⁷⁰.

La falta de radicalidad evangélica, la predicación contemporizadora y de componendas, el cerrarse a la evangelización y el negarse por orgullo a ver los signos de los tiempos, colaboran a que en muchas partes tengamos una Iglesia conformista.

Es urgente una "nueva evangelización" porque en su enjundia, Iglesia y evangelización son inseparables. La Iglesia existe para anunciar el Evangelio y dar la vida eterna, y no hay evangelización sino a través de la Iglesia. El que se acerca a un cristiano se acerca a Cristo. "Evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" (cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, núm. 14). Es su primera y principal actividad, su razón de ser (cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15-16). La Iglesia se constituye anunciando el Evangelio y lleva en sus entrañas más profundas el código genético de la evangelización. Evangelizar es anunciar explícitamente a Jesucristo mediante el kerigma, es testificar con la vida entera la salvación recibida y esperada, es dar a conocer a Jesús a la gente, como nosotros lo conocemos a través de las Sagradas Escrituras. Por esto significa introducir a las personas en la comunión de vida con Él, introducir en la nueva comunidad de los discípulos como comunidad en camino con el Señor, que son ahora su familia que se unen con Él en la voluntad de Dios (cf. Mc 3,34-35).

Los cristianos sólo podemos evangelizar en la medida en que hemos recibido personalmente el Evangelio por la fe y hemos sido transformados por éste, acostumbrándonos a vivir y pensar en la comunidad de los discípulos. Transmitir el Evangelio no es un quehacer que pueda cumplirse sin implicar y complicar al sujeto que transmite; no es propaganda de un producto, para cuya

¹⁰⁶⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la explanada del aeropuerto de Friburgo*, L'Osservatore Romano 41 (9 de octubre de 2011) p. 6.

¹⁰⁶⁹ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., pp. 46-50.

¹⁰⁷⁰ Cf. J.L. DEL PALACIO, *El catecumenado postconciliar de adultos. Forma privilegiada de la evangelización permanente de la Iglesia local*, o.c., pp. 80-94.126-135; A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1991, pp. 38-265.

colocación bastarán sonrisas, habilidades y valores humanos para este mundo. El mejor servicio a la transmisión de la fe es comunicar la propia experiencia personal, como los discípulos de Emaús, que "contaron lo que les había sucedido por el camino" (Lc 24,35). Pablo VI se preguntaba en la *Evangelii nuntiandi*: "En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe?" (núm. 46) y nos recordaba que "el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio" (núm. 41). Profundizando en este sentido dirá Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris Missio*¹⁰⁷¹: "El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión: Cristo, de cuya misión somos continuadores, es el «testigo por excelencia» (Ap 1,5; 3,14) y el modelo del testimonio cristiano. El Espíritu Santo acompaña el camino de la Iglesia y la asocia al testimonio que él da de Cristo" (núm. 42). Para poder dar este testimonio tienen importancia decisiva los sacramentos y la liturgia.

Por esto el concepto de catequesis está subordinado a la palabra fundamental "evangelio"; designa un determinado deber que surge en conexión con la evangelización. Por eso, "catequizar es... descubrir en la Persona de Cristo el designio eterno de Dios... el Fin de la catequesis: «Conducir a la comunión con Jesucristo: sólo Él puede conducirnos al amor del Padre en el Espíritu y hacernos partícipes de la vida de la Santísima Trinidad»" (cf. CEC, núm. 426). Por esto todo catequista debería decir: "Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado" (Jn 7,16); el Catecismo es un libro que transmite la fe de la Iglesia. Jesús lo que fustiga es el enfoque anormal que se le da a la Torah. Las ideas legalistas corren peligro de dar mayor valor a la apariencia externa que a la sustancia.

Como dice Hans Urs von Balthasar: "La fe no se debe presuponer, sino proponer"¹⁰⁷². De ahí que la Iglesia es enviada a proponer el Evangelio de Dios a

¹⁰⁷¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990): AAS 63 (1991).

¹⁰⁷² Cit. por BENEDICTO XVI, *L'Osservatore Romano* 25 (19 de junio de 2011) p. 3.

miles de millones de personas que no han oído hablar de Jesucristo, para que sean felices y vivan festivamente. No se puede presentar el cristianismo como un simple moralismo, sino como un don en el que se nos ha dado el amor que nos sostiene y nos proporciona la fuerza necesaria para saber "perder la propia vida"¹⁰⁷³. El que ama su vida la pierde, y el que odia su vida en este mundo la guardará para la vida eterna (Jn 12,25). Odiar la propia vida es una expresión semítica fuerte y encierra una paradoja; subraya muy bien la totalidad radical que debe caracterizar a quien sigue a Cristo y, por su amor, se pone al servicio de los hermanos: pierde la vida y así la encuentra. No existe otro camino para experimentar la alegría festiva y la verdadera fecundidad del amor: el camino de darse, entregarse, perderse para encontrarse¹⁰⁷⁴. En la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Ecclesia in America*¹⁰⁷⁵ Juan Pablo II dijo: "Una pastoral dirigida de manera casi exclusiva a las necesidades materiales de los destinatarios acaba por defraudar la sed de Dios que tienen estos pueblos, dejándoles así en una situación vulnerable frente a cualquier oferta espiritual. Por esto es indispensable que todos se mantengan unidos a Cristo por el anuncio kerigmático alegre, festivo y transformador, especialmente el de la predicación en la liturgia".

Como afirma D. Ruiz Bueno: "Si se prescinde de Cristo, la Iglesia pasaría a ser una máquina administrativa, ya que el evangelio no es un código, ni un moralismo, ni una filosofía, sino una fuente de espíritu. Por ejemplo, lo que Platón no puede es dar la fuerza para cumplir las bellas cosas que dijo, es Cristo el que da su gracia y hace una nueva criatura. De esta forma la Iglesia vencerá al demonio con el signo de la cruz; pero será, como Jesús, muriendo en ella"¹⁰⁷⁶. La cruz es el madero al cual subió Cristo, como un rey a su carro de combate, para

¹⁰⁷³ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos suizos al final de la visita ad limina*, L'Osservatore Romano 46 (17 de noviembre de 2006) p. 6.

¹⁰⁷⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la misa en la parroquia romana del Santo Rostro de Jesús*, L'Osservatore Romano 14 (3 de abril de 2009) p. 3

¹⁰⁷⁵ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* (22 de enero de 1999): AAS 91 (1999).

¹⁰⁷⁶ Cf. D. RUIZ BUENO, *La santidad en la Iglesia primitiva*, en *Historia de la Espiritualidad*, vol. I, Ed. Juan Flors, Barcelona 1969, p. 439, ver: pp. 285-441.

desde él, vencer al demonio, que detentaba el poder de la muerte, y liberar al género humano de la esclavitud del tirano, que revela su verdadero ser a través de la persecución y el asesinato del justo. De ahí que el anuncio del evangelio es fuente de verdadera libertad y humanidad, y es la mayor fuerza de transformación del mundo, por eso no es ni una utopía ni una ideología. Por la cruz nos revestimos de Cristo y nos despojamos del hombre viejo¹⁰⁷⁷. Como dice san Pablo: "Porque los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y apetencias" (Gal 5,24).

La fe que Jesús pide desde el comienzo de su actividad (cf. Mc 1,15) y que constantemente pedirá, es un impulso de confianza y de abandono, por el cual el hombre renuncia a apoyarse en sus pensamientos y sus fuerzas, para abandonarse a la palabra y al poder de Aquel en quien cree (cf. Lc 1,20.45; Mt 21,25.32), para poder vivir festivamente.

¿Cómo anunciaba este kerigma la Iglesia primitiva?¹⁰⁷⁸.

Los apóstoles transformados en Pentecostés por la presencia del Espíritu Santo recorrían las sinagogas en pequeños equipos de tipo itinerante, anunciando el kerigma, esto es, el núcleo central de la fe, la Palabra de la salvación, llamando a conversión¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁷ Cf. TEODORO ESTUDITA, *Disertación sobre la adoración de la cruz*: PG 99, 691-694.

¹⁰⁷⁸ Ver: G. FRIEDRICH, *Kerysso, Kerygma*, GLNT, vol. V, 389-482; P.-A. LIÉGÉ, art. *Kérygme*, en AA.VV., *Catholicisme*, vol. VI, Ed. Letouzey & Ané, París 1967, cols. 1414-1415; M.G. MARA, *Kerigma*, en DPAC, vol. II, pp. 1231-1232.

¹⁰⁷⁹ Es la tesis doctoral del profesor A. Rétif sustentada en la Universidad Gregoriana en el año 1948. Cf. A. RETIF, *La prédication kérygmatische dans les Actes des Apôtres*; Idem, *Qu'est-ce que le Kérygme*, Rev. Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 910-922. También repetía estas ideas en su obra *Foi au Christ et Mission*, Ed. Du Cerf, París 1953, p. 186; A.M. HENRY, *El anuncio del evangelio*, Ed. Estela, Barcelona 1964. Sobre este punto ver: Ch. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Ed. Fax, Madrid 1974, pp. 17ss; J.M. GONZÁLEZ RUIZ, Art. "Kerigma", pp. 675-682, en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, dir. por C. FLORISTAN-J.J. TAMAYO, Ed. Trotta, Madrid 1992; H. RZEPKOWSKI, Art. *Kerigma*, pp. 317-318; *Primera predicación*, pp. 449-450; *Predicación*, pp. 447-448, en AA.VV., *Diccionario de Misionología*, Ed. Verbo Divino, Estella 1997.

"El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis ante Pilato, cuando éste estaba resuelto a ponerle en libertad. Vosotros renegasteis del Santo y del Justo, y pedisteis que se os hiciera gracia de un asesino, y matasteis al jefe que lleva a la Vida. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello... Ya sé yo, hermanos, que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes. Pero Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: que su Cristo padecería. Arrepentíos, pues y convertíos, para que vuestros pecados sean borrados" (Hech 3,13-19).

Esta predicación del kerigma hecha con fuerza ponía al que lo escuchaba frente a un acontecimiento: Jesús es el Señor, sólo en Él tenemos la salvación. Él ha sido resucitado de la muerte, para que podamos tener acceso a una vida nueva aquí en la tierra, a la vida eterna¹⁰⁸⁰. Ha derribado en su cuerpo el muro que nos separa: el odio... para crear en él el hombre nuevo... dando muerte en Él al odio (Ef 2,13-16). Afirma Benedicto XVI: "En el kerigma (anuncio) original, transmitido de boca a boca, merece señalarse el uso del verbo "ha resucitado", en lugar de "fue resucitado", que habría sido más lógico utilizar, en continuidad con el "murió" y "fue sepultado". La forma verbal "ha resucitado" se eligió para subrayar que la resurrección de Cristo influye hasta el presente de la existencia de los creyentes: podemos traducirlo por "ha resucitado y sigue vivo" en la Iglesia. Así todas las Escrituras dan testimonio de la muerte y la resurrección de Cristo, porque -como escribió Hugo de San Víctor- "toda la divina Escritura constituye un único libro, y este único libro es Cristo, porque toda la Escritura habla de Cristo y tiene en Cristo su cumplimiento" (*De arca Noe*, 2, 8). Si san Ambrosio de Milán pudo decir que "en la Escritura leemos a Cristo", es porque la Iglesia de los orígenes leyó

¹⁰⁸⁰ Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la Teología Cristiana Primitiva*, espec. Cap. XXII-XXIII: *Apuntes sobre el Bautismo de Jesús*, pp. 491-546, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Idem*, *Introducción a la Teología de los siglos II-III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1988, espec. pp. 646-677. Sobre las fórmulas kerigmáticas y la predicación misionera a judíos y paganos: Cf. Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Ed. Sígueme, Salamanca 1991, espec. pp. 42-70.

todas las Escrituras de Israel partiendo de Cristo y volviendo a él¹⁰⁸¹ para experimentar la fiesta cristiana.

La fe viene por escuchar la predicación, por el oído. Dios se hace conocer del hombre por medio de la palabra: por medio de la "buena nueva". J. Ratzinger, cuando era profesor de Teología, escribió: "En la fórmula «la fe proviene de la escucha»... se enfoca claramente la distinción fundamental entre fe y filosofía... En la fe se tiene una precedencia de la palabra sobre el pensamiento... En la filosofía el pensamiento precede a la palabra; ésta es por lo tanto un producto de la reflexión, que después se intenta expresar en palabras... La fe en cambio se acerca siempre al hombre desde el exterior... no es un elemento pensado por el sujeto, sino a él dicho, que le llega no como pensado ni pensable, interpelándole y comprometiéndole"¹⁰⁸², es decir, como una acción festiva.

El Espíritu Santo rompe la sordera del hombre, como dice san Agustín: "Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba... Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo.... Me llamaste y me gritaste hasta romper mi sordera..."¹⁰⁸³. El anuncio del kerigma llama a la conversión: la buena noticia de la muerte y de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo; en efecto... Dios ha querido salvar a los que creen mediante la necedad del kerigma (1 Cor 1,21)¹⁰⁸⁴. Esta "palabra de salvación" (Hech 13,26) llama a la conversión y a la fe, invita a reconocerse pecador, a acoger el perdón y el amor gratuito de Dios y a ponerse en camino hacia la propia transformación en Cristo por el poder del Espíritu. "Los hombres - dice Doroteo de Gaza- cuanto más se acercan a Dios, como son los santos, más pecadores se ven"¹⁰⁸⁵ porque han experimentado la alegría de la fiesta del perdón de los pecados.

¹⁰⁸¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Catequesis durante la audiencia general del miércoles 24 de septiembre*, L'Osservatore Romano 39 (26 de septiembre de 2008) p. 20.

¹⁰⁸² Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970, pp. 56ss.

¹⁰⁸³ Cf. AGUSTÍN, *Confesiones* X, 27,38: PL 32, 795. 806..

¹⁰⁸⁴ Cf. Rom 16,25; Hech 5,42; 8,35; 11,20; CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, núm. 102; 53-55; 61-62.

¹⁰⁸⁵ Cf. DOROTEO DE GAZA, *Instrucciones* II, 33: PG 88, 1562.

Lo primero que tiene que hacer la Iglesia es el anuncio de Jesucristo muerto y resucitado: "Vosotros le crucificasteis, Dios le resucitó" (cf. Hech 2,23ss). Este grito es el *kerigma* pronunciado por Pedro, en nombre de todos los apóstoles: "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hech 2,36). Es como si Pedro dijera: "Sepa, pues, con certeza todo el mundo..." Hay una extraordinaria fuerza y autoridad en sus palabras que, ciertamente, no viene de él, que un poco antes había tenido miedo de afrontar ante una simple criada. ¿Por qué hemos matado a Jesús? Porque no ha hecho compromisos hipócritas: Él es la Verdad, libre completamente. ¿Por qué ha dado la vida por nosotros? Porque la esencia misma de Dios es ser uno en el Hijo, es decir, el misterio de Dios es la unidad de las tres personas que quisiera Dios hacerlo presente en la Iglesia¹⁰⁸⁶. Como dice san Juan: "Como tu Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,17b-26).

Frente a esta o parecida predicación de los apóstoles, la gente, al escucharles, sentía que su corazón había sido tocado por la acción del Espíritu Santo y se convertían, y les preguntaban: ¿qué hemos de hacer hermanos?, ya que somos asesinos.

"...Convertíos y cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Hech 2,37-38).

Ch. Dodd, comentando este texto, afirma: "El kerigma termina siempre con una llamada al arrepentimiento, con la oferta del perdón y del Espíritu Santo y con la promesa de «salvación», esto es, de «la vida del siglo futuro» a los que entran en la comunidad de los elegidos"¹⁰⁸⁷, experimentando un sentido festivo de la vida.

El kerigma apostólico -afirma D. Stanley- era el fruto de la experiencia directa que tuvieron los Doce apóstoles de los principales acontecimientos del ministerio público de Jesús, así como de su nueva existencia después de su

¹⁰⁸⁶ Cf. K. RAHNER-K. LEHMANN, *Kerigma y dogma*, pp. 686-773, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, Vol. I, o.c.

¹⁰⁸⁷ Cf. Ch. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, o.c., p. 25.

resurrección; y este kerigma constituía el testimonio oficial, público, sobre Jesucristo, del que recibiría después su unidad fundamental toda la literatura del Nuevo Testamento; es decir, el esquema del kerigma lo recorre totalmente dándole, a pesar de su diversidad, una profunda unidad esencial¹⁰⁸⁸.

Se trata de un anuncio directo, profético, testimonial, que parte de la experiencia del resucitado, que relata lo que "hemos visto y oído y sentido", aquello que llena nuestra vida con un sentido, un amor y una esperanza nueva. Es una evangelización que no se puede reducir a espacio y tiempo, ni a la reacción ante una situación descristianizadora. Surge de una experiencia hasta tal punto vital y positiva, que no se puede dejar de contagiar y compartir en todo momento: "No podemos callar lo que hemos visto y oído, lo que hemos palpado de la Palabra de vida" (1 Jn 1,1). Es una evangelización punto de partida, que "toca" y moviliza a la persona entera, en un proceso de búsqueda, por aquello que le da sentido a la vida, por aquel que le llama y le fascina desde dentro del alma. Sin este kerigma evangelizador en el que se comienza a creer, no puede construirse el edificio cristiano¹⁰⁸⁹.

Y así es como el Espíritu Santo acompaña a estos pequeños equipos de itinerantes y potencia su palabra kerigmática e irrumpe sobre los oyentes, sellando la palabra oída en sus corazones (cf. Hech 10,44; 19,6)¹⁰⁹⁰. Estos equipos itinerantes tenían conciencia de ser Heraldos (anunciadores del Kerigma), Apóstoles (enviados para anunciar el kerigma), Maestros (transmitían la

¹⁰⁸⁸ Cf. D. STANLEY, *La predicación primitiva: esquema tradicional*, Rev. Concilium 20 (1996) 449-462, espec. p. 450. Sobre este punto ver el interesante artículo: J.M. BERNAL, *Profetismo y kerigma en la plegaria eucarística*, Rev. Communio 2 (1969) 439-472.

¹⁰⁸⁹ Ver: R. CANTALAMESSA, *La Pascua de nuestra salvación*, Ed. San Pablo, Madrid 2006, espec. ver: *El Kerigma pascual desde los sinópticos a Juan*, pp. 90-104 y *El kerigma pascual de Pablo*, pp. 109-114.

¹⁰⁹⁰ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., pp. 56-57; 120-201; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., p. 203.

enseñanza del catecumenado) y Profetas (iluminaban las Escrituras de forma carismática)¹⁰⁹¹.

Si profundizamos en el libro de los Hechos de los Apóstoles veremos que el centro es el anuncio del kerigma¹⁰⁹². La misión apostólica no conocerá otro cometido, ya desde el momento en que, tras haber recibido el Espíritu Santo, Pedro anuncia, por primera vez, a Cristo en la plaza de Jerusalén, hasta su muerte. Lo proclamarán en las calles de la ciudad santa y en el templo, en las sinagogas, en las casas privadas, delante del Sanedrín, de la corte de Félix y de Agripa, a las personas y a las familias aisladas. La predicación del kerigma estaba tan en el centro de sus pensamientos, que la preferían a todo, incluso a las cosas más queridas o sagradas, y con preferencia a cualquier otra ocupación. Cuando las obras de caridad les hagan correr el riesgo de reducir el tiempo precioso dedicado a la evangelización, no dudarán en confiárselas a otros: "No es razonable, dijeron, que nosotros abandonemos el ministerio de la Palabra de Dios para servir a las mesas" (Hech 6,2). De ello se ocuparon los diáconos, mientras los apóstoles se dedicaban a la oración y al ministerio de la palabra. Para Pablo, predicar a Cristo es más fundamental que la administración de los sacramentos, incluso el bautismo, el sacramento de la regeneración¹⁰⁹³. La predicación, según él, es de tan capital importancia que permite que venga realizada incluso por fines menos nobles: "Es cierto que algunos predicán a Cristo por envidia y rivalidad; mas hay también otros que lo hacen con buena intención; éstos, por amor, conscientes de que yo estoy puesto para defender el Evangelio; aquéllos, por rivalidad, no con puras intenciones, creyendo que aumentan la tribulación de mis cadenas. Pero ¿y qué? Al fin y al cabo, hipócrita o sinceramente Cristo es anunciado, y esto me alegra y seguirá alegrándome" (Filp 1,15-18). Tenía

¹⁰⁹¹ Cf. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; 2 Cor 8,23. Ver: J.K. COYLE, *The exercise of teaching in the postapostolic Church*, Rev. Eglise et théologie 15 (1984) 24-43, y J. SCHLOSSER, *La didascalie et ses agents dans les Epîtres Pastorales*, Rev. Revue de Sciences Religieuses 59 (1985) 81-94.

¹⁰⁹² Cf. D. STANLEY, *La predicación primitiva: esquema tradicional*, o.c., p. 450.

¹⁰⁹³ Ver: R. CANTALAMESSA, *La Pascua de nuestra salvación*, o.c., espec. *Del kerigma a la liturgia*, pp. 121-129.

conciencia Pablo que lo primero que hace Jesús es liberar al hombre de la condenación de vivir para sí mismo; con el anuncio del kerigma le libera de esta muerte y con el catecumenado-bautismo, le quita el pecado original y le hace vivir como hijo de Dios¹⁰⁹⁴. Como dice Gregorio de Nacianzeno (siglo IV): "El bautismo es un combate festivo... No te dejes arrastrar por el demonio en la soberbia. Si te venciera en esto, no se detendría aquí. Porque es insaciable, lo anhela todo; se oculta bajo el aspecto de la bondad y cambia el bien en mal: este es su modo de combatir. Es un ladrón muy buen conocedor experto de las Escrituras. Si te asaltara con la avaricia, mostrando por un instante ante tus ojos todos los reinos, como si le pertenecieran y exigiendo tu adoración, desprécialo como a un miserable. Defendido por el signo de la cruz, dile: también yo soy imagen de Dios, no estoy aún arrojado de la gloria celeste como tú, por la soberbia; estoy revestido de Cristo; con el bautismo Cristo se volvió mi heredad: eres tú el que me debe adorar. El bautismo concede dones sobrenaturales y ofrece un banquete suntuoso a los que sufren hambre"¹⁰⁹⁵.

Lo primero que da origen a la Iglesia es el acontecimiento de Cristo, la experiencia de la Pascua; de ahí viene el anuncio de Jesús como Señor (Hech 2,22-36), Salvador, Mesías; es lo que llamamos kerigma, una Buena Noticia (Evangelio) que se nos transmite desde la vivencia y la experiencia de fe de la naciente Iglesia. Este acontecimiento está ya cumplido y se cumple en cada generación. Es el fundamento de la antropología cristiana que trasciende todo desarrollo histórico: en Cristo, en su encarnación, muerte y resurrección, Dios entró en el hombre, la vida divina habitó en la carne y el hombre es sentado a la derecha de Dios. Esta es la obra del Espíritu Santo. En este acontecimiento manifestado en la plenitud de los tiempos, se realiza y consume el *éschaton*; atraviesa la Historia y contiene ya todo. No hay nada más grande que esto. Y ya ha sucedido. Extender el dinamismo trinitario de este acontecimiento a todo hombre, a toda la Humanidad, a fin de que Dios y el hombre "sean dos en una sola carne": ésta es la misión de la Iglesia y, por tanto, la misión de la Evangelización en cada

¹⁰⁹⁴ Ver: J. ALONSO AMPUERO, *El carácter fundante del kerigma según las Cartas Paulinas y los Hechos*, Rev. Toletana 6 (2002) 95-116.

¹⁰⁹⁵ Cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Sermón 40*, 10: PG 36, 370-371.

generación. La carta a los Hebreos (2,14-15), cuando quiere explicitar este hecho único de salvación para el hombre, dice:

"Así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así participó Él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir al diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud".

El hombre no puede amar por el pecado que anida en su ser óntico, fruto del engaño del demonio. No podemos pasar del *yo* al *tú*, nos encontramos incomunicados por el egoísmo¹⁰⁹⁶. Jesucristo rompe esta barrera para que surja el *nosotros* festivo que es la comunión de las personas que descansa sobre la base de la mismidad y la corresponsabilidad. Porque el hombre no es perfecto en sí mismo; el hombre necesita la relación; es un ser en relación. Su *cogito* no puede *cogitare* toda la realidad. Necesita la escucha, la escucha del otro, sobre todo del Otro con mayúscula, de Dios. Sólo así se conoce a sí mismo, sólo así llega a ser él mismo. Como dijo san Agustín, la historia universal es una lucha entre dos formas de amor: entre el amor a sí mismo -hasta la destrucción del mundo- y el amor al otro -hasta la renuncia a sí mismo-. Esta lucha que se ha podido ver siempre, está en curso también en la actualidad¹⁰⁹⁷.

Así, la antropología bíblica dice que el hombre está durante toda la vida sometido a la esclavitud del demonio, y que Cristo ha tomado la carne de María para poder, entrando en la muerte, hacer estallar la muerte, destruir el pecado y, con su Resurrección, enviarnos desde el cielo el principio de la Vida nueva, el Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo quien da testimonio e infunde en nuestro espíritu este acontecimiento dándonos la victoria sobre la muerte, es decir, la vida eterna. Esta acción del Espíritu Santo acompaña a los catequistas.

J. P. Sartre dijo que "el infierno son los otros" (o.c.) y M. Heidegger: "el hombre es un ser para la muerte"¹⁰⁹⁸, es decir, el hombre nace y vive para morir. Jesucristo rompe la barrera, el muro que nos separaba y podemos vivir para la

¹⁰⁹⁶ Ver: E. SILVESTRE, *Yo, tú y el mundo*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1950; P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, cap. 6: *El Otro como Yo*, o.c., pp. 327-346.

¹⁰⁹⁷ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 78.

¹⁰⁹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, o.c., pp. 275ss.

eternidad, rescatándonos de la tiranía del vivir para nosotros mismos, del infierno del convivir con el otro y de la muerte del ser. Es decir, el hombre no puede amar si el Espíritu Santo no rompe el cerco de muerte. Por esto decía el monje Silvano del monte Athos: "El amor al enemigo es el único criterio infalible de nuestro progreso espiritual"¹⁰⁹⁹.

La predicación del kerigma no es una conferencia que ilustre exegéticamente la esencia del reino de Dios, sino la proclamación de un acontecimiento de la potencia de Dios¹¹⁰⁰. A este primer anuncio misionero que supone la aceptación de Jesús como Señor y que suscita su seguimiento, sigue toda una enseñanza por parte de los apóstoles (cf. Hech 2,42; 4,2; 5,25) y de otros (Hech 8,4), que en principio es oral, pero que poco a poco se va estructurando en base a colecciones de dichos y hechos de Jesús que empiezan a aparecer, así como relatos de la pasión¹¹⁰¹. Los catequistas itinerantes llevaban consigo esta colección de dichos y hechos de Jesús, eran como resúmenes de catequesis que tenían que dar a los que querían ser cristianos. En este sentido los itinerantes tenían muy claro en sus catequesis la misión de un cristiano en la Iglesia. Afirma E. Mena: "El principio del amor a los enemigos (cf. Lc 6,27-28; Mt 5,44), conservado en la fuente Q, resulta tan radical que no puede compararse ni de lejos con las disposiciones morales judías. No es cuestión de llevar al extremo el amor al prójimo. Tampoco estamos hablando de un enemigo personal. Debe incluir todo tipo de hostilidad"¹¹⁰².

El kerigma apostólico desde Pentecostés, restaura lo que destruyó el pecado de Babel, la comunión de los hombres y la comunión de las naciones. "Si el catecúmeno y no digamos el cristiano que ha recorrido las etapas catecúmenales, - dice R. Blázquez- se detiene en el camino y se instala, si renuncia a la condición de

¹⁰⁹⁹ Cf. SILVANO DE ATHOS, cit. por O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, o.c., p. 58.

¹¹⁰⁰ Cf. J.M. GONZALEZ RUIZ, Art. *Kerigma*, pp. 676-677, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, o.c.

¹¹⁰¹ Ver: S. GUIJARRO, *Los dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "proto-evangelio de dichos Q"*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004, espec. ver: *Sobre el kerigma*, pp. 86-95.

¹¹⁰² Cf. E. MENA, *Condiciones para una misión cristiana a los gentiles en el entorno sirio. El ejemplo de Antioquía*, Rev. Estudios Bíblicos 64 (2006) 163-199, espec. p. 191.

"parroquiano", (extranjero, según el sentido etimológico de la palabra), si pretende edificar su vida prescindiendo de Dios, pronto sobrevendrá la confusión como en Babel. Si olvidamos a Dios, perdemos el norte de la vida, entramos en la confusión y nada tiene sentido"¹¹⁰³.

La Iglesia, por obra del Espíritu Santo, nace misionera (Vat II, *Ad gentes*, núm. 2) y festiva; existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios...¹¹⁰⁴. Desde entonces permanece "en estado de misión" en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra. Esto quiere decir que la Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el evangelio (*Evangelii nuntiandi*, núm. 46).

La predicación del Kerigma crea la Iglesia como comunión: la catolicidad, todo lo contrario a la dispersión de Babel. ¿Cuál era la naturaleza de la empresa de Babel y quiénes eran sus constructores, según los padres de la Iglesia? Para ellos se trataba de una construcción elevada "contra el Señor", como signo de desafío y de soberbia y altivez arrogante, ellos eran dios. Sus constructores eran los "gigantes", una especie de correlato bíblico del mito griego de los Titanes que desafiaban al cielo. "Después del diluvio -escribe san Agustín- la impía soberbia de los hombres construyó una torre muy alta contra Dios, a consecuencia de lo cual el género humano mereció la división por la diversificación de las lenguas, de forma que cada pueblo hablaba la suya propia, sin que le entendieran los demás; de idéntica manera, la humilde piedad de los fieles aportó a la unidad de la Iglesia la diversidad de lenguas"¹¹⁰⁵. Y también en otro lugar dice san Agustín: "Debido a los hombres soberbios tuvo lugar la división de lenguas; debido a los humildes apóstoles, se congregaron las lenguas"¹¹⁰⁶. Bajo esta luz, el contraste Pentecostés-Babel coincide con el que existe entre creyentes y no creyentes, entre ciudad de Dios y ciudad de Satanás. La Palabra de Dios impacta a los ateos, a los

¹¹⁰³ Cf. R. BLAZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios*, Ed. Marova, Madrid 1985, p. 227.

¹¹⁰⁴ Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, núm. 14: AAS 68 (1976) 13.

¹¹⁰⁵ Cf. AGUSTÍN, *Sermones*, 271, 1: PL 38, 1245s.

¹¹⁰⁶ Cf. Idem, *Enarraciones sobre los salmos*, 54, 11: CCL 39,665.

blasfemos, a los que se rebelan con soberbia contra Dios, porque el Dios de Jesucristo habla con la verdad.

Todo esto es verdad también hoy, pero hay más. Hoy sabemos con relativa certeza, gracias al progreso de los conocimientos históricos y arqueológicos, que el proyecto de construir una torre que se elevase hasta el cielo no era un proyecto "contra" Dios, sino más bien todo lo contrario; se trataba de un proyecto "por" y "para" Dios. Su intención era la de construir una de esas torres de forma piramidal y escalonada (*zigurat*), cuyos vestigios persisten hoy en día en los alrededores de diversos santuarios de Mesopotamia y que eran "edificios culturales de proporciones gigantescas"¹¹⁰⁷. Se pensaba que, cuanto más elevado era el edificio, más apto era para asegurarse el favor de la divinidad. ¿Dónde está, pues el "pecado" de Babel y por qué Dios confunde sus lenguas? El mismo relato bíblico contiene la respuesta: aquellos hombres se embarcaron en dicha empresa diciendo: Vamos... hagámonos famosos (Gen 11,4). La unidad de Babel se da cuando uno quiere "hacerse famoso", cuando uno se pone en el centro del mundo queriendo ser dios. Este camino no puede derivar más que en "confusión", tal como era interpretado precisamente el nombre mismo de Babel. Las palabras, en este caso, no hacen más que dividir y se realiza, también concretamente, la experiencia de los hombres de Babel que no lograron comprenderse y se separaron. La confusión que nace del egoísmo y la soberbia del hombre, cuyo efecto es ya no lograr comprenderse unos a otros, se supera con la fuerza del espíritu, que une sin uniformar, que da unidad en la pluralidad: cada uno puede entender al otro, incluso a pesar de la diversidad de lenguas.

No estaban movidos por una genuina piedad y reverencia hacia la divinidad, sino por una fuerte voluntad de autoafirmación; no por la búsqueda de la gloria de Dios, sino por la propia gloria y poder. De esta forma, Dios es instrumentalizado. Construir una torre, o un templo, de insólitas proporciones, significaba proclamar la propia fuerza y poder dialogar con la divinidad, por así decir, desde una posición de igualdad, diciéndole, tácitamente: "¿Ves lo que hemos sido capaces de hacer por ti? Y ahora... ¿qué harás tú a cambio por nosotros?" Babel es el episodio de ese eterno intento del hombre por convertirse en dios sin Dios. Si es así, el pecado de los hombres de Babel no es tanto el pecado

¹¹⁰⁷ Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, p. 182.

de los ateos, sino el de los hombres piadosos y religiosos, el de aquellos que han conocido a Dios y ahora han apostatado silenciosamente. El pecado que Dios castiga en Génesis 11 es del mismo tipo que el denunciado por Pablo a lo largo de toda su carta a los Romanos: el pecado de querer salvarse por las propias fuerzas, el pecado de llegar a Dios por las propias obras y "conquistarle", haciendo de las cosas realizadas por y para Dios -observancia de la ley, actos de culto y de justicia- un motivo de vanagloria.

La religiosidad natural del hombre, esa que el hombre se crea siguiendo su propio sentimiento y que propuso el Iluminismo francés, tiende siempre a construir una especie de pirámide alta -hecha, según los casos, de esfuerzos intelectuales y especulativos o de obras ascéticas-, en cuyo vértice se cree poder alcanzar a Dios y dialogar con él (ver cap. 4.4. *La Religiosidad Natural, el Rito y la Fiesta*). Pero la Biblia nos ha revelado algo bien distinto. Dios, con la encarnación, le ha dado la vuelta a la pirámide, ha descendido, se ha puesto él en la base de la misma y nos guía a todos con su gracia. La salvación está en aceptar la gratuidad inicial y fundamental de la salvación. Es la humildad, como dice el profeta Zacarías (4,6): "No por el valor, ni por la fuerza, sino sólo por mi Espíritu, dice el Señor de los ejércitos". Se comprende así en qué consiste la radical transformación que se realiza en Pentecostés, con la venida del Espíritu Santo. En el corazón de los apóstoles Dios ha tomado el lugar del yo, ha destruido la vanagloria de sus obras y de sus proyectos y los empuja a gloriarse sólo en Él, no en ellos mismos. Así lo ha interpretado san Agustín cuando dice que Babel es la ciudad construida sobre el amor propio, mientras Jerusalén, esto es, la Iglesia, o la ciudad de Dios, es la ciudad construida sobre el amor de Dios¹¹⁰⁸. El misterio de la impiedad se invierte; la verdad ya no está "prisionera de la injusticia" (cf. Rom 1,21ss); el hombre no se pone ya en lugar de Dios, ni se limita a conocer a Dios, sino que le da gracias y le glorifica.

A fuerza de reflexionar sobre quiénes podían ser los constructores de Babel, la mayor sorpresa con la que me encontré es cuando descubrí, de repente y con una clara evidencia, que uno de ellos era yo mismo. La arqueología bíblica ya no servía, bastaba un simple examen de conciencia. No era necesario excavar entre las ruinas de Mesopotamia para descubrir los restos de la torre de Babel, no había

¹¹⁰⁸ Cf. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIV, 28: PL 42, 436.

más que excavar dentro de mí. Si queremos dar de verdad el último paso, el decisivo, hacia la "verdad", debemos reconocer humildemente que la empresa que se narra en Babel está todavía en marcha y que todos nosotros estamos, unos más y otros menos, implicados. El paso de Babel a Pentecostés, acontecido históricamente de una vez para siempre y narrado en Hech 2, se puede realizar, cada día, en nuestra vida. Hay que pasar continuamente de Babel a Pentecostés, del mismo modo que es necesario pasar continuamente del hombre viejo al hombre nuevo. A esto ayuda la pequeña comunidad, como veremos después en el cap. 8.5. *Un encuentro de comunión en convivencia, una vez al mes.*

En una visión del Pastor de Hermas (siglo II), la Iglesia se compara con una torre: "La torre que ves se está edificando, soy yo mismo, la Iglesia... La torre está edificada sobre las aguas porque vuestra vida se salvó por el agua y por el agua se salvará; mas el fundamento sobre el que se asienta la torre es la palabra del Nombre omnipotente y glorioso y se sostiene por la virtud invisible del Dueño"¹¹⁰⁹. La misma Sagrada Escritura es la que compara la Iglesia con la construcción de un edificio (cf. Ef 2,21-22; 1 P 2,5). En la construcción de esta torre, destinada verdaderamente a llegar "hasta el cielo", se puede trabajar de dos modos y con dos actitudes muy distintas: con el espíritu de Babel o con el de Pentecostés. La oposición entre estos dos proyectos, entre estas dos empresas, está verdaderamente presente también hoy. Es necesario convertirnos constantemente pasando de una a otra. Sólo existen dos canteras abiertas en la historia y depende de nosotros elegir en cuál de las dos queremos trabajar. Los dos relatos que encontramos en Génesis 11 y en Hechos 2, nos hablan también del resultado distinto que se obtiene en estas dos empresas: por una parte la confusión y la dispersión; por otra, la admirable armonía de los corazones y de las voces. Es decir, por un lado tenemos la rivalidad, y por el otro, la unidad: la comunión. Porque el hombre es incapaz de comprenderse plenamente a sí mismo y al mundo sin Jesucristo: sólo él ilumina su verdadera dignidad, su vocación, su destino último, y abre el corazón a una esperanza sólida y duradera. "La esperanza es la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas

¹¹⁰⁹ Cf. *El Pastor de Hermas*, Visión III, 3, 3ss. Ver: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1993, pp. 947ss.

de Cristo y apoyándonos no en nuestras fuerzas sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo" (cf. CEC, núm. 1817).

San Pablo recomienda "conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz" (Ef 4,3). La unidad del Espíritu debe ser recreada y renovada continuamente en nosotros, pues está también constantemente acechada por las fuerzas "disgregadoras" del egoísmo y de la acción del que la Escritura define como "diablo" *-diabolos-*, esto es, aquel que divide. Del mismo modo que la unidad es la prerrogativa del Espíritu de Dios, así también la división es la característica del espíritu satánico. El Espíritu Santo nos conduce a un contacto cada vez más íntimo y profundo con la realidad de Dios, nos da acceso a la vida misma de Cristo. San Ireneo llama al Espíritu Santo nuestra "comunidad con Dios"¹¹¹⁰, que es la participación en su ser, y san Basilio dice que él "crea la intimidad con Dios"¹¹¹¹ y con los hermanos de la comunidad, rompiendo las fronteras del yo al tú.

Jesús, ¿a qué envía a los discípulos? "A predicar con poder para expulsar a los demonios" (Mc 3,14s). El primer encargo es el de predicar. Apóstoles son los que llevan su mensaje al mundo, primero a las ovejas descarriadas de la casa de Israel (cf. Num 27,17; 1 Re 22,17; Jdt 11,19; Ez 34,5), pero luego "hasta los confines de la tierra". Los discípulos itinerantes que envía Jesús, siguiendo sus pasos, tienden a exorcizar el mundo, a la fundación de una nueva forma de vida en el Espíritu Santo, que libere de la acción del demonio. Jesús comunica a sus discípulos el poder de exorcismo al mismo tiempo que el poder de curaciones milagrosas (cf. Mt 10,1-8; 8-3; 4,24; 8,16; Lc 13,32).

Cuando alguien comunica a otro la Buena Noticia del Señor Jesús y la cree, experimenta la salvación y se crea la comunión eclesial. La fe es una obediencia a la predicación recibida. Esta obediencia del que proclama requiere también la obediencia del que escucha. La fe es presentada por Pablo como un acto de obediencia (*hypakoê pisteôs*: cf. Rom 1,5; 16,26). Creer es esencialmente obedecer a la Palabra proclamada (cf. Rom 6,17), que es lo mismo que obedecer a Cristo (cf. 2 Cor 10,5). La fe es aceptación del kerigma, es decir, sumisión al camino de salvación querido por Dios y manifestado y realizado en Cristo; dado que los

¹¹¹⁰ Cf. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 1.1: PG 7b, 1120.

¹¹¹¹ Cf. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 19, 49: PG 32, 157.

acontecimientos que proclama el kerigma no son simples hechos históricos, sino intervenciones de Dios que realiza la obra de la salvación, creer es confiarse en Dios y someterse a los hechos a través de los cuales ha decidido salvarnos, aunque a nuestra lógica natural le parezcan "locura" (cf. 1 Cor 1,21)¹¹¹². En este sentido, podemos decir que el anuncio kerigmático es "provocativo"; no deja indiferente, sino que al colocar al evangelio frente a los hechos salvíficos reclama del oyente una respuesta, una decisión (que podrá ser de aceptación o de rechazo). El que lo acepta entra a vivir la vida como una fiesta en la nueva evangelización, y el que lo rechaza comienza a vivir en el infierno.

La palabra del apóstol san Pablo -dice O. González de Cardedal- es ante todo el kerigma y la *parénesis*: anunciar a Jesucristo, invitar a la fe en él, proponer la salvación que deriva de él. En ella se pone toda la persona en juego, con la libertad ante todo¹¹¹³. También en sus cartas podemos encontrar fragmentos del kerigma primitivo, como ya he señalado¹¹¹⁴. La fe en Cristo crucificado y resucitado es el corazón de todo el mensaje evangélico, el núcleo central de nuestro "Credo" y de la nueva evangelización.

San Pablo, transmitiendo fielmente la enseñanza de los Apóstoles, subraya que la victoria de Cristo sobre la muerte se produce por el poder creador de la Palabra de Dios. Este poder divino trae esperanza y alegría festiva: éste es, en definitiva, el contenido liberador de la revelación pascual. En la Pascua Dios se

¹¹¹² Ver: M.-E. BOISMARD, *La foi selon saint Paul*, Rev. Lumière et Vie 22 (1955) 489-513; E. NODET, *San Pablo y el kerigma*, pp. 87-93 y A. CAÑIZARES, *San Pablo misionero del Evangelio*, pp. 30-48, en *Actas del II Congreso teológico internacional*, Ed. Facultad de Teología Redemptoris Mater, Callao 2010; K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., pp. 202-256.

¹¹¹³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la Teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008, p. 165.

¹¹¹⁴ Cf. 1 Tes 1,10; Gal 1,3-6; 1 Cor 5,2-7; Rom 1,2-4; 2,26; 8,34; 10,8-9. Ver: J.A. FITZMYER, *Teología de san Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1008, espec. pp. 47, 61-63, 72, 90.

revela a sí mismo y revela el poder del amor trinitario que aniquila las fuerzas destructoras del mal y de la muerte¹¹⁵.

No pocos exegetas ven en la expresión "resucitó al tercer día según las Escrituras" una alusión significativa a lo que se lee en el *Salmo 16*, donde el Salmista proclama: "No me entregarás a la muerte ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción" (v. 10). Este es uno de los textos del Antiguo Testamento que, en el cristianismo primitivo, se solía citar a menudo para probar el carácter mesiánico de Jesús. Dado que según la interpretación judía la corrupción comenzaba después del tercer día, las palabras de la Escritura se cumplen en Jesús, que resucita al tercer día, es decir, antes de que comience la corrupción.

Pablo sostuvo un memorable enfrentamiento con los Corintios para defender este carácter del *kerigma*:

Quiso salvar Dios a los creyentes mediante la necedad de la predicación (*kerigma*). Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios (1 Cor 1,21-24)¹¹⁶.

Sabemos perfectamente qué se entiende con la frase "los griegos buscan sabiduría", por las discusiones que tuvieron lugar después entre cristianos y paganos. El *kerigma* no parte de la sofía, la intelectualidad que es una tentación terrible, sino de la historia de la salvación, de la estulticia de la predicación. El cristianismo no surge de dar conferencias culturales sino de convertirse. Es decir, que se dé en nosotros la transformación del nuevo ser de la antropología cristiana que nos hace vivir la vida como una fiesta.

El pagano Celso (siglo III) hace comprender en qué consiste el escándalo y la necedad del *kerigma* a los ojos de los no creyentes. En efecto, así escribe indignado: "los cristianos se comportan como gente que no quieren dar ni recibir razón de lo que creen y usan fórmulas como ésta: «No inquieras, sino cree»; «tu fe

¹¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general del miércoles 15 de abril de 2009*, L'Osservatore Romano 16 (17 de abril de 2009) p. 15.

¹¹⁶ Ver: E. NODET, *Un Mesías crucificado, escándalo para los judíos*, Rev. Catechumenium 12 (2008) 61-73.

te salvará»; y «mala cosa es la sabiduría del mundo, buena la locura o necesidad»¹¹¹⁷. Celso -que aquí aparece como extraordinariamente próximo a tantos espíritus cultos de la época moderna- desearía, sustancialmente, que los cristianos presentaran su fe de forma dialéctica; sometiéndola, en todo y por todo, a la búsqueda y a la discusión, de modo que pueda entrar en el cuadro general, aceptable también filosóficamente, por un esfuerzo de autocomprensión del hombre y del mundo; de forma que ésta no exija al hombre, como dice Pablo, la obediencia (cf. Rom 1,5), sino algo más tolerable para la razón humana. Los evangelizadores estaban convencidos de que la fe no podía brotar de aquella confrontación, sino que debía precederla como obra del Espíritu Santo y no de la razón, si bien ésta pudiera prepararla.

San Ireneo de Lyon (siglo II) dirá que: "La predicación del kerigma, que la Iglesia ha recibido, ella, esparcida por todo el mundo, la conserva con esmero, como si morase en una sola casa; cree de tal modo en lo mismo como si tuviera un solo corazón y una sola alma. En una perfecta comunión predica, enseña y transmite en todas partes lo mismo, como si tuviera una sola boca. En efecto, aun siendo diversos los idiomas a lo ancho del mundo, la fuerza de la tradición es la misma e idéntica en todas partes. De este modo, las Iglesias fundadas en Germania no creen de un modo distinto de como creen las Iglesias celtas, o las iberas, o las del Oriente, de Egipto o de Libia o las fundadas en el centro del mundo. Así el kerigma de la verdad resplandece en todas partes e ilumina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad. Desde entonces, esta fe que nosotros hemos recibido de la Iglesia, la guardamos con cuidado, sin cesar, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un depósito de gran valor encerrado en una vasija excelente, que rejuvenece y hace rejuvenecer a la misma vasija que la contiene"¹¹¹⁸. El Espíritu es el que da fuerza y poder a la palabra débil del apóstol y el que la sella en los oyentes.

¹¹¹⁷ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, 1, 9: PG 11, 638, en D. RUIZ BUENO, *Orígenes. Contra Celso*, Ed. BAC, Madrid 2001, pp. 46-47.

¹¹¹⁸ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, I, 10, 2. III, 3, 1 y 24, 1: PG 7, 551. Cit. por M. DUJARIER, *Iniciación Cristiana de Adultos*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, pp. 133-134. En este punto ver A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III*, o.c., pp. 125-250; Idem, *Ireneo de Lyon*, pp. 1098-1105, en DPAC, o.c.

"Conocemos, hermanos queridos de Dios, vuestra elección; ya que os fue predicado nuestro Evangelio no sólo con palabras sino también con poder y con el Espíritu Santo, con plena persuasión. Sabéis cómo nos portamos entre vosotros en atención a vosotros. Por vuestra parte, os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la Palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones" (1 Tes 1,4-6).

El kerigma es el fundamento de la comunidad como comunión de aquellos que escuchan la Palabra de Dios y la siguen (cf. Mt 8,12). Por eso el kerigma es a la vez histórico y suprahistórico, es presencia de lo pasado y lo futuro, de lo temporal y lo eterno. El kerigma anuncia al único Señor, que ha realizado su obra como Jesús de Nazaret, vive en los suyos como Espíritu, y vendrá como Señor de la gloria. Precisamente de esta manera Cristo está vivo y presente en el kerigma¹¹¹⁹. Como dice E. Simons, "la inaudita provocación de los profetas veterotestamentarios y especialmente de Jesús de Nazaret y de sus enviados no es la pretensión de hablar sobre el nombre de Dios, ni la de hablar en nombre de Dios, sino la convicción de que Dios mismo habla en sus palabras, y por cierto de tal manera que para los oyentes de la predicación y para el predicador mismo la salvación o la condenación depende de la atención y respuesta a la comunicación verbal de Dios. Ya que "el que os escucha, a mí me escucha" (Lc 10,16). Por eso dirá S. Pablo:

"Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fue una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios... de las cuales también hablamos, no con palabras aprendidas de sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales" (1Cor 2,4-5.13).

Por tanto, dice J. Jeremias, "no es nuestra predicación la que determina la conversión del mundo pagano. El propio Jesús no cristianizó al mundo, sino que murió en una cruz. Dios es el que hace todo... el oyente puede decir Amén"¹¹²⁰.

¹¹¹⁹ Cf. E. SIMONS, *Voz: Kerigma*, pp. 194-195, en *Sacramentum Mundi*, vol. 5, Ed. Herder, Barcelona 1985.

¹¹²⁰ Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, Ed. Fax, Madrid 1974, p. 108.

La primera predicación cristiana -dice O. González de Cardedal- se afirma desde sí misma sin apelar a la ayuda de las religiones ni de la filosofía, y se considera que las religiones deben ser evitadas, ya que conducen a los ídolos alejando del Dios vivo y verdadero. Justamente en el kerigma del primer texto del Nuevo Testamento se define al cristianismo como aquel que ha hecho este giro: "Os convertisteis de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, y que salva de la cólera venidera" (1 Tes 1,9-10). Respecto de la filosofía se pone en guardia invitando a un discernimiento: "Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo" (Col 2,8)¹¹²¹. Porque "la verdad de la fe cristiana en Dios y la certeza de la fe que se encierra en ella, no deriva de la filosofía. Sería erróneo pensar que la fe cristiana en Dios depende radicalmente de la posibilidad de demostrar filosóficamente la existencia de Dios. Los grandes testigos de la fe, que se menciona en el capítulo 11 de la carta a los Hebreos -es decir, Abel, Abraham, Isaac y Jacob, Moisés, David, Samuel y los profetas-, ciertamente no llegaron a la fe partiendo de la filosofía, y la convicción de su fe no estaba basada en la argumentación filosófica"¹¹²².

¿Qué testimonios vivos y patrísticos tenemos hoy del poder de Jesucristo (kerigma), de que estamos siguiendo a un viviente y podemos cambiar de vida?

Tertuliano (año 193) escribe: "El Hijo de Dios fue crucificado: no me avergüenzo de proclamarlo, aunque sería para avergonzarse de ello. El Hijo de Dios está muerto: esto es creíble, precisamente, porque es una necedad. El Hijo de Dios fue sepultado y ha resucitado: es cierto, precisamente porque es imposible"¹¹²³. Por eso san Atanasio, en el año 336, sigue la línea de Tertuliano: "Que la muerte fue destruida y la cruz es una victoria sobre ella, que aquella no tiene ya fuerza sino que está ya realmente muerta, lo prueba un testimonio

¹¹²¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la Teología*, o.c., p. 165.

¹¹²² Cf. A. DONDEYNE, *God in het leven van de moderne mens*, en A. DONDEYNE-A. VERGOTE et alii (eds), *Grondvragen van de gelovige mens. Antwerpse theologische studieweek 1967*, Ed. Patmos, Antwerpen 1969, pp. 26-27.

¹¹²³ Cf. TERTULIANO, *De car. Chr.* 5, 4: CCL 2, 881.

evidente: ¡Todos los discípulos de Cristo desprecian la muerte y marchan hacia ella sin temerla, pisándola como a un muerto, gracias al signo de la cruz y a la fe en Cristo! ... Después que el Salvador resucitó, la muerte ya no es temible. ¡Todos los que creen en Cristo la pisan como si fuera nada y prefieren morir antes que renegar de la fe en Cristo! Así se hacen testigos de la victoria conseguida sobre ella por el Salvador, mediante su resurrección. Dando testimonio de Cristo, se burlan de la muerte y la insultan con las palabras: ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? (cf. 1 Cor 15,55; Os 13,14). Todo esto prueba que la muerte ha sido anulada y que sobre ella triunfó la cruz del Señor. ¡Cristo el Salvador de todos y la verdadera Vida resucitó!... La demostración por los hechos es más clara que todos los discursos. Los hechos son visibles: un muerto no puede hacer nada, solamente los vivos actúan. El Señor obra de tal modo en los hombres, que cada día y en todas partes persuade a una multitud a creer en Él y a escuchar su palabra, ¿cómo se puede aún dudar e interrogarse si resucitó el Salvador, si Cristo está vivo o, más bien, si Él es la Vida? ¿Es acaso un muerto capaz de entrar en el corazón de los hombres, haciéndoles renegar de las leyes de sus padres y abrazar la doctrina de Cristo? Si no está vivo, ¿cómo puede hacer que el adúltero abandone sus adulterios, el homicida sus crímenes, el injusto sus injusticias, y que el impío se convierta en piadoso?... ¡Todo eso no es obra de un muerto, sino de un Viviente!"¹¹²⁴.

Y Juan Crisóstomo (año 397) dice: "El mensaje de la cruz, anunciado por unos hombres sin cultura, tuvo una virtud persuasiva que alcanzó a todo el orbe de la tierra; y se trataba de un mensaje que no se refería a cosas sin importancia, sino a Dios y a la verdadera religión, a una vida conforme al Evangelio y al futuro juicio, un mensaje que convirtió en sabios a unos hombres rudos e ignorantes. Ello nos demuestra que lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil Dios es más fuerte que los hombres... Porque ni los filósofos, ni los maestros, ni mente humana alguna hubiera podido siquiera imaginar todo lo que eran capaces de hacer unos simples publicanos y pescadores... El, mientras vivía, no convenció a nadie, y ¿nosotros, con sólo pronunciar su nombre, persuadiremos a todo el mundo? No sólo hacer, sino pensar algo semejante sería una cosa irracional. Todo lo cual es prueba evidente de que, si no lo hubieran visto resucitado y no

¹¹²⁴ Cf. ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1990, pp. 30-32.

hubieran tenido pruebas bien claras de su poder, no se hubieran lanzado a una aventura tan arriesgada"¹¹²⁵.

Hoy día cada vez son más las personas que en nuestras sociedades están necesitadas de una primera evangelización¹¹²⁶. Esta es la misión más urgente de nuestras Iglesias y de todos nosotros, presbíteros, religiosos y laicos. Necesitamos convocar a los laicos a esta labor de evangelización en estrecha comunión con presbíteros, religiosos y obispos, movidos todos por un espíritu verdaderamente "Ad gentes", es decir, verdaderamente misionero¹¹²⁷. Hoy se puede constatar un cansancio misionero, una resignación, debido a la pérdida de fe y de discernimiento. El cardenal J. Ratzinger se hace eco de esto que estamos diciendo: "Me parece que este cansancio en la misión Ad gentes se deriva del hecho de que muchos de los mismos misioneros no están ya convencidos de que sería bueno anunciar a Cristo. Piensan: «Debemos ocuparnos en la promoción cultural, social, etc., dejémosles sus culturas, sus divinidades, lo que tienen, no les impongamos el cristianismo» -¡acaso ellos mismos sienten el cristianismo y la fe como un yugo y no lo quieren imponer a otros!-. Pero si hemos descubierto el amor, si podemos decir: «¡he encontrado a Cristo!»... no es imponer a otros un yugo, al contrario, estamos convencidos de que para ayudar a los otros en una auténtica promoción integral, no sólo técnica y de técnica social, tenemos que dar al mundo a Cristo, y este anuncio de Cristo viene de un corazón lleno de amor y celo del Señor. El celo es ardor y discernimiento por anunciar el evangelio llevando la salvación a los hombres. Lo contrario del ardor es el amortiguamiento, la despreocupación, la indiferencia y la ambigüedad. Naturalmente, el camino de la evangelización nunca es el camino de un gran general batallador, sino que es un camino de cruz. Lo vemos en san Pablo, que tantas veces fue lapidado, expulsado de las ciudades.

¹¹²⁵ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 4*, 3. 4: PG 61, 34-36.

¹¹²⁶ Ver: J. GEVAERT, *El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2004, pp. 20-96; J. ALONSO AMPUERO, *Algunos rasgos del primer anuncio desde la experiencia de la Iglesia primitiva*, *Actas del Congreso Nacional de Misiones*, Ed. Comisión Episcopal de Misiones, Madrid 2003, pp. 583-590.

¹¹²⁷ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa* (28 de junio de 2003): AAS 95 (2003), núm. 46.

Era un camino de cruz, de fracasos, pero precisamente así ha crecido la siembra de la fe. Si estamos convencidos, podemos también nosotros soportar momentos de dificultad, momentos en los que parece que esta semilla ya no crece, porque sabemos que hay una promesa eterna, y a fin de cuentas, el hombre no puede por siempre decir no al descubrimiento del amor que ha creado el mundo y lo mantiene vivo. Por eso, pienso que lo primero es que nosotros mismos vivamos la fe con alegría, ayudándonos en comunidad unos a otros, y ayudados por el mismo Señor, y así podremos anunciar con coraje y alegría la fe, y dejemos al Señor cómo se tenga que desarrollar en Europa en los próximos cincuenta años. Estamos seguros de que con la fe viene la eternidad y da, siempre, la vida festiva a la comunidad cristiana"¹¹²⁸.

El bien más grande que podemos hacer a nuestro amigo o nuestro vecino, es ayudarle a creer en Dios, ayudarle a descubrir a Jesucristo como Salvador, a verse a sí mismo como hijo de Dios y heredero de la vida eterna. Cristo envía a la comunidad cristiana a predicar el kerigma sin dinero, como pobres, como desheredados, como los últimos de la tierra, como niños, sin sandalias, cargando con el oprobio. Es decir, el ir a predicar la Buena Noticia por las casas y calles, en este ámbito de Misión, es ir como pequeños, como condenados a muerte, sin ningún poder de la tierra¹¹²⁹. Y esto es la comunidad cristiana que da testimonio al hombre de hoy con los signos de la fe. Por eso el testimonio de los signos de la fe es la forma primera y principal de la transmisión de la fe, es el lenguaje propio de la nueva evangelización y de la catequesis¹¹³⁰.

El peligro que tenemos, observó con razón Juan Pablo II, es que "la tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una «gradual secularización de la salvación», debido a lo cual se lucha ciertamente en favor del hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la

¹¹²⁸ Cf. J. RATZINGER, *Encuentro con los seminaristas alumnos...*, o.c., pp. 25-26.

¹¹²⁹ Ver. P. RICOEUR, *Fe y Filosofía*, espec. cap. IV, *Irrupción de la dimensión profética y kerigmática*, Ed. Prometeo, Buenos Aires 1992, pp. 118-136.

¹¹³⁰ Ver: PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, núm. 76; JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, núm. 42-43; Idem, *Novo millennio ineunte*, núm. 42; Idem, *Ecclesia in Europa*, núm. 49 ss.

mera dimensión horizontal. En cambio, nosotros sabemos que Jesús vino a traer la alegría de la salvación integral" (Encíclica *Redemptoris missio*, núm. 11).

En *Deus caritas est*¹¹³¹, que es la primera encíclica en la historia de la Iglesia que trata el tema de la Caridad como núcleo central, Benedicto XVI delimita la diferencia entre Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Caridad. La Doctrina Social de la Iglesia es lo que la Iglesia dice a la sociedad en cuanto a su organización a la luz del evangelio; la Caridad es una de las tres virtudes teologales, es un don de Dios, que el hombre no puede darse a sí mismo. Sin Dios nuestra caridad termina en una actividad voluntarística, una filantropía. Dios es Caridad; por eso la Caridad es el fruto de la vivencia del kerigma y de la asamblea eucarística (de los sacramentos), no de una buena voluntad altruista. Por esto, Benedicto XVI, en la visita a Munich el 10 de septiembre de 2006, ahondando en este punto, afirma: "De vez en cuando algún obispo africano me decía: «Si presento a Alemania proyectos sociales, encuentro inmediatamente las puertas abiertas. Pero si voy con un proyecto de evangelización, más bien encuentro reservas». Si damos a los hombres sólo conocimientos, habilidades, capacidades técnicas e instrumentos, les damos demasiado poco"¹¹³². El progreso del hombre está en Dios. La Iglesia ni es un partido político ni es un grupo de presión. El hombre no vive solo de pan: ciencia, tecnología, economía, política, consumismo... esto no salva al hombre del pecado. La pobreza en el mundo hay que combatirla concretamente, por eso la caridad es una misión de la Iglesia, pero este servicio de caridad no debe limitarse a la cuestión de satisfacer las necesidades del cuerpo, sino al anuncio de Jesucristo muerto y Resucitado. Benedicto XVI lo expone muy bien: "En un mundo en el que los hombres son tan reacios a compartir entre sí los bienes de la tierra y en el que con razón comienza a preocupar la escasez de agua, un bien tan valioso para la vida del cuerpo, la Iglesia descubre que posee un tesoro aún más grande. Como Cuerpo de Cristo, ha recibido la misión de anunciar el Evangelio hasta los confines de la tierra (cf. Mt 28,19), es decir, transmitir a los hombres y mujeres de nuestro tiempo la buena

¹¹³¹ Cf. BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005: AAS 98 (2006).

¹¹³² Cf. Idem, *Homilía durante la misa en la explanada de la Nueva Feria de Munich*, L'Osservatore Romano 12 (15 de septiembre de 2006) p. 12.

nueva, que no sólo ilumina sino que también cambia su vida, hasta vencer incluso a la muerte. Esta buena nueva no es sólo una palabra, sino una Persona; ¡es Cristo mismo, resucitado, vivo! Por la gracia de los sacramentos, el agua que brotó de su costado abierto en la cruz, se ha convertido en una fuente rebosante, en «ríos de agua viva», en un caudal que nadie puede detener y que da nueva vida festiva. Los cristianos no pueden tener sólo para sí lo que han recibido. No pueden confiscar este tesoro y esconder esta fuente. La misión de la Iglesia no es defender poderes ni obtener riquezas; su misión es dar a Cristo, compartir la vida de Cristo, el mayor bien para el hombre, que Dios mismo nos entrega en su Hijo"¹¹³³. Por eso la Iglesia también es atacada por el mundo, que quiere reducirla a una mera asistencia social, desconociendo su papel sobrenatural de mediación entre Dios y los hombres. La Iglesia está en el mundo, pero es diferente del mundo, los cristianos son ciudadanos del mundo pero tienen la mirada en el cielo; obedecen a la legítima autoridad terrena, pero permanecen fieles a la autoridad siempre mayor, la de Dios, única garantía real del respeto de los derechos humanos. Como decía Tertuliano: "Grande es el emperador, pero es más pequeño que el cielo". En el fondo, el hombre moderno ¿espera aún la vida eterna, o considera que pertenece a una mitología ya superada?"¹¹³⁴

Pero, ¿tiene todavía valor y sentido un "Salvador" para el hombre del Tercer Milenio? ¿Es aún necesario un "Salvador" para el hombre que ha llegado a la Luna y a Marte, y se dispone a conquistar el universo; para el hombre que investiga sin límites los secretos de la naturaleza y logra descifrar hasta los fascinantes códigos del genoma humano? ¿Necesita un Salvador el hombre que ha inventado la comunicación interactiva, que navega en el océano virtual de Internet y que, gracias a las más modernas y avanzadas tecnologías mediáticas, ha convertido la Tierra, esta gran casa común, en una pequeña aldea global? Este hombre del siglo veintiuno se presenta como artífice autosuficiente y seguro de su propio destino,

¹¹³³ Cf. Idem, *Homilía durante la santa misa en la catedral del Espíritu Santo*, en Estambul, L'Osservatore Romano 49 (8 de diciembre de 2006) p. 10.

¹¹³⁴ Cf. Idem, *Meditación mariana a la hora del ángelus en la solemnidad de Todos los Santos*, L'Osservatore Romano 44 (3 de noviembre de 2006) p. 1.

productor entusiasta de éxitos indiscutibles¹¹³⁵. Los miles de millones de personas que no conocen a Jesucristo, por ejemplo, los habitantes de China, de Japón, de la India... que deambulan sin sentido de la vida: sufriendo, vejez y muerte, ¿esperan algún Mesías y enviado de parte de Dios?

Como hemos dicho, muchos han reducido la misión de la Iglesia a la promoción humana de los pueblos, sin predicar explícitamente a Cristo. ¿Dónde queda, entonces, la preocupación de Pablo cuando grita "¡Ay de mí si no evangelizare!"? (1 Cor 9,16). Este grito de san Pablo resuena también con urgencia en la Iglesia, y para todos los cristianos se convierte en ponernos en servicio de la "nueva evangelización" para ir por el mundo entero. Por esto, el Sínodo sobre la Palabra de Dios reconoce con gratitud, además, que los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades son en la Iglesia una gran fuerza para la obra evangelizadora en este tiempo, impulsando a desarrollar nuevas formas de anunciar el Evangelio (cf. Benedicto XVI, *Verbum domini*, núm. 94).

Los cristianos somos poseedores de una levadura capaz de transformar la masa entera, somos la sal que preserva a la humanidad de la corrupción, tenemos en nuestras manos la luz que quita las tinieblas del mundo. ¿Cómo podríamos callar por miedo o por desconfianza de nosotros mismos, cómo podríamos renunciar a intervenir eficazmente en la marcha de los acontecimientos! ¿No estaremos siendo infieles y cobardes, culpables de un peligroso silencio disfrazado de prudencia y de aperturismo? ¿No estamos siendo la luz mortecina que ya no ilumina, la sal sosa incapaz de dar ningún sabor, la levadura envejecida que ya no transforma la masa? La vida cristiana acaba siendo una rutina con una progresiva indiferencia hacia Dios en la sociedad. Por esto es necesario hoy una "nueva evangelización".

Como dice un autor del siglo II: "Los paganos, en efecto, cuando escuchan de nuestros labios la Palabra de Dios, quedan admirados de su belleza y sublimidad; pero luego, al contemplar nuestras obras y ver que no concuerdan con nuestras palabras, empiezan a blasfemar, diciendo que todo es fábula y mentira. Cuando nos oyen decir que Dios afirma: Si amáis sólo a los que os aman

¹¹³⁵ Cf. Idem, *Mensaje Urbi et Orbi en la solemnidad de la Navidad de 2006*, L'Osservatore Romano 52 (29 de diciembre de 2006) p. 20.

no es grande vuestro mérito, pero grande es vuestra virtud si amáis a vuestros enemigos y a quienes os odian, se llenan de admiración ante la sublimidad de estas palabras; pero luego, al contemplar cómo no amamos a los que nos odian y que ni siquiera sabemos amar a los que nos aman, se ríen de nosotros, y con ello el nombre de Dios es blasfemado. Si no cumplimos la voluntad del Señor, seremos de aquellos de quienes afirma la Escritura: Vosotros convertís mi casa en una cueva de bandidos. Por tanto, procuremos pertenecer a la Iglesia de la Vida, para alcanzar así la salvación. Creo que no ignoráis que la Iglesia viva es el cuerpo de Cristo"¹¹³⁶. La Iglesia primitiva tenía conciencia de ser luz, sal y levadura para el mundo. Por esto estaban atentos si un hermano de la comunidad caía en el pecado, porque caía toda la comunidad y los paganos, como lobos rabiosos, se abalanzaban sobre ellos y decían: "¡He aquí los santos, aquí están, mirad!

El cristiano sabe que el cristianismo oculta una potencia revolucionaria, la de Cristo vencedor de la muerte. Esta potencia puede cambiar las estructuras de las personas y por tanto del mundo, comenzando a fundarse una civilización nueva y festiva¹¹³⁷. Cuando la comunidad cristiana arroja los signos escatológicos del amor y la unidad, rescata a la sociedad civil de sus temores y pecados, llevándola a celebrar la vida como una fiesta. Dice Ambrosio Aupertio (siglo VII) una cosa muy importante: "Cristo debe nacer, morir y resucitar cada día en nosotros los cristianos, que somos su Cuerpo festivo"¹¹³⁸ (ver Apéndice Número V: *El kerigma, exposición de un trabajo de campo*; expongo una forma concreta de anunciar a Jesucristo). El ser hijos de Dios constituye el centro mismo del ser cristiano: "Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba Padre!" (Vat II, *Gaudium et spes*, núm. 22, 6). ¿Cómo formar este hijo de Dios, que viva con alegría y esperanza festiva?

¹¹³⁶ Cf. *Homilía de un autor de siglo II*, Cap. 13, 2-14: Funk 1, 159-165. Ver: E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, espec. cap. IV.

¹¹³⁷ Cf. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, o.c., pp. 165-166.

¹¹³⁸ Cf. A. AUPERIO, *In Apoc. III*: CCCM 27, p. 205.

7.5. RECUPERAR LA FIESTA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN".

Tenemos que preguntarnos honestamente, ¿qué cristiano queremos formar? ¿Dónde se forma el ser interno festivo, es decir, el ser hijo de Dios? El Concilio Vaticano II y la "nueva evangelización" quieren formar el cristiano de siempre: el hombre nuevo del Sermón de la Montaña, es decir, ser Hijo de Dios (ver Apéndice Número III: *La nueva evangelización*). La Iglesia da respuesta a esta pregunta manifestando del modo más auténtico posible, la naturaleza de su propia misión en el mundo. Nos encontramos ante una gran tarea: la de la formación de cristianos festivos. Por ejemplo, el gran campeón del ministerio profético del laicado cristiano fue Newman (1851), que estaba convencido de que solamente un laicado bien formado iba a estar preparado para ir por el mundo y hablar de modo convincente de la propia fe¹¹³⁹. Porque si no, nos encontramos con lo que afirma Ratzinger: "La catequesis es el gran fracaso de la Iglesia contemporánea... Cuando me preguntan cuál es la causa de que se vacíen nuestras iglesias, de que la fe se vaya apagando silenciosamente, me gustaría responder que el motivo principal es el proceso de vaciado de la figura de Jesús, a la vez que la formulación deísta del concepto de Dios. El sucedáneo de Jesús más o menos romántico que se ofrece no es suficiente, le falta realidad y cercanía"¹¹⁴⁰.

La Congregación romana para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos, publicó el nuevo "*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*"¹¹⁴¹. La fecha de su aparición el día 6 de Enero, solemnidad de la Epifanía del Señor a los

¹¹³⁹ Cf. D. ORSUTO, *La espiritualidad del laicado según John Henry Newman. El hombre más peligroso de toda Inglaterra*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011) pp. 8-9.

¹¹⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Ed. Encuentro, Madrid 1995, pp. 69.84.

¹¹⁴¹ Cf. *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 185 páginas. La Conferencia Episcopal Española promulgó la versión española oficial cuatro años más tarde, el 18 de Abril de 1976, editado por la Comisión Episcopal de Liturgia con la traducción: *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, Madrid 1976. Citaremos el Ritual con las siglas: RICA.

pueblos gentiles, marca todo un hito en el proceso de adaptación postconciliar y en la historia de la reforma litúrgica.

La iniciación cristiana es la expresión festiva más significativa de la misión de la Iglesia y constituye la realización de su función maternal, al engendrar a la vida a los hijos de Dios¹¹⁴². El catecumenado era la ocupación fundamental de la Iglesia en la antigüedad, la misión en la que volcaba todas sus energías y que implicaba a todos los miembros de la comunidad cristiana¹¹⁴³.

En el *Directorio General para la Catequesis*¹¹⁴⁴ se señala: "Los Padres de la Iglesia configuran el catecumenado inspirándose en la pedagogía divina. En el proceso catecumenal, el catecúmeno, como el Pueblo de Israel, recorre un camino para llegar a la tierra de la promesa: la identificación bautismal con Cristo" (DGC, núm. 129)¹¹⁴⁵. De esta manera la catequesis de adultos facilitará el redescubrimiento del domingo con sus numerosas perspectivas en las nuevas condiciones de trabajo y de descanso en que los cambios de la sociedad y de la cultura nos han situado a todos.

Habría que preguntarse: ¿Cómo convertir a nuestro hombre pagano?, ¿qué entendemos por conversión?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de ella? La

¹¹⁴² Cf. LXX ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación Cristiana*, núm. 13; J.M. ESTEPA, *La iniciación cristiana a partir del Concilio Vaticano II. Vivencia personal y eclesial*, Rev. Teología y Catequesis 107-108 (2008) 11-42, espec. pp. 11-20,

¹¹⁴³ Ver: D. BOROBIO, *Catecumenado e iniciación cristiana*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007.

¹¹⁴⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis* (15 de agosto de 1997), núm. 143-144.189.

¹¹⁴⁵ Cf. J. RICO PAVÉS, *La catequesis en los Padres de la Iglesia, claves para una síntesis*, Rev. Teología y Catequesis 83 (2002) p. 59; E. ROMERO POSE, *Catequesis en la época patristica*, pp. 362-374, espec. p. 365, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Ed. Paulinas, Madrid 2002, vol. I.

palabra hebrea *Teshuvá*¹¹⁴⁶ que significa volver, retornar, responder... tiene un contenido muy grande en la tradición de Israel: es el retorno del hombre desde el pecado, es la vuelta del Exilio, es el arrepentimiento anual del *Yom Kippur*. Es como "volver a nacer" al ser recibido en el seno (*rejem*) de la misericordia (*rajamim*) de Dios¹¹⁴⁷. Así por ejemplo, cuando el rey David pecó intentando asesinar al marido de Betsabé con el fin de quedarse con ella, tuvo posteriormente que realizar la *Teshuvá*. Su auténtico arrepentimiento se recoge en el Salmo 51, escrito después de que cometiera su ignominioso crimen. Sin embargo, fue castigado por sus actos. Sólo entonces, recobró su relación con Dios¹¹⁴⁸.

Este fuego del amor de Dios al pecador es una transformación de la naturaleza de manera similar al mineral del hierro útil de un filón, que se transforma en acero en los convertidores de los altos hornos, previa aleación del hierro y el carbono con tratamientos mecánicos y térmicos. Esta transformación o regeneración del hombre (por el poder de la resurrección) le hace capaz de respuesta a la gracia de Dios y de decir Amén al plan de Dios en su historia y geografía.

Desde las estructuras viejas de la Cristiandad, ¿cómo ofrecer la posibilidad de retorno al hombre alejado posmoderno de hoy que sufre esclavizado por el consumismo más atroz que le frustra y le deja vacío? ¿Es posible que un terrorista, delincuente, drogadicto, borracho, homosexual, prostituta, matrimonio roto, un egoísta... pueda volver al seno de Dios y ser transformado en una criatura nueva? Muchos jóvenes están retornando de la experiencia del pecado que les ha llevado a la muerte y desde su experiencia de haber vivido en la esclavitud están anunciando la vida eterna, como el ejército que reunió el rey David, como ya hemos dicho. Porque, como dice Benedicto XVI, los jóvenes de hoy no son tan

¹¹⁴⁶ Convertirse es volver a Dios, por ejemplo: Am 4,6ss; Is 9,12; 19,22; Jer 3; Ez 33; Dt 4,30; Dan 9,13-19; 2 Cro 36,13. Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1964, pp. 23-24.

¹¹⁴⁷ Ver: A. NEHER, *La misericordia nella teologia giudaica*, en AA.VV., *Omaggio al Dr. Schweitzer*, Ed. Du Cerf, París 1988.

¹¹⁴⁸ Cf. S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón*, Ed. Paidós, Barcelona 1998, p. 142.

superficiales como se dice de ellos. Quieren saber qué es lo verdaderamente importante en la vida (cf. YOUCAT, prólogo).

En el diálogo de Jesús con Nicodemo encontramos una afirmación que nos puede servir de punto de partida: "¿Cómo puede nacer un hombre siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar en el seno de su madre otra vez y nacer?" (Jn 3,4)¹¹⁴⁹. Esta frase ilustra el espíritu de la institución catecumenal: volver al seno de la Iglesia, volver a nuestra Madre, para que ésta engendre y haga crecer en nosotros la semilla del bautismo que llevamos dentro, desde nuestro bautismo de niños. Este tiempo de gestación y crecimiento es lo que llamamos catecumenado. El mérito de las comunidades neocatecumenales -afirma A. Bugnini- está en haber captado la importancia del espíritu del catecumenado para formar verdaderos cristianos¹¹⁵⁰.

¿Qué espera el mundo de la Iglesia? Espera que lo saque del infierno en el que vive encerrado en sí mismo como en una cárcel. El infierno de un amor desafortunado, el infierno de la vida conyugal, el infierno de la presencia del otro, el infierno de uno mismo porque no podemos amar... La raíz más profunda del sufrimiento del hombre es la ausencia de Dios. El infierno no es otra cosa que la separación del hombre de Dios: su autonomía le excluye del lugar donde Dios está presente, y este infierno lo conocemos realmente todos. La Iglesia ofrece gratuitamente un hombre celeste, un ser nuevo¹¹⁵¹, nacer de lo alto. Esta naturaleza de ser hijos de Dios y poder amar gratuitamente a nuestros enemigos es la *Teshuvá*. Pasó lo viejo, todo es nuevo por el anuncio del Kerigma. En el corazón de la "nueva evangelización" nos encontramos con la potencia de la *Teshuvá* y el *Rajamim*, que nos regeneran con la naturaleza celeste de Cristo; es decir, Cristo nos amó cuando éramos sus enemigos, malvados y lo detestábamos.

¹¹⁴⁹ Ver: J. ESPEJA, *Por el Bautismo nos configuramos con Cristo*, Rev. Ciencia Tomista 97 (1970) 513-560.

¹¹⁵⁰ Cf. A. BUGNINI, *La reforma litúrgica (1948-1975)*, Ed. BAC, Madrid 1999, p. 517; Pablo VI también habló de este tema: Rev. Notitiae 10 (1974) 228-229.

¹¹⁵¹ Aquí cabe recordar lo que decía san Juan Crisóstomo sobre lo que significa el baño de regeneración: no se limpia el vaso sino que se hace uno nuevo. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Las catequesis bautismales*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1988.

De esta forma la Iglesia, Cuerpo de Cristo en la tierra, será sacramento de salvación, del amor en la dimensión de la cruz y de unidad para el mundo. Para llevar a cabo el principio de gradualidad, se ve ya en los Hechos de los Apóstoles que aparece ligada la conversión a la iniciación cristiana (Hech 2,31-38), que es una auténtica fiesta.

El catecumenado es la institución eclesial que mejor asume este carácter de continua conversión del catecúmeno o del cristiano sacramentalizado pero no convertido¹¹⁵². Se nace judío, se nace musulmán -afirmó el cardenal G. Gottier- pero no se nace cristiano. El cristiano se hace con la fe y el bautismo. No se fabrican cristianos como se pueden crear pertenecientes a otras religiones, sólo con traerlos al mundo¹¹⁵³. Nos recuerda lo que decía Tertuliano, "uno no nace cristiano sino que se hace"¹¹⁵⁴. Como dice el Catecismo de la Iglesia (núm. 1229 y 1230): "Desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el Bautismo, la efusión del Espíritu Santo, el acceso a la comunión eucarística".

El catecumenado es la institución que tiene la Iglesia para dar la auténtica libertad al hombre y recuperar la verdadera imagen de Dios, llevándole al fin para el que ha sido creado: enamorarse de Dios, la unión plena, esponsal, con Jesucristo¹¹⁵⁵. Como dice san Pablo: "Ninguno de nosotros vive para sí mismo, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya

¹¹⁵² Cf. P.-M. GY, *Qu'est-ce un catéchumène?*, Rev. La Maison-Dieu 71 (1962) p. 29. Ver: A. LAURENTIN-M. DUJARIER, *Catechuménat, Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Ed. Centurion, París 1969, pp. 157-167.

¹¹⁵³ Cf. G. GOTTIER, *Si todo es gracia, ya no hay gracia*, Rev. 30 Giorni 3 (2004) 20-28, espec. p. 27.

¹¹⁵⁴ Cf. TERTULIANO, *De vestris sumus: fiunt, non nascuntur christiani*, *Apol.* 18, 4: CCL 2, 118.

¹¹⁵⁵ Cf. W. HARMLESS, *Catecúmenos, Catecumenado*, en AA.VV., *Diccionario de san Agustín*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 241-248.

vivamos, ya muramos, del Señor somos" (Rom 14,7-8)¹¹⁵⁶. También san Gregorio de Nisa (siglo IV) afirma: "El llegar a ser semejantes a Dios no es obra nuestra, ni el resultado de una potencia humana, es una obra de la generosidad de Dios que desde su origen ofreció a nuestra naturaleza la gracia de la semejanza con Él"¹¹⁵⁷. La vocación del hombre es llegar a ser como Dios que lo creó a su imagen y semejanza. Y san Gregorio Nacianceno (siglo IV): "Debemos ser semejantes a Cristo porque Cristo se ha hecho semejante a nosotros. Debemos hacernos divinos por él, puesto que Él se hizo hombre por nosotros"¹¹⁵⁸. La imagen de Dios presente en el hombre lo impulsa hacia la semejanza, es decir, hacia una identidad cada vez más plena entre su propia voluntad y la divina. Como dice Bernardo de Claraval: "El hombre se convierte por gracia en lo que Dios es por naturaleza"¹¹⁵⁹. Por tanto, "para el espíritu no se trata de conocer algo de Dios sino de tener a Dios en sí mismo... Si retornáis a la dignidad y belleza de la imagen que fue creada en vosotros desde el principio, hallaréis aquello que buscáis dentro de vosotros mismos... La santidad es el resplandor de la naturaleza divina, por medio del cual vemos a Dios"¹¹⁶⁰. Dice el Catecismo de la Iglesia Católica (núm. 2572): "La oración restablece al hombre la semejanza con Dios y le hace participar en la potencia del amor de Dios que salva a la multitud (cf. Rom 4,16-21)".

Para este hacerse cristiano el medio que usaba la Iglesia era el catecumenado. En esta matriz nueva y festiva, los Padres de la Iglesia presentaban la novedad del cristianismo frente a las otras religiones y culturas paganas, y respondían con gran autenticidad y radicalidad evangélica. Leyendo los escritos de los Padres vemos que aparecen tres estratos: paganos, catecúmenos y cristianos (bautizados). El catecumenado es una institución que se remonta a los primeros siglos del cristianismo. Se encuentra como telón de fondo en todo el

¹¹⁵⁶ Cf. A. LAURENTIN-M. DUJARIER-J.L. DEL PALACIO, *El Catecumenado. Fuentes neotestamentarias y patristicas. La reforma del Vaticano II*, Ed. Grafite, Bilbao 2002, espec. pp. 595-663.

¹¹⁵⁷ Cf. GREGORIO DE NISA, *De Virginitate* 12, 2: PG 46, 374.

¹¹⁵⁸ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Primer discurso sobre la Pascua*: PG 35, 396-401.

¹¹⁵⁹ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Epístola áurea* 262-263: SC 223, 353-355.

¹¹⁶⁰ Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre las Bienaventuranzas, Homilía 6*: PG 44, 1269-1271.

Nuevo Testamento y en los escritos de los Padres de la Iglesia. Afirma A. Stenzel que "se hizo pronto regla general que el que acogía el kerigma recibía la instrucción catecumenal durante un cierto tiempo. El catecumenado oficial estructurado como institución, es de existencia segura antes del año 200"¹¹⁶¹. Ya en el siglo III tenemos documentos de la existencia y organización del catecumenado¹¹⁶². Se explica la fuerza de tal institución en los primeros siglos, porque quienes se acercaban con intención de recibir el bautismo procedían del paganismo o de una religión natural que poco o nada tenía que ver con la revelación de Dios Padre que envía a su Hijo Jesús para la salvación de los hombres. En la Iglesia primitiva el camino progresivo para ser cristiano, y por tanto un hombre festivo, era el catecumenado (cf. Vat II, *Ad gentes*, núm. 14). De ahí que "hacer" un cristiano sea un proceso gradual en el que el centro es la persona.

Con el paso de los siglos, esta institución del catecumenado va perdiendo su importancia y se va reduciendo progresivamente a meros ritos litúrgicos que se escalonan a lo largo de la cuaresma. Pierden fuerza los ritos litúrgicos del catecumenado por la nueva situación de cristiandad. Las masas de los paganos entran en la Iglesia sin catecumenado, es decir, no abandonan los ídolos y no existe un cambio de mentalidad. Es como si a un vino bueno, curado por el proceso que se ha realizado, se le echa agua.

La "nueva evangelización", que es una primavera del futuro de la Iglesia, exige empezar un camino donde se restablezca el catecumenado en la iniciación cristiana, como señala el concilio Vaticano II en la constitución "*Sacrosanctum concilium*", en los núm. 64 y 66:

64. Restáurese el catecumenado de adultos, dividido en distintos grados, y que habrá de ser llevado a la práctica según el juicio del Ordinario del lugar; de esta manera, el tiempo de catecumenado, destinado a la adecuada

¹¹⁶¹ Cf. A. STENZEL, *Lo transitorio y lo perenne en la historia del catecumenado y del bautismo*, Rev. Concilium 22 (1967) 208-209.

¹¹⁶² Cf. M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Ed. Du Cerf, París 1962, pp. 381ss.

instrucción, podrá ser santificado con la celebración de los ritos sagrados en tiempos sucesivos.

66. Revisense los dos ritos del bautismo de adultos, tanto el más simple como el más solemne, teniendo en cuenta la restauración del catecumenado¹¹⁶³.

Dice R. Blázquez: "Es obvio que debe ser estudiado el catecumenado primitivo a la hora de la restauración pedida por el Concilio, de la praxis concreta en las diócesis y de sus adaptaciones legítimas. La normatividad de la Iglesia primitiva no se reduce a los elementos doctrinales sino que también abarca las instituciones, formas de vida, liturgia, etc. Tenemos que beber de las fuentes de la Iglesia primitiva, aprender de ella como discípulos"¹¹⁶⁴. Igual que todos necesitamos una madre para nacer, el cristiano necesita de la comunidad eclesial para vivir el culto nuevo que nos dona Jesucristo. Es muy significativo que una de las imágenes preferidas por los Padres de la Iglesia para ejemplificar la experiencia del catecúmeno sea el niño que se va gestando en el seno de su madre. Catecúmeno es el que tiene el oído abierto a la historia que Dios hace con él. Jesús cura en tierra pagana un sordomudo (Mc 7,31-37), que es el hombre, y le dice en lengua aramea "*Effata* ", que quiere decir "ábrete", devolviéndole el oído y la habla. En este signo podemos ver el ardiente deseo de Jesús de vencer en el hombre la soledad y la incomunicabilidad creadas por el egoísmo, a fin de dar rostro a una nueva humanidad festiva, que es la de la escucha de la palabra y del diálogo de la comunicación con Dios en comunidad¹¹⁶⁵. Porque en la comunión con el crucificado se supera la soledad.

¹¹⁶³ Ver: J.L. DEL PALACIO, *El catecumenado postconciliar de adultos*, o.c., cap. V, VI y VII: *El catecumenado en la preparación inmediata del Concilio Vaticano II* y espec. cap. VIII: *El catecumenado en la constitución de Liturgia*, pp. 449-490.

¹¹⁶⁴ Cf. R. BLÁZQUEZ, *Transmitir el Evangelio de la verdad*, Ed. Edicep, Valencia 1997, pp. 76-77; J. GARCIA SUÁREZ, *El mensaje cristiano y su transmisión en la catequética de la Iglesia*, Rev. de Actualidad Catequética 106 (1982) 67-94, espec. *El retorno de la fuente catecumenal y su normativa en la Iglesia primitiva*, pp. 87-89.

¹¹⁶⁵ Cf. J.L. DEL PALACIO, *El catecumenado y la formación permanente. Desafíos de Aparecida para los consagrados en América Latina*, Rev. Catechumenium 14 (2009) 49-63.

J. Ratzinger lo expone muy clarívidentemente: "La fe no llega hasta el hombre en cuanto yo aislado, sino que la recibe en el seno de la comunidad de los que creyeron antes que él y le presentaron a Dios como una realidad dada de su historia... La auténtica pregunta a la vida humana es la muerte; si no se da una respuesta a esta pregunta, no se responde en el fondo a nada. Quiero establecer que el catecumenado es parte constitutiva del bautismo"¹¹⁶⁶. Como se dijo en las Conclusiones del XI Encuentro Europeo sobre Catecumenado y fundamento bautismal de la Iglesia, llevado a cabo en Annecy, Ginebra, en el año 1985: "La pastoral catecumenal no es un vestigio arqueológico que algunos nostálgicos querrían hacer revivir. Es una realidad actual, en expansión, que está estrechamente unida al hecho de la conversión al cristianismo en Europa y el mundo"¹¹⁶⁷. Es preciso no aguar esta antigua y nueva institución eclesial, pero tampoco hay que pedir imposibles porque no es un método.

No se puede separar la institución catecumenal de la iniciación cristiana: en la Iglesia primitiva estaban íntimamente unidas. Cuando se habla de catecumenado, se habla de iniciación cristiana y viceversa. Iniciación cristiana y catecumenado son realidades sinónimas. La exhortación apostólica *Catechesi tradendae* señala en el núm. 23: "En la Iglesia primitiva, catecumenado e iniciación a los sacramentos del bautismo y eucaristía se identificaban"¹¹⁶⁸. Desde el catecumenado, piedra angular de todas las Iglesias cristianas, podría iniciarse un movimiento ecuménico de comunión con los hermanos separados¹¹⁶⁹. Además, la

¹¹⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Ed. Herder, Barcelona 1985, pp. 29-49. Ver un resumen de lo expresado por J. RATZINGER, en el art. *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*, Rev. *Selecciones de Teología* 63 (1977) 237-248.

¹¹⁶⁷Cf. P. BALL, *La conversión en las Iglesias de Europa*: Cap. I, pp. 15-33, del libro: *Los comienzos de la fe, Pastoral Catecumenal en Europa hoy*, Ed. Paulinas, Madrid 1990, espec. p. 22.

¹¹⁶⁸ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979): AAS 71 (1979).

¹¹⁶⁹ Cf. J.L. DEL PALACIO, *El catecumenado en el Concilio Ecuménico Vaticano II*, Rev. *Catechumenium* 1 (2003) 69-160, espec. *El catecumenado y el ecumenismo*, pp. 140-146. Ver

Iglesia católica, aun manteniendo su estructura jerárquica, puede aprender mucho del espíritu, e incluso de la práctica, de otras Iglesias en el papel que éstas asignan a los laicos. El tiempo del recorrido catecumenal ofrece la posibilidad de un camino progresivo y gradual de iniciación cristiana que lleva a la muerte del hombre viejo que llevamos dentro de nosotros mismos y al comienzo de una nueva vida en el catecúmeno¹¹⁷⁰.

Como dice el P. Guillard en las Conclusiones de la XX Semana Española de Misionología: "Una Iglesia sin catecúmenos adultos es un escándalo, porque la Iglesia, por su presencia en el mundo, debe ser siempre capaz de mover a la conversión. Si la conversión de los adultos es el signo de la vitalidad de la Iglesia, igualmente es signo para los hombres de que la salvación de Jesucristo ha llegado para ellos. El catecumenado nos libera del peligro de vivir instalados, llenos de seguridades falsas. Vivimos la vida, muchas veces sin preguntarnos si hacemos posible el descubrimiento de Cristo a quienes lo buscan"¹¹⁷¹.

Es decir, el catecumenado es una institución apostólica imprescindible para que los adultos, tanto en los países de misión como en los viejos países de cristiandad, puedan llegar a ser conscientes de la vida cristiana que ofrece la Iglesia, evitando así la situación anómala creada en la Iglesia en los tiempos modernos, que presenta una masa de bautizados no convertidos, situación que pone a la Iglesia en el embarazo de tener que convertir a bautizados, cuando en

también: W. KASPER, *Una nueva lectura del decreto "Unitatis redintegratis" sobre el ecumenismo, después de cuarenta años*, L'Osservatore Romano 47 (19 de noviembre de 2004) pp. 10-12; JUAN PABLO II, *No hay ecumenismo sin conversión - Homilía 40º aniversario de la promulgación Unitatis redintegratio*, L'Osservatore Romano 47 (19 de noviembre de 2004) pp. 9-12; W. KASPER, *Cristo, nuestro fundamento común*, L'Osservatore Romano 4 (28 de enero de 2005) p. 9.

¹¹⁷⁰ La Conferencia Episcopal Española ha estudiado la Iniciación cristiana y el catecumenado en dos ocasiones: Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Ed. Edice, Madrid 1999; Idem, *Orientaciones pastorales para el Catecumenado*, Ed. Edice, Madrid 2002.

¹¹⁷¹ Cf. B. GUILLARD, *Teología del catecumenado. Del kerigma a la catequesis*, en *XX Semana Española de Misionología*, Burgos 1969, pp. 14-15.

realidad sólo se debería bautizar a convertidos. Hace unos años aparecieron, en la Revista 30 Giorni, unas declaraciones del Cardenal J. Ratzinger que a muchos cristianos les chocó: "Hoy día la Iglesia no es como antaño, que tiene que convertir a los paganos, sino que es una Iglesia de paganos que se llaman todavía cristianos. El paganismo se encuentra en la misma Iglesia, y precisamente esto caracteriza tanto a la Iglesia de nuestros días como al nuevo paganismo: es un paganismo en la Iglesia y una Iglesia en cuyo corazón vive el paganismo. Este fenómeno constituye la verdadera tentación para el cristiano: el paganismo intraeclesial, 'de la abominación de la desolación' (Mc 13,14)"¹¹⁷².

Hoy existe el peligro de una secularización que se infiltra incluso dentro de la Iglesia, su secularización interna que le lleva a la descomposición y que puede traducirse en un culto sacramental formal y vacío, en celebraciones sin la participación del corazón que se expresa en la veneración y respeto de la liturgia. En el origen de la secularización está la pérdida de la fe y de su inteligencia, en la que juegan, sin duda, un papel importante algunas propuestas teológicas deficientes relacionadas con la confesión de fe cristológica. Se trata de interpretaciones reduccionistas que no acogen el Misterio revelado en su integridad. Los aspectos de la crisis pueden resumirse en cuatro: concepción racionalista de la fe y de la Revelación; humanismo inmanentista aplicado a Jesucristo; interpretación meramente sociológica de la Iglesia, y subjetivismo-relativismo secular en la moral católica¹¹⁷³.

El problema de fondo, al que una pastoral de futuro tiene que prestar la máxima atención, es, la autosecularización interna, que es la cuestión principal a la que la Iglesia ha de hacer frente hoy en España. No se encuentra tanto en la sociedad o en la cultura ambiente como en su propio interior; es un problema de casa, y no sólo de fuera. La secularización interna sólo puede alcanzar un barniz evangelizador; en cambio, la auténtica evangelización, aspira a "alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio" los criterios de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios. Por esto hay que ir sin plata ni alforja, como

¹¹⁷² Cf. 30 Giorni, 5 de Mayo 1990, p. 3.

¹¹⁷³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción *Teología y secularización* (2006) núm. 5.

dice el Evangelio (cf. Mt 10), como hicieron san Antonio Abad¹¹⁷⁴ y también san Francisco de Asís que, al escuchar esta palabra, dijo: "¡Esto quiero, esto pido, esto ansío hacer de todo corazón!"¹¹⁷⁵. Como dice san Agustín: "Muchos se dicen cristianos, pero en los hechos no se los reconoce tales, porque no lo son en la vida y en las costumbres, en la fe, en la esperanza, en la caridad"¹¹⁷⁶. Y También: "He ahí donde comienza la caridad. Si aún no eres capaz de morir por el hermano, estés dispuesto a darle una parte de tus bienes. Pero dirás tal vez: ¿qué me importa?... Si al contrario, el nombre va seguido de las obras, que te llamen pagano, tú con tus obras demuestras ser cristiano. Si no te muestras cristiano con los hechos, aunque todos te llamen cristiano, ¿de qué te sirve el nombre cuando no corresponde a la realidad?"¹¹⁷⁷.

La mayor persecución de la Iglesia no procede de los enemigos externos, sino que nace del pecado de la secularización de la misma Iglesia. Una Iglesia que se apoye sobre decisiones de una mayoría es una Iglesia puramente humana, porque muchas veces la opinión sustituye a la fe. No tenemos necesidad de una Iglesia más humana sino de una Iglesia más divina; sólo entonces será verdaderamente humana.

Como afirmó Pablo VI en la audiencia general del miércoles 8 de mayo de 1974: "Hacer el catecumenado antes del bautismo o después es secundario, lo importante es hacerlo"¹¹⁷⁸, para recuperar el ser lúdico perdido por el pecado original. De esta forma, el catecumenado posbautismal es un tiempo de combate espiritual para adquirir la *simplicidad* lúdica interior del hombre nuevo que ama a Dios como único Señor, con todo el corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas y al prójimo como a sí mismo (Mc 12,30-31; Dt 6,4-5). Sostenidos por la Palabra de Dios, por la Eucaristía y por la comunidad, los catecúmenos se adiestran en la lucha contra las tentaciones del demonio: la búsqueda de

¹¹⁷⁴ Cf. ATANASIO, *Vita Antonii*, 2: PG 26, 842.

¹¹⁷⁵ Cf. TOMÁS DE CELANO, *La vita prima di S. Francesco*, X, 22: FF 356.

¹¹⁷⁶ Cf. AGUSTÍN, *Tratados sobre la primera carta de san Juan*, Tr. 4, 4-6: SC 75. 224-232.

¹¹⁷⁷ Cf. *Ibidem*, Tr. 5, 11-13: SC 75, 266-271.

¹¹⁷⁸ Ver: Rev. *Notitiae* 95-96 (Julio-Agosto de 1974) p. 230.

seguridades, el escándalo de la cruz y la seducción de los ídolos del mundo (Mt 4,1-11).

La comunidad cristiana acompaña en el camino catecumenal con ritos que constituyen la celebración litúrgica y pedagógica de los catequistas, donde se da la gracia y la libertad personal conjuntamente. Es éste el sentido de las celebraciones de la Palabra, los exorcismos¹¹⁷⁹, las bendiciones y los escrutinios, que ayudan al catecúmeno a descubrir sus pecados, y con los talentos de las sucesivas entregas de la Biblia, Liturgia de las Horas, del Símbolo de la fe y de la oración del Padrenuestro, que son los talentos que inculcan el "hombre nuevo" festivo del Sermón de la Montaña.

¿Qué transmitían los catequistas en la Iglesia primitiva a los catecúmenos a lo largo del Camino? Les transmitían los talentos, el Espíritu Santo, a través de la predicación (cf. Rom 10,17), y se les enseñaba a vivir el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5-7) o de la llanura (cf. Lc 6,17-49). Todo este material fue elaborado por la catequesis de la Iglesia apostólica, que lo vivió y lo predicó. Más importante que la diferencia de marco topográfico de Mateo y Lucas es la extensión: 111 versículos en Mateo por tan sólo 29 en Lucas. Ambos siguen un mismo esquema: empiezan con las bienaventuranzas y terminan con la parábola de la casa edificada sobre roca y sobre arena, y entre estos dos extremos figuran muchas sentencias iguales o casi iguales y encadenadas por el mismo orden. En resumidas cuentas, es el primer catecismo para catecúmenos y neófitos. Es la fotografía del discípulo de Cristo, del hombre nuevo que quiere ser cristiano¹¹⁸⁰. De esta forma los catecúmenos verifican en su vida que lo que les han anunciado los catequistas son certezas sobre la auténtica verdad y la vida eterna.

Como dice san Agustín: "Jesús vino en la persona de sus predicadores. No pongamos resistencia a su primera venida, y no temeremos la segunda"¹¹⁸¹. Para ello es necesario tener el oído abierto. El tercer canto del Siervo de Yahveh, de Isaías 50,4b-6, dice: "Mañana tras mañana despiertas mi oído, para escuchar como

¹¹⁷⁹ Cf. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, o.c., pp. 155-156.

¹¹⁸⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Abba, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981, pp. 251-253.

¹¹⁸¹ Cf. AGUSTÍN, *Comentario al Salmo 95, 14.15*: CCL 39, 1351-1353.

los discípulos; el Señor Yahveh me ha abierto el oído. Y yo no me resistí, ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos". Es decir, pone en relación escuchar con ser golpeado, aceptar la historia de salvación que Dios hace con cada catecúmeno. El Sermón de la Montaña, concluye J. Jeremias, no es una ley, sino evangelio. Porque ésta es la distinción entre ambos, la ley pone al hombre ante sus propias fuerzas y le pide que las use hasta el máximo. El evangelio sitúa al hombre ante el don de Dios y le pide que convierta de verdad ese don inefable en fundamento de su vida. El don de Dios crea la fiesta y precede a su exigencia, son dos mundos¹¹⁸². Porque la ley es para los esclavos, mientras que la gracia, la fe, la confianza son propias de los amigos y de los hijos.

El hombre moderno -dice M. Luther King- anda generalmente por el camino del odio y la violencia que le conduce a la destrucción y a la condenación. El mandamiento de amor a los enemigos, lejos de ser una piadosa exhortación de un soñador utópico, es una necesidad absoluta si queremos sobrevivir. El amor a los enemigos es la clave del evangelio para resolver los problemas del mundo¹¹⁸³. Y en otro lugar dice: "Haced con nosotros lo que queráis. Pese a todo, seguiremos queriéndoos.... Podéis estar seguros de que nuestra capacidad de sufrir agotara vuestra violencia"¹¹⁸⁴.

Las enseñanzas de los catequistas en la pequeña comunidad preparaban a los discípulos para el martirio¹¹⁸⁵. Les daban un sentido al sufrimiento, al que no buscamos nosotros mismos, a la cruz. El sufrimiento es contrario a nuestra naturaleza. Por eso, los primeros cristianos no consideraban mártires a los que se

¹¹⁸² Ver: J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús*, Ed. Fax, Madrid, 1974, pp. 99-100; S. SABUGAL, *¡Abba! La oración del Señor*, Ed. BAC, Madrid 1985, pp. 669-692. Sobre este punto ver también G. THEISSEN, *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*, Cap. IV: *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 38-48/ Lc 6,27-38)*, su trasfondo histórico social, Ed. Sígueme, Salamanca 1985, pp. 103-148.

¹¹⁸³ Cf. M. LUTHER KING, *La clave es el amor*, Rev. Alfa y Omega 112 (1998) p. 14.

¹¹⁸⁴ Cf. R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, o.c., p. 201.

¹¹⁸⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, Rev. Recherches de Science 26 (1936) p. 523.

ofrecían al martirio. Toda la concepción de la teología siríaca de los siglos II y III entendía la iniciación cristiana como un retorno al jardín del paraíso. Por esto, el culto cristiano, como repite a menudo Orígenes, lleva a la interioridad de la vida cristiana¹¹⁸⁶.

En el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA, núm. 36 y 232-234.), cuando se habla de catecumenado muchos lo confunden con la catequesis, o con las reuniones periódicas, o con la revisión permanente, o con la educación sistemática de la fe, o con los encuentros de un grupo estable, o con la existencia de una comunidad de base cualquiera... Esta especie de "pancatecumenalismo" es erróneo y pernicioso. El catecumenado es tan serio como para que no se pueda reducir a cualquier cosa; y tan importante, como para que se le identifique con una sola cosa. Jamás se llamó en la Iglesia primitiva "catecumenado" a muchas acciones diversas. Cuando todo es "catecumenado", nada es ya un verdadero catecumenado. Una comunidad no necesita de muchos "pseudo-catecumenados", sino de uno, pero bien comprendido y realizado. Es evidente que hay que dejar de llamar catecumenado o catecumenales a dos charlas de preparación al Bautismo, o a cinco encuentros de preparación al matrimonio o a seis conferencias cuaresmales para no caer en una superficialidad nominalista.

La petición del bautismo por un joven o adulto es algo muy serio y significa que hay que aplicar de verdad y con seriedad el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA) con todas las consecuencias, proponiendo un verdadero catecumenado o itinerario de iniciación cristiana. Las exhortaciones del Episcopado español para restaurar el catecumenado de adultos, según propone el RICA, deben ser tomadas en serio y llevadas a la práctica. Estoy convencido de que la renovación y aplicación del catecumenado es la pieza clave de la renovación de una Iglesia festiva en la "nueva evangelización" frente a este mundo secularizado.

Nuestra práctica pastoral está demasiado inclinada a dar los sacramentos a personas que no han recibido suficientemente la Palabra de Salvación, y a catequizar a quienes no están suficientemente convertidos, que ni aceptan ni han descubierto al Dios que les habla en su propia vida, que no tienen el oído abierto

¹¹⁸⁶ Ver: A.G. HAMMAN, *La Oración*, Ed. Herder, Barcelona 1967, espec. pp. 708-776.

para escuchar y se hacen incapaces para entender. Por esto, tantas de nuestras comunidades parroquiales dan más pena que gozo, cuando ni siquiera podemos decir que sean "parroquiales", puesto que viven como todo el mundo, son perfectos ciudadanos de esta tierra y en nada se distinguen de los demás. En este estado de cosas están incapacitadas para cumplir dignamente con su misión sacerdotal, profética y real, siendo merecedoras del reproche de Jesús: "Si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará?..." (cf. Mt 5,13), porque falta la iniciación cristiana. Por ejemplo, hoy la eucaristía se puede celebrar en veinte minutos, a veces menos. La tradición ortodoxa oriental celebra la eucaristía con una sabia lentitud; puede durar de dos a tres horas y no la celebran todos los días. Por eso se escandalizan de la precipitación que demostramos en el rito latino. Una celebración reposada y gozosa de la palabra debería hacer olvidar para siempre la imagen católica de la "máquina de hacer misas"¹¹⁸⁷. Por ejemplo, el Patriarca Atenágoras sólo celebraba misa una vez al año, "según las reglas de la Iglesia de Constantinopla"¹¹⁸⁸. En el mismo rito romano no se generalizó la práctica de la misa diaria hasta el siglo XIX¹¹⁸⁹.

Recordemos que la vocación de Israel a la santidad, que es una acción festiva, fue durante la llamada del primer Éxodo. En el Levítico repite cinco veces: "Sed santos porque Yo soy santo" (Lev 11,44-45; 19,2; 20,7-26). Es exactamente en este sentido como Pedro cita este texto: "Así como el que os ha llamado es santo, vosotros también debéis ser santos en vuestra conducta, porque está escrito: Sed santos porque Yo soy santo" (1 Pe 1,15-16). Jesús de Nazaret llevó a cumplimiento la profecía de la Torah a través del desierto de su pasión hacia la tierra prometida de la resurrección (el segundo éxodo). Cada catecúmeno en cada generación vive esta palabra del Éxodo cumplida en Jesucristo (tercer éxodo). Para ser feliz, la comida y la bebida del hombre es hacer la voluntad del Padre: "Mi alimento es

¹¹⁸⁷ Cf. L. DEISS, *Celebración de la Palabra*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, pp. 53-54.

¹¹⁸⁸ Cf. O. CLEMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Ed. Fayard, París 1969, p. 111.

¹¹⁸⁹ Cf. K. RAHNER, *Le sacrifice unique et la fréquence des messes*, Ed. Desclée de Brouwer, Bruxelles 1972, núm. 9, pp. 159-160.

hacer la voluntad del que me ha enviado" (Jn 4,34), que es el festín del Mesías para el hombre posmoderno.

La santidad cristiana de que habla el Concilio Vaticano II está radicada en los sacramentos de Iniciación para alimentar la fe y crear la fiesta. Es decir, en la dimensión eclesial de la Iniciación Cristiana se ofrece el fundamento de una santidad comunitaria y eclesial, apostólica y misionera. Porque como dice san Clemente de Roma: "Uníos a los santos porque los que se unen a ellos serán santos; hagamos todo aquello que es santificación"¹¹⁹⁰. En toda la doctrina de los Padres de la Iglesia, no se conoce otra espiritualidad más que la que deriva de los sacramentos de la iniciación cristiana¹¹⁹¹. Así, por ejemplo, la tercera fase del itinerario catecumenal es el redescubrimiento de la elección, "eje de todo el catecumenado" (RICA núm. 23). Es un tiempo de iluminación en el que la Iglesia enseña a los catecúmenos a caminar en la fiesta, "inundados con la luz de la fe" (RICA núm. 24), es decir, a discernir y cumplir la voluntad de Dios en la historia haciendo de la propia vida una liturgia de santidad festiva. El fin de la Iniciación cristiana es hacer un "pueblo santo" llamados por quien es Santo para ser santos ellos mismos, llenos de fiesta y no frustrados. La religión, muchas veces, se ha convertido en un producto de culto, de consumo, una suerte de consuelo para los débiles o una empresa de servicios emotivos. No basta buena voluntad para ser cristiano, sino hay que liberarlos de la modorra espiritual y la rutina que los lleva a desatender las cuestiones fundamentales de su vida.

Es preocupante la "des-afección" de tantos cristianos que nada ven, nada sienten, nada oyen. Da la impresión de que muchas realidades cristianas hubieran perdido para muchos, elocuencia, relevancia, vigor y celo. La separación entre fe y experiencia de la fe es un fenómeno difundido y grave. Como dice Benedicto XVI comentando a san Pedro Canisio: "Ved, Pedro duerme; Judas, en cambio, está despierto. Esto nos hace pensar: la somnolencia de los buenos. El Papa Pío XI dijo: «El gran problema de nuestro tiempo no son las fuerzas negativas, sino la somnolencia de los buenos». «Velad»: meditemos esto, y pensemos que el Señor

¹¹⁹⁰ Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Comentario a la Epístola a los Corintios*, LIX, 2-4: PG 1, 327; 46, 1-2; 94-96: PG 1, 303-306.

¹¹⁹¹ Cf. DIDIMO EL CIEGO, *Enarrat. In I Petri* II, 9: PL 39, 1763 B.

en el Huerto de los Olivos repite dos veces a sus discípulos: «Velad», y ellos duermen. «Velad», nos dice a nosotros; tratemos de no dormir en este tiempo, sino de estar realmente dispuestos para la voluntad de Dios y para la presencia de su Palabra, de su Reino"¹¹⁹².

Retornemos al modelo apostólico de la Iglesia primitiva, que es el Cenáculo donde Dios envió el Espíritu Santo y comenzó la Iglesia, para formar hombres festivos. Esto significa que para re-evangelizar al mundo poscristiano debemos tomar como modelo el camino que siguieron los evangelizadores del mundo precristiano. El pueblo de Dios: jóvenes, matrimonios, ancianos, etc., es un pueblo en Fiesta que se forma con el catecumenado, y se comporta ante el mundo como cristiano; por eso convence siempre. Recuperemos la reconfortante alegría de la fiesta de evangelizar a través de la iniciación cristiana (cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, núm. 80).

7.6. RECUPERAR HOY EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN: "LA FIESTA DE LAS FIESTAS. LA VIGILIA PASCUAL"¹¹⁹³

El año litúrgico cristiano, que es medido por el domingo, prevé la celebración de los diversos misterios de la vida del Señor (Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Pentecostés), y de los misterios de la Virgen María y de los Santos (cf. Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 102-104). Se trata del calendario

¹¹⁹² Cf. BENEDICTO XVI, *Encuentro con los párrocos y sacerdotes de la diócesis de Roma* (3 de marzo de 2011). [en línea] [consulta: 22-08-11] <http://www.vatican.va>.

¹¹⁹³ Cf. L. BOUYER, *Le Mystère Pascal*, Ed. Du Cef, París 1945; W.J. O'SHEA, *El misterio pascual*, Ed. Salterae, Santander 1967; J. BELLAVISTA, *Pascua, la gran solemnidad*, Cuadernos Phase 192 (marzo de 2010); H.U. VON BALTHASAR, *El misterio Pascual*, cap. IX, pp. 666-814, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. III, o.c.; J.A. SOBRADO, *Dayenú, Haggada'h Shel Pésaj*, o.c., espec.: *La noche santa: La Vigilia Pascual*, pp. 319-356; CENTRO DE PASTORAL LITÚRGICO DE PARÍS, *El Misterio Pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1967, espec. pp. 337-396; A.I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano*, vol. IV: *La Sagrada velada de la noche de Pascua*, Ed. Herder, Barcelona 1958, pp. 57-87; R. GRÁNDEZ, *La hermosa Vigilia de Pascua*, Ed. Regina, Barcelona 1995, pp. 9-104; J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, o.c., espec. pp. 131-162; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., pp. 124-126.

propio de las fiestas cristianas, las cuales miden el tiempo de la comunidad cristiana¹¹⁹⁴. Cualquiera que sea la fiesta que se celebra es siempre la Pascua de Jesucristo¹¹⁹⁵, y como dice san León Magno (siglo V): "La fiesta de la Pascua es la más importante"¹¹⁹⁶. Es el "Gran domingo", dirá san Atanasio (siglo IV)¹¹⁹⁷, por eso todo culto cristiano no es sino una celebración de la Pascua. La Pascua es la fiesta nupcial que tiene la Iglesia.

El año litúrgico no es una idea sino que está centrado en Jesucristo y en su misterio actuante en el tiempo y que hoy se celebra sacramentalmente por la iglesia como memorial, presencia, profecía, que alimenta nuestro ser cristiano en la nueva evangelización. El culto de la iglesia no es el recuerdo de una leyenda, ni un ciclo ritual, sino una persona: nació de la pascua y para celebrar la pascua. El contenido fundamental de esta gran fiesta cristiana es el misterio pascual de Jesucristo, es decir, la irrupción misericordiosa y salvífica del Dios Trinitario en la historia de los hombres para que estos puedan vivir como hijos y no como esclavos. Jesucristo es la plenitud de los tiempos a la que hace referencia Pablo (Gal 4,4): "Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva".

La Vigilia Pascual era la gran celebración nocturna de la noche, de tal manera que hasta finales del siglo II era la única fiesta anual¹¹⁹⁸. Su celebración concentraba la unidad de la historia de salvación desde la creación a la parusía¹¹⁹⁹. La opinión más generalizada hoy día utiliza como base la carta que Ireneo dirigió

¹¹⁹⁴ No hay que olvidar el trasfondo de la Pascua hebrea, cf. Apéndice Número IV: Ritual de la Pascua hebrea.

¹¹⁹⁵ Cf. A. BERGAMINI, *Año Litúrgico*, pp. 136-144, en NDL.

¹¹⁹⁶ Cf. LEÓN MAGNO, *Sermones*, 48: CCL 138^a 279-280; AGUSTÍN, *Epístola 55, 14*, pp. 46-71, en A. PARDO, *Enchiridion*, Ed. Regina, Barcelona 1992.

¹¹⁹⁷ Cf. ATANASIO, *Epist. Fest. 1*: PG 26, 1366.

¹¹⁹⁸ Cf. J. CASTELLANO, *El triduo sagrado Pascual. Aportaciones y precisiones de la tercera edición típica del Misal Romano*, Rev. Phase 272 (2006) 107-117.

¹¹⁹⁹ Para el abad calabrés Joaquín de Fiore (+1202), la celebración de la Vigilia Pascual se convirtió en la clave para desentrañar la historia de la salvación.

al papa Víctor (años 189-198) y que Eusebio de Cesarea (siglo IV) nos transcribe fragmentariamente en su *Historia eclesiástica* (cap. V, 24). Según la mencionada carta, la iglesia de Roma no celebró la fiesta anual de la Pascua hasta que la introdujo el Papa Sotero, hacia el año 165¹²⁰⁰. Es importante constatar que la Pascua es la única fiesta cristiana.

El domingo de Ramos, una semana antes, nos introduce en la celebración del misterio pascual, presentando a Jesucristo como el triunfador de la muerte: el que pasa de las tinieblas a la luz, de la muerte a la resurrección, de la humillación a la gloria; nos invita a que acompañemos a Cristo que camina hacia su gloriosa pasión, no como un condenado sino como un triunfador. El Señor nos hace una pregunta: ¿Estamos dispuestos a recorrer este camino, que son las huellas de Cristo, que pasa por la humillación, el sufrimiento y la muerte por amor? De la cruz hace un instrumento de triunfo; de un suplicio un árbol de vida. De esta forma, el Siervo de Yahveh toma sobre sí los pecados del mundo para quitarlos, haciéndonos ciudadanos del cielo.

¿Por qué es tan importante la Vigilia Pascual?¹²⁰¹

Fue Dios mismo quien la instituyó, dice san Atanasio: "El mismo Dios, amados hermanos, que al principio instituyó para nosotros la fiesta de la Pascua, nos ha concedido poderla celebrar cada año; y el que entregó a su Hijo a la muerte por nuestra salvación nos otorga, por el mismo motivo, la celebración anual de este sagrado misterio. Esta fiesta nos sostiene en medio de las miserias de este mundo; y ahora es cuando Dios nos comunica la alegría de la salvación, que irradia de esta fiesta, ya que en todas partes nos reúne espiritualmente a todos en una sola asamblea, haciendo que podamos orar y dar gracias, todos juntos, como es de ley en esta fiesta. Esto es lo admirable de esta festividad: que él reúne para celebrarla a los que están lejos y junta en una misma fe a los que se encuentran

¹²⁰⁰ Cf. Th.-J. TALLEY, *Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne*, Rev. La Maison-Dieu 147 (1981) 29-60, espec. pp. 30-34.

¹²⁰¹ Cf. J. GAILLARD, *El misterio Pascual y su liturgia*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1959, espec. pp. 9-41.149-200; R. GRÁNDEZ, *La Hermosa Vigilia de Pascua*, Ed. Regina, Barcelona 1995, espec. pp. 9-104; P. FARNÉS, *Celebrar la Semana Santa en las pequeñas comunidades*, Ed. Regina, Barcelona 1993, espec. pp. 9-226.

corporalmente separados"¹²⁰². En otro lugar afirma san Atanasio: "En esto consiste el verdadero júbilo pascual, la genuina celebración de la gran solemnidad, en vernos libres de nuestros males; para llegar a ello, tenemos que convertirnos de nuestra conducta y meditar asiduamente, en la quietud del temor de Dios"¹²⁰³.

Desde los tiempos apostólicos los cristianos, que cada domingo hacían memorial de la resurrección del Señor, no podían dejar de proyectar la luz de su fe sobre la celebración anual de la Pascua judía: "Ha sido inmolado nuestro cordero pascual: Cristo. Así, pues, celebremos la fiesta, no con levadura vieja, ni con levadura de malicia y de perversidad, sino con ázimos de sinceridad y de verdad" (1 Cor 5,7-8), decía san Pablo a los fieles de Corinto. La Vigilia Pascual es una acción donde el principal actor es Jesucristo. Pascua significa paso, tránsito; por lo tanto, el Misterio pascual es el misterio del tránsito de Jesucristo de la muerte a la vida, de la ignominia a la gloria, de este mundo al reino del Padre. Por eso, el misterio cristiano no es solamente para ser contemplado curiosamente como un objeto de ciencia, sino que debe ser interiorizado y vivido. Soportar la ignominia es lo que nos hace asemejarnos a Jesús.

La obligación de tomar parte en dicha reunión nocturna es tan fundamental que Tertuliano ve en la misma una dificultad para que una mujer cristiana se case con un infiel: "¿consentirá su esposo en dejarla salir de noche para ir a la Vigilia Pascual?"¹²⁰⁴. En cuanto al ayuno, es también obligatorio y total: "Nadie tomará nada el día de Pascua antes de la oblación -precisa la *Tradición apostólica* (siglo III)-, pues, a quien obra así, esto no se le cuenta como ayuno"¹²⁰⁵. La Iglesia ayuna porque el esposo ha sido arrebatado (cf. Mc 2,19-20). Ayuno y fiesta, paso de uno a otro a lo largo de la noche santa, en que las horas de ayuno terminan en la oración y en que la fiesta se inaugura en la eucaristía, tal es la Pascua de los cristianos. Ambos elementos son indisolubles. El ayuno no tiene sólo valor de preparación, de purificación, sino sobre todo de contemplación del misterio de Cristo y de espera escatológica de su triunfo. Al honrar, según Tertuliano, los días

¹²⁰² Cf. ATANASIO, *Cartas pascuales*, Carta 5, 1-2: PG 26, 1379-1380.

¹²⁰³ Cf. Idem, *Cartas pascuales*, Carta 14, 1-2: PG 26, 1419-1420.

¹²⁰⁴ Cf. TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, 4: CCL 1, 388.

¹²⁰⁵ Cf. HIPÓLITO, *La Tradición apostólica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1992, núm. 33.

en que el esposo fue arrebatado a la Iglesia, el ayuno pascual es el primer tiempo de la Pascua, es decir, del paso del Cristo total, cabeza y miembros, de la muerte a la vida, de las lágrimas al gozo (*De ieiunio*, 2 y 12). La *Didascalia de los apóstoles*, obra siria del siglo III, ofrece la descripción más antigua de la celebración pascual:

El viernes y el sábado ayunaréis completamente y no tomaréis nada. Durante toda la noche permaneced reunidos en comunidad, no durmáis, velad toda la noche en oraciones, súplicas, lectura de los profetas del evangelio y de los salmos... hasta las tres horas de la madrugada siguiente al sábado. Entonces dejaréis de ayunar... Ofreced vuestros dones y luego comed, estad alegres, felices y contentos, pues el Mesías, prenda de vuestra resurrección, ha resucitado. Será para vosotros una ley eterna hasta el fin del mundo¹²⁰⁶.

Dice san Juan Crisóstomo: "Quién ha soportado el peso del ayuno venga ahora a recibir su paga... y los que habéis estado ociosos (los que habéis llegado a última hora) festejad este día; hayáis ayunado o no, ¡alegraos en este día! El banquete está preparado, venid, pues, todos. La ternera más gorda está servida, todos seremos saciados. Comed con gusto este banquete de la fe y venid a disfrutar la riqueza de su misericordia bondadosa"¹²⁰⁷. Se recomienda que se observe durante el sábado santo a fin de que la Iglesia pueda llegar con espíritu ligero ya abierto a la alegría del domingo de Resurrección¹²⁰⁸.

Ayuno, reunión de la comunidad de creyentes, vigilia de oración, lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento, celebración de la eucaristía, agapé fraternal en la alegría de Cristo resucitado, son los elementos fundamentales de la fiesta de la Vigilia Pascual; porque las vigiliyas purifican los pensamientos del hombre viejo y disipan la oscuridad de las pasiones. La dedicación constante a las Sagradas Escrituras llena al alma de un Asombro continuo e inescrutable de la alegría festiva que hay en Dios... Por esto, esta Vigilia de oración es la clave para

¹²⁰⁶ Cf. F. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Ed. Schönigh, Paderborn 1905, p. 288.

¹²⁰⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO: PG 59, 721-723.

¹²⁰⁸ Cf. A. PARDO, *Enchiridion*, o.c., pp. 44-82.

discernir la verdad de las Escrituras, y las Escrituras son la materia de la oración, es decir, aquello que la engendran¹²⁰⁹.

La noche es un memorial¹²¹⁰

El primer punto que es preciso esclarecer es el de que la Vigilia Pascual no es una "misa de media noche" más o menos pintoresca. Es una celebración que abarca toda la noche, desde que se pone el sol hasta que amanece. Ordena el Misal Romano (cf. Vigilia Pascual núm. 3) que debe hacerse durante toda la noche. Si fuera posible celebrar la liturgia íntegramente, deberíamos comenzar "cuando se encienden las lámparas" y no acabar hasta el despuntar del día. Da comienzo, en efecto, con el Lucernario, en el cual se procede a la bendición de las lámparas con las que se va a velar durante toda la noche. Se debe celebrar durante la noche por varias razones: en primer lugar, por su carácter escatológico. Las horas que anteceden a la Pascua son el espacio en que la Iglesia espera con anhelo a su Señor. Durante la Vigilia, la Iglesia se asemeja al siervo que espera durante la noche el retorno de su Señor (Lc 12,35ss), a las vírgenes que aguardan la llegada del Esposo (Mt 25). Jesús nos invita a recostarnos a la mesa y nos sirve (cf. Lc 12,37). Este amo es extravagante, ligeramente estrafalario. Pues ¿dónde se ha oído algo tan hermoso como que el amo sirva a sus esclavos? Esto es el mundo al revés, algo que sólo se puede explicar por el entusiasmo de Dios, que le lleva a olvidar todas las reglas. La Iglesia es el nuevo Israel que, recordando la noche de la antigua liberación de la esclavitud de Egipto, dedica al Señor la vigilia santa de su libertad sobre el pecado y sobre la muerte (Ex 12,12)¹²¹¹.

¹²⁰⁹ Cf. ISAAC DE NÍNIVE, *El don de la humildad*, o.c., p. 38 (col. 1, 13), p. 37 (col. 1, 45).

¹²¹⁰ Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Ed. Herder, Barcelona 1965, espec. *La noche de Pascua*, pp. 464-486.

¹²¹¹ Cf. COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Nota sobre el horario y otros aspectos de la Vigilia Pascual* (11 de febrero de 1988), en A. PARDO, *Enchiridion*, o.c., 4671.

Conviene citar aquí el poema de las cuatro noches, conservado en el *Targum Neophyti*¹²¹², que nos hace entender el sentido de la fiesta de la pascua en tiempos de Cristo:

1ª. La noche de la creación y la Pascua. La primera noche es cuando Yahveh se manifestó sobre el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos, y la tiniebla se extendía sobre la superficie del abismo. Y la Palabra de Yahveh era la Luz que brillaba. En el Antiguo Testamento crear es sobre todo ordenar. Crear acontece siempre sobre el trasfondo del desorden. Por eso cuando dice "y vio Dios que todo era bueno" se refiere al sentido y coherencia del orden que Dios introduce en la creación. Todo lo que destruye este orden es malo y lo creado es "bueno" porque ha sido ordenado por Dios. Malo es todo aquello que perturba ese orden, todo lo que se orienta contra Dios como Rey y Legislador. De ahí que la Biblia cuando usa el término "crear", lo emplee en un sentido análogo al que tiene la afirmación de que un arquitecto ha "creado" un palacio. Dios conferirá un nuevo orden al mundo por medio de su Torá y su pueblo. Así también es como el judaísmo entiende la expresión "nueva creación".

La creación está orientada a la gran fiesta final, cuando Cristo venga a buscar al mundo y Dios sea todo en todos (YOUCAT, núm. 46). Por eso, celebrar la Pascua es, ante todo, dar gracias por las maravillas de la creación. Eso es precisamente lo que se hace con el *Gran Hallel* (cf. Sal 136) de la liturgia de la Pascua judía. Jesús lo cantó con sus apóstoles en la última Cena (cf. Mt 26,30 y Mc 14,26 lo mencionan expresamente) y celebró con una misma alabanza el amor del Dios creador del universo y del liberador de su pueblo en el Éxodo; el amor que afianzó el universo sobre las aguas y el que dio la Tierra prometida en heredad. Para Israel, la creación anticipa la "redención". La Pascua, al resaltar la alegría del Éxodo, se convertía también en memorial de la creación. "Es el florecer de la

¹²¹² Cf. R. LE DEAUT, en A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I*, Targum Palestinense, manuscrito de la Biblioteca Vaticana, vol. 2: *Éxodo*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1970, pp. 312-313; R. LE DEAUT, *La nuit pascale*, Ed. Institut Biblique Pontifical, Roma 1963; en colaboración con J. LECUYER, *Exode*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV, pp. 1973-1995.

creación, la belleza del mundo", dice una antigua homilía pascual¹²¹³. Por esto la Pascua de Cristo es la fiesta de la nueva creación y de una nueva primavera eterna. Sabemos el lugar privilegiado que ocupa Abraham en la historia de Israel. Es padre del pueblo de la promesa, no sólo según la carne, sino aún más según la fe. Y la manifestación de esta fe culmina en el sacrificio de Isaac. La epístola a los Hebreos (11,17-19) comenta: "Por la fe, Abraham, puesto a prueba, presentó a Isaac como ofrenda, y el que había recibido las promesas, ofrecía a su unigénito, respecto del cual se le había dicho: Por Isaac tendrás descendencia. Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitarlo de entre los muertos".

La tradición judía pone el sacrificio de Isaac en relación directa con la Pascua. El libro de los Jubileos, apócrifo del siglo II antes de Cristo, afirma que Isaac fue ofrecido el 14 de Nisán, a la misma hora en que más tarde se inmolaría el cordero pascual, que representa la mansedumbre; y la montaña del holocausto no fue otra que el monte Sión (2 Cro 3,1 ya había identificado el monte Moria, monte del sacrificio según el Génesis, con la colina en que más tarde se levantaría el Templo). Igual que Isaac, el primogénito, fue rescatado con la sangre de un carnero, todos los primogénitos hebreos serán salvados por la sangre del cordero pascual. Isaac -según la tradición- aceptó ser inmolido por su padre con una entrega total, y el patriarca, con este sacrificio, tuvo la ocasión de interceder por todos sus descendientes. Sólo el cordero degollado vence a la bestia, es decir, los cristianos que ponen su cuello, como Isaac. Conviene citar aquí el targum sobre Gen 22,9, sin duda uno de los textos más conmovedores de la literatura judía:

Abraham dijo a Isaac: "Delante de Yahveh estará preparado un cordero para el holocausto. Si no, tú serás el cordero del holocausto". Y partieron los dos juntos, con un corazón perfecto. Llegaron al lugar que Yahveh había dicho a Abraham y éste construyó el altar. Cortó leña, ató a su hijo Isaac, y lo colocó sobre el altar encima de la leña. Luego, extendió la mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo Isaac. Isaac tomó la palabra y dijo a su padre Abraham: "Padre mío, átame (Aqedah) fuerte, para que no me resista..." Los ojos de Abraham estaban fijos en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac

¹²¹³ Cf. HIPÓLITO, *Homilías pascuales; I: Une homélie inspirée du Traité sur la Pâque d'Hippolyte*, Ed. Du Cerf, coll. "Sources chrétiennes", núm. 27, p. 145.

estaban vueltos hacia los ángeles del cielo. Abraham no los veía. En ese momento descendió del cielo una voz que decía: "Venid a ver a los dos «únicos» en mi universo. Uno sacrifica y el otro es sacrificado. El que sacrifica, no duda y el sacrificado, tiende el cuello" (...) Abraham se puso a rezar e invocó el nombre de la Palabra de Yahveh, diciendo: "¡Te suplico, Yahveh, por tu misericordia!... No ha habido doblez en mi corazón desde el momento en que me dijiste que sacrificara a mi hijo Isaac, que lo redujera a polvo y ceniza delante de ti. Pero al levantarme temprano esta mañana y apresurarme a cumplir tus palabras con alegría, ya he cumplido tu mandato. Ahora pues, cuando sus hijos tengan que pasar por un tiempo de necesidad, acuérdate del sacrificio de su padre Isaac y escucha la voz de su súplica. ¡Escúchales, líbrales de cualquier tribulación!"¹²¹⁴.

Esto es lo que celebraba Jesús, a esto se refería su acción de gracias pascual. "Hacer esto en memoria mía", es dar gracias por la fe de Abraham que construyó al pueblo de la Alianza, por la obediencia de su amor en el sacrificio de su hijo, por la aceptación de Isaac de la voluntad de Dios sobre él, por la oración de intercesión a favor de su descendencia. Isaac, que significa reír, ¿no tenía motivo para reír, ante la tensión inaudita de la angustia del umbral de la muerte, cuando Dios proveyó con un carnero atascado? Abraham e Isaac son profecía de la plenitud del amor de Dios Padre en el Hijo al mundo:

- Abraham, que no se ha reservado a su hijo querido (cf. Gen 22,12) es profecía del Padre que "ha amado tanto al mundo que le ha dado a su Hijo único" (Jn 3,16).

- Isaac en la hoguera del holocausto, al aceptar voluntariamente la muerte, es profecía de Cristo que "nos ha amado y se ha entregado a la muerte por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de agradable aroma" (Ef 5,2). En su homilía pascual durante la Cena, Jesús mismo comentará de su muerte: "No hay mayor amor que dar la vida por aquellos a quienes se ama" (Jn 16,13).

¹²¹⁴ Cf. traducción R. LE DEAUT, pp. 405-406, en A. DÍEZ MACHO, *Neophytí I*, vol. 1: *Genesis*, o.c.

3ª noche. El Éxodo y la noche de la Pascua¹²¹⁵. Es la tercera noche que se recuerda en la Pascua judía. El yahvismo es una religión histórica, y el Éxodo es el corazón de esta historia, como hemos visto en el cap. 4.6.3. *Judaísmo* y en el Apéndice Número IV: *Ritual de la Pascua hebrea*.

Afirma la Mishna: "En cada generación cada hombre debe considerarse a sí mismo como si hubiera salido personalmente de Egipto". La liberación de Egipto es el arquetipo de todas las liberaciones. "Él (Dios) nos ha conducido de la servidumbre a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto al día de fiesta, de las tinieblas a la luz esplendorosa, de la esclavitud a la redención. Por eso cantamos ante él el Aleluya" (*Pes* 10,5; Cf *bPes* 116b). Porque está escrito: "Aquel día, hablarás así a tu hijo: Es a causa de lo que Yahveh hizo por mí, cuando me sacó de Egipto" (*Ex* 13,8). Esta actualización se significaba con énfasis por el hecho de que los que celebraban la Pascua, la representaban: se comían el cordero a toda prisa, "con las cinturas ceñidas, los pies calzados, el bastón en la mano" (*Dt* 16,1-8), como si hubiera que salir huyendo delante del Faraón (cf. *Ex* 12,11); comían "el pan de la fatiga" (*Dt* 6,3) que no había tenido tiempo de fermentar, porque tan precipitada había sido la partida.

Jesús mismo es el cordero pascual (cf. *Ex* 12,46; *Jn* 19,36). "Cristo es nuestra Pascua que ha sido inmolado", dice Pablo (1 *Cor* 5,7). La Pascua judía celebra el Éxodo de Israel. La Pascua cristiana celebra el Éxodo de Jesús. La Eucaristía es memorial a la vez de lo uno y lo otro. Así la Cena se enraiza en la Pascua de Israel y en la de Jesús; y la Eucaristía cristiana actualiza a la vez la una y la otra. La Plegaria Eucarística número IV nos lo recuerda: "Celebramos hoy el memorial de nuestra redención: recordando la muerte de Jesucristo y su descenso a la morada de los muertos, y proclamando su resurrección y su ascensión a tu derecha en el cielo... te ofrecemos su cuerpo y su sangre".

4ª noche. La fiesta eterna y la noche de la Pascua. En esta noche se conmemora en la Pascua el final de los tiempos: "cuando el mundo llegue a su fin para ser rescatado... y el Rey Mesías venga del cielo". El Éxodo, celebración del pasado, es también fiesta de esperanza. Cada Pascua es profecía del Día escatológico y mesiánico. Se decía: "En esta noche han sido salvados, en esta

¹²¹⁵ Cf. E. FLEG, *Moisés contado por los sabios*, Ed. Roma, Barcelona 1980, pp. 55-57.

noche serán salvados". Con este fervor mesiánico se pronunciaban las oraciones del Hallel (Sal 113-118). El versículo 24: "Este es el día que ha hecho Yahveh" se aplicaba al día escatológico que Dios, al final de los tiempos, iba a llenar de alegría.

Podemos recordar aquí que muchas parábolas escatológicas se complacen en situar en la noche la vuelta de Jesús: "Mas a media noche se oyó un grito: ¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!" (Mt 25,6). Las diez vírgenes - precisamente son diez los convidados necesarios para celebrar la Pascua- tienen que conservar encendida la lámpara de la vigilancia, porque expresa lo que es el cristianismo. Hay que velar durante la noche, para comparecer "de pie" ante el Hijo del hombre (cf. Lc 21,36). ¡Feliz el siervo que, según prescribe el rito pascual, permanezca "con los lomos ceñidos" (Lc 12,35) para acoger a su Señor cuando vuelva de noche! Hay que rescatar la noche pascual porque con su resurrección nos libró del poder de las tinieblas (cf. Col 1,13).

En la última cena Jesús afirma que no volverá a comer la Pascua "hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios", que no volverá a beber del fruto de la vid "hasta que llegue el Reino de Dios" (Lc 22,16.18)¹²¹⁶. Con el banquete escatológico, que dará comienzo al mundo nuevo, como dice Is 25,6-8: "Yahveh Sebaot preparará un banquete festivo para todos los pueblos... Hará desaparecer la muerte para siempre, enjugará las lágrimas de todos los rostros" (ver: Mt 22,2-10; Lc 14,14.16-24).

La liturgia eucarística hace resaltar, con gozo, la dimensión escatológica de la Cena. La oración memorial (anámnesis) que sigue a la consagración, recuerda el "Maranatha", "Ven, Señor Jesús" de las primeras comunidades cristianas (cf. 1 Cor 16,22).

La vigilia como sacramental de expectación y de espera vigilante

¿Por qué no se duerme? (cf. *Didajé XXI, 19*) ¿Qué se espera? ¿Tenemos garantías para esperar en esta Noche Santa?

La noche de pascua es una Vigilia, es decir, una noche en la que no se duerme, se debe a que, ante todo, es la noche del éxodo, la noche en la que los

¹²¹⁶ Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Vol. II*, Ed. Encuentro, Madrid 2011, pp. 125-171.

israelitas quedaron libres del yugo de Egipto y entraron en la libertad de los hijos de Dios, la noche en la que el mismo Dios "pasó" por en medio de ellos para darles la libertad arrastrando a la muerte a sus tiranos. El nombre de pascua tiene su origen en este doble "tránsito, salto de Dios" que mantuvo alerta a Israel. Sin embargo, ¿por qué Israel, año tras año, celebraba esta vigilia nocturna? ¿Por qué volvía a ponerse los vestidos de peregrino? ¿Por qué volvía a comer presuroso, como un viajero dispuesto para marchar? ¿Había únicamente en todo esto una conmemoración que repetía un acontecimiento pasado? No cabe la menor duda de que este éxodo aparecía a los ojos de Israel como el hecho más glorioso de toda su historia por la intervención que los libró de la esclavitud y los estableció en la libertad de los hijos de Dios. Para Israel, por tanto, festejar la pascua, recordar el éxodo, significaba festejar su propio nacimiento y, como consecuencia, afirmarse en su conciencia de ser el pueblo elegido, de tener a Dios con él. Si, nuevamente, se volvía a estar preparado para emprender una marcha, si se volvía a comer con apresuramiento, si se pasaba la noche en vela, era porque el éxodo de antaño les obligaba a mantener fija su esperanza en otro éxodo. El que Dios hubiera intervenido en aquella ocasión, el que Él hubiera "pasado" por en medio de su pueblo, interesaba sobre todo como promesa de una nueva intervención mucho más decisiva. De nuevo Dios volverá a pasar entre los suyos, de nuevo volverá a manifestarse "con mano fuerte y brazo extendido", y su pueblo, fortalecido mediante esta nueva creación, pasará de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida.

El domingo de resurrección fundamentalmente es una vigilia, la Vigilia Pascual. La pascua del Éxodo era ya noche de vigilia en honor de Yahveh (Ex 14,24). El apócrifo *Epistola Apostolorum* (siglo II) subraya este aspecto, que probablemente se remonta a los tiempos apostólicos. En dicho apócrifo hay una clara referencia a la última venida del Señor que ocurrirá en Pascua¹²¹⁷. La tradición de la iglesia queda muy bien expresada en las conocidas palabras de san Agustín: "Si san Pablo nos invita a imitarle en sus vigiliass continuas, con cuánta más razón no deberá hacerse esta noche, que es la Madre de todas las santas vigiliass, en la que todo el mundo vela. ¿No han de velar en la más bella de las

¹²¹⁷ Cf. O. CASEL, *La notion de 'Jour de fête'*, o.c., pp. 23-36; A.G. HAMMAN, *El misterio pascual, según los padres de la Iglesia*, Ed. Caparrós, Madrid 1994, p. 9.

fiestas aquellos que han traspasado el umbral de esta gran casa (Iglesia) cuando está en vela, ya que está a punto de entrar en ella? Dios nos habla en su Palabra"¹²¹⁸.

También Asterio de Amasea (siglo IV) dice: "Antiguamente el día no empezaba a medianoche, sino por la tarde. El tiempo se contaba no de un día al siguiente, sino una noche a la siguiente. La Pascua, por lo tanto, empezaba al caer la tarde, como todavía sucede entre los cristianos de oriente... Noche nupcial de la Iglesia que hace nacer a los neófitos y en la que velan con los ángeles. Noche pascual esperada durante un año"¹²¹⁹. Debido a esta espera, durante la noche de pascua nadie dormía. Era preciso velar. "¡Oh, si tú rasgases los cielos y descendieras!"; este era el grito de la plegaria nocturna.

¿Cómo es posible aislarse, irse a dormir, cuando todos están levantados? ¿Qué noche es ésta, hermanos, por medio de la cual nos conmueve la verdad? Dirá san Agustín: "Ella nos arranca del sueño de nuestros sentidos y del cuerpo para hacernos velar en una noche llena de luz" (*Sermón 11*: PLS II, 741). "Vivir no es otra cosa que velar, y velar no es sino vivir. En nuestra vigilia Él se durmió para que nosotros velásemos, murió para que nosotros viviésemos" (*Sermón 11*: PLS II, 549-552). Pero para nosotros también la vigilia debe ser mucho más que un simple recuerdo. Permanecemos en vela porque esperamos el paso de Dios entre nosotros, y porque queremos que cuando Él pase nos encuentre preparados para el éxodo que Él va a hacer posible. La Vigilia Pascual transcurrirá "sin tensiones y sin prisas", que matan el amor; es decir, hay que ir al compás del corazón, al ritmo de lo que gozosamente se va celebrando¹²²⁰.

La Vigilia Pascual no tiene nada que ver con una comedia piadosa. Es la noche en que hacemos, por lo menos una vez al año, lo que deberíamos hacer siempre, y lo que, espiritualmente, debemos hacer a cada momento. Nos

¹²¹⁸ Cf. *Mater omnium sanctorum vigiliarum*, cf. AGUSTÍN, *Obras completas*, XXIV, *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, *Sermón 219*, Ed. BAC 447, Madrid 1983: PL 38, 1088. Nos han quedado 15 sermones de san Agustín, *Ibidem*, pp. 795-797.

¹²¹⁹ Cf. ASTERIO DE AMASEA, *Homilía 19*: PG 40, 436.

¹²²⁰ Cf. A. PARDO, *Enchiridium*, o.c., *Nota sobre el horario y otros aspectos de la Vigilia Pascual* (11 de febrero de 1988), núm. 8, pp. 46-80.

privamos del sueño, del descanso, nos mantenemos en vela constante porque, si somos cristianos esperamos, debemos esperar el acontecimiento final, el acontecimiento que todos los que nos precedieron nos invitan a esperar. "Israel, estate preparado para el encuentro con tu Dios", esta palabra se dirige a nosotros con tanta fuerza y justicia como jamás haya podido ser dirigida a alguien. Todo esto nos dice hasta qué punto es esencial a la fe cristiana la actitud de espera que la Vigilia Pascual intenta hacer surgir en nosotros. Bien pronto, en la Iglesia, de la celebración anual de la pascua se pasó a la celebración semanal, la pascua dominical, con la intención de mantener vivo y palpitante en los fieles este sentido de la espera pascual.

Todos los hombres están invitados, nadie queda excluido, sólo hay una condición: "Llevar el vestido de la fiesta". Si no, no se puede participar en ella (cf. Mt 22,11-14).

Pregón Pascual: Luz de Cristo

La parte primera de la Vigilia Pascual es un memorial de la liturgia de la luz o Lucernario, centrada en Jesús resucitado que se significa en el cirio encendido. En medio de la noche Jesucristo ilumina las tinieblas, tinieblas exteriores y tinieblas del corazón. El primer acto que tenía lugar, siempre que una familia judía piadosa o una de las comunidades israelitas que "esperaban la consolación de Israel" se reunían para una vigilia de plegarias o meditaciones, era el de la bendición de la luz. Esta ceremonia señalaba el comienzo de los días de fiesta, y de modo especial el día de pascua, señalaba el comienzo de la vigilia. Más tarde la Iglesia incluyó este rito en su liturgia. Esta ceremonia es la que constituye nuestro lucernario, para el cual Prudencio (siglo V) compuso uno de sus mejores himnos.

La noche más santa del año no podía dejar de abrirse con una solemne fiesta de la luz. Ya era así, desde los tiempos de Jerónimo y Agustín, en África, Italia del norte, y sin duda en Hispania y Galia. El pueblo se reúne fuera de la iglesia alrededor del fuego; éste es un rito de tránsito para encender el cirio. Después de haber saludado a la asamblea, el sacerdote explica brevemente el sentido de la

vigilia y bendice el fuego. Luego procede a la preparación del cirio pascual¹²²¹. El cirio es Cristo. Sobre la blanca cera se va a hacer un tatuaje: una cruz que tiene como quicio un Alfa y una Omega¹²²² y las cuatro cifras del año en curso, al tiempo que se pronuncian unas palabras solemnes y grávidas: "Cristo ayer y hoy, Alfa y Omega. Suyo es el tiempo y la eternidad. A él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén". Inmediatamente enciende el cirio con la llama procedente del fuego nuevo diciendo: "La luz de Cristo, que resucita glorioso, disipe las tinieblas del corazón y del espíritu". El diácono toma el cirio y teniéndolo elevado de cara al pueblo canta: "Luz de Cristo"¹²²³, y el pueblo responde: "Demos gracias a Dios"¹²²⁴. La asamblea entra entonces en la iglesia sumergida en tinieblas. Esta procesión, con el cirio a la cabeza, es un memorial de la peregrinación del pueblo hebreo a través del desierto detrás de la columna de fuego, por medio de la cual Dios mostraba el camino a los judíos que dejaban la casa de la esclavitud, pero es más memorial todavía de las palabras de Jesús: "Yo soy la luz del mundo: el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la Vida" (Jn 8,12; cf. Is 42,6).

El gran cirio pascual es colocado en un candelabro junto al ambón, donde permanecerá durante todo el tiempo pascual. El cirio se convierte en el símbolo más tangible del triunfo de Cristo, luz del mundo, que ha disipado las tinieblas, columna de fuego o *Shekinah*, presencia visible de Dios en medio de su pueblo, alejando a los suyos de la noche del pecado y de la muerte, desecando el río infernal que nos separaba del paraíso.

¹²²¹ Según A.G. Hamman, se bendecía un cirio gigantesco que a veces llegaba a pesar hasta 100 kilos; en recuerdo de Cristo resucitado se perforaba en cinco puntos que representan sus cinco llagas. A.G. HAMMAN, *El misterio pascual*, o.c., p. 14.

¹²²² La procedencia bíblica véase en Ap 1,8; 21,6; 22,13, y anteriormente Is 41,4; 44,6.

¹²²³ Cf. F.J. DOELGER, *Lumen Christi*, Trad. Francesa, Ed. Du Cerf, París 1958, pp. 35-42.

¹²²⁴ La comunidad puede aclamar también con unas palabras tomadas del himno vespertino *Phos Hilarón*, del siglo II: "¡Oh luz gozosa de la santa gloria del Padre celeste e inmortal! ¡Santo y feliz Jesucristo!". Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, vol. 1: *Hasta el concilio de Nicea*, Ed. BAC, Madrid 1968.

Concluida la procesión, se canta el *Exsultet* o Pregón Pascual, que es una monición a lo que va a acontecer en esa noche. Su motivo central no es propiamente el cirio, sino la obra salvífica realizada (5 veces va a confesar, ¡Qué noche tan dichosa y gloriosa!, que unes el hombre a Dios). El *Exsultet* es un testigo privilegiado del contenido teológico de la Vigilia Pascual:

"Ésta es la noche en que, por toda la tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios del mundo y de la oscuridad del pecado, son restituidos a la gracia y son agregados a los santos. Ésta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo. ¿De qué nos serviría haber nacido si no hubiéramos sido rescatados? ¡Qué noche tan dichosa! Sólo ella conoció el momento en que Cristo resucitó de entre los muertos. Ésta es la noche de la que estaba escrito: «Será la noche clara como el día, la noche iluminada por mi gozo». Y así, esta noche santa ahuyenta los pecados, lava las culpas, devuelve la inocencia a los caídos, la alegría a los tristes, expulsa el odio, trae la concordia, doblega a los poderosos... Jesucristo resucitado es el lucero sin ocaso, que, al salir del sepulcro, brilla sereno para todo el género humano, y vive y reina por los siglos de los siglos".

Dios nos da las Santas Escrituras en esta noche para que vayamos alimentando la espera, no de distracciones, sino de ansias cada vez más vivas de que llegue el día en que pueda ser definitivamente saciada. El número de lecturas en los primeros siglos variaba. En algunos lugares eran doce (en la época carolingia)¹²²⁵, en los documentos romanos se encuentran diez (tradicción gelasiana), u ocho en la tradición gregoriana; y cada cuatro lecturas se entonaban cánticos bíblicos. Así, pues, al proclamar las Sagradas Escrituras durante la Vigilia Pascual, podremos alimentar la esperanza que el *Exsultet* ha hecho brillar en nuestros ojos. En nuestro estado presente, en este tiempo de espera que da sentido a la Vigilia Pascual, es esencial que la alegría que nos proporciona nuestra esperanza sea consecuencia de una esperanza invencible y no fruto de una ilusión infundada y pasajera. ¡Cristo ha resucitado!, podemos gritar jubilosos. No hemos de olvidar, sin embargo, la segunda parte. Ciertamente él ha resucitado, pero

¹²²⁵ Cf. J. GAILLARD, *El misterio Pascual y su liturgia*, o.c., p. 171.

nosotros todavía no. Debemos esperar hasta que él vuelva. Cantando el *Exultet*, debemos acercarnos a la Escritura, para encontrar en ella la ayuda necesaria para nuestra espera. Esta ayuda no adormece nuestro anhelo, antes al contrario, lo ilumina y aviva.

Esta Noche Santa predica a la Asamblea que por la fe en Jesucristo y por el bautismo hemos sido hechos hijos de la luz; y estamos llamados, por tanto, a vivir como hijos de la luz (cf. Jn 12,36). "En otro tiempo fuisteis tinieblas; mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz; pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad" (Ef 5,8-9; cf. 1 Tes 5,5; Filp 4,8-9). Como dice Cromacio de Aquileya (siglo IV): "Siendo Él el sol de justicia, llama con razón a sus discípulos luz del mundo; a través de ellos, como brillantes rayos, difunde por el mundo entero la luz de su conocimiento. En efecto, los apóstoles, manifestando la luz de la verdad, alejaron del corazón de los hombres las tinieblas del error. Iluminados por éstos, también nosotros nos hemos convertido en luz"¹²²⁶.

Diariamente los cristianos deben revestirse de las armas de la luz y despojarse de las obras de las tinieblas, como son la idolatría, el libertinaje y las rivalidades (cf. Rom 13,12; Gal 5,19-21; 1 Tes 5,4-8). Obrando así, pueden brillar "como luz del mundo, mostrando una razón para vivir" (Filp 2,15). "Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza. Pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas, no sabe adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos" (1 Jn 2,10-11). El amor fraternal es como una luz.

Sacramentos de la Iniciación Cristiana

En la Vigilia Pascual, se realizan los sacramentos de Iniciación Cristiana. Los cristianos con las velas en sus manos renuevan las promesas del bautismo, que es "iluminación". La luz de Cristo ha iluminado su vida con el Evangelio, con la fe, la conversión a Dios, la entrada en la Iglesia, la esperanza en la vida eterna, y el bautismo es el sello de estas realidades. Los cristianos no somos luz originaria,

¹²²⁶ Cf. CROMACIO, *Tratados sobre el Evangelio de san Mateo*, Tratado 5 , 1. 3-4: CCL 9, 405-407. Un himno litúrgico en la fiesta de san Lucas (18 de octubre) invoca al evangelista como *seminator luminis*.

sino luz recibida de Jesucristo y destinada a ser reflejada sobre la humanidad¹²²⁷. En el bautismo por inmersión, que es el que hacía la Iglesia primitiva, se desnuda al niño y el sacerdote (o diácono) tomándole por las axilas le sumerge en el agua tres veces, diciendo: Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y lo alza presentándolo a la asamblea. A continuación se le impone la vestidura blanca diciendo el celebrante: "Esta vestidura blanca sea signo de tu «dignidad de cristiano»". Como dice J. Ratzinger: "Esta vestidura blanca que se entregaba en el bautismo quería aludir a este gran acontecimiento histórico, y al mismo tiempo, anticipar el vestido blanco de la eternidad, del que habla el Apocalipsis (19,8), expresión de la pureza y belleza del Resucitado"¹²²⁸. Después el sacerdote toma el agua bautismal y rocía generosamente a la asamblea en memoria del bautismo.

A continuación, se realiza la Oración Universal que es la oración que la comunidad cristiana eleva a Dios, como comunidad de consagrados, asamblea sacerdotal. Hay que notar que los catecúmenos ahora rezan como fieles bautizados, es decir, como neófitos, recién nacidos en la Iglesia.

El ósculo de la Paz

En la liturgia bizantina se dan el ósculo (abrazo de la Paz) Pascual, que es la materialización del amor¹²²⁹, diciendo al pueblo: "¡Cristo ha resucitado!", y contesta el pueblo: "¡Verdaderamente ha resucitado!"¹²³⁰. Y después leen el sermón atribuido a san Juan Crisóstomo:

¹²²⁷ Sobre la relación entre luz y bautismo, cf. Heb 6,4; 10,32; Col 1,12s; Ef 5,14. Ver: H. CONZELMANN, voz *Phós*, pp. 361-492, en GLNT, o.c., XV; J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 529-536; J. HILD, *Domingo y vida pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1966, pp. 67-308; I.H. DALMAIS, *Las liturgias orientales*, o.c., pp. 65-120.

¹²²⁸ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., p. 245.

¹²²⁹ Cf. GREGORIO DE NISA, *Creaciones*, t. II, Moscú 1861, p. 458, cit. en CIRILO, Patriarca de Moscú, *Libertad y responsabilidad: en busca de la armonía. Derechos humanos y dignidad de la persona*, Ed. Patriarcado de Moscú 2009, espec. ver pp. 7-224.

¹²³⁰ Cf. K. BERGER, *Jesús*, o.c., pp. 629-650.

"Que nadie se lamente por su pobreza... Que nadie se duela de sus pecados, pues el perdón surgió del sepulcro... Cristo ha resucitado y los demonios han caído. Cristo ha resucitado y los ángeles están llenos de alegría. Cristo ha resucitado y señorea la vida. Cristo ha resucitado y ya no hay un muerto en la tumba. Pues Cristo resucitado de entre los muertos es la primicia de los difuntos"¹²³¹.

Según los autores de la Edad Media, los cristianos se saludaban el día de Pascua con las mismas palabras que en la liturgia bizantina. En Oriente se ha conservado este mismo beso pascual de caridad¹²³².

La celebración del Tiempo Pascual

Terminada la Vigilia Pascual comienza el tiempo pascual, que es una prolongación de la Pascua durante cincuenta días. Todos los días de dicha cincuentena tenían que celebrarse "con gran alegría"; según Tertuliano¹²³³, constituyen un único día de fiesta que, asegura san Ireneo, "tiene la misma importancia que el domingo"¹²³⁴. Es, dice Hilario de Arlés (siglo V), por lo tanto, una octava de domingos y una "semana de semanas"¹²³⁵. La insistencia en la octava de domingos destaca el carácter escatológico de la cincuentena pascual: "Todo el tiempo de Pentecostés nos recuerda la resurrección que esperamos en el otro siglo", declara san Basilio (siglo IV)¹²³⁶.

La octava pascual, la semana *in albis* (semana de las vestiduras blancas) como se la llama en Roma, nació en el siglo IV del deseo de asegurar a los neófitos una catequesis posbautismal sobre los misterios que habían celebrado, es una

¹²³¹ Cf. E. MERCENIER-F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 2ª parte, Ed. Chevetogne, París 1948, pp. 280-281.

¹²³² Cf. J. GAILLARD, *El misterio Pascual y su liturgia*, o.c., p. 202.

¹²³³ Cf. TERTULIANO, *De ieiunio*, 14, 2: CCL 2, 1273.

¹²³⁴ Cit. en *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos*, en R. CABIÉ, *La Pentecôte*, Ed. Tournai, París 1965, p. 37.

¹²³⁵ Cf. HILARIO, *Instructio Psalmorum*: CSEL 22, 11.

¹²³⁶ Cf. BASILIO, *Tratado del Espíritu Santo*, 27, 66: PG 32, 192.

catequesis mistagógica sacramental¹²³⁷. Guardini la llama "días de paso hacia lo eterno"¹²³⁸. En ese sentido el resultado final de la mistagogía es tomar conciencia de que la propia vida es transformada progresivamente por los santos misterios que se celebran (cf. Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 64)¹²³⁹, en paz y comunión con el prójimo, celebrando la nueva Jerusalén, una tierra que mana leche y miel

La participación cotidiana del pueblo en la celebración se vio facilitada por el hecho de que a partir del año 389 la legislación civil considera la octava de Pascua como una semana totalmente festiva. Los sermones de los Santos Padres para este domingo hablan del misterio del "octavo día" (Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 106), que es una anticipación de la vida eterna, y están llenos de catequesis mistagógicas que el presbítero da a los neófitos para que vivan su fe bautismal en el mundo¹²⁴⁰. Como dice J. Ratzinger: "A partir del simbolismo del octavo día, los baptisterios se construían, con frecuencia, sobre una planta octogonal, para explicar el bautismo como nacimiento en el octavo día, en la resurrección de Cristo y en el tiempo nuevo que con ella se ha inaugurado"¹²⁴¹. Conviene recordar la ambientación festiva del tiempo pascual: los ornamentos blancos del celebrante y los ministros, que recuerdan las vestiduras de los ángeles en la mañana de Pascua y en la Ascensión.

La Ascensión es el punto de partida de la misión de la Iglesia (cf. Ef 1,17-23; 4,7-13). Esta manifestación de Jesucristo como Señor, no es el final sino el inicio de una nueva etapa en la historia de la salvación de los hombres: Cristo sentado a la derecha del Padre, y la misión de la Iglesia. Es justamente a partir de la profesión

¹²³⁷ Cf. J. GAILLARD, *El misterio Pascual y su liturgia*, o.c., espec. *La octava Pascual y las vestiduras blancas*, pp. 215-229; J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 551-559; F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, o.c., pp. 486-489.

¹²³⁸ Cit. por J. GAILLARD, *El misterio Pascual y su liturgia*. o.c., p. 226.

¹²³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Una homilía pascual. Cristo liberador*, pp. 155-163, en *Miremos al Traspasado*, o.c.

¹²⁴⁰ Cf. P. JOUNEL, *Le temps pascal*, Rev. La Maison Dieu 67 (1961) 165-167.

¹²⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., p. 120.

de fe primitiva: "Sentado a la derecha del Padre" (Ef 1,20; Mc 16,19) cuando Cristo manifiesta toda esta eficacia de su fuerza y de su soberanía.

7.6.1. Conclusión

Como hemos visto, la Vigilia Pascual es el centro antropológico de las fiestas litúrgicas cristianas y corazón de la nueva evangelización. En ella culminaba la preparación de los catecúmenos que en esa misma noche recibían los sacramentos de la Iniciación Cristiana. El bautismo restablece al hombre en la amistad con Dios. La amistad no es solamente conocimiento, es comunión de deseo. La sagrada mesa tiene el poder de alimentar al bautizado con la carne y la sangre de Cristo. Por eso, toda la Iglesia se preparaba en esta Vigilia para la celebración eucarística. En la eucaristía pascual, Dios mismo "pasará" en medio de los suyos. En la gran cena pascual, mediante la cual toda la Iglesia reunida anunciará la muerte redentora de su cabeza hasta el momento de su venida gloriosa, Cristo va a hacerse presente, haciendo pasar a su cuerpo de la muerte a la vida. Así, cada Vigilia Pascual encuentra ya el cumplimiento de su espera y puede gritar sus aleluyas. Como dice Ratzinger: "La Pascua debería ser hoy también una fiesta de la familia, que es el verdadero muro protector de la creación y de la humanidad. Pascua es un llamado urgente para que entendamos y protejamos de nuevo a la familia como el hogar vivo en el que crece la humanidad"¹²⁴².

¿Cómo ha vuelto a resurgir la Vigilia Pascual? Los cuarenta años que precedieron al Concilio Vaticano II estuvieron marcados por una renovación bíblica, patristica, litúrgica y teológica en la que dicho concilio se inspiró. El libro de L. Bouyer, "*El misterio pascual*" (o.c.)¹²⁴³, del que dice Ch. Moeller que es uno de los libros religiosos más importantes del siglo XX¹²⁴⁴, junto con el estudio de O. Casel sobre "*La fiesta de Pascua en la Iglesia de los Padres*"¹²⁴⁵, contribuyeron decisivamente al descubrimiento de la noche santa como culmen del año litúrgico

¹²⁴² Cf. Idem, *Miremos al traspasado*, o.c., p. 135.

¹²⁴³ En 1957 había alcanzado ya cinco ediciones.

¹²⁴⁴ Cf. Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., vol. 1, p. 488.

¹²⁴⁵ Cf. O. CASEL, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Ed. Du Cerf, Paris 1963.

cristiano, ya que "la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia, y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 10). El papa Pío XII respondió a un deseo ferviente del movimiento litúrgico, sólidamente implantado ya en muchos países, cuando en 1951 autorizó la celebración nocturna de la Vigilia Pascual, esperando hacerla obligatoria cuatro años después (1955). Charles Moeller afirma que la clave de la obra de Bernanos es el misterio pascual y que el siglo XX es el siglo de la espiritualidad pascual¹²⁴⁶.

Benedicto XVI se hace una pregunta: "¿Cómo podemos hacer que la Pascua se convierta en «vida»? ... Dando muerte en nosotros al deseo insaciable de bienes materiales, al egoísmo, raíz de todo pecado... Es verdad, que somos ciudadanos de otra «ciudad», donde está nuestra verdadera patria, pero el camino hacia esta meta debemos recorrerlo cada día en esta tierra. Participando desde ahora en la vida de Cristo resucitado debemos vivir como hombres nuevos en este mundo, en el corazón de la ciudad terrena. Este es el camino no sólo para transformarnos a nosotros mismos, sino también para transformar el mundo, para dar a la ciudad terrena un rostro nuevo que favorezca el desarrollo del hombre y de la sociedad según la lógica de la solidaridad, de la bondad, con un respeto profundo de la dignidad propia de cada uno. ¡Sí, Cristo ha resucitado verdaderamente! No podemos retener sólo para nosotros la vida y la alegría que él nos ha donado en su Pascua, sino que debemos donarla a cuantos están cerca de nosotros. Esta es nuestra tarea y nuestra misión: hacer resucitar en el corazón del prójimo la esperanza donde hay desesperación, la alegría donde hay tristeza, la vida donde hay muerte. Testimoniar cada día la alegría del Señor resucitado significa vivir siempre en «forma pascual» y hacer resonar el gozoso anuncio de que Cristo no es una idea o un recuerdo del pasado, sino una Persona que vive con nosotros, para nosotros y en nosotros; y con él, para él y en él podemos hacer nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5)"¹²⁴⁷, que es el objetivo de la nueva evangelización.

¹²⁴⁶ Cf. Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, o.c., vol. 1, pp. 445.499-512.

¹²⁴⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general del 27 de abril*, L'Osservatore Romano 18 (1 de mayo de 2011) p. 12.

**CAPÍTULO 8. LA IGLESIA OFRECE UNA CULTURA FESTIVA COMO
PROPEDÉUTICA FORMATIVA PERMANENTE EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN"**

8.1. EXISTE EN LA IGLESIA, EN LAS "NUEVAS COMUNIDADES", LA RESPUESTA FESTIVA PARA EL HOMBRE DE HOY, ANTE LA GLOBALIZACIÓN DEL SIGLO XXI

Expongo los rasgos fenomenológicos y antropológicos de la fiesta en las pequeñas comunidades cristianas en la globalización y cambio epocal de los siglos XX-XXI¹²⁴⁸. Es decir, relato los resultados en esta investigación interdisciplinar sobre el ser festivo, que he tratado de transmitir a través de conferencias y de diálogos. También trato de discernir los engaños lúdicos y la antifiesta. La praxis del trabajo que expongo es de seis años en España: en Murcia, Alicante, Cuenca, Toledo, Sevilla, Cádiz y Huelva; y en el Perú que desde hace 35 años estoy en la Selva, los Andes y la Costa, donde he colaborado en la formación de cerca de 800 comunidades.

Decía el Papa Juan Pablo II que las pequeñas comunidades son un laboratorio festivo de los Sacramentos¹²⁴⁹. Y es verdad, en todas sus celebraciones y reuniones aparece el aspecto festivo, que hace que en la pequeña comunidad no haya obligatoriedad, es decir, una norma, sino que todo es gracia: gratis¹²⁵⁰. Este rasgo de gratuidad es esencial y común al judaísmo, como ya he expuesto anteriormente.

Recordemos las palabras dirigidas por Benedicto XVI a los jóvenes concentrados en Colonia en agosto de 2005 para celebrar la XX Jornada mundial de la juventud: "Construid comunidades basadas en la fe. En los últimos decenios han nacido movimientos y comunidades en los cuales la fuerza del evangelio se

¹²⁴⁸ Cf. J. DANIELOU, *Cristianismo de masas o de minorías*, Ed. Aldecoa, Burgos 1968. Con este pequeño estudio se comienza a retornar a la pequeña comunidad como lugar festivo, espec. pp. 7-148.

¹²⁴⁹ Cf. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, o.c., espec.: *Construcción de la Iglesia como comunidad*, pp. 295-326; Idem, *Para que Cristo se sirva de nosotros. Catecumenado del siglo XX*, Rev. de Cracovia: *Znak* 34 (1952) 402-413, se puede ver un resumen en mi tesis doctoral en teología: *El Catecumenado postconciliar de adultos*, o.c., cap. 8.1.1.2.

¹²⁵⁰ Cf. G. RICHI ALBERTI, *Festa e Festa cristiana*, Rev. Española de Teología 65 (2004) 219-242.

deja sentir con vivacidad"¹²⁵¹. Como afirma Juan Pablo II a los itinerantes del Camino Neocatecumenal: "Vuestra ya plurianual experiencia en el «Camino» ciertamente os habrá enseñado que la pequeña comunidad, sostenida por la Palabra de Dios y por la Eucaristía dominical, se convierte en lugar de comunión y de fiesta"¹²⁵². El Concilio Vaticano II afirma 54 veces que la vida cristiana está apoyada en ese trípode que da la vida a los cristianos y fecunda un ser nuevo.

En este trípode lúdico es donde se forma la cultura festiva, pues son reuniones fraternas de comunión, días de fiesta y no de aburrimiento porque se abre el cielo, días de plenitud y no de vacío, días de celebración y no de ceremonia, días de alegría y no de celebración rutinaria... Por esto es necesario que los presbíteros "no vivan aislados sino que convivan en pequeñas comunidades... que experimenten la unión en servicio por Cristo y en su renuncia por el Reino de los cielos y tomen consciencia siempre de nuevo de ello"¹²⁵³.

El misterio de la Iglesia se hace visible en una asamblea concreta, que es imagen de la Iglesia que da hospitalidad a Cristo y a los hombres que Él ama. Como acertadamente lo ha expresado Pierre Jounel: "Esa asamblea, tan pequeña y tan pobre, como resulta ser algunas veces, es el icono de la Iglesia. Ella es la Iglesia, heredera de todas las convocatorias dirigidas por Dios a su pueblo desde los tiempos lejanos de la antigua alianza... Esto es verdad lo mismo en esa reunión de unos pocos fieles reunidos en torno al altar en invierno en una iglesia fría, igual que en las muchedumbres que se reúnen en los viajes del Papa a través del mundo. A quien observa la realización concreta, la asamblea puede presentar muchas imperfecciones. Algunos han llegado, con retraso, demostrando así poco entusiasmo al responder a la convocatoria de Dios; la mayor parte no tiene el rostro radiante de la alegría festiva de la Pascua. El *armonium* puede tener disonancias; el canto puede salir desafinado; la homilía no es siempre muy

¹²⁵¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la santa Misa celebrada en la explanada de Marienfeld*, pp. 89-90, en *La Revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, o.c.

¹²⁵² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a 350 catequistas itinerantes del Camino Neocatecumenal*, L'Osservatore Romano (18 enero de 1994).

¹²⁵³ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., pp. 157-158.

adaptada. Ahora bien, en la asamblea, lo que importa ver y contemplar es lo invisible. Según la carta a los Hebreos, Abrahán miró al invisible como si le viera (cf. Heb 11,27). La misma actitud es requerida a aquel que quiere penetrar en el misterio de la asamblea en el día del Señor¹²⁵⁴. La liturgia tiene necesidad de un lugar donde se reúna la pequeña comunidad, la *domus ecclesiae* (CEC, núm. 1181-1186). Una celebración bella depende en gran parte del modo en que ha sido preparada. Cristo necesita de espacio celebrativo y nos lo solicita: "El maestro dice: ¿Dónde está la sala en la que he de celebrar la Pascua con mis discípulos? Él os mostrará en el piso de arriba una sala grande, alfombrada y bien dispuesta. Preparadlo todo allí para nosotros" (Mc 14,14-15).

Es un don de Dios vivir el evangelio en pequeña comunidad donde todos pueden expresar el don profético de la fe. Ahí se ve cambiar a los hermanos frente a la enfermedad, vejez y muerte; todos en un mismo Cuerpo salvan al mundo. Dice la *Carta a Diogneto* (siglo II): "Esta nueva raza es una nueva creación (cf. 1 Pe 2,9) y aparentemente son como los demás mortales, visten como ellos, comen como ellos, se enfadan como ellos, pero son del cielo, son de una ciudad celeste. Son cristianos. Tienen el honor de ser perseguidos, tiene a gran honor ser insultados, tienen a gran honor ser pobres, no tener nada propio, ser extranjeros en el mundo. ¡Qué extraños los cristianos! Tienen en honor eso; si les insultan se alegran; si les roban se alegran. ¡Son cristianos!". Es necesario ser un hombre nuevo, el cristiano tiene que proponer a los demás la nueva condición de ciudadanía en el mundo: una manera nueva de estar en y ante la creación, ante y en el mundo. "Dios les estableció en un puesto tan grande que no les está permitido desertar. Todos ellos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros... pasan la vida en la tierra pero tienen su ciudadanía en el cielo... se les injuria pero ellos bendicen; son afrentados pero ellos honran... y quienes los odian no saben explicar el motivo de la enemistad. Los cristianos somos el alma del mundo, mas, para decirlo brevemente, lo que el alma es en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo y cristianos hay por todas partes. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está encerrada en la cárcel del cuerpo visible; así los

¹²⁵⁴ Cf. P. JOUNEL, *Le dimanche*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1990, pp. 151-152.

cristianos son conocidos como quienes viven en el mundo, pero su religión sigue siendo invisible. La carne aborrece y combate el alma, sin haber recibido agravio alguno de ella, porque no le deja gozar de sus placeres; a los cristianos los aborrece el mundo, sin haber recibido agravio de ellos, porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian. El alma está encerrada en el cuerpo, así los cristianos están detenidos en el mundo, como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal, así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras esperan la incorrupción en el cielo. El alma, maltratada en comidas y bebidas, se mejora; lo mismo los cristianos, castigados de muerte cada día, se multiplican más y más. Tal es el puesto que Dios les asignó y no les es lícito desertar de él"¹²⁵⁵.

Pasando por alto la inspiración neoplatónica que subyace en su idea del alma y sus relaciones con el cuerpo, el autor ha querido expresar lo que son los cristianos en el mundo con esa metáfora. ¿Qué nos dice, en definitiva, ese texto? El alma es lo que da vida, unifica, confiere armonía y belleza, espiritualiza el cuerpo y sus deseos. Los cristianos no somos nada por nosotros mismos; no somos nada en el mundo; pero lo somos todo para el mundo por la gracia de Dios revelada en Cristo. Estamos dispersos en un mundo neopagano, es decir, que ha dejado de ser cristiano: un mundo poscristiano. La tarea que Dios nos ha encomendado es evangelizar, anunciar a Cristo como Señor del mundo y de la historia, vencedor del mal y de la muerte, amor de Dios encarnado, fuente de sentido trascendente y, por ello, plenitud de lo humano. Como dice san Ignacio de Antioquía en la *Carta a los Romanos*: "Cuando el cristianismo es odiado por el mundo no necesita de palabras o discursos persuasivos, sino grandeza de alma"¹²⁵⁶. Ninguno estamos eximidos de esta urgencia de evangelizar.

Sin el testimonio de este cuerpo eclesial que es la pequeña comunidad, el anuncio del kerigma y la Iniciación Cristiana corren el riesgo de quedarse en letra muerta. Una Iglesia que vive así el evangelio está ya evangelizando porque es

¹²⁵⁵ Ver: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, o.c., pp. 850-852: cap. 5-6: Funk I, 397-401.

¹²⁵⁶ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos*, III, 3, p. 476, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, o.c.

sacramento de salvación, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y la unidad de los hombres entre sí. Porque el hombre se convierte en uno con Dios y este es su verdadero culto (cf. Heb 8,1-2). Esta unificación no consiste en una fusión de uno en el otro, ni en disolverse en el océano anónimo de lo divino: es una unidad que crea el amor, en el que los dos, Dios y hombre, siguen siendo ellos mismo y sin embargo, se transforman esencialmente en uno¹²⁵⁷. Como dice san Pablo en 1 Cor 6,16: "Quien se une al Señor se hace un solo espíritu con él". Pues este espíritu es, precisamente, el Espíritu Santo, realizando lo que acertadamente se ha llamado una divinización de la vida cristiana¹²⁵⁸. Y también, en la carta a los Romanos 8,14-16: "Todos los que se dejan guiar por el espíritu de Dios son hijos de Dios... El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios". Todo esto es una herencia celeste (cf. Sal 16). Como dice en la carta a las siete Iglesias del Apocalipsis (cf. Ap 1,9-3,22), Dios reprueba a estas comunidades eclesiales precisamente por los compromisos de orden doctrinal y moral, exhortándoles continuamente a un testimonio que puede llegar hasta el martirio¹²⁵⁹.

Vivir esta experiencia es participar de los frutos del Concilio Vaticano II, con celo por el anuncio del evangelio porque nos nutrimos del trípode festivo donde está apoyada la Iglesia, como expresa Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (núm. 13): "escuchar la Palabra de Dios, vivir la comunión fraterna (*koinonía*)¹²⁶⁰ y participar en la fracción del pan (Hech 2,42)", todo ello en pequeña comunidad, donde poder desarrollar una fe cada vez más adulta. En este sentido dicen los hebreos en la Mishna, en el tratado *Pirké Avot* (1,2): "Tres pilares (el trípode) sostienen el mundo: la *Torah* (la celebración de la Palabra), el servicio

¹²⁵⁷ Cf. EPIFANIO, *Homilía de la noche de Pascua*: PG 43, 440-464.

¹²⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *La divinisation dans le Christ. Textes traduits et commentés par Luc Thomas Sommen*, Ed. Ad Solem, Génova 1998, pp. 63ss.

¹²⁵⁹ Ver: A. RICCARDI, *El siglo de los Mártires (XX)*, Ed. Plaza-Janés, Barcelona 2001; J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., espec. cap. XII, pp. 671-744.

¹²⁶⁰ Cf. F. HAUCK, *Koinonía*, en GLNT, V, 671-726.

divino (la liturgia) y el *Hesed* (el amor en la comunidad, misericordia)¹²⁶¹. La comunidad cristiana se nutre del fruto de las tres Constituciones conciliares: *Dei verbum*, *Sacrosanctum concilium* y *Lumen gentium*; así surgen comunidades evangelizadas y evangelizadoras, liturgias vivas festivas y nuevas comunidades cristianas, que ponen en marcha la constitución *Gaudium et spes*.

En la Iglesia primitiva, en la comunidad cristiana (cf. Hech 2,42-47; 4,32-34) se sentían amados por Dios y por los hermanos, todos eran iguales y rescatados del infierno de no tener sentido su vida, ponían todos los bienes en común en un clima de fiesta. Este verdadero cristianismo es vivido en pequeñas comunidades (cf. Mt 13,44), en la Iglesia primitiva, porque han encontrado el verdadero tesoro y viven este encuentro de un modo convincente para los demás. En esto hay que dar la razón a A.J. Toynbee en que el destino de una sociedad depende siempre de minorías creativas. Los cristianos creyentes deberían considerarse como una de estas minorías creativas y contribuir a que Europa recobre de nuevo lo mejor de su herencia y esté así al servicio de la humanidad entera¹²⁶². Al lado de las minorías convencidas habrán de coexistir formas de pertenencia o de referencia tal como se manifiesta en las comunidades primitivas o en las comunidades monásticas medievales. Es decir, en torno a las minorías tocadas por la gracia deben surgir lugares festivos de encuentro que posteriormente llegarán a ser levadura para la masa (cf. Mt 13,33); la vocación del cristiano es la de ser una minoría activa, es decir, pequeñas comunidades que funcionan como la sal y la levadura. Por ejemplo, afirma J. Ratzinger: "Los marxistas decían que para hacer la revolución en un país basta un dos por ciento de elementos realmente activos: a la postre, la humanidad depende siempre de minorías activas. Lo esencial es que

¹²⁶¹ Cf. *Midrasim: Abot 1, 2*: RABÍ ABRAHAM M. HASSAN, *Shul'han aruj de Rabí Yosef Caro. Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los Sabios contemporáneos según la tradición sefaradí*, Ed. Fundación Hasdé Lea, Jerusalén 1995, p. 382.

¹²⁶² Cf. A.J. TOYNBEE, *Der Gang der Weligeschichte II: Culturen im Übergang*, Europa-Verlag, Zurich - Stuttgart - Viena 1959, p. 370; cit. según J. HOLDT, *Hugo Rahner. Sein geschichtstheologisches Denken, Schöningh*, Paderborn 1997, p. 53. En particular el párrafo *Philosophische Besinnung auf das Abendland* (pp. 52-61) ofrece material importante para la cuestión europea. Cit. por M. PERA-J. RATZINGER, *Sin Raíces*, o.c., espec. pp. 93.117-118.121.

haya una minoría activa en el sentido positivo. Me parece que este es el verdadero desafío, y estos grupos -que tienen entusiasmo misionero pese a su pequeñez numérica- pueden estimularnos a todos nosotros a ser fermento de la vida del evangelio en el mundo"¹²⁶³. Esta levadura fermenta toda la masa por los valores eternos que encarnan, potenciando la alegría festiva. Ante la pregunta que Peter Seewald hace a Benedicto XVI sobre si es imposible resistirse ante el bombardeo de propaganda mundial a favor de un comportamiento negativo, responde el Papa: "Realmente necesitamos en cierto modo islas en las que la fe en Dios y la sencillez interior del cristianismo estén vivas e irradian; oasis, arcas de Noé en las que el hombre pueda refugiarse siempre de nuevo. Los ámbitos de la liturgia son ámbitos de refugio. Pero también en las diferentes comunidades y movimientos, en las parroquias, en las celebraciones de los sacramentos, en las prácticas de piedad, en las peregrinaciones, etc., la Iglesia intenta brindar defensas y desarrollar también refugios en los que, en contraposición a todo lo roto que nos rodea, se haga visible nuevamente la belleza del mundo y de la posibilidad de vivir"¹²⁶⁴.

De ahí surge un hombre nuevo, un mundo nuevo, una nueva civilización, una nueva cultura de la vida, una nueva esperanza para todos: la victoria sobre la muerte y sobre una cultura de muerte.

El poeta Eliot expresa esta tensión para la vida comunitaria que brota de la fiesta -de la alabanza a Dios, dice él- con particular fuerza: "¿Qué vida es la vuestra si no tenéis vida en común? No existe vida sino en la comunidad. Y no existe comunidad si no es vivida en alabanza a Dios"¹²⁶⁵. En este sentido la fiesta no sólo tiene como sujeto la comunidad, sino que hace crecer la identidad comunitaria de la comunidad misma. En síntesis podemos decir que el tiempo de la fiesta es el tiempo de la comunidad que la realiza en el presente. La fe cristiana se celebra. Cada fiel cristiano alaba, danza y canta en comunidad la alegría de saberse en buenas manos, abrazado por un "Dios con nosotros". Los cristianos de

¹²⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, Ed. San Pablo, Madrid 2006, p. 131.

¹²⁶⁴ Cf. BENEDICTO XVI-P. SEEWALD, *Luz del mundo*, o.c., p. 184.

¹²⁶⁵ Cf. T. ELIOT, *Cori da "La Rocca" II*, Ed. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano 1994, p. 57.

este Occidente europeo tendremos poco atractivo si no revitalizamos la dimensión estética y afectiva que brota con naturalidad de la vivencia de este trípode de fe, esperanza y amor. Vivir así la celebración como fiesta con toda la persona: el espíritu y el cuerpo, la palabra y el gesto, el canto y el silencio, es una explosión de júbilo, porque han sido liberados de la esclavitud del dinero y de los poderes de este mundo¹²⁶⁶.

Nos reunimos para la celebración de la Palabra, que suele ser cada miércoles, es decir, a la mitad de la semana, preparada esta celebración por un grupo de seis personas de la comunidad¹²⁶⁷. Es un elemento festivo importante donde se contempla, se toca la sacramentalidad lúdica de las Escrituras. Quien celebra es una asamblea, el pueblo de Dios, que hunde sus raíces en el santo resto de Israel, que sabe ser una "especial propiedad" del Señor (cf. Ex 19,5). Como dice Benedicto XVI, la tarea prioritaria de la Iglesia, al inicio de este Nuevo Milenio consiste ante todo en alimentarse de la Palabra de Dios, para hacer eficaz la "nueva evangelización" en nuestro tiempo, para poder cambiar profundamente el corazón del hombre¹²⁶⁸. Como dice Benedicto XVI para la convocación del año de la fe: "No podemos dejar que la sal se vuelva sosa y la luz permanezca oculta (cf. Mt 5,13-16). Como la samaritana, también el hombre actual puede sentir de nuevo la necesidad de acercarse al pozo para escuchar a Jesús, que invita a creer en él y a extraer el agua viva que mana de su fuente (cf. Jn 4,14). Debemos descubrir de nuevo el gusto de alimentarnos con la Palabra de Dios, transmitida fielmente por la Iglesia, y el Pan de la vida, ofrecido como sustento a todos los que son sus discípulos (cf. Jn 6,51). En efecto, la enseñanza de Jesús resuena todavía hoy con la misma fuerza: «Trabajad no por el alimento que perece, sino por el alimento que perdura para la vida eterna» (Jn 6,27). La pregunta planteada por los que lo escuchaban es también hoy la misma para nosotros: «¿Qué tenemos que hacer para realizar las obras de Dios?» (Jn 6,28). Sabemos la respuesta de Jesús: «La obra

¹²⁶⁶ Cf. J.M. MARDONES, *¿A dónde va la religión?*, Ed. Sal Terrae, Santander 1996, espec. p. 227.

¹²⁶⁷ Ver: P. FERNÁNDEZ, voz: *Celebración de la Palabra*, pp. 353-372, en NDL.

¹²⁶⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la conclusión del XII Asamblea general del Sínodo de los obispos*, 26 de octubre de 2008

de Dios es ésta: que creáis en el que él ha enviado» (Jn 6,29). Creer en Jesucristo es, por tanto, el camino para poder llegar de modo definitivo a la salvación... Por eso, también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe¹²⁶⁹.

Gracias a ese trípode festivo, los fieles orando y experimentando la sabiduría de Dios pueden construir en ellos el hombre de Dios que el mundo tiene derecho a ver en los cristianos. No tengáis a Jesucristo en los labios y al mundo en el corazón, decía Ignacio de Antioquía¹²⁷⁰. Nos hacemos unas preguntas: ¿Cómo formar discípulos y ministros lúdicos capaces de valorar la dimensión festiva de la liturgia? ¿Cómo evitar la tendencia al moralismo y cultivar la llamada a la gracia de la fe que arranque la idolatría? Biblia, liturgia e historia presente son los tres pilares donde el creyente edifica su fe y la transmite a los demás.

Para que la celebración de la liturgia sea auténticamente festiva debe implicar todo nuestro cuerpo: la cabeza, los ojos, los oídos, las manos, el corazón y los labios¹²⁷¹. Por consiguiente, el tiempo de la liturgia es sobre todo tiempo del cuerpo y tiempo de los sentidos, precisamente porque los sentidos son vía de comunión con Dios y con los hermanos. En la liturgia los sentidos deben permanecer vigilantes y atentos. El tiempo de la liturgia no es el tiempo de cerrar los ojos, sino de abrirlos para mirar y ver: "Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron" (Lc 24,31). Es el tiempo de abrir los oídos para escuchar y comprender. Es el tiempo de abrir el corazón para que se transforme en corazón de carne: "¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?" (Lc 24,32). Los sentidos atentos no sólo nos hacen vivir

¹²⁶⁹ Cf. BENEDICTO XVI, Carta Apostólica en forma motu proprio *Porta Fidei*, L'Osservatore Romano 43 (23 de octubre de 2011) pp. 2-3.

¹²⁷⁰ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos* 7-8: Funk I, 221-223.

¹²⁷¹ Cf. W. KASPER, *La nueva evangelización: un desafío pastoral, teológico y espiritual*, pp. 19-38; K. KOCH, *¿Misión o des-misión de la Iglesia?*, pp. 39-86; G. AUGUSIN, *Camino hacia el éxito de la nueva evangelización*, pp. 137-178, en G. AUGUSIN, *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, o.c..

la liturgia como encuentro de comunión, sino que nos ayudan también a superar la tentación de cerrarnos en nosotros mismos en una espiritualidad individual e intimista al margen de la comunidad eclesial. Participar en la liturgia significa sumergir la propia vida en el misterio de Cristo y recorrer un camino en el que entramos en su muerte y resurrección para tener vida eterna.

Todas las pequeñas comunidades rompen el anonimato y están apoyadas en un Trípode Festivo, en el camino de su formación: 1º La sacramentalidad lúdica del festín de la Palabra de Dios celebrada en Asamblea; 2º La sacramentalidad lúdica del domingo como elemento festivo; 3º La convivencia mensual, donde se pone en común la historia que se vive, creando una comunión festiva.

8.2. LA SACRAMENTALIDAD FESTIVA DEL FESTÍN DE LA PALABRA DE DIOS, CELEBRADA EN ASAMBLEA

Hoy se puede constatar que el lenguaje se está degradando cada vez más y se está vaciando de sentido, sobre todo en su uso público. El hombre, afirma Aristóteles, "es el único animal que posee el lenguaje (*logos*) y con él la razón" (*Pol.* I, 2); lo define como *zôon lógon ejo* o *zôon logismós*, es decir, como el "animal" que tiene palabra. La palabra es imagen de las cosas (Stob. 86,25). Sin palabra el hombre se despersonaliza. La palabra no es una realidad estática como la escultura o la arquitectura, sino profundamente dinámica como la música o la danza¹²⁷². Como afirma Van de Leeuw: "La palabra es acción, poder. En la Palabra de Dios, en cada palabra, se encuentra un elemento creador... En el culto no es el hombre ni la comunión humana sino el poder santo, por eso se sirve, no se manda. Por esto en el culto cristiano Dios viene al hombre, el hombre se acerca a Dios"¹²⁷³. También dice que en la historia de las religiones se encuentra la creencia difundida de que cuando la divinidad habla, instruye, exhorta, promete y salva¹²⁷⁴.

¹²⁷² Ver: G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, o.c., espec. *El lenguaje*, pp. 119-142.

¹²⁷³ Cf. G. VAN DER LEEUW, *La religión en su esencia y en sus manifestaciones*, o.c., pp. 395.364.

¹²⁷⁴ Cf. Idem, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o.c., núm. 58: *Palabra sagrada*.

Hay una anécdota en la crónica de Salimbene, en la que se narra cómo Federico II pretendió investigar el lenguaje originario del hombre. Hizo que en una casa pusieran juntos unos cuantos niños de pecho huérfanos; ordenó que recibieran todos los cuidados, pero prohibió que hablaran con ellos. De este modo mostrarían cuál era el lenguaje que espontáneamente tendrían. Los niños, sin embargo, no empezaron a hablar hebreo, ni griego, ni latín, ni inglés o español, sino que... murieron. El habla no es ningún producto, sino un presupuesto necesario de la vida humana. El habla precede al pensamiento y del lenguaje se genera la autoconciencia. Es el tú que, dirigiendo la palabra, provoca la palabra de respuesta del yo. Por esto, para Ferdinand Ebner (1882-1931), el auténtico lenguaje es el dicho con amor; el que está dicho con odio se destruye a sí mismo, se autodisuelve; la palabra y el amor se implican¹²⁷⁵. El lenguaje puede construir una vida o destruirla, puede ser tierno o cruel, proclamador de verdades o proclamador de mentiras (reingeniería social), profundo o banal, noble o burlón. El lenguaje ofrece posibilidades para descubrir en común la verdad y facilita recursos para tergiversar las cosas y sembrar la confusión.

El niño no crece internamente si no se le habla. Si no se le habla no alcanza el lenguaje. Y Unamuno afirma: "En los consejos mismos que se dan al hombre, no es la letra, sino la música de ellos, lo que aprovecha y edifica. La música es el espíritu, y la carne es letra, y toda doctrina del corazón es el canto"¹²⁷⁶. La "santa palabra" hace el milagro de alumbrar al yo. No hay propiamente hombre como persona, si no es en el diálogo con otros hombres como tú, como personas, que con su palabra dan vida al yo. El niño va adquiriendo un mundo de percepciones objetivas estructuradas gracias a la palabra; es la palabra la que le hace caminar espiritualmente. Toda persona, en su vida intelectual, afectiva y social, se estanca y se queda en un estado embrionario cuando está ausente el lenguaje.

¹²⁷⁵ Cf. F. EBNER, *La palabra y las realidades espirituales*, Ed. Caparrós, Madrid 1993, p. 125; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos*, Ed. BAC, Madrid 1968, espec. vol. 1, pp. 115-280; Idem, *El poder del diálogo y del encuentro*, Ed. BAC, Madrid 1997, espec. *La palabra y el amor, claves para penetrar en el secreto de la vida personal*, pp. 15-35.63-67.

¹²⁷⁶ Ver: M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., p. 69.

Es conocido el caso de Helen Keller, que a los diecinueve meses se quedó ciega y sorda. La niña fue considerada como ineducable¹²⁷⁷. El cuchillo con el que quiere jugar, con el riesgo de herirse, se convierte en la ocasión para introducir un nuevo tipo de lenguaje. Quitándole el cuchillo, la enfermera Sullivan le hace la señal de cortar en la mano de la niña. Un día se repite el gesto para pedir el cuchillo. Se había instituido un lenguaje. Partiendo de este punto inicial, el lenguaje hablado fue traducido a un lenguaje táctil. Helen Keller pudo cursar estudios y llegó a hablar. Tenía una inteligencia normal. Lo único que necesitaba era escuchar la palabra para despertar y dar forma humana a su existencia. Recuérdese la famosa película "El milagro de Ana Sullivan". ¡Qué eclosión del mundo y de la propia persona acontece en la niña muda, sorda y ciega al instaurarse la comunicación! El que la realidad se haga palabra no es indiferente para la realidad en cuanto humana. ¿Qué amor de una madre sería aquel que no se expresara ni en el coloquio, ni en miradas, ni en besos, ni en caricias hacia su hijo? La negación de esas manifestaciones estaría encadenando, violentando y rompiendo la relación de amor entre la madre y el niño; y esa negación sería acusada no sólo por la madre sino también por el hijo. Entre ambos se funda una "urdimbre afectiva" -en expresión de Rof Carballo-, una trama de afecto y tutela. Si falta este primer ámbito de amor en la vida del niño, éste corre el peligro de desarrollarse de forma patológica. Los científicos han observado que muchos brotes degenerativos de violencia en la juventud responden a la falta de ternura en los primeros meses de vida. A la luz de muy diversos experimentos, la ciencia actual concluye que el hombre es un ser que vive como persona, se desarrolla y perfecciona fundando encuentros¹²⁷⁸.

Las expresiones afectivas, como forma táctil de lenguaje, son de una importancia decisiva, desde la infancia hasta la adultez, para el equilibrio humano. La psiquiatra A. Terruwe escribe: "Cuando se ama a alguien, se siente naturalmente la necesidad de tocarlo. La madre toma al niño, lo aprieta contra su

¹²⁷⁷ Ver: H. KELLER, *Il mondo in cui vivo*, Ed. Fratelli Bocca, Milán 1944; J.M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, *La vida estética*, Ed. BAC, Madrid 1981, espec. pp. 173-176.

¹²⁷⁸ Cf. J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Ed. Labor, Barcelona 1961; Idem, *Violencia y ternura*, Ed. Prensa Española, Madrid 1977; Idem, *El hombre como encuentro*, Ed. Alfaguara, Madrid 1973.

corazón, lo mece; el hombre estrecha la mano del amigo, le da una palmada en la espalda; la muchacha camina del brazo, abraza, besa, acaricia; de este modo hay infinitas formas táctiles con las que se manifiesta el afecto. La expresión táctil del amor es la más original de todas"¹²⁷⁹.

La palabra no es sólo desvelamiento del mundo y de las cosas; es también y, esencialmente, revelación de la persona. En la palabra es el otro personalmente el que se anuncia y se expresa, manifestando y comunicando su intimidad, su propia riqueza, su misterio, sus gozos y esperanzas, la inconfundible novedad y singularidad de su existencia. La palabra crea un diálogo, es otro que entra dentro de uno mismo y forma un cuerpo con el otro por amor. Para desarrollarse humanamente, como persona, es necesario no sólo oír la palabra de los demás, sino también expresarse en palabras, dirigir la palabra a los demás: dialogar. Un hombre que viva sólo para sí acabará perdiéndose en el océano de la naturaleza. El yo existe en diálogo. La única forma auténtica de existencia es aquella que engendra la vida, y la vida florece tan sólo en la distensión del diálogo¹²⁸⁰. Por la palabra descubro al otro no sólo como hombre y como respectividad de mi yo, sino como correlativo y prójimo irrenunciable y que supera la tesis de la relación de las conciencias como rivalidad. Si la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo es una amenaza constante para las conciencias y que puede terminar en el conflicto sartriano de considerar al otro como un infierno, la fuerza vinculante del lenguaje puede presentarse como un campo privilegiado de encuentro interpersonal y de reconciliación óptica. La palabra, tiene ese poder prodigioso de proximidad y de familiaridad humana, que hace posible que los hombres se intercambien en el diálogo y se revelen precisamente ahí como realidades que están en el mundo.

El mismo pensar activo y dinámico no es posible sin la palabra. La mente no "habla" en la pura interioridad de la conciencia, como si la palabra fuera luego un añadido, que sirviera para comunicar a los demás un pensamiento que ya

¹²⁷⁹ Cf. A. TERRUWE, *Die Frustrationsneurose*, Roermond 1962, p. 18.

¹²⁸⁰ Ver: C. CASTRO CUBELLS, *Sentido religioso de la liturgia*, o.c., pp. 125-141.288-303; C. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Ed. Edicep, Valencia 1992, espec. pp. 201-216.

existiera totalmente formado en el secreto de la conciencia. La palabra es el ámbito propio del pensamiento, de modo que éste se realiza siempre como pensamiento parlante. En ninguna parte de nuestra experiencia encontramos un pensamiento puro. Siempre el pensamiento es palabra. Incluso cuando me encierro en mi cuarto para pensar a solas, sigo hablando, busco fórmulas, palabras y expresiones que aclaren mi pensamiento. Cuando descubro dimensiones nuevas creo nuevas palabras. Todo pensamiento se desarrolla en forma dialogal. Esto no significa que el pensamiento se identifique con la palabra; el pensamiento no es prisionero de la palabra. Supera siempre a la palabra humana; la precede, la acompaña y la supera, siendo siempre crítico frente a la inadecuación de toda palabra. La palabra y el amor se implican. El yo está encerrado en un calabozo cuyos muros sólo pueden ser traspasados si el tú, mediante el cual existe, viene hacia él. En la palabra está el hombre siempre en camino hacia su tú. El yo, que camina hacia el tú, y el tú, que sale al encuentro del yo se hallan y abrazan en el amor. Cuando el yo se abre al tú de modo confiado, se establece una relación mutua de comunicación y acogimiento, es decir, de fe. Esta relación de intercambio tiene su vehículo adecuado en la palabra y alcanza su momento pleno en el amor, que implica la superación del individualismo y se dirige al núcleo de la persona en cuanto tal. El amor concede a la palabra su rango máximo. Una palabra dicha sin amor va contra sí misma, se anula y desgarrá internamente. La palabra dicha con amor libera a la persona humana de la enfermedad mortal de su soledad egoísta y la pone en camino de plenitud.

Como dirá P. Laín Entralgo, la comunicación interpersonal es posible para el hombre gracias al amor. Sólo cuando dos personas se aman efusivamente entre sí -sólo cuando yo doy al otro, hecho vida en acto, algo de mi propio ser, y él me corresponde en igual forma-, sólo entonces hay entre ambos real y verdadera comunicación. Amando, yo me hago conocer por el otro; amándome él de manera semejante, se hace conocer por mí; y todo ello sin confusión de nuestros respectivos seres personales. Sin convertirse en formal identificación, nuestra comunicación llega entonces a ser verdadera comunión. Pero, ¿cómo dos personas pueden realmente comunicarse su vida y su ser sin dejar por ello de ser

personas, más aún, afirmando con ello al máximo su inasible condición personal?¹²⁸¹.

El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. Ser con los demás en su significado más profundo, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás. El día en que un hombre tiene la impresión de que no hay nadie en el mundo que le aprecie, la sensación de vacío absoluto invade su existencia. Muchos no soportan esa sensación de inutilidad y se sienten fuertemente tentados por la idea de suicidio. Así, pues, ser amado por otra persona es condición fundamental para la convivencia humana. La capacidad de amar y de vivir el amor en la libertad del don depende del hecho de haber recibido un amor auténtico. Quien no ha sido amado no puede amar. "Amor saca amor", dice Teresa de Ávila. El amor da al hombre ser lo que es, haciéndole capaz de ser para los demás, de darse a los demás. En otras palabras, la relación interpersonal está marcada fundamentalmente por la categoría de gracia.

La palabra que otros nos dirigen suscita en nosotros la palabra; e igualmente el testimonio de la fe percibido en otros enciende la chispa en la fe que dormita y se repliega. El conocer humano y cordial, la corriente interpersonal vivida es dimensión constitutiva del hombre como hombre. Un cristianismo que no se encarna en la vida y que no se hace palabra y celebración y asamblea... un cristianismo "anónimo", desencarnado, mudo, abstracto e incomunicado no es cristianismo. La condición cristiana misma reclama, por tanto, la unión del testimonio en hechos y palabras. Para el hombre, en una reflexión antropológica, son constitutivos tanto la plasmación corpórea y social de su interioridad como el lenguaje expresivo de la misma. La intimidad se manifiesta y realiza en la visibilidad histórica. Y la expresión, el lenguaje, el símbolo, la palabra, la comunicación es connatural al hombre. Sin lenguaje en palabras, en gestos, en cuerpo no hay hombre¹²⁸². La crisis profunda de la palabra que sufre el mundo

¹²⁸¹ Cf. P. LAIN ENTRALGO, *La comunión interpersonal en la convivencia humana*, Revista de Filosofía 1 (1962) 80-81.

¹²⁸² Ver: R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, pp. 404-413.

moderno, cuyas consecuencias son la incomunicación y la violencia, no hallarán solución mediante una mayor racionalización y tecnocratización de las relaciones humanas, porque cualquier *ratio* histórica tiene como premisa esencial la *conservatio sui*.

Jesús de Nazaret se ha hecho Palabra para comunicarse con todo hombre. Por eso decía Hugo de san Víctor: "Toda la divina Escritura es un solo libro y este libro es Cristo, porque toda la Escritura habla de Cristo y se cumple en Cristo"¹²⁸³. El cristianismo no es propiamente una religión de libro: es la religión, o mejor, la revelación de la Palabra de Dios, no de una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo¹²⁸⁴. La palabra escrita no es sino la memoria permanente de la palabra viva. La Revelación no es algo estático, ni algo cronológicamente separado sino que va acompañada de la interpretación que actúa en la celebración. Es decir, Dios nos habla en el descubrimiento de la verdad sobre el hombre y sobre el mundo, se vuelve Palabra vivida y celebrada, dando razón de ser a la misión y a la acción de la Iglesia. Por tanto, la celebración se vuelve *lectio divina* en la Iglesia porque celebra al Señor Resucitado donde la Palabra de Dios se hace carne, convirtiéndose en instrumento de salvación festiva para todos los hombres.

La palabra es, por tanto, el modo esencial como Dios se comunica con el hombre. Describir la historia de la Palabra de Dios, es por ello, trazar al mismo tiempo la historia de la revelación. Toda la historia de la salvación, compuesta de hechos y palabras, que atestigua la Sagrada Escritura, es la palabra que Dios dirige al hombre¹²⁸⁵. Por la palabra, el hombre conoce a Dios y aprende a conocerse a sí mismo, descubre la creación, la naturaleza y la historia, el orden y el desorden del universo, así como el puesto que el creador ha asignado a todas las cosas. Frente a la Palabra de Dios, al hombre ya no le cabe tener que adivinar nada, ni presentir nada, sino obedecer. Por tanto, escuchar la Palabra de Dios es

¹²⁸³ Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De arca Noe*, 2, 8: PL 176 C-D.

¹²⁸⁴ Cf. BERNARDO, *Homilia super missus est*, 4, 11: PL 183, 86 B; K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., pp. 329-330.

¹²⁸⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1993, pp. 17-19ss.

obedecerla, que es la actitud del discípulo que escucha al maestro. La Palabra de Dios no sólo informa, interpreta y orienta, sino que es la vida misma de Dios (cf. Jn 1,4) que comunica a Jesucristo como Palabra "encarnada". Cuando el hombre se encuentra con Dios, no se encuentra con un principio, sino con una persona; no con una esencia, sino con un Ser viviente y un Ser impresionante. Los hombres necesitamos la Palabra de Dios para madurar y para nuestro desarrollo auténtico como personas. Nos es imprescindible el alimento de la palabra.

En hebreo la expresión "Palabra de Dios" contiene la noción de la palabra hebrea *dabar*, que es palabra-acción, acontecimiento de la revelación y autocomunicación de Dios (Heb 4,12); es "la palabra como una fuerza capaz de dar la vida"¹²⁸⁶. Este término *dabar* es uno de los vocablos primitivos, en lenguaje semítico, para designar la historia. La Biblia es el libro en el que sedimenta la Palabra de Dios que se actualiza en la Tradición del pueblo que la transmite. Esta Palabra tiene el poder de hacer reconocer al mundo, rejuvenecer a la Iglesia y suscitar una renovada esperanza en el camino de la misión, provocando una nueva primavera espiritual. La Palabra de Dios es el baño que nos purifica, el poder creador que nos transforma en el ser de Dios, y es creadora de historia¹²⁸⁷. ¿Nos dejamos realmente purificar e impregnar en nuestro interior por la Palabra de Dios? ¿Nos quedamos en la superficialidad de todo lo que frecuentemente se impone al hombre de hoy? La Escritura no es la palabra misma, sino el testimonio que el Espíritu da de la Palabra¹²⁸⁸.

La palabra, que es el vehículo principal de la comunicación, cuando es Palabra de Dios, escuchada en la celebración festiva, despierta interiormente un eco, una resonancia que remueve interiormente. Contar la experiencia personal, hecha libremente en la pequeña comunidad, crea un ambiente de sinceridad y autenticidad. El hombre de hoy en un grupo tiende a encasillarse. La Palabra de

¹²⁸⁶ Cf. O. PROCKSCH, *La parola di Dio nell' Antico Testamento*, en F. MONTAGNI-G. SCARPAT-O. SOFFRITTI, *Grande Lexico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Brescia 1970, pp. 264-265.

¹²⁸⁷ Cf. A. DEBRUNNER-H. KLEINKUECHT-O. PROCKSCH-G. KITTEL-G. SCHRENK, *Lego, Logos, Rema*, pp. 199-532, en GLNT, vol. VI.

¹²⁸⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La percepción de la forma*, vol. 1, o.c., p. 33.

Dios lo sacude, lo denuncia de sus falsas seguridades haciéndolo penetrar más a fondo de sí mismo¹²⁸⁹, y le da respuesta a sus problemas.

Pistis según el Nuevo Testamento es la total autoentrega, plena renuncia a la propia seguridad, únicamente posible en Aquél que de tal manera es y de tal manera obra, que uno puede en Él lanzarse al abandono de la propia seguridad. El hombre permanece encerrado en su seguro escondrijo, oculto tras las murallas del castillo de su yo; y nada puede inducirle a salir hasta que haya encontrado a Aquél que vence toda la desconfianza y la angustia sobre su propia existencia, que le hace buscar su propia seguridad y le mantiene encerrado en ella. El hombre sigue siendo prisionero dentro de sí mismo hasta que le encuentra quien puede liberarle, quien puede destruir su sistema defensivo, de tal forma que pueda abrirse a sí mismo, y que en esta apertura de sí mismo reciba cuanto precisa para ser capaz de renunciar a sus seguridades; en una palabra, vive prisionero hasta que llega Aquél que le da al hombre la vida para la cual fue creado. Tan sólo el amor incondicional, que conduce al hombre a la realización de sí mismo, dándole con ello su verdadera mismidad y la vida eterna, puede suscitar en él la confianza total e incondicionada. Dios comunica paz, pero no confort de instalados, denunciando nuestras falsas seguridades, idolatrías y alienaciones. La Palabra es un catalizador que desencadena procesos de propio conocimiento y abre puertas internas no sospechadas; es un bisturí que saja la esclerosis del yo, enseñándole a encontrarse con los demás y librándole del aislamiento. La Palabra de Dios es de una gran riqueza, ofrece cada vez sentidos nuevos y facetas diferentes; impide el estancamiento religioso del cristianismo, manteniéndolo en el brío y la viveza de la fe. La Palabra de Dios proclamada en "pequeña comunidad" tiene el poder de destruir los egoísmos del amor al dinero, reconciliar personas, unir matrimonios, convertir terroristas, dejar de robar, abandonar la droga... gestar un hombre nuevo festivo. Éste es el festín de la Palabra de Dios, que es acción y fuerza de Dios para convertir el agua en vino, por la gratuidad del Espíritu Santo.

¹²⁸⁹ Ver: *Palabra (Filosofía, Escritura y Teología)*, pp. 231-271, vol. 2, en H. KRINGS-H. SCHLIER-H. VOLK, *Conceptos fundamentales de Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979; B. CORSANI, *Palabra*, pp. 1371-1390, en P. ROSSANO-G. RAVASI- A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Ed. San Pablo, Madrid 1990.

Sólo Dios es infinito, por eso, también su Palabra es universal y no tiene fronteras. Así pues, al entrar en la Palabra de Dios, entramos realmente en el universo divino. La Palabra de Dios es un baño que nos sumerge y nos purifica y nos transforma festivamente en el Ser de Dios; este baño es Él mismo, la Verdad en persona.

Al entrar en la comunión con la Palabra de Dios, entramos en la comunión de la Iglesia que vive la Palabra de Dios. No entramos en un pequeño grupo, en la regla de un pequeño grupo, sino que salimos de nuestros límites. Salimos hacia el espacio abierto, en la verdadera amplitud de la única verdad, la gran verdad de Dios. Estamos realmente en lo universal. Así salimos a la comunión de todos los hermanos y hermanas, de toda la humanidad, porque en nuestro corazón se esconde el deseo de la Palabra de Dios, que es una. La Palabra de Dios hace retornar -dice san Gregorio de Nisa- a la imagen de belleza que fue creada en nosotros desde el principio de la creación y que está dentro de nosotros mismos¹²⁹⁰. La belleza crea un camino hacia Dios, es hermana de la sencillez y de la verdad. De esta forma salimos de la limitación que dan nuestras experiencias personales, y entramos en la realidad, que es mucho más grande y universal.

El Paraíso consiste ante todo en un estado y en una historia de intimidad dialogal entre la Palabra eterna y el hombre. Esta convivencia originaria de gracia con la Palabra de Dios se malogra con el pecado original. Después de pecar por primera vez, el varón y la mujer "oyeron a Yahveh Dios que se paseaba por el jardín al fresco del día, se escondieron de Yahveh Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín. Pero llamó Dios al hombre, diciendo: «¿Dónde estás?». Y éste contestó: «Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí»" (Gen 3,8-10). Dios nos pregunta constantemente ¿dónde estás?

La doctrina sobre el pecado original -vinculada a la de la Redención de Cristo- proporciona una mirada de discernimiento lúdico sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo. Por el pecado de los primeros padres, el diablo adquirió un cierto dominio sobre el hombre, aunque éste permanezca libre. El pecado original entraña "la servidumbre bajo el poder del que poseía el

¹²⁹⁰ Cf. GREGORIO DE NISA, *Sobre las Bienaventuranzas, Homilía 6*: PG 44, 1270-1271.

imperio de la muerte, es decir, del diablo" (cf. Heb 2,14 y *Concilio de Trento*: DS 1511). Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres (cf. CEC, núm. 407); por eso la Iglesia llama abiertamente al pecado por su nombre y dedica sus esfuerzos a la salvación del hombre.

Con el pecado, los hombres se alejan y huyen del encuentro con la Palabra de Dios, resplandor e impronta de la gloria del Padre, porque aman más las tinieblas que la luz. "Todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas" (Jn 3,19-20), pues no están hechas en conformidad con las palabras pronunciadas por Palabra de Dios o inscritas por ella en el corazón del hombre al ser plasmado por Dios a su imagen y semejanza (cf. Gen 3,1-6: Rom 2,14-15). Por eso Jesucristo asumió plenamente nuestra humanidad y fue pobre para hacer resucitar la carne, salvar su imagen primitiva y restaurar así al hombre para que nos volviéramos una sola cosa con Cristo. Él se unió íntegramente a nosotros. Todo lo que Él es se volvió completamente nuestro. En todo aspecto, nosotros somos él. Por él llevamos en nosotros la imagen de Dios por quien y para quien fuimos creados. La fisonomía y la impronta que nos caracteriza son las de Dios. Por eso sólo Él puede reconocernos por lo que somos y nos quiere sacar de la esclavitud a través de la Palabra de Dios¹²⁹¹.

Con la ruptura de la familiaridad originaria de la Palabra eterna con el hombre, Dios no deja de acercarse al hombre y de relacionarse con él mediante su Palabra. Dios sigue bendiciendo al género humano con esplendor y palabras sensibles procedentes de su Palabra eterna y gloriosa: Alianza con Noé, alianza con Abraham, alianza con Israel...

Con la construcción del becerro de oro, Israel fue incapaz de mantenerse fiel a esa promesa y así al pacto sellado, que de hecho transgredió muy a menudo, adaptando a su corazón de piedra la Ley que debería haberle enseñado el camino de la vida. Sin embargo, el Señor no faltó a su promesa y, por medio de los profetas, se preocupó de recordar la dimensión interior de la alianza y anunció que iba a escribir una nueva en el corazón de sus fieles (cf. Jr 31,33),

¹²⁹¹ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Sermón 7*, 23-24: PG 35, 786-787.

transformándolos con el don del Espíritu (cf. Ez 36,25-27). Y fue durante la última Cena cuando estableció con los discípulos esta nueva alianza, confirmándola no con sacrificios de animales, como ocurría en el pasado, sino con su sangre, que se convirtió en "sangre de la nueva alianza". Así pues, la fundó sobre su propia obediencia, más fuerte que todos nuestros pecados. Y Jesús es "mediador de una nueva alianza" (Heb 9,15).

En la liturgia se pone de manifiesto que la *Biblia es el libro de un pueblo y para un pueblo*; una herencia, un testamento entregado a los lectores, para que actualicen en su vida la historia de la salvación testimoniada en lo escrito. Existe, por tanto, una relación de recíproca y vital dependencia entre pueblo y Libro: la Biblia es un Libro vivo con el pueblo, su sujeto, que lo lee; el pueblo no subsiste sin el Libro, porque en él encuentra su razón de ser, su vocación, su identidad. Esta mutua dependencia entre pueblo y Sagrada Escritura se celebra en cada asamblea litúrgica, la cual, gracias al Espíritu Santo, escucha a Cristo, ya que es Él quien habla cuando en la Iglesia se lee la Escritura y se acoge la alianza que Dios renueva con su pueblo¹²⁹². No puede identificarse Palabra de Dios con Escritura ya que la Palabra precede, excede y trasciende la Escritura. La liturgia es el verdadero *locus* de la Palabra, en la que se hace actual y efectiva y es en la comunidad donde el libro cobra vida y sin la cual la Escritura es letra muerta, esto significa entre otras cosas que hay que poner de relieve el papel de la tradición judía y la cristiana. La Escritura nace de la Tradición y sin la Tradición no hay Escritura. La Palabra Divina y su interpretación en la Tradición preceden, acompañan y sobrepasan a la Escritura¹²⁹³.

Como muy bien ha puesto de manifiesto Robert Coffy, "no basta con leer la Biblia, incluso con los mejores comentarios, es necesario escuchar la Palabra de Dios que la Biblia nos transmite y responder a ella... En la liturgia de la Palabra, la Biblia no se presenta tan sólo como libro escrito antiguamente para el pueblo de Israel y que nosotros recordamos. Es la Palabra de Dios dirigida hoy a su pueblo.

¹²⁹² Ver: J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra*, Ed. BAC, Madrid 1972, espec. cap. 15 a 22, vol. 2, pp. 5-333; *Palabra*, pp. 249-282, en DTC.

¹²⁹³ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, Vaticano 1993, *El pueblo judío*, núm. 9-10.

Es aquí y ahora, en la celebración en la que participamos, cuando Dios se dirige a nosotros... En la liturgia de la Palabra no leemos un texto, escuchamos a alguien que nos habla. No atendemos a la lectura pública de un texto venerable por su antigüedad, escuchamos a Dios que nos habla"¹²⁹⁴. El nombre de ecclesia (*ek-klesia*) significa etimológicamente "llamada para salir desde" (*ek-kaléo*), es decir, es una asamblea llamada de la esclavitud y convocada en el desierto para escuchar a Yahveh. Desde esta perspectiva entonces es posible afirmar que la Iglesia existe en cuanto "sierva " de la Palabra de Dios, sometida a ella, en el doble movimiento de escucha y anuncio de la Palabra de Dios. La Iglesia primeramente debe escucharla, llegando así a ser fiel a su propia naturaleza y a configurarse al proyecto originario de Dios sobre ella. De ahí que el hombre sabio es aquel que escucha sinceramente la Palabra de Dios, que nos lleva a la realidad, y se deja llevar por Ella. Cuanto más sinceramente amemos la verdad, más se nos entregará la Verdad, porque el amor genera comunicación y siempre es unitivo.

El mundo sin Dios corre el riesgo de convertirse en un nido de angustia y de construir una civilización del miedo creando una cultura de desaliento y de inseguridad. La Palabra de Dios devuelve la esperanza, la alegría y la fiesta. Para ello la Iglesia tiene que salir al encuentro de los hombres que buscan sentido a sus vidas, como lo hizo Jesucristo en su existencia terrena; de aquellos que tienen hambre, aun sin saberlo, de la Palabra de Dios, de los que padecen pobreza, opresión, violencia, marginación, soledad, guerras, injusticias, sufrimiento; de los hombres que tienen el corazón profundamente herido por el mal; de todos los cautivos del miedo y de la angustia; de aquellos que viven sin esperanza y sin amor; de los que están disipados en las cosas del mundo y enajenados de sí mismos, de cuantos se encuentran cansados y agobiados; de todas las gentes que no conocen la verdad de la salvación por no haber recibido la predicación del Evangelio.

¿Cómo escuchar y vivir la Palabra en una comunidad? Es muy difícil escuchar al otro porque nos encontramos hoy con la experiencia de que hay hombres que hablan sin oír; hay hombres que oyen sin hablar; hay hombres que hablan solo después de haber oído y escuchan siempre después de haber hablado.

¹²⁹⁴ Cf. R. COFFY, *La celebración, lugar de la educación de la fe*, Rev. Phase 118 (1980) 265-276, espec. p. 273.

He aquí un retrato de la actitud contraria: el de los que hablan sin escuchar. Parece que están interesados en tus problemas, dispuestos a dedicarte su tiempo, pero en realidad sólo quieren escucharse a sí mismos. Vivimos en una sociedad en la que cada espacio, cada momento, parece que debe "llenarse" de iniciativas, de actividades, de ruidos; con frecuencia ni siquiera hay tiempo para escuchar y para dialogar. Es fundamental hacer silencio fuera y dentro de nosotros mismos si queremos ser capaces no sólo de percibir la voz de Dios, sino también la voz de quien está a nuestro lado, la voz de los demás¹²⁹⁵.

"Por la fuerza de la Palabra de Dios el Espíritu Santo rejuvenece a la Iglesia y la renueva sin cesar", afirma el Vaticano II (*Lumen gentium*, núm. 4). La renovación de la Iglesia puesta en marcha por el Concilio hunde sus raíces en la Palabra de Dios y de ella saca fuerzas. Se trata, pues, de "convertir" sin cesar a la comunidad cristiana, abrumada y decaída por el peso de las instituciones, en una Iglesia bíblica¹²⁹⁶, renovada por la juventud del Espíritu.

¿Qué significa una Iglesia bíblica? No se trata de una Iglesia de biblistas, cuyo ideal sería transformar a todos los fieles en miniexégetas. La antigua tradición judía soñaba con un paraíso en el que los elegidos, enajenados con el canto de miríadas de ángeles, se deleitarían en estudiar sin cesar la Torah¹²⁹⁷. No es ése el sueño de los cristianos, ni para el cielo, ni para la tierra. Una Iglesia bíblica es una Iglesia edificada no sobre las tradiciones humanas, sino sobre la Palabra de Dios; no sobre la arena de las normas humanas, sino sobre la roca; en resumen, una Iglesia según el corazón de Dios.

¿Estamos dispuestos a escuchar los cristianos a título individual y como pueblo, a dejarnos interpelar por la Biblia como libro de oración y de formación? La Iglesia no existe para sí misma. No existe más que para comunicar a los hombres la vida eterna, es decir, una eternidad de gozo, de paz y de amor festivo. Privar al hombre de la misma sería aniquilarlo gravemente. Esta es la alegría festiva que debemos anunciar en la "nueva evangelización".

¹²⁹⁵ Cf. D. SARTORE, voz: *Silencio*, pp. 1921-1930, en *Diccionario de Liturgia*, o.c.

¹²⁹⁶ Cf. K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica?*, o.c., pp. 9-225.

¹²⁹⁷ Cf. L. GLINZBERG, *The legends of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, t. I, Philadelphia 1937, p. 21.

La palabra celebración evoca la imagen de una asamblea en fiesta. Celebrar la Palabra de Dios es hacer fiesta en torno a la palabra porque nos da la vida iluminando nuestra vida, quitando el miedo a la muerte e introduciéndonos en la fiesta. Además de la celebración de la Palabra festiva, ¿cómo se forma y se gesta en el hombre un "nuevo ser" y se recrea con una nueva naturaleza?

8.3. LA *LECTIO DIVINA* FESTIVA COMO FORMACIÓN CRISTIANA EN LA "NUEVA EVANGELIZACIÓN"

En la formación de los fieles en la "nueva evangelización" es importante escrutar la Palabra de Dios o la práctica de la *Lectio divina*¹²⁹⁸, porque de ahí sacarán fuerzas para ser cristianos, y garantizar a la Iglesia la autenticidad apostólica de la Palabra. ¿Cómo vivir el amor a Dios y a los hermanos sin un contacto vivo e intenso con las Sagradas Escrituras? Este encuentro a menudo corre el riesgo de no ser "un hecho" de Iglesia, sino que está expuesto al subjetivismo y a la arbitrariedad. Hay que tener presente que en el judaísmo antiguo uno de los medios de expiación del pecado, aparte de los sacrificios cotidianos, ayuno, penitencia, la limosna, la aceptación del sufrimiento y el martirio, era precisamente la oración: escrutar la Palabra, porque obtiene el perdón de los pecados¹²⁹⁹.

La expresión *Lectio divina* deriva de una expresión de Orígenes (siglo III), "*tê theia anagnôsei*", entendida como un indagar el texto para discernir su sentido a diversos niveles¹³⁰⁰. Posteriormente las reglas monásticas de Pacomio, Agustín, Basilio y Benito la incorporan en la clave más orante; su primer sistematizador fue el cartujano de Grenoble, Guigo II (muerto en el año 1188) con cuatro grados: lectura, meditación, oración y contemplación. En la raíz de la cultura monástica, a la que debemos en último término el fundamento de la cultura europea, se

¹²⁹⁸ Ver: I. DE LA POTTERIE, *La Sagrada Escritura y el Vaticano II*, Ed. Vida y Espiritualidad, Lima 1995.

¹²⁹⁹ Cf. R. BLÁZQUEZ, *Iglesia y Palabra de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2011, espec. pp. 63-116.

¹³⁰⁰ Ver: S. PIE-MINOT, *Teología de la Palabra de Dios e Iglesia*, Rev. Gregorianum 89 (2008) 362-366.

encuentra el interés por la Palabra de Dios¹³⁰¹. La *Lectio divina* libera de la inquietud mundana y conduce hasta la divinización del hombre nuevo; concluye con la contemplación. Pablo VI en su encíclica *Mysterium fidei* (núm. 36) afirmó la presencia de Cristo en la proclamación de la Palabra de Dios. Dice Juan Pablo II: "Dios ha puesto en el corazón del hombre el «hambre» de su Palabra (cf. Am 8,11), un hambre que sólo se saciará en la plena unión con él"¹³⁰². Porque Dios no limita, no quita nada, sino que da el "ciento por uno" y hace eterna nuestra vida, porque Dios es amor infinito: el único que sacia nuestro corazón. La función propedéutica de la Palabra es como una semilla que fructifica y crece por la acción del Espíritu Santo¹³⁰³, donde lo importante es que te toque su "gracia", y no que estemos horas y horas alimentando el yo cultural. Hay que evitar, dice Juan Casiano (siglo V), el mariposeo de un texto a otro sin profundizar realmente ninguno (cf. *Conllationes* 10,11).

Podemos hacernos una pregunta, ¿de dónde le venía la fuerza a Jesús de Nazaret para anunciar la fiesta nueva al hombre? De la oración, que es un tema predilecto en el evangelio de san Lucas (cf. Lc 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41; Mt 14,23).

¿De dónde nace la *Lectio divina*?

El origen se encuentra en el pueblo de Israel, cuando Esdras, al volver de la cautividad de Babilonia, congregó a los exiliados en Jerusalén para la lectura solemne de la Ley, hacia el año 445 a.C., en el curso de la fiesta de los tabernáculos. Se ha llamado a esta reunión el día del nacimiento del judaísmo.

"El pueblo entero se congregó como un solo hombre en la plaza de la puerta del Agua y dijo al escriba Esdras que trajese el libro de la ley de Moisés, dada

¹³⁰¹ Cf. G.M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, Ed. BAC, Madrid 1998, espec. pp. 712-723; A.M. MUNDÓ, *Las reglas monásticas latinas del siglo VI y la Lectio divina*, Rev. Studia Monástica 9 (1967) 229-255.

¹³⁰² Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, L'Osservatore Romano 42 (15 octubre de 2004) p. 4, núm. 5.

¹³⁰³ Ver: F. ECHEVERRIA SERRANO, voz: *Palabra de Dios*, vol. 2, pp. 1730-1749, en V.M^a. PEDROSA-M. NAVARRO-R. LAZATO-J. SASTRE, *Nuevo Diccionario de Catequética*, Ed. San Pablo, Madrid 1999.

por el Señor a Israel. El día primero del séptimo mes, el sacerdote Esdras presentó la ley ante la comunidad integrada por hombres y mujeres y cuantos tenían uso de razón. La estuvo leyendo en la plaza de la puerta del Agua desde por la mañana temprano hasta el mediodía ante los hombres, las mujeres y los que tenían uso de razón. Todo el pueblo estaba atento a la lectura de la ley. Esdras, el escriba, estaba de pie sobre una tribuna de madera levantada al efecto; y junto a él estaban, a su derecha, Matitías, Semá, Ananías, Urías, Jelcías y Maasías; y a su izquierda, Pedayas, Misael, Malquías, Jasún, Jasadana, Zacarías y Melusán. Esdras abrió el libro a la vista de todo el pueblo -porque dominaba a toda la multitud- y, al abrirlo, el pueblo entero se puso en pie. Entonces Esdras bendijo al Señor (*beraká*), el gran Dios, y todo el pueblo, con las manos levantadas, respondió: «Amén, amén», al tiempo que se inclinaban y adoraban al Señor rostro en tierra. Los levitas Josué, Baní, Serebías, Jamín, Acub, Sabtay, Hodiya, Maasías, Quelitá, Azarías, Yozabad, Janán y Pelayas explicaban la ley al pueblo mientras el pueblo permanecía en pie. Y Esdras leyó el libro de la ley de Dios, traduciendo y explicando el sentido (homilía). Después el pueblo comió, bebió y organizó una gran fiesta. Esdras se reunió con los cabezas de familia para estudiar la Torah". Así se pudo entender lo que decía (Neh 8,1-18). Es muy probable que esta práctica viniese a sustituir en el destierro de Babilonia el culto del templo de Jerusalén destruido por los caldeos. El día más indicado era el día de descanso (shabbat) y el día de sacrificio en el templo¹³⁰⁴.

En el año 586 a.C. aproximadamente, los ejércitos de Nabucodonosor abren brecha en los muros de Jerusalén, toman la ciudad a sangre y fuego y deportan a una gran parte de la población a Babilonia. En el año 538 a.C. Ciro firma un edicto que permite a los exiliados volver en caravanas sucesivas a Tierra Santa. En el año 445 a.C. Nehemías, nacido durante la deportación y copero de Artajerjes (465-424 a.C.), rey de Persia, obtiene autorización para dirigirse a Jerusalén a fin de consolidar la restauración religiosa de los

¹³⁰⁴ Cf. C. ROTH-G. WIGODER (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1982, vol. I-XVII, espec. vol. XV, col 580.

repatriados. La lectura solemne de la Torah representa un momento capital de esa restauración.

Nehemías proclama el texto sagrado en hebreo. Esta lengua, sobre todo después de la deportación, había quedado un tanto arcaica. Los repatriados, descendientes de los deportados en 587-586 a.C., siglo y medio antes, tuvieron que adoptar la lengua de sus amos, el arameo, lengua dominante en Asiro-Babilonia. Por consiguiente, había que traducir el texto hebreo al arameo. Incluso puede suponerse que era precisa la traducción a varios dialectos. En efecto, la deportación había "mezclado" a Israel con las naciones. Había también mezcla de lenguas. Cuenta Nehemías: "Vi también en aquellos días a judíos que se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo (dialecto arameo) o la lengua de otros pueblos, y no sabían hablar hebreo. La tradición se complacía en hacer remontar a Nehemías el origen del *Targum*".

La celebración de la Palabra para la tradición judía ha puesto bien de relieve la necesidad continua de arraigarse en la palabra creadora. Es sabido que el oficio sinagoga, además del sábado, se celebraba también los lunes y los jueves, o sea, tres veces a la semana¹³⁰⁵. Alegorizando sobre el texto de Ex 15,22: "Caminaron durante tres días por el desierto y no encontraron agua", los doctores explicaban con ternura: "El agua no designa otra cosa que la misma Torah, según Isaías 55,1: «Vosotros, los que tenéis sed, venid por agua». Después de andar errantes durante tres días sin la instrucción de la Torah, se sintieron agobiados. Entonces surgieron en medio de ellos los profetas y ordenaron leer la Torah el sábado; luego se debía saltar el primer día de la semana (= al domingo), hacer de nuevo la lectura, saltar también los días tercero y cuarto para hacer la lectura el quinto (= al jueves), y por fin saltar el día de la preparación (= al viernes). Así no quedaban más que tres días sin la lectura de la Torah"¹³⁰⁶. En el desierto de esta vida la

¹³⁰⁵ Cf. Para la Mishnah se cita *Megillah*, 3,6 y 4,1; ver: H. DANBY, *The Mishnah*, Ed. University Press, Oxford 1967, pp. 205-206.

¹³⁰⁶ Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Ed. C.H. Beck, Munich 1961, p. 155; *Talmud J. Joma* III, 5; *mShab* XVI, 1; *m.Pes* IV, 4.

celebración de la Palabra era como un oasis. Abría a los peregrinos del éxodo un camino hacia la fuente de agua viva. Les permitía sobrevivir día tras día y alcanzar la tierra prometida. Por supuesto, la Palabra no cambia. Lo que cambia a cada instante somos nosotros; es decir, nuestras alegrías y nuestras penas, nuestras esperanzas y nuestras angustias, y, por tanto, nuestra posición frente a la Palabra.

Como he expuesto, el origen de la celebración de la Palabra se encuentra en el pueblo de Israel que escruta la Torah y los profetas. Todavía hoy el pueblo de Israel tiene la *yeshivá*, que es un recinto religioso, como un santuario de la Palabra, donde se escruta la Palabra de Dios¹³⁰⁷. Dice Jesucristo: "Vosotros escrutáis las escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí" (Jn 5,39). Las Escrituras nos hablan de Cristo, a través de ellas nos encontramos con Él y nos da una visión de fe de nuestra historia de salvación. Los judeocristianos, alimentados por la Torah y los Profetas, escuchados en la sinagoga, estaban inclinados naturalmente a comprender la persona, la palabra y la acción del Salvador, a través del prisma de las lecturas comentadas en la sinagoga. Escuchando la Torah, interpretada por el profeta, el homeliasta cristiano, el escriba del reino como dice Mateo, buscaba actualizar la Torah y mostrar la figura de Jesús, el nuevo Moisés, en los Midrasin cristianos. El profeta cristiano poseía la clave de la interpretación de las Escrituras, dada por el mismo Jesús, según Lucas 24,27: "Comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, les interpretó en todas las Escrituras todo lo concerniente a Él"¹³⁰⁸.

Los cristianos heredamos de Israel y de los Padres del Desierto el poder escrutar las Escrituras Santas; rumiamos los versículos de la Palabra de la *Lectio divina* y los salmos, que impregnan nuestra memoria y nuestro corazón, para poder hacer fiesta eterna en la tierra¹³⁰⁹. San Ambrosio (siglo IV) introdujo en el ambiente latino el escrutar las Escrituras, que ya había iniciado Orígenes,

¹³⁰⁷ Cf. H.H. BEN-SASSON, *Historia del pueblo judío*, Ed. Alianza, Madrid 1991, 3 vol., espec. pp. 585-588.999-1001.

¹³⁰⁸ Cf. C. PIERROT, *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des Fêtes*, Hildesheim 1973, p. 290.

¹³⁰⁹ Cf. A.G. HAMMAN, *La Oración*, o.c., pp. 774ss.

impulsando de esta forma en Occidente la *Lectio divina*. Orígenes sería tal vez el primer testimonio cristiano de lectura continua y *Lectio divina* de la Biblia, cosa que él mismo practicaba con sus discípulos dedicando las primeras horas del día. El método de la *Lectio divina* llegó a guiar toda la predicación y los escritos de san Ambrosio, que surgen precisamente de la escucha orante de la Palabra de Dios. Por esto dice el Concilio Vaticano II en la Constitución *Dei verbum*, núm. 5: "Todos los clérigos, especialmente los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la Palabra han de leer y estudiar asiduamente la Escritura para no volverse -aquí cita a san Agustín- predicadores vacíos de la Palabra que no la escuchan en su interior". Precisamente san Ambrosio había aprendido esta "escucha en su interior", esta asiduidad en la lectura de la Sagrada Escritura, con actitud de oración, para acoger realmente en el corazón y asimilar la Palabra de Dios. También es la experiencia de los Padres de la Iglesia: san Jerónimo, san Gregorio Magno, san Juan Crisóstomo, etc.¹³¹⁰. Los padres vivían de la Sagrada Escritura, es decir, pensaban y hablaban a través de ella con una penetración a menudo tan honda, que llegan a la identificación de su ser con las entrañas de la Palabra de Dios.

Cada día que vivimos nos enfrentamos ante un abismo, y para alumbrar la historia diaria necesitamos de la Palabra de Dios para poder festejar la vida, ya que la Iglesia no es una asociación humana, nacida de ideas o intereses comunes, sino de una convocación de Dios para escuchar su Palabra. Por eso dirá santa Teresa: "Todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura" (*Libro de la vida*, 40, 1). La lectura asidua de la Escritura a la que día y noche también se entregaban los monjes del Qumran, para vivir así mejor las exigencias de la Alianza, ¿no es acaso un claro precedente de la *Lectio divina* de los monjes cristianos? En los padres de la Iglesia, la *Lectio divina* era considerada como un bien común de la comunidad creyente. Los monjes dedicaban tres horas diarias a la *Lectio divina*, según la observancia prescrita por Pelagio, Agustín, en la *Regla del maestro* y en la *Regla benedictina*. El monje escuchaba la Palabra, la memorizaba y la guardaba consigo para rumiarla durante el trabajo manual. Una de las primeras tareas del monje era aprender de memoria algunos Salmos, para que sirvieran de estímulo y apoyo en su diálogo con Dios. San Agustín asocia la *ruminatio* al *gustus* al

¹³¹⁰ Ver: J.L. DEL PALACIO, *Fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 207ss.

escribir: "El que medita día y noche la Palabra del Señor, es como si rumiase y encontrase deleite en el sabor de esa Palabra divina dentro del que podría llamarse paladar del corazón"¹³¹¹. Es repetir el texto, masticarlo, rumiarlo hasta descubrir lo que el texto nos desea decir. Es guardarlo y saborearlo con el paladar del corazón. Como María cuando guardaba y meditaba todas las cosas en su corazón (Lc 2, 19, 21). Y san Buenaventura, refiriéndose a las palabras de la Sagrada Escritura dice que "es necesario rumiarlas para que podamos fijarlas con ardiente aplicación del alma" (*Coll. In Hex*, Ed. Quaracchi 1934, p. 218). Así pues, meditar quiere decir crear en nosotros una actitud de recogimiento, de silencio interior, para reflexionar, asimilar los misterios de nuestra fe y lo que Dios obra en nosotros¹³¹².

San Juan Crisóstomo da un sabio consejo sobre escrutar la Palabra, dice: "Os ruego que el primer día de la semana, o incluso ya el sábado, toméis cada uno en la mano el pasaje del evangelio que se va a proclamar en la asamblea del domingo. Que exploréis y examinéis lo que se dice. Así llegaréis a la asamblea después de haber escrutado la Palabra de Dios"¹³¹³. Clemente de Alejandría afirmaba que gracias a la *Lectio divina* el hombre se convierte en un "*Theodidactos*", instruido por Dios¹³¹⁴. Como afirmaba Novaciano (siglo II): "Digo que un fiel cristiano no debería olvidar cada día las Sagradas Escrituras; en ellas encontrará espectáculos de fiesta convenientes para su fe"¹³¹⁵. Como dice san Agustín: "El Señor suscitó profetas que escribieran las divinas Escrituras. Apacentaos en ellas y tendréis un pasto que nunca engaña. Todo cuanto en ellas encontréis gustadlo y saboreadlo bien; lo que en ellas no se encuentre repudiadlo. Retiraos a los montes de las santas Escrituras, allí encontraréis las delicias de vuestro corazón; nada

¹³¹¹ Cf. M. MASISNI, *La Lectio divina: Teología, espiritualidad, método*, Ed. BAC, Madrid 2001, p. 392ss.

¹³¹² Cf. BENEDICTO XVI, *Catequesis en la audiencia general del 17 de agosto*, L'Osservatore Romano 34 (21 de agosto de 2011) p. 8.

¹³¹³ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre san Juan 11,1*: PG 59, 77.

¹³¹⁴ Ver: C. PIFARRÉ, *La Lectio divina*, en *La Segunda Semana Monástica*, Ed. Parroquia Sagrada Familia, Sevilla 1990, espec. pp. 165-202.

¹³¹⁵ Cf. NOVACIANO, *Los espectáculos X*, 1-2: CPL 0070.

hallaréis allí que os pueda envenenar o dañar, pues ricos son los pastizales que allí se encuentran. Venid y apacentaos en los montes de Israel"¹³¹⁶.

Como he escrito antes, han transcurrido casi veinticinco siglos desde aquella celebración de Nehemías. Nuestras asambleas son menos festivas. ¿Pueden todavía "hacer fiesta" en torno a la Palabra? ¿Qué requiere hoy semejante celebración? Pero, ante todo, ¿por qué celebrar la Palabra? Una comunidad se congrega "el día del Señor" (Ap 1,10) para celebrar a Cristo resucitado en "la cena del Señor" (1 Cor 11,20). ¿Es realmente necesario leer textos del Antiguo Testamento, pasajes de las cartas de san Pablo y de los evangelios?

Muchas religiones no cristianas utilizan textos sagrados en su tradición y los salmodian. Por ejemplo, el hinduismo posee el Veda; el budismo, sus ricas leyendas relativas a la vida y a la enseñanza de Buda; la religión musulmana, el Corán. Y nosotros, los cristianos, a quienes el Corán designa como "el pueblo de la Escritura" (versículo 19), ¿qué hacemos concretamente cuando proclamamos la Palabra en nuestras asambleas cuando se nos revela la persona viviente de Jesús? Tenemos un rito: leer la Biblia en nuestras celebraciones. ¿Para qué sirve? Cuestión vital, cuestión de ser o no ser, pues la pregunta afecta a la raíz del rito. Es evidente, en efecto, que si "no sirve para nada" -como ocurre frecuentemente en los ritos de muchas religiones- o si se queda únicamente en rito, el hacha del interrogante debería cortar el rito de raíz y arrojarlo a la vasta necrópolis de los ritos del pasado, de los ritos caducos.

¿De dónde le venía a Juan Pablo II la fresca evangélica de la renovación de la Iglesia? Leyendo las santas Escrituras hasta el último día de su vida¹³¹⁷. Y también Benedicto XVI escrutando la Palabra¹³¹⁸. El Sínodo sobre "La misión del obispo, servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo", en octubre del año 2001, recordó la importancia de la *Lectio divina* y de la *meditatio* de la Palabra de Dios en la vida de los Pastores y en su ministerio al servicio de la

¹³¹⁶ Cf. AGUSTÍN, *Sermón sobre los pastores*, Sermón 46, 24-25. 27: CCL 41, 551-553.

¹³¹⁷ Cf. S. DZIWISZ, *Una vida con Karol*, o.c., p. 153.

¹³¹⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Lectio divina, en su visita al Pontificio Seminario Romano*, L'Osservatore Romano 8 (21 de febrero de 2010) pp. 10-11 y 15; Idem, *Encuentro con el clero de Roma*, L'Osservatore Romano 9 (28 de febrero de 2010) pp. 8-10.

comunidad. Como escribió Juan Pablo en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, núm. 73, "es necesario, en particular, que la escucha de la Palabra se convierta en un encuentro vital, en la antigua y siempre válida tradición de la *Lectio divina*, que permita encontrar en el texto bíblico la palabra viva que interpela, orienta y modela la existencia". En los momentos de la meditación y de la *lectio*, el corazón que ya ha acogido la Palabra se abre a la contemplación de la obra de Dios y, por consiguiente, a la conversión a Él tanto de pensamiento como de obra, acompañada por la petición suplicante de su perdón y su gracia (cf. Juan Pablo, *Pastores gregis*, núm. 15).

Benedicto XVI, durante la visita al Seminario Romano, dijo: "Es importante leer la Sagrada Escritura, por una parte, de modo muy personal, y realmente, como dice san Pablo, no como palabra de un hombre o como un documento del pasado, como leemos a Homero o Virgilio, sino como una Palabra de Dios siempre actual, que habla conmigo. Aprender a escuchar en un texto, que históricamente pertenece al pasado, la palabra viva de Dios, es decir, entrar en oración, convirtiendo así la lectura de la Sagrada Escritura en una conversación con Dios. San Agustín dice a menudo en sus homilías: llamé muchas veces a la puerta de esta Palabra, hasta que pude percibir lo que Dios mismo me decía. Por una parte, esta lectura muy personal, esta conversación personal con Dios, en la que trato de descubrir lo que el Señor me dice; y juntamente con esta lectura personal, es muy importante la lectura comunitaria, porque el sujeto vivo de la Sagrada Escritura es el pueblo de Dios, es la Iglesia. Por eso, es importante leer la Sagrada Escritura y escuchar la Sagrada Escritura en la comunión de la Iglesia, es decir, con todos los grandes testigos de esta Palabra, desde los primeros Padres hasta los santos de hoy, hasta el Magisterio de hoy. Sobre todo en la liturgia se convierte en una Palabra vital y viva. Por consiguiente, yo diría que la liturgia es el lugar privilegiado donde cada uno entra en el «nosotros» de los hijos de Dios en conversación con Dios"¹³¹⁹. Como dice San Ambrosio, cuando tomamos con fe las Sagradas Escrituras en nuestras manos, y las leemos con la Iglesia, el hombre vuelve a pasear con Dios en el paraíso¹³²⁰. Cuando oramos somos nosotros los que

¹³¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la comunidad del Seminario Romano mayor*, L'Osservatore Romano 8 (23 de febrero de 2007) p. 3.

¹³²⁰ Cf. AMBROSIO, *Epístola* 49, 3: PL 16, 1204 A.

hablamos con Dios mas, cuando leemos la Biblia, es Dios quien habla con nosotros¹³²¹. La norma suprema de la fe proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia, en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente (Vat II, *Dei verbum*, núm. 10). Como ya he dicho antes, la liturgia es el encuentro de la Sagrada Escritura y la Tradición¹³²².

El hombre, ¿de qué se alimenta para festejar la vida? Sólo de la Palabra hecha carne, y que puso su tienda entre nosotros (cf. Jn 1,1-14). Ese es precisamente el desarrollo kerigmático peculiar del cuarto evangelio: recontar a Cristo como la palabra definitiva de Dios sobre sí mismo, esto es, la revelación salvadora del misterio de Dios, que es "Trinidad". El carácter histórico de la revelación contribuyó a evitar que el cristianismo de los orígenes se disolviera en el mundo de las religiones místicas y en un misticismo ahistórico, desprovisto de toda referencia temporal, propia más bien, de un pensamiento filosófico alejado del acontecimiento histórico central de la Encarnación. De ahí que el Antiguo Testamento cumpliera para los cristianos una función del todo positiva: les sirvió para interpretar como kerigma lleno de fiesta el hecho central de la Pascua, de la muerte y resurrección de Cristo.

Como sugieren los Padres de la Iglesia, el cristiano "medita la *Torah* y los profetas, día y noche"¹³²³, "con amor, hasta convertir el corazón en biblioteca de libros sagrados"¹³²⁴, de manera que "no se aparte nunca de la lectura de la Santa Escritura"¹³²⁵. La Biblia es una biblioteca cuyos bibliotecarios serían Israel y la Iglesia. En caso contrario sería un cementerio. Toda la Sagrada Escritura debe

¹³²¹ Cf. ISIDORO, *Libro de las Sentencias III*, 8-9; AGUSTÍN: PL 83, 679-681; Idem, *Enarraciones sobre los salmos*, 85,7: PL 37, 85, 1085; CIPRIANO, *Ad Donatum*, 15: CCL, III, A 2.

¹³²² Cf. T. ROWLAND, *La fe de Ratzinger*, o.c., pp. 95-123.

¹³²³ Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el libro de Josué* 17,3: CSEL 30, 405.

¹³²⁴ Cf. JERÓNIMO, *Ep. 52, ad Nepotianum* 7: CSEL 54, 426; *Ep. 60, ad Heliodorum* 10: CSEL 561.

¹³²⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, II, 11: PL 77, 49.

leerse con el mismo espíritu con el que fue escrita¹³²⁶, debe leerse en su integridad como en su unidad.

San Jerónimo, gran enamorado de la Palabra de Dios, se preguntaba: "¿Cómo se podría vivir sin la sabiduría de las Escrituras, mediante las cuales se aprende a conocer a Cristo mismo, que es la vida de los creyentes?"¹³²⁷. Era muy consciente de que la Biblia es el instrumento "con el que Dios habla cada día a los creyentes"¹³²⁸. Así, san Jerónimo da este consejo a la matrona romana Leta para la educación de su hija: "Asegúrate de que estudie cada día algún paso de la Escritura... Que la oración siga a la lectura, y la lectura a la oración... Que, en lugar de las joyas y los vestidos de seda, ame los Libros divinos"¹³²⁹. Vale también para nosotros lo que san Jerónimo escribió al sacerdote Nepoziano: "Lee con mucha frecuencia las divinas Escrituras; más aún, que nunca dejes de tener el Libro santo en tus manos. Aprende aquí lo que tú tienes que enseñar"¹³³⁰.

Todo esto nos enseña que el cristiano ha de vivir desde la Palabra y para ella, considerándola "como una lámpara para sus pasos". No se trata de exponer la Palabra de Dios de una forma abstracta y general, sino de que fluya de su ser como un manantial de agua y que sepa aplicarla a las circunstancias concretas de la historia¹³³¹. Los Padres de la Iglesia vivían en la Palabra, pensaban y hablaban a través de la Palabra, con esa admirable penetración que llega hasta la identificación de su ser con la misma sustancia bíblica. San Ignacio de Antioquía exclama también: "me he refugiado en el Evangelio, como si en él estuviera corporalmente presente el mismo Cristo"¹³³². Así pues, tendrá siempre presente aquella conocida exhortación de san Jerónimo, citada por el Concilio Vaticano II: "Desconocer la Escritura es ignorar a Cristo, porque no conoce la fuerza de Dios ni

¹³²⁶ Cf. TOMÁS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, l. I, cap. 5,2.

¹³²⁷ Cf. JERÓNIMO, *Epistula* 30, 7: CSEL 54, 246.

¹³²⁸ Idem, *Epistula* 133, 13: CSEL 56, 260.

¹³²⁹ Idem, *Epistula* 107, 9.12: CSEL 55, 300.302

¹³³⁰ Idem, *Epistula* 52, 7: CSEL 54, 426.

¹³³¹ Cf. J. RATZINGER, *El sentido del servicio sacerdotal*, Rev. Selecciones de Teología (ST) 32 (1969) 332-344, espec. p. 338.

¹³³² Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Filadelfios*, 5: PG 5, 700.

su sabiduría"¹³³³. En efecto, no hay primacía de la santidad sin la escucha de la Palabra de Dios, que es guía y alimento de la santidad (cf. Juan Pablo II, *Pastores gregis*, núm. 15). Así pues, sigue siendo válido lo que escribió Orígenes: "Estas son las dos actividades del Pontífice: o aprender de Dios, leyendo las Escrituras divinas y meditándolas repetidamente, o enseñar al pueblo. En todo caso, que enseñe lo que él mismo ha aprendido de Dios"¹³³⁴. Principalmente en el contexto de la "nueva evangelización", a la que hoy la Iglesia está llamada, el Concilio exhorta a los catequistas y fieles cristianos que se dedican legítimamente al ministerio de la palabra, que se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte "predicador vacío y superfluo de la Palabra de Dios que no la escucha en su interior"¹³³⁵.

Recordemos aquí la riqueza del gesto previsto en el Rito Romano de Ordenación episcopal, cuando se pone el Evangeliario abierto sobre la cabeza del electo. Con ello se quiere expresar, de una parte, que la Palabra arropa y protege el ministerio del Obispo y, de otra, que ha de vivir completamente sumiso a la Palabra de Dios mediante la dedicación cotidiana a la predicación del Evangelio con toda paciencia y doctrina (cf. 2 Tim 4,2; Juan Pablo II, *Pastores gregis*, núm. 28). Es decir, el evangelio debe penetrar en él e invadirlo. Con la Palabra, la vida misma de Cristo debe invadirlo de manera que se convierta totalmente en una sola cosa con él, o sea, que Cristo viva en él de tal forma que sea uno esponsalmente con él.

San Atanasio afirma: "En las palabras de la Escritura se encuentra el Señor cuya presencia no pueden soportar los demonios"¹³³⁶. Es en la liturgia donde la Palabra es proclamada, cantada, orada y vivida¹³³⁷. Dirá san Juan Crisóstomo: "La lectura de las Escrituras es el sacerdocio de los laicos que les conduce a la

¹³³³ Cf. JERÓNIMO, *Commentarium in Isiam Libri*, Prol.: PL 24, 17B; cit. por CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, núm. 25.

¹³³⁴ Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Levítico*, VI: PG 12, 474C.

¹³³⁵ Cf. AGUSTÍN, *Sermón 179, 1*: PL 39, 179, 966.

¹³³⁶ Cf. ATANASIO, *Epistola ad Marcelum*: PG 27, 11-45.

¹³³⁷ Cf. A. STENZEL, *La liturgia como lugar teológico*, pp. 670-685, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 1, o.c.

santidad"¹³³⁸. Para el cristiano, Cristo, la Palabra hecha carne, es la clave de lectura y la luz que ilumina todas las Escrituras: "ellas hablan de mí" (Jn 5,39), por eso es a Cristo a quien busca el cristiano cuando escruta y son la vida y las palabras de Cristo las que interpretan auténticamente las Escrituras. Escutar la Palabra es "movernos a lo más digno, que es el trato asiduo con el Señor" (1 Cor 7,35); "este es el alimento que permanece para la vida eterna" (Jn 6,27). "El que escucha y pone en práctica la Palabra de Dios será feliz" (St 1,25) "porque el tiempo está cerca" (Ap 1,13).

La antigua regla rabínica *Torah ha min Torah* (La Escritura se interpreta desde ella misma)¹³³⁹ y el principio de Rabí Ismael *Lamed min ha-lamed* (Se aprende de lo que se está enseñando)¹³⁴⁰, nos aconseja poner en relación el poder de la palabra con el "permanece operante en los creyentes", haciéndolos así *membra injecta*. Es lo que dice 1 Tes 2,13: "De ahí que también por nuestra parte no cesemos de dar gracias a Dios porque, al recibir la Palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como Palabra de Dios, que permanece operante en vosotros los creyentes". Creer en esa permanente actuación de la Palabra es cuestión de fe, acogida por los creyentes, a lo que ayuda la *escrutacio de la Palabra*, porque canta en el interior del hombre la presencia del Espíritu Santo. ¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras? (Lc 24,27.32).

Hace una pregunta Orígenes: "Decidme vosotros, que escrutáis la Palabra de Dios sólo los días festivos, ¿es que los demás días no son festivos? ¿Es que no son días del Señor? ... ¿Qué es no convertirse? El que cuando se lee a Moisés (cf. 2 Cor 3,15), se preocupa de los negocios del mundo, del dinero, de la solicitud, del lucro, es un no convertido. El que está agobiado por la preocupación de las posesiones y atormentado por el deseo de las riquezas, el que se afana por la

¹³³⁸ Cit. por P. EVDOKIMOV, *Las edades de la vida espiritual*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003, p. 227.

¹³³⁹ Cf. *jMeg* 1,13, 72b; *bbQ* 2b.

¹³⁴⁰ Cf. *Midrás Sifre*, núm. 118, 12 y 27, 5, cit. por M. KAHANA, *Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers*, Jerusalén 1982, pp. 121-126.

gloria del siglo y los honores del mundo, es un no convertido"¹³⁴¹. ¿Qué es pues convertirse? La conversión es ir contra corriente, donde "la corriente" es el estilo de vida superficial, incoherente e ilusoria que a menudo nos arrastra, nos domina y nos hace esclavos del mal, o en cualquier caso prisioneros de la mediocridad moral. Volver la espalda a todo esto y aplicarnos a la Palabra de Dios con interés, con las obras, con el alma, con la solicitud, si meditamos en su Ley día y noche (cf. Sal 1,2), si dejadas todas las cosas, nos dedicamos a Dios y nos ejercitamos en sus testimonios (cf. Sal 119,13.48) esto es haberse convertido al Señor"¹³⁴²... "¿Dónde y cuándo encontraré el tiempo que conviene para escrutar? Porque la mayor parte del mismo la ocupáis en ocupaciones mundanas, una parte lo consumís en el foro, la otra en los negocios, otra en trabajar en el campo, otra para los procesos, y ninguno o muy pocos tenéis tiempo para escuchar la Palabra de Dios ... Por eso, os exhorto a que vengáis todos los días a beber de los pozos de la Escritura como Rebeca, si no sacas agua diariamente, no sólo no podrás dar de beber a los demás, sino que tú mismo padecerás la sed de la Palabra de Dios (cf. Am 8,11), como dice el Señor en los evangelios: «el que tenga sed venga y beba» (Jn 7,37)" ¹³⁴³. La lectura diaria de la Sagrada Escritura no se omitirá ni en tiempo de vacaciones, bien sea que se haga en común, bien por cada uno en particular; más aún, en esos días de mayor descanso es cuando con más intensidad se debe dedicar a ella, porque Cristo es la fiesta eterna¹³⁴⁴.

Entonces, ¿cómo escrutar la *Lectio divina* de una forma festiva? Por ejemplo, se puede escrutar el evangelio del domingo del año litúrgico partiendo del texto central y de los paralelos inmediatos que constituyen "el tronco y las ramas centrales"; de cada uno de los paralelos se va iniciando un camino que se va ramificando progresivamente hasta formar una especie de árbol de citas bíblicas con sus correspondientes comentarios. Es bueno copiar literalmente los textos bíblicos que más le han hablado a uno en un escrute; así, poco a poco, la Palabra

¹³⁴¹ Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis* 10, 1-3: PG 12, 215-217.

¹³⁴² Cf. Idem, *Homilías sobre el Éxodo* 12, 2: PG 12, 383.

¹³⁴³ Ver nota 1341.

¹³⁴⁴ Cf. PÍO XII, *Instrucción de la Comisión Bíblica*, L'Osservatore Romano (13 de mayo de 1950).

se va volviendo "carne propia" y se van aprendiendo de memoria fragmentos centrales de las Escrituras. Según la tradición rabínica, todo buen israelita debería haber copiado todas las Escrituras de su propio puño y letra al menos una vez en la vida; esta tradición pasó a algunos de los primeros monasterios cristianos referida a los Evangelios.

Después de varias horas de contemplación, se pone en común y se comparte en la asamblea. Es bueno que este hecho ayude a todos a vivir la experiencia gozosa de la potencia de las Escrituras para iluminar, salvar, tocar el corazón... Poner en común el escrute no puede ser una exposición aburrida, sin alma, sin centro, la narración de un vagabundeo sin sentido de una cita a otra. Ayuda a la interpretación viva el tener presente la tradición rabínica de Israel y de los Padres de la Iglesia¹³⁴⁵.

En esta intimidad con Cristo a través de la oración, escrutando las Escrituras recomienda Orígenes en la Carta a Gregorio: "Dedícate a la *lectio* de las divinas Escrituras; aplícate a ella con perseverancia. Comprométete en la *lectio* con la intención de creer y agradar a Dios. Si durante la *lectio* te encuentras ante una puerta cerrada, llama y te la abrirá el guardián, de quien Jesús dijo: «El guardián se la abrirá». Aplicándote de este modo a la *Lectio divina*, busca con lealtad y confianza inquebrantable en Dios el sentido de las divinas Escrituras, que en ellas se encuentra oculto con gran amplitud. Ahora bien, no te contentes con llamar y buscar: para comprender los asuntos de Dios tienes absoluta necesidad de oración. Precisamente para exhortarnos a la oración, el Salvador no sólo nos dijo: «buscad y hallaréis», y «llamad y se os abrirá», sino que añadió «Pedid y recibiréis»¹³⁴⁶.

San Cipriano, recogiendo un pensamiento compartido por los Padres, recuerda: "Dedícate con asiduidad a la oración y a la *Lectio divina*. Cuando rezas hablas con Dios, cuando lees es Dios quien habla contigo"¹³⁴⁷. Juan Pablo II afirmaba: "La Palabra de Dios es la primera fuente de toda espiritualidad cristiana. Alimenta una relación personal con el Dios vivo y con su voluntad

¹³⁴⁵ Ver: M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento*, Rev. Estudios Bíblicos 61 (2003) 475-498.

¹³⁴⁶ Cf. ORÍGENES, *Carta a Gregorio* 3: PG 11, 92.

¹³⁴⁷ Cf. CIPRIANO, *Ad Donatum*, 15: CCL III A, 12.

salvífica y santificadora. Por este motivo la *Lectio divina* ha sido tenida en la más alta estima desde el nacimiento de los institutos de vida consagrada, y de manera particular en el monacato. Gracias a ella, la Palabra de Dios llega a la vida, sobre la cual proyecta la luz de la sabiduría que es don del Espíritu¹³⁴⁸. Dice san Juan Casiano: "Si quieres alcanzar sabiduría verdadera de las Escrituras, debes poner todo tu empeño en conseguir, ante todo, una inalterable humildad del corazón"¹³⁴⁹.

Como afirma Benedicto XVI: "La Iglesia siempre debe renovarse y rejuvenecerse, por la Palabra de Dios, que no envejece ni se agota jamás, es el medio privilegiado para este fin. En efecto, es la Palabra de Dios la que, por la acción del Espíritu Santo, nos guía siempre de nuevo a la verdad completa (cf. Jn 16,13). En este marco, quisiera recordar y recomendar sobre todo la antigua tradición de la *Lectio divina*: la lectura asidua de la Sagrada Escritura acompañada por la oración realiza el coloquio íntimo en el que, leyendo, se escucha a Dios que habla, y, orando, se le responde con confiada apertura del corazón (cf. Vat II, *Dei verbum*, 25). Estoy convencido de que, si esta práctica se promueve eficazmente, producirá en la Iglesia una nueva primavera espiritual. Por eso, es preciso impulsar ulteriormente, como elemento fundamental de la pastoral bíblica, la *Lectio divina*, también mediante la utilización de métodos nuevos, adecuados a nuestro tiempo y ponderados atentamente. Jamás se debe olvidar que la Palabra de Dios es lámpara para nuestros pasos y luz en nuestro sendero (Sal 119,105)"¹³⁵⁰.

También Benedicto XVI con ocasión de la semana de oración por la unidad de los cristianos afirma: "La Iglesia no se hace a sí misma y no vive de sí misma, sino de la palabra creadora que sale de la boca de Dios. Escuchar juntos la Palabra de Dios; practicar la *Lectio divina* de la Biblia, es decir, la lectura unida a la oración; dejarse sorprender por la novedad de la Palabra de Dios, que nunca envejece y nunca se agota; superar nuestra sordera para escuchar las palabras que no coinciden con nuestros prejuicios y nuestras opiniones; escuchar y escrutar, en la comunión de los creyentes de todos los tiempos, todo esto constituye un camino

¹³⁴⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 94: AAS 88 (1996) p. 469.

¹³⁴⁹ Cf. JUAN CASIANO, *Conferencias XIV*, 10-11: CSEL 13.

¹³⁵⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al congreso internacional en el XL aniversario de la constitución conciliar Dei Verbum*, L'Osservatore Romano 38 (23 de septiembre de 2005) p. 3.

que es preciso recorrer para alcanzar la unidad en la fe, como respuesta a la escucha de la Palabra. Quien se pone a la escucha de la Palabra de Dios, luego puede y debe hablar y transmitirla a los demás, a los que nunca la han escuchado o a los que la han olvidado y ahogado bajo las espinas de las preocupaciones o de los engaños del mundo (cf. Mt 13,22). Debemos preguntarnos: ¿no habrá sucedido que los cristianos nos hemos quedado demasiado mudos? ¿No nos falta la valentía para hablar y dar testimonio como hicieron los que fueron testigos de la curación del sordomudo en la Decápolis? Nuestro mundo necesita este testimonio; espera sobre todo el testimonio común de los cristianos"¹³⁵¹.

Este testimonio se dará si se educa a todo el pueblo de Dios a vivir de la lectura y contemplación de la Palabra de Dios: que ella se convierta en su alimento para que, por propia experiencia, vea que las palabras de Jesús son espíritu y vida (cf. Jn 6,63). De lo contrario, ¿cómo van a anunciar un mensaje cuyo contenido y espíritu no conocen a fondo? Cuando el cristiano está enamorado de Cristo, no puede dejar de anunciar al mundo que sólo Él nos salva (cf. Hech 4,12), que sin Cristo no hay luz, no hay esperanza, no hay amor, es decir, no hay futuro festivo.

¿Cuál es la recompensa de escrutar la Palabra? Es prepararnos al martirio cristiano de cada día, que es la felicidad del Reino de los Cielos, como le ocurrió al Rabí Aquivá en el siglo II.

Esta es la práctica que he hecho en muchas Universidades y Centros; he constatado que la *Lectio divina* es una fuerza transfiguradora porque es Cristo quien cambia a las personas ontológicamente. Humildemente propongo a muchos Obispos: ¿por qué no introducirla en los presbiterios y parroquias para que nuestro ministerio cristiano sea fecundo en la "nueva evangelización"? No hay que tener miedo, es la praxis de Tradición viva de la Iglesia. Así, toda la santa teología que den al pueblo de Dios será un cántico de alabanza, para poder alimentar a los fieles cristianos que son sacerdotes, profetas y reyes¹³⁵²; los

¹³⁵¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía durante la celebración de las segundas Vísperas en la basílica San Pablo al final de la oración por la unidad de los cristianos*, L'Osservatore Romano 5 (2 de febrero de 2007) p. 3.

¹³⁵² Cf. ORÍGENES, *Comentario al Salmo 117, 14*: PG 12, 1581.

cristianos son un pueblo sacerdotal para el mundo. En este clima de interioridad, la teología es oración y la oración es teología festiva.

Recuperar esta práctica nos llevará a una verdadera y adecuada formación permanente, no sólo presbiteral sino de todo el pueblo de Dios, como ya hacen miles de jóvenes y padres de familia todos los días o por lo menos una o dos veces al mes los domingos. Como he dicho en varias ocasiones, ¡cuántas veces he constatado el Poder de la Palabra sacando al hombre de la droga, el robo, el sexo, el dinero, la delincuencia, el alcohol, etc.!

No olvidemos lo que dice el Concilio Vaticano II: "La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia, puesto que son inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la Palabra del mismo Dios" (*Dei verbum*, 21). Cristo está presente en la Palabra de Dios como en el Cuerpo Eucarístico. El que comulga con la Palabra, lo mismo que el que comulga con la eucaristía, comulga con el mismo Señor. Esta es la enseñanza constante de la tradición y de la teología cristiana.

Sabemos que en la Tradición se ha tratado de significar externamente la veneración interior que debe rodear a la presencia de Cristo en la Palabra. Antes, los evangeliarios estaban adornados con gran riqueza, con relieves revestidos de oro, plata o marfil: eran, por así decir, el tabernáculo de la Palabra. Por ejemplo, en el año 1379, Carlos V ofreció un evangeliario de oro, del siglo X-XI, en el cual brillaban 35 zafiros, 24 rubíes, 30 esmeraldas y 104 perlas. En las iglesias bizantinas, el evangeliario era el mayor tesoro. Ciertamente, no es cuestión de reproducir hoy los fastos de antaño en nombre de la piedad, pero al menos convendría imitar el espíritu que los inspiró. Si, por ejemplo, un sacerdote sacara del bolsillo -como si fuera un pañuelo- un vulgar cuadernillo para leer el Evangelio, estaría atentando simbólicamente contra la dignidad de la Palabra. En la piedad contemporánea es frecuente la exposición del Santísimo Sacramento sobre el altar. En la antigüedad, era frecuente la exposición del evangeliario. Solamente el evangeliario y el cuerpo de Cristo gozaban de este privilegio, costumbre que la iglesia griega ha conservado hasta nuestros días. En

algunos concilios, como el de Éfeso, celebrado el año 431, el evangelionario aparecía colocado sobre un trono, como para significar la presencia de Cristo presidiendo su Iglesia. Sabemos todos que el Concilio Vaticano II ha vuelto a resaltar de modo magnífico esta entronización del Evangelio¹³⁵³.

Comparando la Liturgia de la Palabra y la Eucaristía con las dos "mesas", la *Dei verbum* quería subrayar precisamente la importancia de la Palabra. Dicha expresión retoma un dato tradicional que se encuentra expresado enfáticamente en Orígenes, por ejemplo, cuando exhorta al respeto de la Palabra y del Cuerpo de Cristo. Es bien conocida la Homilía XIII sobre el Éxodo, de Orígenes: "Vosotros, que asistís habitualmente a la celebración de los divinos misterios, sabéis con qué respetuosa precaución tratáis el cuerpo del Señor cuando se os entrega, por miedo a que no caigan algunas migajitas y se pierda una parte del tesoro consagrado. Porque os sentiríais culpables, y en esto tenéis razón, si por vuestra negligencia algo se perdiera. Si cuando se trata de su cuerpo os tomáis, obrando correctamente, tantas precauciones, ¿por qué consentiríais que la negligencia con respecto a la Palabra de Dios mereciera menor condena que la de su cuerpo?" Como ya decía Tertuliano, basándose en el discurso del pan de vida según Jn 6: "El pan es la palabra del Dios vivo, bajado del cielo." Y san Ambrosio, refiriéndose a las Escrituras: "Este alimento, comedlo en primer lugar, para llegar después al alimento de Cristo, al alimento del cuerpo del Señor, al festín sacramental, a esa copa en la que se embriaga el amor de los fieles"¹³⁵⁴.

Podríamos multiplicar las citas patrísticas en este sentido, pero se trata sin duda de una de las más firmes tradiciones eclesiales desarrollada con particular fuerza por Orígenes, puesto que en dicho autor el cuerpo eucarístico del Señor no se comprende si no es en relación, no sólo con su cuerpo eclesial, sino también con su cuerpo escriturario, constituyendo el conjunto de ellos la mediación simbólica del cuerpo histórico y glorioso del Señor Jesús. Por esta razón, el pan partido es tanto el de la Escritura como el de la eucaristía: "Si estos panes no hubiesen sido partidos, si no hubieran sido hechos pedazos por los discípulos, dicho de otro

¹³⁵³ Cf. L. DEISS, *Celebración de la Palabra*, o.c., pp. 86ss.

¹³⁵⁴ Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo* 13.3: PG 12, 389-390; TERTULIANO, *De or.* 6: PL 1, 1262-1264; AMBROSIO, *Expos. in Ps.* 118, 15, 25: PL 15, 1418-1419.

modo: si la letra no hubiera sido partida y rota trozo a trozo, su sentido no hubiera podido llegar a todo el mundo" y la asamblea no hubiera podido quedar saciada¹³⁵⁵. Dice el Concilio Vaticano II: "Los cristianos se nutren de la Palabra de Dios en las dos mesas de la Sagrada Escritura y de la eucaristía" (*Presbiterorum Ordinis*, núm. 18). Como se observa, la expresión "pan de vida", se aplica tanto a la Sagrada Escritura como a la eucaristía, y la expresión "Palabra de Dios", tanto a la eucaristía como a la Sagrada Escritura, hasta el punto que la veneración por la Escritura se sitúa, como en Orígenes, casi a la misma altura que la veneración por el cuerpo eucarístico del Señor. Los ricos adornos de los leccionarios, como he dicho antes, las procesiones solemnes, con luces, incienso y cantos, las aclamaciones del evangelio son por lo demás expresiones tradicionales festivas de esta veneración¹³⁵⁶. Las dos partes de que consta la celebración: liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística constituyen un único acto de culto festivo (Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 56).

Si queremos conservar la metáfora de las dos mesas, ¿deberíamos matizar el modo de venerarlas? ¿Del mismo modo deberíamos destacar su unidad ya que sirven el mismo "Pan de vida" (Jn 6,35-58) para los fieles?¹³⁵⁷. Que sea bajo forma de la Palabra que hay que creer o de la Carne que hay que comer, la Palabra proclamada y la Palabra pronunciada sobre las hostias participan en un mismo evento sacramental. La Liturgia de la Palabra lleva en sí misma una fuerza

¹³⁵⁵ Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis* 12, 5: PG 12, 228-229.

¹³⁵⁶ Sobre este punto de la Sacramentalidad festiva de las Escrituras ver los siguientes estudios: J.M. ROVIRA BELLOSO, *Palabra y Sacramento como signos de la Iglesia*, Rev. Diálogo ecuménico 61-62 (1983) 417-434; E. VILANOVA, *Palabra de Dios y reforma litúrgica*, Rev. Phase 165-166 (1988) 203-210; M. RAMOS, *Palabra y signos en la constitución de liturgia*, Rev. Notitiae 212 (1984) 202-211; J.M.R. TILLARD, *Proclamación de la Palabra y acontecimiento sacramental*, Cuadernos Phase 33 (1992) 41-81; L.M. CHAUVET, *Símbolo y Sacramento*, o.c., pp. 325-454; A. GONZÁLEZ-NÚÑEZ, voz: *Palabra de Dios*, pp. 677-696, en C. FLORISTÁN-J.J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

¹³⁵⁷ Ver: S. PIE-NINOT, *Palabra y Sacramento construyen la Iglesia*, pp. 815-820, en C. O'DONNELL-S. PIE-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Ed. San Pablo, Madrid 2001.

espiritual que, sin embargo, se multiplica por su vínculo intrínseco con la actualización del misterio pascual: la Palabra de Dios que se hace Carne sacramental a través del poder del Espíritu. Este misterio sacramental se cumple por medio de las palabras, como lo recuerda el Concilio de Trento: "El Cuerpo se encuentra bajo una especie de pan, y la Sangre bajo una especie de vino por la virtud de las palabras" (DS. núm. 1640). Y también por medio de la acción del Espíritu Santo a través del ministro ordenado y que es explícitamente invocado en la epiclesis.

El Espíritu confiere a la Palabra proclamada en la Liturgia una virtud performativa, es decir, "viva y eficaz" (Heb 4,12). Esto significa que la Palabra litúrgica, así como el Evangelio "no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambios de vida en la fiesta"¹³⁵⁸. Dicha virtud performativa de la Palabra litúrgica depende del hecho de que Aquél que habla no quiere, en primer término, instruir por medio de su Palabra, sino comunicarse a sí mismo. Aquél que escucha y responde no se adhiere solamente a las verdades abstractas; se compromete personalmente con toda su vida, manifestando así su identidad de miembro del Cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo es la clave de esta comunicación vital en la contemplación de la Palabra de Dios.

"Porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra del Señor" (Is 2,3). La Palabra de Dios personificada "sale" de su casa, del templo, y se encamina a lo largo de los caminos del mundo para encontrar la gran peregrinación que los pueblos de la tierra han emprendido en la búsqueda de la verdad, de la justicia y de la paz. Existe, en efecto, también en la moderna ciudad secularizada, en sus plazas, y en sus calles -donde parecen reinar la incredulidad y la indiferencia, donde el mal parece prevalecer sobre el bien, creando la impresión de la victoria de Babilonia sobre Jerusalén- un deseo escondido, una esperanza germinal, una conmoción de esperanza. Como se lee en el libro del profeta Amos, "vienen días - dice el Señor- en los cuales enviaré hambre a la tierra, no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la Palabra de Dios" (8,11). A esta hambre de fiesta quiere

¹³⁵⁸ Cf. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), núm. 2.

responder la misión evangelizadora de la Iglesia en la "nueva evangelización"¹³⁵⁹. Los santos Padres nos enseñan que la fecundidad de la misión cristiana proviene de una intensa experiencia de oración contemplativa.

Acerquémonos a la mesa de la Palabra de Dios, para alimentarnos y vivir "no sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca del Señor" (Dt 8,3; Mt 4,4). El pan no es siquiera lo primordial, lo más importante es el espíritu, por eso es esencial no perder de vista nuestras prioridades. La Sagrada Escritura, como afirmaba una gran figura de la cultura cristiana como B. Pascal, "tiene pasajes adecuados para consolar todas las condiciones humanas y pasajes adecuados para atemorizar en todas las condiciones" (*Pensamientos*, núm. 532). La Palabra de Dios, en efecto, es "más dulce que la miel, más que el jugo de panales" (Sal 19,11), es "antorcha para mis pasos, luz para mi sendero" (Sal 119,105), pero también "como el fuego y como un martillo que golpea la peña" (Jr 23,29). Es como una lluvia que empapa la tierra, la fecunda y la hace germinar, haciendo florecer de este modo también la aridez de nuestros desiertos espirituales (cf. Is 55,10-11). Pero también es "viva, eficaz y más cortante que una espada de dos filos. Penetra hasta la división entre alma y espíritu, articulaciones y médulas; y discierne sentimientos y pensamientos del corazón" (Heb 4,12).

Conviene recordar que en el principio del cristianismo no fueron las Escrituras (el libro) las que convocaban al pueblo, sino la predicación del kerigma, la Iglesia, los enviados, la convivencia con Jesús. A los evangelios precede la vida de la Iglesia, que predica, celebra, se reúne fraternalmente, comparte los bienes, escucha la catequesis de los apóstoles... La vida de la Iglesia es el seno en que nacen los escritos. Esta gran tradición es la corriente que transmite, que interpreta y que conserva los escritos.

La Escritura sin la Iglesia es como un feto ectópico. Y esta ectopia vale para el momento de nacer los escritos y para todos los momentos posteriores. Además, esta tradición eclesial es una tradición que tiene unos ministros autorizados (cf. Lc 1,2). No hay Iglesia sin evangelio, no hay evangelio sin Iglesia. Las dos cosas son correlativas. Recibimos la Palabra por el testigo del que es inseparable y, a su vez,

¹³⁵⁹ Ver: *El Sínodo sobre la Palabra de Dios*, Roma 5-26 de octubre de 2008, Cuadernos Phase 182, Barcelona 2009.

el testigo está en dependencia de la Palabra. De ahí la importancia de los catequistas que hacen resonar el Kerigma (Buena Noticia) en las pequeñas comunidades como ya he dicho, que abren los oídos viciados por la historia adversa, ya que la Sagrada Escritura ha sido revelada y redactada para ser proclamada, celebrada (vívida) y rezada (actualizada). Propiamente hablando, la Biblia no es un libro de estudio, sino un libro de celebración, pues nació en la celebración y es en ella donde mejor manifiesta su plenitud de significado. Para ello hay que recorrer un proceso de escucha de la Palabra (catecumenado), la experiencia interior de la Palabra y de su cumplimiento, haciendo verdad en nuestras vidas la misma verdad de la Palabra (historia). Este proceso de interiorización de la Palabra de Dios despierta en los creyentes el diálogo, la oración, la búsqueda de la voluntad de Dios, el perdón de los pecados, la curación de los enfermos, el celo apostólico y, sobre todo, la celebración litúrgica, que es el tiempo y el espacio donde la Palabra de Dios se hace especialmente don de Dios. Cristo late en el Antiguo Testamento y se manifiesta en el Nuevo. La Biblia heredada por el Nuevo Testamento es una Biblia ya interpretada por la tradición oral y la liturgia. Por tanto, el Nuevo Testamento exige ser leído también a la luz del Antiguo, porque el paso de uno al otro es el camino progresivo hacia Jesucristo, siendo el Espíritu Santo el único autor de ambos. La catequesis cristiana primitiva recurría constantemente a él (cf. 1 Cor 5,6-8; 1 Cor 10,1-11). Es decir, El Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo y el Antiguo es manifiesto en el Nuevo. Por eso, decía san Gregorio Magno, "el Antiguo Testamento es profecía del Nuevo Testamento; y el mejor comentario al Antiguo Testamento es el Nuevo Testamento"¹³⁶⁰. Jesucristo une ambos testamentos y relaciona la liturgia de la Palabra con la liturgia del sacramento, formando un solo acto litúrgico. Las Sagradas Escrituras son fruto del Espíritu Santo, y, en consecuencia, han de ser interpretadas con el mismo Espíritu. El concilio Vaticano II afirma al respecto: "La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con el que fue escrita y creada" (*Dei verbum*, núm. 12). La Biblia ha sido escrita por el Pueblo de Dios y para el Pueblo de Dios, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sólo en esta comunión con el Pueblo de Dios podemos entrar realmente, con el "nosotros", en el núcleo de la verdad que Dios mismo quiere comunicarnos. Por consiguiente,

¹³⁶⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem*, I, VI, 15: PL 76, 836 B

"la actuación del Espíritu no sólo precede, acompaña y sigue a toda la acción litúrgica, sino que también va recordando, en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la Palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles y, consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y promueve la multiplicidad de actuaciones"¹³⁶¹.

De este modo, el Espíritu Santo nos introduce en la celebración y en la experiencia cristiana de los tesoros salvíficos de la Palabra de Dios, y con ello la palabra se hace verdadero acontecimiento de salvación en nuestra propia historia. Así, nos situamos en el hoy salvífico de Jesucristo. El Espíritu Santo, inteligencia y memoria viviente de la Iglesia y de cada cristiano, nos da un corazón de carne, que nos hace capaces de interpretar y de experimentar el contenido y el sentido de las Sagradas Escrituras, de modo que la Palabra se convierte en verdadera liturgia de Dios. La Palabra de Dios así creída y celebrada se hace necesidad urgente de ser proclamada, pues se transforma en un don de Dios que invade y toma posesión de la persona que la acoge con el corazón festivo bien dispuesto.

La Palabra es signo y, en cuanto tal, contiene, expresa y transmite la salvación que significa. Las celebraciones de la Palabra, al hacerse acontecimiento festivo de salvación, producen lo que significan. La Palabra de Dios cobra todo su valor en la liturgia al quedar iluminada por su luz propia, en cada oyente.

La Palabra llega a la asamblea como Kerigma, y al celebrarla se hace *anámnesis*, *epiclesis* y *doxología*. La Iglesia no filosofa ni razona sobre la Palabra, sino que, en nombre de Cristo, la proclama y la celebra, entregándonos nuestra salvación para la gloria de Dios. La Palabra celebrada litúrgicamente, como toda acción cultural de la Iglesia tiene una triple dimensión salvífica: es memorial de Cristo muerto y resucitado, es presencia actual de la gracia que nos salva y glorifica a Dios, y es el comienzo festivo de la escatología cristiana.

En definitiva, la *Lectio divina* no es una práctica para ser reservada a algunos fieles muy empeñados o a un grupo dedicado a la oración; es una realidad sin la cual no seremos auténticos cristianos en un mundo secularizado. En el monacato primitivo la *Lectio divina* era el paraíso del monje, donde la Palabra le consolaba en sus pruebas y pasiones. No se concebía la contemplación de Dios que no

¹³⁶¹ Cf. *Ordo del Misal Romano* 191, núm. 9.

brotaba de la Escritura leída, meditada, profundizada y asimilada por el monje. En este mundo secularizado que vivimos es un testimonio evangélico festivo rumiar las Santas Escrituras.

En consecuencia, las pequeñas comunidades para la nueva evangelización, por acción del Espíritu Santo, han sabido sintonizar con la sacramentalidad lúdica del cuerpo de las Escrituras creando un pueblo en fiesta.

8.4. LA SACRAMENTALIDAD LÚDICA DEL DOMINGO COMO ELEMENTO ANTROPOLÓGICO FESTIVO: LA EUCARISTÍA¹³⁶²

El domingo es la fiesta primordial de los cristianos, mientras que en nuestro tiempo la fiesta del fin de semana comienza el viernes por la noche; en muchos países de Iberoamérica la llaman "el sábado chico". El éxodo masivo de la población en los fines de semana expresa un carácter de símbolo de quien quiere romper las rejas de una cárcel que agobia, de quien siente la asfixia de vivir sin horizontes. La Iglesia ofrece el domingo como día de fiesta. Si el domingo es menospreciado o eliminado, sólo quedan días laborables en la semana. El hombre que ha sido creado para la alegría acaba como animal de trabajo y consumista idiotizado (YOUCAT, núm. 187).

El domingo las personas han de poder tomar un respiro, tal como lo hizo Dios cuando hubo culminado la creación (cf. Ex 31,17). Y aún con mayor razón ha de recordar el cristiano en domingo el más profundo respiro de Dios en Pascua, el

¹³⁶² Cf. P.J. CORDES, *Una participación activa*, Ed. Ega, Bilbao 1998, espec. pp. 93-204; P. FARNÉS, *Vivir la Eucaristía que nos mandó celebrar el Señor*, o.c., espec. pp. 13-258; Idem, *Mejorar las celebraciones y profundizar su significado*, Ed. STJ, Barcelona 2008, espec. pp. 22-224; JORNADAS NACIONALES DE LITURGIA, *El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, Ed. Edice, Madrid 1992, espec. pp. 9-243; SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Día del Señor*, Ed. Edice, Madrid 1992, espec. pp. 11-157; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*, Ed. Edice, Madrid 1992, espec. pp. 3-44; M. AUGÉ, *El domingo. Fiesta primordial de los cristianos*, Ed. San Pablo, Madrid 1996, espec. pp. 5-169; A.C. MOLINERO, *El domingo. Celebración del Misterio de Cristo*, o.c., espec. pp. 2-264.

día de la nueva creación del mundo por medio de su victoria sobre la muerte, y ha de participar de este tomar aliento de Dios.

Son muchas las dificultades que nos encontramos hoy día, como ya he dicho, con el aumento del ocio cotidiano o el alargamiento del fin de semana; por efecto del influjo del modelo anglosajón y burgués del *week-end*, se alarga cada vez más (de una forma aparentemente irreversible); se acentúa así la oposición entre ocio y trabajo, que se convierten en elementos alternativos y huyen de un enriquecimiento recíproco. El entretenimiento de la noche, la televisión, se vive muchas veces como una evasión. Otro tanto sucede en el ámbito del espacio, el de la semana, sobre todo en la ciudad, que cada vez se relaciona más con la sujeción; la playa, la montaña y las vacaciones en el campo se presentan real o míticamente como verdaderos espacios de libertad. De esta forma se llega a vivir el domingo como un simple día de evasión y diversión donde queda uno encerrado en un horizonte terreno, tan estrecho que ya no deja ver el cielo (cf. Juan Pablo II, *Dies domini*, núm. 4). Si el domingo desapareciese como tal, nos hundiríamos en un individualismo de producción y de consumo; porque desde siempre el domingo ha sido representación del sentido de la vida.

El consumo en el día de fiesta se ha convertido en el modo más extendido de combatir la frustración derivada del trabajo, gastando durante el ocio lo que se gana trabajando. Por esto muchas personas en su tiempo libre sólo buscan satisfacer sus ansias de consumir gastando su sueldo. Muchos se convierten así en esclavos del consumo, porque, como ya he dicho anteriormente, durante la jornada laboral son esclavos del trabajo. El peligro es embrutecerse por el ocio o por el trabajo. No hay tiempo para la vida interior, que tiene un ritmo más lento. Se prefiere entonces evadirse de su vida y no encontrarse consigo mismo.

¿Es posible aún salvar el domingo, que en nuestros días ha quedado diluido en un fin de semana sin trabajo? ¿De qué manera podemos salvarlo? Una respuesta a esta pregunta la hizo Kant: "En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, aquello que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no tiene equivalente, posee una dignidad"¹³⁶³. Por consiguiente, el que el

¹³⁶³ Cf. E. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 222.

domingo pueda salvar a la sociedad dependerá de que el domingo no sea anulado por la lógica agresiva de la mentalidad económica y de que le sea reconocida una dignidad no utilizable. Aquél que respete la dignidad del domingo será salvado por esta fiesta cristiana.

No podemos olvidar los problemas de fondo en los que nos encontramos con la fiesta del domingo en el inicio de este tercer Milenio¹³⁶⁴:

1. El paso de una sociedad rural a una sociedad industrial, de una sociedad estática y cerrada, a una sociedad caracterizada por la movilidad y el pluralismo. La primera se centraba en las realidades sacrales del tiempo y del espacio; en ella el domingo rompía la monotonía de las pequeñas cosas para evocar valores espirituales e ideales más altos, y fomentaba el sentido de pertenencia al grupo étnico y religioso en que las personas estaban profundamente arraigadas. La segunda, en cambio, ha perdido estas dimensiones naturales, comunitarias y cósmicas: en ella domina la ley de la productividad, con los ritmos frenéticos que ésta lleva consigo; se manifiesta claramente la tendencia al individualismo, que conduce a encerrarse en lo privado con actitud de desconfianza y de recelo hacia el otro o a abrirse al máximo con los grupos afines. Se experimenta la necesidad de evasión y de ruptura, que de hecho se convierte frecuentemente en cansancio, aburrimiento y frustración, como ya he expresado a lo largo de la tesis doctoral.

2. El fenómeno de la secularización que tiende cada vez más a convertirse en secularismo. Teniendo como base dicha secularización, se afirma en el hombre moderno la tendencia a considerarse autosuficiente y la convicción de que el propio destino, como el de la historia misma, encuentra su realización en este mundo y que no tenemos ninguna referencia a la trascendencia (ver Apéndice Número I: *Secularización y evangelización hoy en Europa*). De ahí se deriva la pretensión de excluir la religión de las estructuras y de las instituciones públicas, para confinarla todo lo más en el ámbito de la vida privada, si es que no se la considera insignificante o incluso alienante. El hombre que vive en la ciudad secular, no pudiendo ya captar el designio de Dios sobre la historia, como se realiza hoy en el tiempo de la Iglesia y sobre todo en la liturgia, ya no cae en la cuenta de la referencia que tiene su vida, y especialmente algunos de sus

¹³⁶⁴ Cf. J.M. BERNAL, *El domingo, cara y cruz*, o.c., espec. pp. 11-124.

momentos, a las celebraciones litúrgicas; por ello las conoce cada vez menos, si es que no las considera meras formas de una práctica socio-cultural o expresión de una vaga religiosidad de tipo sacral, de "cristianismo sociológico" terminando, en consecuencia, por abandonarlas o por darles un relieve muy escaso dentro de la propia vida. La identidad cristiana del domingo resulta así comprometida no sólo por las presiones masivas y violentas de un mundo descristianizado, sino también por un persistente modo de vivir la experiencia cristiana dentro de la misma iglesia que se ha ido afirmando a partir del Medievo y que no promete cambiar a pesar del impulso de renovación en los últimos años, incluso a partir del Concilio Vaticano II.

El domingo no es una mercancía susceptible de transacción, sino que constituye un tiempo absoluto e incondicional para Dios, para el otro y para mí mismo. El domingo es, tal como aparece en la Biblia, un tiempo santo y por ello es protegido por un mandamiento absoluto e incondicional: "santificarás las fiestas".

¿Bastaría hoy con insistir en que hay que guardar las fiestas? Más bien hay que preguntarse qué deben hacer las personas con el tiempo libre, especialmente con los sábados y domingos. Sería peligroso celebrar días festivos, si las personas no saben qué celebran. Y sería difícil mantener un día de descanso, si las personas no saben cómo descansar ni qué celebrar.

Descubrir el domingo es una tarea de la Iniciación cristiana. Una catequesis sobre el domingo es inaplazable e insuprimible en la situación actual de nuestros cristianos, sumergidos en una sociedad pluralista y en avanzado progreso de secularización. Motivaciones, que en otro momento bastaron, hoy se muestran insuficientes. En la medida en que sea iluminada la fe para descubrir el sentido de la reunión cristiana se podrá reconocer que "éste es el día en que actuó el Señor: sea nuestra alegría y nuestro gozo" (Sal 118,24). La recuperación del domingo pasa por la necesaria reevangelización de nuestros bautizados. Este rasgo festivo y catequético es el que están realizando las pequeñas comunidades. Los hermanos que asisten a las celebraciones han sido preparados e iniciados por una catequesis seria y profunda.

El domingo es día por antonomasia de la *asamblea cristiana*. Los cristianos desde el principio se han reunido el día del Señor: "*ecclesia*" y "*dominicum*" se reclaman mutuamente, como aparece en el *Acta de los mártires de Abitinia*. Desertar de la asamblea dominical es signo o presagio inquietante; es privar a la

comunidad cristiana de la presencia de un hermano; es dispersar el Cuerpo de los miembros de Cristo. Según los documentos de los primeros siglos de la Iglesia, no se concibe domingo sin asamblea. La participación en la reunión semanal es un gesto que hace pública la fe en medio del mundo y al mismo tiempo estimula a la creciente identificación como cristianos.

San Pablo sostiene que la Iglesia no es un organismo sino que se convierte realmente en Cuerpo de Cristo en el sacramento de la Eucaristía, donde todos recibimos su Cuerpo y Sangre y llegamos a ser realmente Cristo en la tierra. ¿Cómo nos alimentamos? ¿Cómo coger fuerzas para seguir nuestra misión en la tierra? Dice san Ambrosio: "Dios es nuestro refugio y ya que Dios está en lo más alto de los cielos, hay que huir de aquí abajo hacia allá arriba, donde se halla la paz y el descanso de nuestras fatigas, donde podemos festejar el gran reposo sabático, como dijo Moisés: «El reposo sabático de la tierra será para vosotros ocasión de festín». Descansar en Dios y contemplar su felicidad es, en efecto, algo digno de ser celebrado, algo lleno de felicidad y de tranquilidad. Huyamos, como ciervos, a la fuente de las aguas; que nuestra alma experimente aquella misma sed del salmista. ¿De qué fuente se trata? Escucha su respuesta: «En ti está la fuente viva». Digámosle a esta fuente: «¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?». Pues la fuente es el mismo Dios"¹³⁶⁵. Como dice san Cesáreo de Arlés: "La luz del alma y su sustento eterno no son sino la Palabra de Dios, sin la cual el alma no puede disfrutar de la vista, ni tampoco de la vida: nuestro cuerpo muere, si le faltan los alimentos; de la misma manera, nuestra alma perece, si no recibe la Palabra de Dios en el domingo"¹³⁶⁶. Esta palabra tiene el poder de hacer renacer al mundo, rejuvenecer la Iglesia y suscitar una renovada esperanza en el camino de la misión festiva del domingo.

Es por esto que es un acierto en las pequeñas comunidades celebrar el sábado después de las primeras vísperas del domingo la fiesta de la Eucaristía ya que rompe el ciclo de la fiesta pagana. Así entramos en el domingo, que es el corazón del cristianismo, y en el descanso dominical. Es por tanto un reencuentro

¹³⁶⁵ Cf. AMBROSIO, *Sobre la huida del mundo*, Cap. 6, 36; 7, 44; 8, 45; 9,52: CSEL 32, 192. 198-199. 204.

¹³⁶⁶ Cf. CESÁREO DE ARLÉS, *Sermón VI*: PL 67, 1056-1059.

consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con la vida. La fiesta ayuda a profundizar en el sentido de la propia vida para relanzarla y proyectarla valorando más el "ser" que el "tener" o el "producir". Así pues, nos introduce en la comunión de los valores de felicidad y salvación. Escuchamos un grito interior: el mal, la muerte está vencida. Como afirma san León Magno: "Es a través de los sacramentos de la iniciación cristiana como se llega al reposo y a través de la muerte a la vida; el Señor ha asumido toda la debilidad propia de nuestra pobre condición, y, si nosotros perseveramos en su confesión y en su amor, vencemos lo que él ha vencido y recibimos lo que ha prometido"¹³⁶⁷.

Este rasgo de la Fiesta se asemeja a lo que en el mismo sentido se encuentra en el judaísmo; como hemos visto, prepararse para el *shabbat* es lo mismo que prepararse para el domingo. Ya san Ireneo decía que "el Domingo cristiano era como el *shabbat* del corazón"¹³⁶⁸.

La semana aparece en el judaísmo y en el cristianismo como el "axis" del tiempo. Para los judíos, las fases de la luna ritman sábado tras sábado la sucesión de las semanas. Para los cristianos, la resurrección de Cristo el "primer día de la semana" judía, después del sábado, lo convierte en Domingo, "día señorial" o "día del Señor". El ritmo semanal y la celebración de dicho día, que es a la vez el primero y el octavo, son los polos fundamentales de la ordenación del tiempo.

Con la proclamación del sábado mesiánico comenzó la vida pública de Jesús de Nazaret (cf. Lc 4,18ss). Según la visión cristiana, el tiempo mesiánico proclamado por Él entró en vigor mediante su entrega a la muerte y resurrección de entre los muertos. Por eso los cristianos celebran el primer día de la nueva creación. Ven la creación a la luz de la resurrección, conocen la realidad a la luz de su recreación. El domingo es el signo del hombre libre y de una nueva duración: vivir la eternidad en el tiempo. Es la oportunidad para reposar en el corazón de Dios, por eso es festiva toda la celebración.

El domingo es ante todo el día de la eucaristía. "El domingo, día del Señor, es el día principal de la celebración de la eucaristía" (CEC, núm. 1193). En la

¹³⁶⁷ Cf. LEÓN MAGNO, *Sermón 51*, 3-4. 8: PL 54. 310-311. 313.

¹³⁶⁸ Cf. cit. por A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, p. 441.

celebración eucarística se anuncia la muerte de Jesús por nuestros pecados y se proclama su resurrección esperando su venida gloriosa. En la eucaristía aprende el cristiano, imitando lo que conmemora, a entregar la vida por los hermanos cercanos y distantes. La eucaristía es la pascua del Señor celebrada por la Iglesia, reunida aquí y ahora. Por eso, cuando se celebra la eucaristía debería desaparecer el reloj y el tiempo. La manía del tiempo es típica de nuestra mentalidad utilitaria.

No podemos vivir sin el domingo. Así como una persona enamorada no necesita que se le "mande" dar signos de amor, tampoco habría que "mandar" al cristiano participar en la eucaristía, ya que es un regalo gratuito y liberador de Dios a la humanidad.

La auténtica celebración eucarística conduce a la *evangelización festiva* y al *ejercicio efectivo del amor y la unidad*. "Esta celebración (de la sagrada eucaristía) para ser sincera y plena, debe llevar a las diversas obras de caridad y a la ayuda mutua, así como a la actividad misionera y a las diversas formas del testimonio cristiano" (cf. Vat II, *Presbyterorum ordinis*, núm. 6). Por esto, los que han tomado parte en la mesa del Señor deben salir a compartir con los enfermos, los desamparados, los pobres, los alejados... el amor y la comunión. El banquete pascual irradia su luz desde la sala de la celebración hasta los confines del mundo. La eucaristía nos concede el poder de Dios para perdonar, para rehacer la convivencia y para difundir el evangelio con la palabra y con las obras. "El domingo está tradicionalmente consagrado por la piedad cristiana a obras buenas y a servicios humildes para con los enfermos, débiles y ancianos. Los cristianos deben también santificar el domingo dedicando a su familia el tiempo y los cuidados difíciles que deberíamos de prestar los otros días de la semana. El domingo es un tiempo de reflexión, de silencio, de cultura y de meditación, que favorecen el crecimiento de la vida interior y cristiana" (CEC, núm. 2186). Palabra de Dios, liturgia y vida moral se refuerzan y reclaman mutuamente, ya que la eucaristía es el misterio de la íntima cercanía y comunión de cada uno con el Señor. Y, al mismo tiempo, es la unión visible entre todos. La Eucaristía es sacramento del amor y la unidad. Llega hasta el misterio trinitario, y así crea a la vez la unidad visible. Digámoslo de nuevo: ella es el encuentro personalísimo con el Señor y, sin embargo, nunca es un mero acto de devoción individual. La

celebramos necesariamente juntos. En cada comunidad está el Señor en su totalidad, pero es el mismo en todas las comunidades¹³⁶⁹.

El domingo tiene su centro en la celebración de la eucaristía y su expansión en la fiesta. La plena celebración del "dominicum" incluye la alegría compartida y el descanso reconfortador. La fiesta, que nunca es celebración individualista y solitaria, rompe el ritmo diario de la vida, no para la inhibición de las propias responsabilidades sino para acometerlas, con mayor serenidad y más decidida determinación. Los signos de la "muda" limpia, el traje nuevo, el cambio de horario, el juego y la diversión, etc. son signos sociales festivos de la celebración cristiana. El domingo ha ido creando a lo largo de los siglos manifestaciones, variadas según tiempos y lugares, de fino sentido humanizador, que no deben erradicar sino cultivar los actuales cambios socio-culturales. ¿Cómo serían la convivencia, el descanso, el trabajo, la vida y la muerte despojadas del "oxígeno" de la fiesta del domingo?

Aunque parezca sorprendente, estoy plenamente convencido de que el hombre moderno necesita redescubrir el sentido y las dimensiones del descanso festivo. Descansar no se identifica con la cesación del trabajo, con la inactividad. ¿Cómo descansa el corazón de sus agobios? Para muchos es insoportable el descanso, porque han experimentado que el "molino" del espíritu no cesa de mover la piedra de las inquietudes y que los temores se agigantan en la noche del mundo (cf. Mt 11,28-30).

Así como el hombre necesita aprender a envejecer y a vivir con sosiego y con esperanza la etapa de jubilación, también necesita ser educado para vivir el tiempo libre. ¡Cuántas veces el tiempo libre se convierte desgraciadamente en tiempo vacío!, ¡de cuántas formas "se mata" el tiempo!, ¡cuántas veces se satura su discurrir de cosas porque no se ha descubierto el hombre a sí mismo ni ha escuchado la "música callada" ni la "soledad sonora"! El domingo es recordatorio del descanso, de la concentración, del ahondamiento interior, del trabajo del hombre sobre sí mismo.

¹³⁶⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *En la misa "in cena Domini"*, L'Osservatore Romano 18 (1 de mayo de 2011) p. 3.

Aunque el empleo es necesario para ganar el pan, aunque el trabajo es requerido para cultivar la tierra, mejorar el mundo y realizarse el hombre, no obstante el sentido de la persona humana y de la humanidad como familia es el "octavo día", es decir, el reposo pleno y definitivo. El domingo es como un "sacramento" del descanso eterno. No es simplemente pausa en el laboreo ni aplazamiento por unas horas del hastío de la vida; es victoria sobre lo "envejecido" y entrada en una tierra nueva y en unos cielos nuevos. Como dice la carta de Bernabé (siglo II), haré el día octavo como el principio de otro mundo. Por eso justamente nosotros celebramos también el *día octavo* con regocijo, por ser el día en que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de manifestado, subió a los cielos¹³⁷⁰. El domingo es patrimonio de nuestra historia desde hace muchos siglos, y por tanto de la sociedad.

Si antes los templos se consideraban lugares de la presencia de Dios, ahora se sabe y se ve que Dios no habita en edificios hechos de piedra, sino que el lugar de la presencia de Dios en la tierra es la comunidad viva de los creyentes (1 Tim 3,15)¹³⁷¹. Somos templos de Dios en el mundo, lugar donde Dios habita realmente de una forma lúdica¹³⁷². "La eucaristía es -como dice Pedro Crisólogo- un festín de luces y flores donde tenemos que quitar de en medio toda tristeza y, ante el resplandor de la verdad, huya la mentira, desaparezca la discordia, resplandezca la caridad y la unidad"¹³⁷³.

La eucaristía es un acontecimiento de comunión, todo lo contrario al egoísmo. La fiesta interior nunca puede fracasar, cura nuestras heridas y edifica la comunión; que ninguna contrariedad nos parte del gozo de la fiesta interior. Esto hace también el rito, que constituye un punto de encuentro entre lo humano y lo divino, fomenta la participación en el misterio que afecta a todo hombre.

¹³⁷⁰ Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, o.c., p. 803.

¹³⁷¹ Ver: J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 156-183.

¹³⁷² Cf. BENEDICTO XVI, *Audiencia general del 15 de octubre*, L'Osservatore Romano 42 (17 octubre 2008) p. 24.

¹³⁷³ Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón 149*: PL 52,598-599.

El espíritu que se vive en las pequeñas comunidades no está basado en las afectividades neuróticas, sino en la hermandad cristiana. La verdad nos hace libres y espontáneos. Las experiencias personales que se cuentan y se comparten con los demás son una ayuda al pequeño grupo a salir de su "yo personal" para entrar en el "Tú". El amor cristiano no encierra sino que universaliza; san Pablo prevenía a los Gálatas contra las muestras de afecto de ciertos sectarios: "El afecto que éstos os tienen no es bueno; quieren aislaros para acaparar vuestro afecto" (4,17). Es lo opuesto al amor cristiano, que, en vez de acaparar, estimula y abre¹³⁷⁴.

La celebración eucarística es el momento en que lo divino irrumpe en lo humano mediante un rito y un lenguaje de signos (gestos); no puede considerarse como secundario propiamente tal mundo del signo. Implica éste el uso de la palabra, el signo por excelencia de tal comunicación; pero implica también la modalidad con que se traduce y se aplica la gestualidad entera. En el gesto, el rito es el transmisor, y se impone su realización conforme a un estilo que coopere a dar más fácilmente el paso desde lo divino hasta lo humano, y viceversa. La eucaristía dominical persigue la humanización festiva tanto del tiempo de ocio como del trabajo.

Como ya he dicho antes, actualmente, en la propia Iglesia la cultura del domingo no se halla en la situación deseable, puesto que, por ejemplo, los propios cristianos han dejado de desearse un buen domingo para pasar a desearse un buen fin de semana, asumiendo así las costumbres sociales imperantes. Por lo visto, también para los cristianos el fin de semana va desde el viernes por la noche hasta el lunes por la mañana, pasando por el domingo, de manera que éste se ha convertido en el final del fin de semana. Esto significa ante todo que los propios cristianos cada vez están menos impregnados por el sentido de la fe cristiana, que ha sido sustituido por el sentido que ofrece la sociedad del rendimiento.

A la vista de este proceso de deterioro en la cultura cristiana del domingo, también dentro de la Iglesia, ha llegado el momento de reconocer que sólo el ejemplo de las comunidades cristianas que vivan adecuadamente el domingo, iluminará a la sociedad e invitará al Estado a tomar más en serio el descanso

¹³⁷⁴ Ver: D. BONHOEFFER, *La vida en comunidad*, Ed. Sígueme, Salamanca 1998, espec. cap. 3, pp. 59-70.

dominical garantizado por la Constitución. Pues con el domingo está en juego algo más que la conservación de una mera institución. Está en juego la preservación de la esencia de los seres humanos en la sociedad¹³⁷⁵.

El hombre se realiza en la corporalidad, en la sociabilidad, en la historicidad. Lo que no se plasma externamente se diluye, se esfuma, pierde consistencia y peso. La fe cristiana debe expresarse en todas las dimensiones del ser humano. Se ora con el cuerpo, se canta con el alma, se da culto a Dios en el altar de la historia; por eso, el culto a Dios es la forma más festiva de celebrar la fiesta. Se canta con el corazón y con los labios, se adora con el espíritu y con las rodillas, se manifiesta la alegría con los ojos y con la danza, se ora con el "silencio" del cuerpo y el reposo de la mente. Adorar a Dios en espíritu y en verdad (cf. Jn 4,23-24) no es intimismo sin cuerpo, sin tiempos, sin espacios.

¿No es una afirmación evidente decir que no hay fiesta sin música? Uno de los defectos de la liturgia actual es que es demasiado conceptual y verbalizada. Dios habla al hombre entero, no únicamente a su inteligencia y razón¹³⁷⁶.

La alegría es un rasgo festivo en las pequeñas comunidades. Es poder entrar gratuitamente en el completamente Otro. La alegría auténtica del creyente nace de su conversión continua, que es acogida de la salvación de Cristo. Esto es, pasa a través de la locura, no ya de la fiesta, sino de la cruz. Celebramos una fiesta porque estábamos muertos y hemos vuelto a la vida, estábamos perdidos y nos sentimos encontrados (cf. Lc 15,23.32); la comunidad de los creyentes se reconoce al mismo tiempo pecadora y salvada. Esta es la raíz auténtica de la fiesta cristiana; de aquí la aclamación, el *iubilus*, el canto, la acción de gracias y los demás gestos festivos. De ahí que en las pequeñas comunidades tanto la danza al final de la Eucaristía como el canto durante toda la celebración son elementos que potencian la fiesta. Como dice J. Ratzinger: "El don del canto y del sonido va más allá de la palabra, es un don del Espíritu, que es el amor, que obra el amor en nosotros, y que nos incita a cantar"¹³⁷⁷.

¹³⁷⁵ Cf. K. KOCH, *El domingo por amor al ser humano*, o.c.

¹³⁷⁶ Cf. A. TAUDE, *Música y clima festivo*, Rev. Phase 63 (1971) 279-282, espec. p. 280.

¹³⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., p. 172; ver pp. 158-179.

La danza, el canto y los salmos expresan el júbilo incontenible de una experiencia religiosa a nivel personal y comunitario. "David y toda la casa de Israel bailaba delante de Yahveh con todas sus fuerzas, danzando con cítaras, arpas, aduces, sistros y cimbalillos" (2 Sam 6,5). Dice Gregorio Nacianzeno: "Cuando tengas que bailar con el amado en las fiestas, baila como lo hizo David delante del Arca de la Alianza, pero no bailes como Herodes que causó la muerte de Juan el Bautista. Así quiero manifestar que este baile de David es el misterio de la transformación delante de Dios, un baile que es bello en el movimiento y rico en el gesto"¹³⁷⁸.

No olvidemos que en tiempos de los profetas Elías y Eliseo, profetizaban cantando con semitonos y con el instrumento musical llamado salterio. Ciertamente existen sobrados motivos en el mundo bíblico para ver a Dios más como *Deus ludens* que como *Deus faber*. Y según la visión que prime en los creyentes, se tendrá un estilo de vida, una interpretación del mundo y un comportamiento humano distinto.

El arte, la danza y el juego, con su poesía manifestada en forma corporal, liberan al hombre del dualismo maniqueo que desprecia el cuerpo. El gozo del cuerpo es la expresión del espíritu, es el gozo en la acción de gracias y acción de gracias en el gozo, eco del gozo que Dios experimentó en su creación.

El primero que hace fiesta es el mismo Jesús y se queja de su generación que no quiere participar en su fiesta, como los niños que tocan la flauta en la plaza del pueblo y no encuentran quien quiera bailar a su son; es el Cristo lleno de humor, que come y bebe, que se autoinvita a casa de Zaqueo, que convierte el agua en vino en un banquete de bodas; el Cristo lleno de paradojas, tenido por loco, que muere entre burlas, pero que vence a la muerte y resurge a nueva vida. "Porque vino Juan que ni comía ni bebía y dicen: «Demonio tiene». Vino el Hijo del hombre, que come y bebe y dicen: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores». La Sabiduría se ha acreditado por sus obras" (Mt 11,18-19).

La Iglesia siguiendo a su Maestro tiene que saber hacer fiesta porque es una verdadera *Ecclesia ludens*. La queja del salmo 137 ¿cómo hacer fiesta en tierra

¹³⁷⁸ Cf. GREGORIO NACIANZENO, *Oratio V*, 35: PG 35, 712^a.

extranjera? debe de resolverse proféticamente. Porque la liturgia es ya espectáculo, por no decir diversión; cuando hay celebración ya hay fiesta. Como dice san Agustín: "El hombre nuevo sabe lo que significa este cántico nuevo. El que es capaz de amar la vida nueva es capaz de cantar el cántico nuevo. Debemos, pues, conocer en qué consiste esta vida nueva, para que podamos cantar el cántico nuevo. Todo, en efecto, está relacionado con el único reino, el hombre nuevo, el cántico nuevo, el Testamento nuevo. Por ello el hombre nuevo debe cantar el cántico nuevo porque pertenece al Testamento nuevo. Porque para amar primero tenemos que ser amados"¹³⁷⁹. Como ya he dicho, la presencia de Dios en su Palabra incoa en el hombre un ser nuevo destruyendo el hombre viejo y le introduce en una atmósfera contemplativa.

La Iglesia nace de lo alto y toma cuerpo en los hombres que escuchan el evangelio y son marcados con el sello "del Espíritu Santo de la promesa" (Ef 1,13). Sin beber de la fuente trinitaria, que se hace mesa en la eucaristía, mil reuniones nos pueden dejar sedientos y famélicos. La Iglesia es un hogar donde se reúne la familia de los hijos de Dios para que, alimentados en el banquete, puedan proseguir el camino. Si en la Iglesia no se parte el pan de la Palabra de Dios, que ilumina y fortalece el espíritu del hombre, y si el mismo Hijo de Dios encarnado no se hace manjar para los caminantes serán sus asambleas radicalmente vacías. Somos convocados para recibir en este templo la vida de Dios; no es un fin en sí mismo el estar reunidos. Me pregunto yo, ¿hasta qué punto somos conscientes de que la liturgia terrena que celebramos en nuestras comunidades es una participación en la liturgia del cielo? (cf. Vat II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 8) ¿No decimos siempre al final del Prefacio que nos unimos al himno de alabanza que los ángeles y todos los santos del cielo cantan a Dios? El "Sanctus" lo cantamos con toda la Iglesia celestial. Y cuando en cada plegaria eucarística recordamos a la Madre de Dios y a los santos, lo hacemos "reunidos en comunión" con ellos (Plegaria Eucarística núm. I). Nuestra asamblea litúrgica participa de toda la gloria de la Iglesia celestial, aun cuando nosotros sólo podamos palpar esa realidad en la fe (CEC, núm. 957). ¡Qué anchura y profundidad adquiere entonces nuestro culto! Si Cristo está en medio de nosotros, entonces están también presentes con él todos los miembros de su Cuerpo, y

¹³⁷⁹ Cf. AGUSTÍN, *Sermón 34*, 1-3. 5-6: CCL 41, 424-426.

todos estamos reunidos en comunión: los que ya han conseguido la plenitud al lado de Cristo y los que peregrinan todavía en la tierra, los que están presentes en nuestra comunidad y todos aquellos con los que estamos unidos en la fe: eso es el "Cristo total" que celebra la liturgia. ¡Maranatha! ¡Ven Señor Jesús!

El arte floral en la liturgia, no puede ser realizado en razón de una pura belleza artística, ni para hacer más bellas y solemnes las liturgias. Siempre debe ser realizado para favorecer y servir a la celebración. La decoración floral de un espacio celebrativo sólo para provocar el placer estético, sería similar a utilizar una buena orquesta y coro en la asamblea que impidiera la participación activa de los fieles y por tanto su relación de comunión y alabanza al Dios que nos salva, por muy geniales que fueran las piezas que realizasen. Las flores en la Iglesia no pueden ser, por tanto, sólo ornamentación, decoración, sino oración.

El que preside la comunidad presta el servicio de servir, no de dominarla, dado que en la Iglesia nadie es amo, a diferencia de los gobernantes de las naciones que gobiernan y oprimen. No es la lógica del dominio, del poder, según los criterios humanos, sino la lógica del inclinarse para lavar los pies, del servicio, de la cruz que está en la base de todo ejercicio de autoridad¹³⁸⁰. Como dice Jesús, yo estoy en medio de vosotros como el que sirve (cf. Lc 22,27)¹³⁸¹. El protagonismo destruye la liturgia, ya que el único protagonista es Jesucristo¹³⁸². Por eso el presbítero presidirá la *sinaxis* "como el que sirve" (Lc 22,27), con humildad. Servir quiere decir no buscar mis preferencias, mis prioridades, sino realmente ponerme al servicio del otro, porque somos servidores del evangelio con humildad. Servir con humildad no quiere decir falsa modestia, es servir sin aparecer, es descubrir que todo es un don de Dios para los hombres.

En la celebración, el Salmo Responsorial es un canto con el que responde la comunidad a la Palabra proclamada. A san Agustín le gustaba tomarlo como base

¹³⁸⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Consistorio ordinario*, L'Osservatore Romano 48 (28 de noviembre de 2010) p. 4.

¹³⁸¹ Cf. K. BERGER, *Los primeros cristianos*, o.c., espec. *Jesús como el esclavo doliente*, pp. 275-286.

¹³⁸² Cf. J.L. DEL PALACIO, *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, o.c., pp. 524-527.

de su homilía (cf. *Enarraciones de los salmos*, acabadas en el año 416). Así como en la historia del pueblo de Israel la comunidad responde a las maravillas de Dios con el cántico bíblico, así la comunidad litúrgica responde a la Palabra que actualiza esas maravillas con el Salmo Responsorial. El salterio era, para el pueblo de Israel, el libro de cantos y de oración de la comunidad postexílica; en el cristianismo debería convertirse en el libro de cantos y de oración de la comunidad del resucitado. En la tradición bíblica el salterio se llamaba *tehillîm* (libro de las alabanzas) y también *mizmorot* (libro de cantos). El griego traduce por *psalmoi*, es decir, cantos acompañados por el *psalterion* o cítara, se suponía que todos los salmos eran cantados. La música está al servicio de la Palabra. La Palabra es la reina¹³⁸³. Una viene de la tierra, la otra del cielo. La música ha de conducir a la comunidad hacia la oración. La salmodia ha de ser un camino de contemplación. Para esto, el salmista debe estar en estado de oración. Los salmos revelan a Cristo, son epifanías de su rostro, y son la respuesta orante del pueblo a la Palabra de Dios; por esta razón pueden ser considerados el corazón de las Escrituras, donde Dios ofrece su Palabra para que el pueblo tenga una palabra para responder a su Dios. En esta línea se sitúa la conversión de san Agustín en Milán: "Cuánto lloré entre los himnos y los cánticos, vivamente conmovido por las voces de tu Iglesia suavemente exultante. Aquellas voces vertían en mis oídos, destilaban la verdad en mi corazón; me encendían sentimientos de piedad; las lágrimas, brotaban y me hacían bien" (*Confesiones*, IX, 6, 14: PL 32, 9, 769-770). Los salmos son el resultado de esa oración de siglos en la cual pobres y perseguidos, enfermos y tristes, han clamado a Dios y han encontrado en Él alivio festivo.

Después viene escuchar la Palabra de Dios, que es un encuentro personal con el Señor de la vida, un encuentro que se debe traducir en tomar decisiones concretas y convertirse en camino y seguimiento. Inmediatamente responde la asamblea donde algunos hermanos dan el eco de lo que les dice la Palabra en su vida concreta y como se cumple en ellos. Es decir, resuena en su corazón el eco de la Palabra de Dios. El poder manifestar en la asamblea la resonancia de la Palabra de Dios es, como dice Santiago (1,22-25): "Poner por obra la Palabra y no contentarse sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno se

¹³⁸³ Cf. J. BASURCO, *El canto cristiano en la Tradición primitiva*, Ed. Marova, Madrid 1966, espec. pp. 27-46.93-117.209-232.

contenta con oír la Palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo: se contempla pero, en yéndose, se olvida de cómo es. En cambio, el que considera atentamente la ley perfecta de la libertad y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo sino como un cumplidor de ella, ése, practicándola, será feliz".

El presidente de la asamblea, en la homilía, actualiza cómo se ha cumplido la palabra en Jesús y en el hoy de la asamblea, es decir, su actualización, cómo se ha cumplido hoy para nosotros. Debe hacerse tres preguntas a la hora de hacer la homilía: ¿qué dicen las lecturas proclamadas?, ¿qué me dicen a mi?, ¿qué he de decir a la comunidad teniendo en cuenta su situación concreta? El que hace la homilía debe ser el primero en dejarse interpelar por la Palabra de Dios que anuncia y dar su experiencia en la liturgia. La homilía debe ser alimentada por la doctrina y transmitir la enseñanza de la Iglesia para fortificar la fe, llamar a la conversión en el marco de la celebración y preparar a la actuación del misterio pascual eucarístico. La homilía es un acto sacramental y de magisterio¹³⁸⁴. El mejor ejemplo de homilía es la de Jesús en la sinagoga de Nazaret (hoy se cumple en nosotros esta palabra que acabamos de escuchar; cf. Lc 4,16-30). Otro ejemplo es la homilía sobre la Pascua de Melitón de Sardes, que data de los años 160-170 (*Homilía pascual*, núm. 68). Por eso san Pablo recomienda a la comunidad: "Enseñaos y aconsejaos unos a otros con discernimiento y exhortándoos mutuamente" (Col 1,16). La homilía supone la fe, por esto hace crecer la planta mediante el agua de lo que se ha escuchado en la Palabra de Dios. "El poco mordiente que se achaca a la predicación dominical está en que esa predicación no presenta con toda profundidad la dimensión del acontecimiento vivido y presente de la Palabra y no conduce a la conciencia de realización y cumplimiento que tiene lugar en el Rito"¹³⁸⁵.

Después de la homilía se inicia la oración universal, que aparece como culminación de la Liturgia de la Palabra y como umbral de la Anáfora. Situada después de despedir a los catecúmenos es un privilegio de los fieles, lo que hace

¹³⁸⁴ Cf. J.A. GOENAGA, *La homilía: Acto sacramental y de magisterio*, Rev. Phase 95 (1976) 339-358.

¹³⁸⁵ Cf. C. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, o.c., p. 528.

subrayar su carácter sacerdotal. Es donde se habla de los hombres a Dios, más que hablar de Dios a los hombres¹³⁸⁶. La oración universal no es una oración de rutina, de fórmulas repetitivas, debe estar arraigada en la Palabra de Dios y hacer las peticiones, sobre la asamblea presente. En la nueva evangelización se necesitan personas que hablen a Dios para poder hablar de Dios.

Otro de los signos festivos potentes que nos llama a celebrar la Fiesta es la Mesa eucarística; es grande y colocada en el centro de la asamblea. Como dice san Juan Crisóstomo: "Aquel (Moisés) golpeó la roca e hizo correr un manantial; Éste (Cristo) toca la mesa, golpea la mesa espiritual y hace que broten las aguas del Espíritu... Por esta razón, la mesa se halla situada en medio, como una fuente"¹³⁸⁷. Los manteles blancos, con muchas flores, con un candelabro, con mucha luz en el espacio celebrativo. El ambiente generalmente está alfombrado, como hacen hasta hoy día en las tiendas de campaña los beduinos en el desierto. Los hermanos de la comunidad que asisten a la eucaristía van con su mejor vestido. Hay que cuidar mucho los signos, así como que el espacio celebrativo esté limpio. Muchos de estos elementos festivos son comunes a otras religiones.

Como decía antes, comer todos del mismo Pan es aceptar la corporeidad de Cristo como auténtica comida que sacia al hombre, y beber del mismo Vino es su sangre que da la vida al mundo. "La carne del Señor es verdadera comida y su sangre verdadera bebida; éste es el verdadero bien que se nos da en la vida presente, alimentarse de su carne y beber su sangre, no sólo en la Eucaristía, sino también en la lectura de la Sagrada Escritura. En efecto, lo que se obtiene del conocimiento de las Escrituras es verdadera comida y verdadera bebida"¹³⁸⁸. Sobre la actitud que se ha de tener con respecto a la fiesta de la Eucaristía y la Palabra de Dios, dice san Jerónimo: "Nosotros leemos las Sagradas Escrituras. Yo pienso que el Evangelio es el Cuerpo de Cristo; yo pienso que las Sagradas Escrituras son su enseñanza. Y cuando él dice: «*Quién no come mi carne y bebe mi sangre*» (Jn 6,53), aunque estas palabras puedan entenderse como referidas también al Misterio

¹³⁸⁶ Cf. R. CABIÉ, *La eucaristía*, en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Ed. Herder, Barcelona 1987, p. 381.

¹³⁸⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Catecheses* 3, 26: SC 50, 167.

¹³⁸⁸ Cf. JERÓNIMO, *Commentarius in Ecclesiasten*, 3: PL 23, 1092 A.

[eucarístico], sin embargo, el cuerpo de Cristo y su sangre es realmente la palabra de la Escritura, es la enseñanza de Dios. Cuando acudimos al Misterio [eucarístico], si cae una partícula, nos sentimos perdidos. Y cuando estamos escuchando la Palabra de Dios, y se nos vierte en el oído la Palabra de Dios y la carne y la sangre de Cristo, mientras que nosotros estamos pensando en otra cosa, ¿cuántos graves peligros corremos?"¹³⁸⁹.

Esta historicidad de comida y bebida son elementos esenciales en la fiesta que nos sacian y nos catapultan a dar nuestro cuerpo y nuestra sangre por los demás, como hizo Cristo. La misma fracción del pan es dejarnos romper por los hermanos y dar nuestra sangre festiva eucaristizada a los que nos odian.

"Porque Él mismo, llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre Santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Y, mientras cenaba con sus discípulos, tomó pan, te bendijo, lo partió y se lo dio diciendo... Del mismo modo, tomó el cáliz lleno del fruto de la vid, te dio gracias, y lo pasó a sus discípulos..." (Plegaria eucarística IV). ¿Qué es lo que hace bello el gesto del Señor? ¿La decoración de la sala? ¿El modo como está preparada la mesa? ¿La riqueza de los manteles? Ciertamente, todo ello sirve para subrayar la belleza, como un marco pone de manifiesto la belleza del cuadro. Pero la verdadera belleza es la intención que anima el gesto, la del amor salvífico: "los amó hasta el extremo" (*eis télos*: Jn 13,1). Por eso el gesto es bello, porque la Iglesia, al repetir el gesto de Cristo, reconoce en él el amor de su Señor. La Eucaristía fue querida por Jesús como un relato capaz de simbolizar y resumir toda su existencia, vida entregada a los hermanos hasta la muerte, "y una muerte de cruz" (Filp 2,8); pan partido, como lo sería su vida poco después; vino derramado en el cáliz, como su sangre sería derramada en una muerte violenta. Esos gestos sencillísimos, que narran el gran misterio de la fe, son la síntesis de toda la existencia de Jesús, una vida ofrecida y entregada por los hermanos. En efecto, Jesús tenía una razón por la que valía la pena gastar y perder la vida y, por consiguiente, una razón para vivir como vivió: el amor por Dios y por los hombres. Porque lo nuevo en el cristianismo es la referencia a la cruz.

¹³⁸⁹ Cf. JERÓNIMO, *In Psalmum* 147: CCL 78, 337-338.

El sentido estético, el sentido de lo bello en la liturgia no depende, pues, en primer lugar del arte, sino del amor: "La verdadera belleza es el amor de Dios que se ha revelado definitivamente a nosotros en el misterio pascual... Por tanto, la belleza no es un factor decorativo de la acción litúrgica; es más bien un elemento constitutivo suyo, en cuanto es atributo de Dios mismo y de su revelación" (cf. Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 35). La belleza de una celebración eucarística no depende esencialmente de la belleza arquitectónica, de las imágenes, de las decoraciones, de los cantos, de los ornamentos sagrados, de la coreografía y de los colores, sino en primer lugar de su capacidad de dejar transparentar el gesto de amor realizado por Jesús. A través de los gestos, las palabras y las oraciones de la liturgia debemos reproducir y hacer transparentar los gestos, la oración y la palabra del Señor Jesús. Es éste el mandamiento recibido del Señor: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25).

Palabra y "fracción del pan" son los dos elementos de la asamblea. La "fracción del pan" es el primer nombre para designar la eucaristía en la Iglesia primitiva. La antigua expresión palestinese "fracción del pan" ha venido a ser el nombre más antiguo para designar la cena, el banquete comunitario cultural del cristianismo primitivo. El presidente de la comunidad, como un padre de familia, parte el pan y lo distribuye imitando los gestos de Jesús. Estar sentados en la misma mesa, tomar parte del mismo pan, recibirlo del Señor... son valores significativos del sacramento eucarístico¹³⁹⁰. Como afirma san Efrén: "el que come con fe, come el fuego del Espíritu" (Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 11). En el sacramento de la eucaristía los cristianos nos hacemos "concorpóreos y consanguíneos" con Cristo, según la expresión de Cirilo de Jerusalén (siglo IV)¹³⁹¹. Es decir, "copartícipes y conformes a él, libres ya del dominio de la corrupción y de la muerte al ser hechos reyes del cielo"¹³⁹². Por esto, "nos hemos convertido en una sola cosa en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo"¹³⁹³. Los cristianos, por

¹³⁹⁰ Cf. *Didajé* XIV 1; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* XX, 2, en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, o.c., pp. 91.459.

¹³⁹¹ Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Mistag.* IV, 3: PG 33, 1099.

¹³⁹² Cf. HILARIO, *Tratado de los Salmos, Comentario al Sal 60,5-6*: CSEL 22, 205-207.

¹³⁹³ Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioan. Evang.* XI, 11: PG 74, 556-563.

la comunicación y unión del Espíritu Santo, hemos dejado nuestra vida anterior, hemos adquirido una hechura celeste transformados en un nuevo ser. Ya no somos simplemente hombres sino hijos de Dios, hombres celestes por nuestro consorcio con la naturaleza divina. Así recibimos gratuitamente una nueva identidad, porque se nos dona su persona. Dirá Isaac de Nínive: "¡Bienaventurado aquel que bebe de este vino! De este vino han bebido los disolutos y se han vuelto castos; han bebido los pecadores y han rechazado los caminos de las ofensas; han bebido los borrachos y se han vuelto maestros en el ayuno; han bebido los ricos y han deseado la pobreza; han bebido los débiles y se han vuelto fuertes; han bebido los simples y se han vuelto sabios"¹³⁹⁴.

La palabra proclamada y el sacramento celebrado están en estrecha relación. La eucaristía es un banquete de bodas fraterno; no es una devoción privada sublime. La dimensión comunitaria es primordial. El examen que se pide a cada uno para comer el pan y beber de la copa (cf. 1 Cor 11,28) es especialmente sobre la fraternidad (comunión)¹³⁹⁵. Para san Agustín, los versículos de 1 Cor 10,16ss se convirtieron en el centro de su pensamiento teológico; sus homilías de la noche pascual, que eran su catequesis eucarística para los neocatecúmenos (neobautizados), giran en torno a esas palabras. En cuanto comemos del único pan, nos transformamos nosotros mismos en lo que comemos, comenta Agustín. Ese pan -explica en sus Confesiones- es el alimento de los fuertes (*Confesiones* VII, 10-16)¹³⁹⁶. Por tanto, partir el pan como una familia y no compartir los bienes es una incoherencia. No puede haber "comunión" eucarística sin "*communio*" eclesial; no es auténtica la "*collecta*" de los hermanos si no hay real "*collecta*" de los bienes. La colecta tiene en la Iglesia un puesto análogo al que poseía en el judaísmo y en el cristianismo porque la vida litúrgica y la vida social están intrínsecamente ligadas. No hay auténtica celebración de la "*Dominica*" si los hermanos no comparten lo que tienen con los necesitados¹³⁹⁷, como veremos en el siguiente apartado, con san Juan Crisóstomo. Acabada la Eucaristía, en las

¹³⁹⁴ Cf. ISAAC DE NINIVE, *El don de la humildad*, o.c., pp. 155-156 (col. 1, 43).

¹³⁹⁵ En la *Didajé XIV* se institucionaliza el criterio: confesión de los pecados y reconciliación con el enemigo, antes de la eucaristía. Cf. *Did XIV*, 1-2, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, o.c.

¹³⁹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, o.c., p. 113.

¹³⁹⁷ Cf. sobre la "*collecta*": TERTULIANO, *Apolog.* 39, 5-6: PL I, 534-435.

pequeñas comunidades más avanzadas en el camino, se ponen en común los bienes de una forma anónima y se realiza un baile lento que expresa la fiesta lúdica. Como dice una inscripción en una pintura del Monte Athos: "Oh Iglesia, alégrate en el Señor, baila y lanza gritos de júbilo"¹³⁹⁸. ¿Quién baila dentro de nosotros cuando danzamos? "Es Cristo quien vive en mí (Gal 2,19) porque estoy crucificado para el mundo" y "ha surgido dentro de mí una criatura nueva"(Gal 3,14-16).

8.5. UN ENCUENTRO DE COMUNIÓN EN CONVIVENCIA, UNA VEZ AL MES

En esta convivencia es donde se pone en común la historia de la salvación de cada uno de los hermanos de la comunidad. Esta historia de salvación personal nos lleva a contemplar la inmensidad del universo en medio de la comunidad donde se ayudan frente a los problemas de cada uno¹³⁹⁹. Como dice Hugo de San Víctor (s. XII): "Aprende gustoso de todos lo que no sabes. El más sabio de todos será quien haya querido aprender algo de todos los hermanos. Quien recibe algo de todos, acaba por ser el más rico de todos"¹⁴⁰⁰. Sin Dios habrá camaradas y compañeros, pero no hermanos que vivan con aquel amor y caridad que viven los cristianos¹⁴⁰¹.

Esta convivencia de comunión es una continuidad de la sacramentalidad lúdica de la Palabra y la Eucaristía vivida en el domingo como una verdadera *Ecclesia Ludens*. Se trata de poner en comunión con los hermanos de la comunidad cómo la Torah y los Profetas se cumplen en Jesucristo, que es la Sabiduría, el Principio, el Logos, la Belleza personificada, no sólo que salva el mundo, sino también en la cual es creado el mundo con la Belleza del Siervo de Yahveh (cf. Is 53). En todo el universo está inscrito el Sermón de la Montaña, que es el hombre nuevo, Cristo Jesús con su corazón traspasado en la cruz, donde está la delicia del domingo. Esta belleza de Jesucristo se encuentra en la comunidad cristiana, que

¹³⁹⁸ Cit. por H. RANNER, *El hombre lúdico*, o.c., p. 89.

¹³⁹⁹ Ver: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la Teología*, o.c., pp. 225-231.

¹⁴⁰⁰ Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditiones Didascalicae*, 3, 14: PL 176, 774.

¹⁴⁰¹ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Llamados al encuentro. Fuente inagotable de alegría*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2011, espec. pp. 9-186.

es *Agapé* y *Koinonía* entre los hermanos, como ocurría, por ejemplo, en las comunidades del laico san Pacomio (siglo IV), fundador de la *Koinonía*, que estaban formadas por laicos donde todos eran hermanos y vivían la vida cenobítica laical. Los presbíteros llevaban la misma vida de los laicos¹⁴⁰². La Iglesia es comunión, no sólo entre los hombres sino comunión con Cristo. Esta es la belleza, nueva estética, en la "nueva evangelización" que salvará el mundo.

Se realiza una comida todos juntos compartiendo los alimentos, creando una comunión festiva. La vida entera es un largo día de fiesta, es como una celebración pascual continua. Se alimenta este espíritu de comunión con Dios y con los hermanos de la comunidad con el don de la oración y de intimidad con Jesús Resucitado. Santo Tomás de Aquino afirmaba que "en esta vida nadie puede satisfacer sus deseos, y ninguna cosa creada puede saciar nunca el deseo del hombre: sólo Dios puede saciarlo con creces, hasta el infinito; por esto el hombre no puede hallar su descanso más que en Dios, y cita a san Agustín, que dice: «Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón no hallará reposo hasta que descansa en ti. El supremo y perfectísimo deleite procede de Dios, sumo bien»" (*S. Th.*, I, II, 100, 5ad 2-3). Esto es el contagio que manifestaban los primeros cristianos frente al mundo romano. Exclamaban los paganos con asombro: ¡mirad cómo se aman!, esto no lo podemos hacer nosotros. Y muchos querían entrar en la Iglesia para poder experimentar este vino nuevo que, al que lo prueba, le cambia el paladar y no descansa hasta que encuentra este nuevo odre. Ésta es mi experiencia personal festiva que me transporta cada día a vivir en la felicidad humana. Como dice Hipólito: "El Resucitado cuya fiesta celebramos es el guía en la danza y la Iglesia es su esposa y compañera de danza"¹⁴⁰³.

Ya he dicho a lo largo de la tesis doctoral que la Iglesia es una comunión de personas: jóvenes, matrimonios, ancianos... que, por la acción del Espíritu Santo, forman el pueblo de Dios, que es al mismo tiempo el Cuerpo de Cristo. El concepto de "pueblo de Dios" nació y se desarrolló en el Antiguo Testamento: para entrar en la realidad de la historia humana, Dios eligió a un pueblo determinado, el pueblo de Israel, para que fuera su pueblo. La intención de esta

¹⁴⁰² Cf. P. DESEILLE-E. BIANCHI, *Pacomio y la vida comunitaria*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose 1998.

¹⁴⁰³ Cf. HIPÓLITO, cit. por H. RAHNER, *El hombre lúdico*, o.c., p. 86.

elección particular es llegar a muchos a través de pocos, y desde muchos a todos. Con otras palabras, la intención de la elección particular es la universalidad. A través de este pueblo Dios entra realmente, de modo concreto, en la historia. Y esta apertura a la universalidad se realizó en la cruz y en la resurrección de Cristo. En la cruz -así dice san Pablo-, Cristo derribó el muro de separación. Dándonos su Cuerpo, nos reúne en su Cuerpo para hacer de nosotros uno. En la comunión del "Cuerpo de Cristo" todos llegamos a ser un solo pueblo, el pueblo de Dios, donde -por citar de nuevo a san Pablo- todos somos uno y ya no hay distinción, diferencia, entre griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo y libre, sino que Cristo es todo en todos. Él derribó el muro de separación entre los pueblos, las razas, las culturas y las distintas clases sociales: todos estamos unidos en Cristo.

Así, vemos que los dos conceptos -"pueblo de Dios" y "Cuerpo de Cristo"- se completan y forman juntos el concepto neotestamentario de Iglesia. Y mientras "pueblo de Dios" expresa la continuidad de la historia de la Iglesia, "Cuerpo de Cristo" manifiesta la universalidad inaugurada en la cruz y en la resurrección del Señor. Por tanto, para nosotros, los cristianos, "Cuerpo de Cristo" no sólo es una imagen, sino también una realidad nueva, porque Cristo nos entrega su Cuerpo real, no sólo una imagen. Resucitado, Cristo nos une a todos en el Sacramento para convertirnos en un único cuerpo. Por eso los conceptos de "pueblo de Dios" y "Cuerpo de Cristo" se complementan: en Cristo llegamos a ser realmente el pueblo de Dios. Y en consecuencia "pueblo de Dios" significa "todos": desde el Papa hasta el último niño bautizado. La Iglesia no es una asociación basada en intereses ni una asamblea de propietarios, son personas que se encontraron en el desierto y que soportaron juntas el silencio de Dios. La Iglesia viene del desierto porque nació en medio de la persecución y al pie de la cruz.

Por esto la convivencia mensual ayuda mucho a los jóvenes, porque están más expuestos al creciente individualismo de la cultura contemporánea, la cual conlleva como consecuencias inevitables el debilitamiento de los vínculos interpersonales y la disminución del sentido de pertenencia; podrán experimentar la belleza y la alegría de ser y sentirse Iglesia en comunión con el Cuerpo de Cristo; todos somos uno en el mismo Cuerpo; así, precisamente creyendo de modo profundo, podemos vivir también la comunión entre nosotros y superar la soledad del individualismo, que experimentamos jóvenes y adultos,

ayudándonos desde la fe en la historia concreta de cada uno. Por esto, dice Ignacio de Antioquía a la pequeña comunidad: "Ayudaos entre vosotros a revestiros de mansedumbre y convertíos en creaturas nuevas por medio de la fe, que es como la carne del Señor, y por medio de la caridad, que es como su sangre. Que ninguno de vosotros tenga nada contra su hermano. No deis pretexto con ello a los paganos, no sea que, ante la conducta insensata de alguno de vosotros, los gentiles blasfemen de la comunidad que ha sido congregada por el mismo Dios, porque ¡ay de aquel por cuya ligereza ultrajan mi nombre!"¹⁴⁰⁴.

Si la Palabra convoca a la comunidad, la Eucaristía la transforma en un cuerpo: "Porque aun siendo muchos -escribe san Pablo-, somos un solo pan y un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan" (1 Cor 10,17). Por tanto, la Iglesia no es el resultado de una suma de individuos, sino una unidad de quienes se alimentan de la única Palabra de Dios y del único Pan de vida. La comunión y la unidad de la Iglesia, que nacen de la Eucaristía, son una realidad de la que debemos tener cada vez mayor conciencia, también cuando recibimos la sagrada Comunión con el pan y el vino eucaristizados; debemos ser cada vez más conscientes de que entramos en unidad con Cristo, y así llegamos a ser uno entre nosotros. Debemos aprender siempre de nuevo a conservar esta unidad y defenderla de rivalidades, controversias y celos, que pueden nacer dentro de las comunidades eclesiales y entre ellas.

Gracias a la participación de la doble mesa de la Palabra y de la Eucaristía, los cristianos nos alimentamos con Cristo y recibimos la misión de ser "el alma" de nuestra ciudad¹⁴⁰⁵, fermento de renovación, pan "partido" para todos, especialmente para quienes se hallan en situaciones de dificultad, de pobreza y de sufrimiento físico y espiritual. Somos testigos de su amor, porque nuestra participación en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo tiende a convertirnos en aquello que recibimos¹⁴⁰⁶.

¹⁴⁰⁴ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Tralianos*, cap. 8, 1-9, 2; 11, 1-13, 3: Funk 1, 209-211.

¹⁴⁰⁵ Cf. *Carta a Diogneto*, 6: Funk, I, p. 400; ver también Vat II, *Lumen gentium*, núm. 38.

¹⁴⁰⁶ Cf. LEON MAGNO, *Sermón 12, De passione* 3, 7: PL 54.

Expresa muy bien san Juan Crisóstomo lo que se pretende en este día de comunión con los hermanos de la comunidad. "Reunidos los fieles, después de escuchar la Palabra de Dios, orar y participar juntos en la eucaristía, disuelta la reunión, no regresaba cada uno enseguida a su casa, sino que los ricos y los más adinerados, llevando alimentos y viandas, invitaban a los pobres y se sentaban a la mesa todos juntos los que habían participado en la asamblea; así, la mesa común y el respeto por el lugar incrementaba mutuamente la caridad, con inmenso gozo y utilidad para todos. En cada reunión crecía la caridad y la comunión porque tanto los que daban como los que recibían estaban en la misma mesa con gran amor recíproco. Pero, con el pasar del tiempo, la comunidad de los Corintios arruinaron esta costumbre: los ricos, sentándose en mesas separadas, empezaron a faltar el respeto a los pobres, no esperando ni siquiera cuando, para proveer de algún modo a sus necesidades, como sucede a los pobres, llegaban tarde. Así, cuando al fin llegaban, encontraban las mesas levantadas, porque, mientras ellos llegaban, los ricos habían terminado ya: y así debían regresarse con la humillación y el hambre. Vuestros padres -dice san Pablo- vendían sus bienes, los campos, las propiedades y ponían todo en común con tanta mutua caridad; vosotros, al contrario, que haríais bien en imitarlos, no sólo no hacéis ninguna de estas cosas, sino que habéis perdido también lo que os quedaba, precisamente los banquetes que solían hacerse en las reuniones. Mientras ellos ponían a disposición de los pobres todos sus bienes, vosotros, al contrario, los priváis hasta de la mesa que se les destinaba. «Ante todo, siento decir que cuando os reunís en asamblea, hay divisiones entre vosotros; y en parte lo creo. Es necesario, en efecto, que se den divisiones entre vosotros, para que se manifiesten en medio de vosotros los verdaderos creyentes» (1 Cor 11,18-19). Prestad atención a este «es necesario que se den divisiones». ¿Qué divisiones? No está dicho respecto de la doctrina, sino respecto a las divisiones en la mesa. En efecto, después de haber dicho «es necesario que se den divisiones», continúa precisando de qué divisiones se trata: «Cuando os reunís, lo vuestro no es un comer la cena del Señor» (1 Cor 11,20). ¿Qué es «comer la cena del Señor»? La cena del Señor no consiste simplemente en el comer: cena es la que Cristo nos mandó la última noche, cuando todos los discípulos estaban con él. En aquella cena verdaderamente estuvieron sentados juntos el Señor y los siervos; vosotros, al contrario, que sois todos siervos, no estáis de acuerdo y hay divisiones entre vosotros. Por esto dice:

«No es un comer la cena del Señor», entendiendo por cena del Señor la que se consume cuando todos están reunidos en la concordia"¹⁴⁰⁷.

Contra estas enfermedades espirituales, Jesucristo invita a la renuncia voluntaria a la propiedad privada, a estar desprendido de las cosas materiales, así como a la sobriedad y a la sencillez, que valen de forma radical a todos por igual. Es la forma de ser libres frente al yo mismo de la soberbia, que quiere ocupar el centro del mundo. Y resistir a la tentación de poner la propia voluntad como regla suprema de vida. La primacía de la propia voluntad destruye el tejido social y la paz de las personas llevando a una especie de individualismo y soberbia espiritual. Por esto la convivencia mensual nos repropone buscar la Verdad del hombre. Como dice san Clemente I: "El hecho es que cuanto mayor parezca uno ser, tanto más debe humillarse y buscar no sólo su propio interés, sino el de la comunidad"¹⁴⁰⁸. La comunidad nos ayuda a combatir contra las tentaciones de no vivir la vida sobrenaturalmente como una fiesta cristiana. Por esto todos los fieles necesitan de las tentaciones. Todos los que no experimentaron la tentación no son santos: podrán tener la apariencia, pero no poseen la virtud. Por eso, san Antonio del desierto decía: "El hombre sin tentaciones no puede entrar en el reino de los cielos". Y de igual modo escribe también Pedro en su carta: "por eso estad llenos de gozo, aunque ahora por un poco de tiempo debáis ser afligidos por varias pruebas, porque el valor de vuestra fe es mucho más precioso que el oro que se prueba al fuego" (1 Pe 1,6-7)¹⁴⁰⁹. También san Agustín dice que "nuestra vida es una peregrinación y no puede verse libre de tentaciones; pues nuestro progreso se realiza por medio de la tentación, y nadie puede conocerse a sí mismo si no es tentado, ni puede ser coronado si no ha vencido, ni puede vencer si no ha luchado, ni puede luchar si carece de enemigo y de tentaciones"¹⁴¹⁰.

¹⁴⁰⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la Primera Carta a los Corintios*: PG 51, 257-258.

¹⁴⁰⁸ Cf. CLEMENTE I, *Comentario a los Corintios*, 46,2-47, 4; 48,1-6: Funk 1, 119-123.

¹⁴⁰⁹ Cf. AMMONIO, *Carta 9*, 2-5: PO t.10, fase. 6, 390-393 (PL 73, Historia Lausiaca).

¹⁴¹⁰ Cf. AGUSTÍN, *Comentario al Salmo 60*, 2-3: CCL 39, 766.

En otro lugar san Juan Crisóstomo insistía mucho en la predicación: "donde la caridad, el *agapé*, irradia su gozo, allí tenemos la Fiesta"¹⁴¹¹. Esto es el contagio que Dios hace con su pueblo, que de la vida cotidiana hace un banquete de bodas. El *agapé* es una actitud cristiana oblativa, desinteresada, gratuita, para el servicio y ayuda a los demás. Es la expresión más alta y constructiva del amor humano, porque cuanto más da la persona más es ella misma¹⁴¹².

Así lo previó Dietrich Bonhoeffer en momentos personal e históricamente tan duros como los nuestros: "No nos toca a nosotros predecir el día -pero este día vendrá- en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la Palabra de Dios, de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo... Hasta entonces la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán con autenticidad, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios. Que tú seas uno de ellos y que alguna vez pueda decirse de ti: «Mas la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta que el día es perfecto» (Pro 4,18). Ojalá cada uno de nosotros sea uno de ellos"¹⁴¹³. Describe muy bien la vida cristiana en la pequeña comunidad¹⁴¹⁴. También habla Bonhoeffer de que el hombre es un ser para los demás, es una misión que penetra nuestro ser y debe penetrar cada vez más la totalidad óptica.

8.6. RECUPERAR LA FIESTA DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN LA CULTURA DE LA FAMILIA CRISTIANA

La familia es la primera institución natural, principio, fundamento, y garantía de estabilidad y continuidad de la sociedad civil. En ella nacen los hijos y si está bien constituida, fundada en la donación de una mujer a un hombre, y de

¹⁴¹¹ La célebre expresión: "*Ubi charitas gaudet, ibi est festivitas*", *De Sancta Pentecoste*, Hom. 1: PG 50, 455.

¹⁴¹² Ver: C. SPICQ, *Ágape en el Nuevo Testamento*, Ed. Cares, Madrid 1977, espec. pp. 1263-1321.

¹⁴¹³ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, pp. 210-211.

¹⁴¹⁴ Cf. Idem, *Vida en comunidad*, o.c., espec. cap. 1, pp. 9-27.

un hombre a una mujer, de manera perpetua e irreversible, que es el verdadero amor, entonces se forma el hogar. Es decir, es el ámbito afectivo en el que se hace posible el desarrollo normal y equilibrado de las personas. El matrimonio monógamo forma parte del fundamento sobre el que se basa la civilización de occidente. En la sociedad posmoderna se ha creado un ambiente en el que la célula base de la sociedad ya no es la familia, sino el individuo, personas que viven solas. Por eso los valores ya no vienen transmitidos por los padres sino por la escuela y los medios de comunicación.

La familia hoy se está descomponiendo velozmente; si se derrumba, se derrumba algo esencial de nuestra cultura. Porque la familia monógama indisoluble es la célula de la sociedad; por esto hay que crear una nueva cultura social y festiva sobre la institución familiar. Como dice el Concilio Vaticano II: "La familia ha recibido directamente de Dios la misión de ser la célula primera y vital de la sociedad. Y se ofrece como santuario doméstico de la Iglesia" (*Apostolicam actuositatem* 1,1). Por esto, la familia es el primer y mejor Ministerio de Sanidad, Ministerio de Educación y Ministerio de Bienestar Social. Los estudios estadísticos, frecuentes en EEUU pero significativamente escasos en Europa, muestran que los hijos criados en un entorno familiar "tradicional", padre y madre biológicos casados entre sí, obtienen mejores resultados escolares, sufren menos trastornos emocionales y conductuales, tienen una probabilidad mucho menor de ser agredidos física o sexualmente, etc. que los criados en los "nuevos modelos de familia": familia monoparental o "recompuesta", pareja de hecho, etc.¹⁴¹⁵. La familia es una red de apoyo mutuo, de ayuda mutua, de cuidado mutuo. Es decir, exactamente lo más parecido a la definición clásica: la familia es, ante todo, el único lugar en el que se acoge a cada uno tal y como es, se le valora sin pedirle especiales méritos, se le ayuda sin exigir una contraprestación y, por

¹⁴¹⁵ Cf. J. MIRÓ I ARDEVOL, *El fin del bienestar ...y algunas soluciones políticamente incorrectas*, Ed. Ciudadela, Madrid 2008, pp. 88-89.146; G. HIMMELFARB, *One Nation, Two Cultures*, Ed. Random House, Nueva York 2001, pp. 47-50; D. BLANKENHORN, *Fatherless America*, Ed. Basic Books, Nueva York 1995, pp. 33, 35, 245 (núm. 30); D. POPENOE, *Life Without Father*, Ed. Simon & Schuster, Nueva York 1996, pp. 65-74; F. FUKUYAMA, *La Gran Ruptura: Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000, pp. 116ss.

eso, se le apoya, se le auxilia y se le cuida¹⁴¹⁶ (Ver: Apéndice Número I: *Secularización y evangelización hoy en Europa*).

La *Carta de los derechos de la familia*¹⁴¹⁷, nos proporciona una orientación básica: "La familia está fundada sobre el matrimonio, unión íntima de vida en la complementariedad de un hombre y una mujer que se constituye con el vínculo indisoluble del matrimonio libremente contraído y públicamente expresado, y está abierto a la transmisión de la vida". En el matrimonio cristiano son tres los que forman la unión: esposo, esposa y Cristo. Es decir, el "yo" tiene necesidad del otro, depende del Otro en vista a su realización. La dualidad de sexos, masculino y femenino tienen igualdad en ser persona. Porque todo ser humano es un ser para vivir en comunión: ontológicamente abierto a la comunión con el otro, porque ontológicamente depende de la comunión con el Creador, y por su Espíritu Santo podemos ser uno en el completamente Otro¹⁴¹⁸.

El matrimonio y la familia no son, en realidad, una construcción sociológica casual, fruto de situaciones históricas y económicas particulares. Al contrario, la cuestión de la correcta relación entre el hombre y la mujer hunde sus raíces en la esencia más profunda del ser humano y sólo a partir de ella puede encontrar su respuesta. Es decir, no se puede separar de la pregunta antigua y siempre nueva del hombre sobre sí mismo: ¿quién soy?, ¿qué es el hombre? Y esta pregunta, a su vez, no se puede separar del interrogante sobre Dios: ¿existe Dios? y ¿quién es Dios?, ¿cuál es verdaderamente su rostro? La respuesta de la Biblia a estas dos cuestiones es unitaria y consecuente: el hombre es creado a imagen de Dios, y Dios mismo es amor. Por eso, la vocación al amor es lo que hace que el hombre sea la auténtica imagen de Dios: es semejante a Dios en la medida en que ama. De esta conexión fundamental entre Dios y el hombre deriva la conexión indisoluble entre espíritu y cuerpo; en efecto, el hombre es alma que se expresa en el cuerpo y cuerpo vivificado por un espíritu inmortal. Así pues, también el cuerpo del hombre y de la

¹⁴¹⁶ Cf. I. SOCÍAS PIARNAU, *Familia e ideología*, Diario La Razón, 29 de enero de 2011, p. 12.

¹⁴¹⁷ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia*.

¹⁴¹⁸ Cf. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, Ed. Encuentro, Madrid 2001, espec. pp. 36-61.

mujer tiene, por decirlo así, un carácter teológico; no es simplemente cuerpo, y lo que es biológico en el hombre no es solamente biológico, sino también expresión y realización de nuestra humanidad. Del mismo modo, la sexualidad humana no es algo añadido a nuestro ser persona, sino que pertenece a él. Sólo cuando la sexualidad se ha integrado en la persona, logra dar un sentido a sí misma¹⁴¹⁹.

La familia cristiana es un potencial de auténtica educación del ser festivo, es una verdadera escuela de humanidad y de valores perennes¹⁴²⁰. La experiencia enseña que la familia es el pedestal y fundamento sobre el que descansa toda la sociedad y también la célula viva de la Iglesia¹⁴²¹. En el hogar es donde se aprende a vivir festivamente, a valorar la vida y la salud, la libertad y la paz, la justicia y la verdad, el trabajo, la concordia y el respeto¹⁴²². Para que la familia pueda volver a ser forjadora de valores humanos festivos y cristianos, es indispensable que ella misma sea de nuevo evangelizada. La Palabra de Dios presenta a la familia como la primera escuela de sabiduría, una escuela que educa a sus miembros en la práctica de las virtudes que llevan a una felicidad auténtica y duradera (cf. Eclo 3,3-7.14-17); aunque el matrimonio y la familia se enfrentan actualmente en la sociedad a verdaderas borrascas. Así, por ejemplo, la violencia en la pareja afecta cada vez más a un número mayor de personas. Un hombre empieza a pegar a su mujer cuando ya ha dejado de quererla. Esta lacra corrompe nuestro tejido social. Por ejemplo, en el año 2008, en España, se produjeron 102.363 denuncias de malos

¹⁴¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura del Congreso Eclesial de la Diócesis de Roma sobre Familia y Comunidad Cristiana*, L'Osservatore Romano (6 de Junio de 2005) pp. 17-216; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La familia, Santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Ed. San Pablo, Madrid 2001, pp. 17-158.

¹⁴²⁰ Ver: *La familia: Comunidad de vida y educación. Educación, Familia y vida. I Congreso Internacional*, Murcia 27 y 28 abril de 2001, Ed. Universidad Católica San Antonio, Murcia 2002.

¹⁴²¹ Cf. B. BLANCO, *En defensa de la familia*, Ed. Espasa, Madrid 2010, pp. 41ss.

¹⁴²² Ver: A. DOMINGO MORATALLA, *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006; CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Famiglia y questioni etiche*, Ed. Dehoniano, Bologna 2004.

tratos, se realizaron 109.906 atestados policiales, se dictaron 41.439 órdenes de protección y se produjeron 81 homicidios por violencia en la pareja¹⁴²³.

Por eso es tan importante el noviazgo, que es una preparación para el matrimonio y la familia. El amor erótico y el amor de amistad deben estar subordinados al amor como actitud de servicio y ayuda. Ahora bien, este amor incluye el respeto al otro porque lo que de verdad se ama se respeta. Si en el noviazgo se cede al impulso erótico que exige una entrega inmediata de los cuerpos, ya no se actúa de manera humana, porque entonces predomina lo erótico, lo instintivo y lo corporal sobre el respeto a la persona en cuanto persona, y se antepone lo placentero, egoísta y posesivo a la actitud de ayuda y respeto mutuo. Se antepone lo corporal a los valores superiores y espirituales, lo que evidentemente es desordenado. Las relaciones sexuales en el noviazgo tienen mucho de utilización egoísta de la otra persona como objeto placentero. Es una convivencia ocasional que satisface el apetito erótico, pero nada más. No es la expresión de un amor debidamente jerarquizado e integrado que lleva consigo el reconocimiento de la dignidad del otro y, por consiguiente, el absoluto respeto. Las relaciones sexuales extramatrimoniales no son naturales, son antinaturales si entendemos lo que en realidad es la naturaleza humana.

Los abusos del erotismo, tan frecuentes en las sociedades capitalistas, la utilización del otro como objeto placentero, la explotación del cuerpo propio o ajeno, el exhibicionismo, la pornografía y tantas otras manifestaciones abusivas son deformaciones antinaturales y despersonalizantes de los que no saben o no quieren establecer una jerarquía de valores humanos tal que ayude a respetar y hacerse respetar. En otros términos, a vivir la dignidad propia y aceptar la absoluta dignidad del otro. Lo que de verdad se ama se respeta. Pero la sexomanía u obsesión sexual es una neurosis colectiva de las sociedades burguesas, difícil de curar, y hábilmente fomentada por intereses económicos.

La crisis de familia que existe hoy en día es crisis del sentido de la vida. No se puede amar ni dar la vida cuando no se sabe lo que es ésta. Frente a la crisis festiva matrimonial que se vive actualmente, podemos preguntarnos: ¿es

¹⁴²³ Cf. *Boletín Monográfico On Line, La violencia de la Pareja en España (2001-2008)*, Ed. Instituto de Política Familiar, Boletín núm. 5, octubre 2009.

matrimonio una pareja de homosexuales? ¿Forman "familia" los compañeros y convivientes sentimentales, para utilizar la expresión frecuente en los medios de comunicación social? ¿Es "viudo" o "viuda" la persona superviviente de estas uniones? ¿Puede contraer realmente "matrimonio" una pareja de lesbianas o de gays? ¿Pueden llegar a ser padres?

J. Derrida, el maestro de la desconstrucción posmoderna, en una entrevista concedida al periódico francés *Le Monde*, poco antes de morir en el 2004, propuso eliminar la palabra "matrimonio" del código civil francés para resolver el problema del estatus jurídico de las parejas homosexuales. Definir públicamente la homosexualidad como pecado equivale ahora en la posmodernidad a violar una de las normas supremas de la nueva cultura: el derecho absoluto a elegir o el principio de no discriminación.

El matrimonio es un compromiso de amor por el cual un hombre y una mujer establecen libremente una alianza de ayuda mutua para correr juntos la tremenda aventura de la vida. Ambos de idéntica dignidad como personas, comparten cuanto tienen y cuanto son. El amor conyugal, si es verdadero, exige la entrega total y, por ello, la indisolubilidad. Ésta es una obligación y un derecho natural que dimana de la realidad misma del amor. Las personas son sagradas. El amor total entre ellas nunca puede ser un juego frívolo sino algo absolutamente serio. El hombre no puede utilizar a la mujer y abandonarla cuando ya no le interese, ni la mujer al hombre. Sólo la indisolubilidad del matrimonio defiende la seriedad del matrimonio y la dignidad de la mujer, la del hombre y la del amor. Ni tampoco que "cuando se acaba el amor, se acaba el matrimonio". Esa expresión sólo puede decirla quien no ha entendido lo que es el amor, porque si el amor es ante todo donación y ayuda libre, generosa y total, eso no tiene por qué acabarse. Siempre es posible que la esposa ayude al esposo y el esposo a la esposa. Es claro que el ejercicio de ese amor requiere, en muchos casos, no poco sacrificio y abnegación, pero esa precisamente es la prueba más eficaz del verdadero amor.

Las uniones temporales, las llamadas "parejas de hecho", vienen a significar esto: Permaneceré contigo mientras me intereses o me satisfagas. Cuando ya no, tú vete por otro camino y yo me iré por el mío. Está claro que no hay amor humano, sólo hay erotismo; no hay respeto, sólo hay egoísmo; no hay entrega definitiva para la ayuda, hay reducción de la persona a cosa utilizable y "tírese después de usar". La infidelidad es un desprecio al amor y a la persona. La

fidelidad es uno de los deberes más preciosos y urgentes de los matrimonios. El matrimonio está por sí mismo ordenado a la procreación, es decir, a la transmisión de la vida humana, esa función que merece todo el respeto porque tiene mucho de sagrado y misterioso. El amor conduce a la entrega total y de esa entrega de amor nacen los hijos. Por eso el abuso o la banalización de la sexualidad tiene tanto de inhumano e inmoral. Los hijos son fruto del amor y como tal deben ser recibidos. No pueden ser producidos artificialmente porque entonces no nacen de la unión del amor. La comunión conyugal constituye el fundamento sobre el cual se edifica después la más amplia comunión de la familia, de los padres y de los hijos, de los hermanos y las hermanas entre sí. Con término muy expresivo lo llamamos hogar. El hijo tiene derecho a tener padre, madre, hermanos y hogar, porque sólo así, salvo excepciones, podrá desarrollarse armónica y equilibradamente. En este ambiente festivo se transmite a los hijos que los niños tienen derecho a ser concebidos y llevados en el vientre con alegría, a nacer y crecer en el ámbito del matrimonio: a través de la relación segura y reconocida de sus padres pueden descubrir su propia identidad y alcanzar su desarrollo humano adecuado. Como dice el estudio del Institute For American Value: "Revela por primera vez los sentimientos de las personas concebidas mediante el recurso a un banco de espermatozoides: agradecen su existencia a la industria de la fertilidad pero, a la vez, muestran su incomodidad por haber sido «niños mercancía» y por haberseles negado conocer a su padre"¹⁴²⁴.

Todos sabemos que el niño a quien le faltan las caricias, la ternura, los besos de la madre o la seguridad, la fortaleza, la bondad del padre será el día de mañana un ser inseguro, tímido, agresivo, introvertido o sin jerarquía de valores, en suma, desequilibrado.

La familia es, según la definió Juan Pablo II en el famoso discurso en la Unesco: "aquello por lo cual el hombre, en cuanto hombre llega a ser más hombre, «es» más, accede más al ser"¹⁴²⁵. El hombre vive de la cultura y mediante la cultura, no según una acepción académica del término, sino en la dimensión

¹⁴²⁴ Cf. INSTITUTE FOR AMERICAN VALUE (IAV), *Mi padre se llama donante*.

¹⁴²⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a la Unesco*, 2 de junio de 1980: AAS 72 (1980) 735-752.738. Ver: L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel Magistero di Giovanni Paolo II*, Ed. Jaca Book, Milano 1998.

humanista que privilegia lo que se refiere al tema educativo de la persona¹⁴²⁶. En este sentido la familia es, según la admirable definición tomista, como un "útero espiritual", que permite a la persona alcanzar su madurez y entrar en la sociedad (*Summa Theologiae*, II-II, q. 10 a 12). Es el lugar donde se aprende el lenguaje del amor, capaz de construir la comunión de las personas¹⁴²⁷. No hay cultura sin lenguaje y no hay lenguaje sin verdad. La cultura de la familia es promovida allí donde se aprende el lenguaje auténtico del amor, según la verdad originaria del "principio", escrito por Dios en el corazón y en el cuerpo del hombre y la mujer. Y ésta no es una verdad simplemente a contemplar sino a realizar en la vida, en las relaciones personales y sociales y en las instituciones políticas.

El hogar familiar es una experiencia única, sucede una vez y no se repite más en la vida del hombre. Los niños aprenden a ser hombres y mujeres. En la familia cada uno se siente amado por él mismo, gratuitamente, y esa experiencia le ayuda como nada a estimarse como persona y a estimar a los demás como personas. Todos necesitamos ser alguien para alguien. Todos los miembros de la familia, cada uno según su propio don, tienen la responsabilidad de construir, día a día, la comunión de las personas haciendo de la familia la escuela del humanismo más completa y más rica. Eso se logra cuando en el hogar cada uno vive para el bien de los demás. Se destruye en tanto en cuanto los miembros se cierran en sí mismos, en su egoísmo, en su individualidad, o buscan fuera del hogar la comunicación y el afecto que deberían encontrar en él. En la familia, más que en ninguna sociedad, vale el aforismo: "siempre es mejor amar que tener razón".

La autoridad de los padres en la familia es necesaria no como imposición opresiva o arbitraria sino como guía segura. La autoridad más que una prerrogativa es un servicio ordenado al bien de los hijos, ordenado en particular a ayudarles a hacer un ejercicio responsable de su libertad. Los padres nunca pueden abdicar de ese servicio, muchas veces difícil, so pena de perjudicar gravemente a los hijos.

¹⁴²⁶ Ver: P. PLANAS, *La educación humanista y la concepción cristiana del hombre*, en *El pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde*, Ed. IESC, Lima 1997, pp. 95-121.

¹⁴²⁷ Ver: L. MELINA, *Por una cultura de la familia*, Ed. Edicep, Valencia 2009.

Si se pretende que la mujer viva de tal manera que su trabajo o sus ocupaciones fuera de casa obstaculicen o impidan sus insustituibles funciones en el hogar, es evidente que ello redundaría en perjuicio de la misma familia y sobre todo de los hijos; más aún, podría ser un riesgo para la misma estabilidad de la familia, como de hecho lo es en las sociedades actuales. La verdadera promoción de la mujer exige que sea claramente reconocido el valor de su función materna y familiar, como alma de la familia. Otro tanto hay que decir del varón en su función paterna¹⁴²⁸.

Si la cultura festiva es aquello por lo que el hombre llega a ser más hombre y alcanza el cumplimiento de su propia humanidad, la familia es, entonces, el lugar privilegiado e insustituible de la cultura, la morada en la que el ser humano puede nacer a su humanidad, en la riqueza de las relaciones constitutivas: reconocerse hijo, ser esposo, para convertirse en padre o madre. Para realizar tan laboriosa misión, la familia cristiana necesita siempre un nuevo inicio, una fuente continua de novedad: el perdón que regenera la vida de las personas y de los matrimonios, de los padres y de los hijos. Ésta, por otra parte, no vive aislada sino dentro de una trama de relaciones sociales y en un contexto de comunicación en el que es llamada a reconquistar su protagonismo, para desarrollar su esencial función educativa. Si el relativismo es el resultado cultural de un uso incoherente y desordenado de las ciencias humanas contemporáneas, que ha llevado a la pérdida de una imagen del hombre, entonces la profundización en una antropología teológica en la perspectiva del misterio nupcial, se presenta como la indicación fundamental para reencontrar la unidad originaria y recomponer en una visión orgánica todas y cada una de las investigaciones multidisciplinarias. Sólo así se evitará una mera yuxtaposición de conocimientos y se tendrá aquel saber de la verdad sobre el amor humano que es necesario para la promoción de una auténtica cultura de la familia. La solidez de la familia cristiana es la contestación a las amenazas del relativismo.

¹⁴²⁸ Cf. F. NADJADJ, *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2010, espec. pp. 15-302.

Hoy existe en nuestra sociedad un eclipse de paternidad que envenena las conciencias de los hombres y de las mujeres¹⁴²⁹. El padre entrega al hijo una visión de la vida (el yo moral) y el hijo, siendo capaz de juicio, elige. La madre por su parte, introduce al hijo en la dimensión gratuita e incondicionada de la existencia, permitiéndole de este modo afrontar toda la realidad a partir de la experiencia de ser amado (el afecto). El padre representa para el niño el principio de salir de sí mismo para afrontar la realidad de la ley, del trabajo, del crecimiento de la vida. El hombre, para poder crecer, está llamado a aprender tanto la ley de la gratuidad como la ley del intercambio. Si falta algún elemento caemos en el infantilismo, carencia de padres, nos negamos a crecer por miedos o carencias¹⁴³⁰. La vida humana sin dolor no existe. El que no es capaz de aceptar el dolor rechaza la única purificación que nos convierte en adultos. Por falta de estos principios se ve hoy el desastre de muchas familias.

El futuro de la humanidad pasa por la familia, así expresaba Juan Pablo II hace veinticinco años su fuerte convicción en la exhortación apostólica post-sinodal *Familiaris consortio* (núm. 80). El amor de los esposos entre sí, de los padres a los hijos y de los hijos a los padres, de los hermanos mutuamente, es tan necesario y constructivo para la persona que su presencia, su cualidad o su ausencia deciden en gran parte el futuro festivo de la persona. Como ya hemos insistido, el hogar familiar es una experiencia única porque en él la persona se siente amada por ella misma. O, por el contrario, puede sentirse defraudada y frustrada en lo más profundo de su ser. Si se vulnera o se destruye la institución familiar, se provocan gravísimos males sociales. La desunión en la familia genera en los hijos inseguridad y temor frente a todo lo que les rodea: ¿Cómo podrían fiarse de alguien, si sus mismos padres son de poco fiar, porque no consiguen mantener el compromiso de su mutuo amor? Aunque un niño no esté capacitado para articular este pensamiento, intuye de todas formas que debería existir amor donde sin embargo experimenta desunión, y sufre por eso.

Las sociedades de mañana serán lo que sean las familias de hoy. Los hombres del mañana tendrán la cultura de valores festivos que les transmita la

¹⁴²⁹ Ver: P.J. CORDES, *El eclipse del padre*, o.c., pp. 9-56.

¹⁴³⁰ Cf. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, o.c., pp. 307-323.

familia de hoy. Por eso los Estados, en lugar de dar leyes permisivas que atentan contra la estabilidad y el amor de la familia deberían preocuparse muy seriamente de defender, apoyar y fomentar la unidad y la fecundidad de la familia. Los Estados se preocupan mucho más por el desarrollo y la prosperidad económica que por la promoción de los valores familiares, morales, culturales, festivos, etc., que son más humanos y los que más contribuyen al bien común. La persona es anterior al Estado, y el Estado tiene que estar al servicio de la persona y nunca al revés. La sociedad civil debe respetar siempre la naturaleza humana, la ley natural y los derechos naturales, porque éstos nos defienden contra los abusos, evitando el absolutismo¹⁴³¹.

Hoy la secularización está destruyendo las raíces festivas de nuestra civilización posmoderna y también la familia. ¿Existe mayor bomba atómica y atrocidad que una madre mate a su hijo, indefenso, dentro de su vientre? Cuando esto acontece es porque ya no hay humanidad. Los padres tienen que enseñar a sus hijos a ser hombres y no se puede delegar esta misión¹⁴³². Es un error transmitir a los hijos la obsesión por ganar más dinero, porque se encontrarán con la insatisfacción. Hay que transmitir la cultura de vivir con lo mínimo del bienestar material para dedicar más tiempo a la familia.

¿Cómo educaban a los hijos en la Iglesia primitiva?

En los comienzos del cristianismo es con frecuencia un hogar doméstico el origen y punto de partida de la evangelización y de la formación de una comunidad eclesial, por lo que la Iglesia nace como una gran familia¹⁴³³; es la célula nuclear del Reino de Dios. "En general -afirma A.G. Hamman- la familia antigua, sobre todo la oriental, vive patriarcalmente, bajo la autoridad incontestada del *paterfamilias*. Es normal que todos sus miembros, incluidos los criados, compartan la misma fe. A los ojos del Estado, los esclavos de las familias

¹⁴³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 77, a. 1 ad 1; Idem, I-II, q. 96, a. 3, ad 3; Idem, I-II, q. 91 a. 2c

¹⁴³² Cf. S. NIETO, *Per tutelare la libertà*, L'Osservatore Romano 21-22 de noviembre de 2011, p. 4.

¹⁴³³ Ver: O. MICHEL, *Oikos*, pp. 337-450, en GLNT, vol. VII; J. GOERZMANN, *Casa*, pp. 233-237, en DTC.

cristianas son considerados también como cristianos. Con todo, pueden encontrarse también situaciones distintas: existen mujeres casadas cuyo cónyuge sigue siendo pagano (por ejemplo santa Mónica, madre de san Agustín). También hay que valorar la influencia de la madre, que es dominante en el hogar oriental (todavía hoy, en las familias judías, los niños siguen la religión de su madre). El hogar es también el origen de la evangelización y centro de comunidad eclesial, cuyo jefe es el paterfamilias que ha recibido al misionero itinerante. Tengamos en cuenta que la descripción de las cualidades del obispo -y el diácono- en las cartas de Timoteo y Tito parten de la experiencia y cualidades de un hogar cristiano (1 Tm 3,2-5)¹⁴³⁴. Como afirma el CEC (núm. 1655): "estas familias convertidas eran islotes de vida cristiana en un mundo no creyente".

¿Cómo transmitir la fe, que es la verdadera humanidad festiva, a los hijos?¹⁴³⁵ Es una obligación constante de los padres crear en su casa un clima profundamente religioso: El marido -dice san Juan Crisóstomo- no busque otra cosa en las acciones y palabras, que el modo de llevar su propia familia a una mayor piedad; también la madre custodiará la casa, pero tendrá una preocupación mayor que esta: que toda su familia haga lo que se refiere al reino de los cielos¹⁴³⁶. Entregar o pasar la tradición de la fiesta de la fe a la siguiente generación es el futuro de la Iglesia.

¹⁴³⁴ Cf. A.G. HAMMAN, *Liturgie, prière et famille dans les trois premiers siècles chrétiens*, Rev. Questions Liturgiques, 57 (1976) p. 85. Todo el artículo de A.G. HAMMAN, pp. 81-93, trata sobre la familia cristiana en los primeros siglos. Ver el interesante artículo: B. FISCHER, *La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien*, Rev. La Maison-Dieu 116 (1973) 41-58.

¹⁴³⁵ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *La transmisión de la fe en la familia*, V Congreso Mundial Teológico-Pastoral, Ed. BAC, Madrid 2007, espec. pp. 31-156; F. ARGÜELLO, *Lectio doctoralis: La familia en la misión de la Iglesia*, en PONTIFICIO INSTITUTO JUAN PABLO II, *Concesión del Doctorado Honoris Causa. Kiko Argüello*, Ciudad del Vaticano 2009, pp. 19-26.

¹⁴³⁶ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía del evangelio de san Mateo*, 17, 6: PG 58, 709. Ver: Idem, *La educación de los hijos y el matrimonio*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997, espec. pp. 23-152.

La mejor herencia que podemos dejar a nuestros hijos y seres queridos es la fe y ésta hace referencia al don de la oración. Porque para que la fe sea sostenida y nutrida, ella tiene necesidad de ese ámbito originario que es la familia, primer lugar de educación en la oración (CEC, núm. 26-85). San Juan Crisóstomo habla profundamente del hogar cristiano como de un lugar de oración que se convierte en una iglesia doméstica: "Que tu casa sea una Iglesia, levántate en medio de la noche a rezar salmos. Durante la noche, el alma es más pura, más ligera. Admira a tu Maestro. Si tienes hijos, despiértalos y que se unan a ti en una oración común"¹⁴³⁷. Y también: "Haz de tu pequeña casa una Iglesia. En efecto, allí donde se encuentra la salmodia, la oración, los cánticos de los profetas, no nos equivocamos si se quiere llamar tal reunión con el nombre de Iglesia"¹⁴³⁸. También dice: "Cuando vuelvas a tu casa, prepara una doble mesa, una de alimentos y otra de la Palabra de Dios; que los padres repitan lo que han escuchado de tal modo que hagan de su casa una Iglesia"¹⁴³⁹. "Una mesa donde nos sentamos y donde nos levantamos rezando, nunca carecerá de nada, y será para nosotros fuente inagotable de bienes... Así pues, es necesario dar gracias a Dios al principio y al final"¹⁴⁴⁰. Y en otro lugar san Agustín llega a calificar la función del padre en la familia como la "función episcopal"¹⁴⁴¹; y san Cirilo de Jerusalén habla de la obligación del padre de instruir tanto al propio hijo como al hijo engendrado en la catequesis¹⁴⁴².

La fe se transmite a los hijos sobre todo en una celebración familiar, en una liturgia doméstica¹⁴⁴³. Para que se transmitan los valores de una cultura festiva en la familia, son necesarios tres altares o mesas¹⁴⁴⁴:

¹⁴³⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre los Hechos XXVI*, 3-4: PG 47-64.

¹⁴³⁸ Cf. Idem, *Comentario al Salmo 41,2*: PG 55, 158; Idem, *Homilía sobre el evangelio de san Mateo 26,3-4*: PG 60, 202-203. Cf. en san Pablo: Rom 16,4; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Film 2.

¹⁴³⁹ Cf. Idem, *Homilía sobre el libro del Génesis 6,2*: PG 54, 607.

¹⁴⁴⁰ Cf. Idem, *Sermón de Ana 2,5*: PG 54, 650.

¹⁴⁴¹ Cf. AGUSTÍN, *Comentario al evangelio de san Juan LI*, 3, 13: PL 35, 1768.

¹⁴⁴² Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis XV*: PG 33, 895.

¹⁴⁴³ Ver: R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, o.c., espec. pp. 45-57; H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1997, pp. 237-246.

1º. La mesa de la santa Eucaristía, donde Cristo ofrece el sacrificio de su vida por nuestra salvación. Sobre este altar se realiza el sacrificio de alabanza (*sacrum facere*), una bendición (*sacrificium laudis*). Jesús instituye la Eucaristía en torno a una mesa de familia y dice tomad y comed... y bebed.

2º. La mesa familiar, donde se crea la comunión. También en esta se realiza un *sacrificium laudis* a Dios que, ofreciendo el alimento, nos muestra Su amor.

3º. La mesa del tálamo nupcial, donde a través de la recíproca donación de los esposos, se realiza el sacramento del matrimonio. Gran misterio es éste: que sean dos en una sola carne. Hay en efecto un misterio en la naturaleza que tiene un eco en la Sagrada Escritura: todo lo que atañe a la vida está rodeado por la santidad porque Dios es la vida. El acto sexual es sagrado, porque a través de él se da la vida a un ser humano, se colabora con Dios en el dar la vida. Aparecen la unidad de Dios y la comunión a través de la unión física¹⁴⁴⁵. Al igual que el sexo es la forma más íntima de unión entre el varón y la mujer, así también el banquete eucarístico es la forma más íntima de la unión de los cristianos.

Alrededor del segundo altar se hace la celebración doméstica, en la cual se pasa la fe a los hijos. En esta celebración los padres rezan los salmos de las laudes con los hijos, leen las Sagradas Escrituras y les preguntan: "¿Qué te dice a ti, para tu vida, esta palabra?" Es impresionante ver cómo los hijos aplican la Palabra de Dios a su propia historia concreta. Al final el padre y la madre dicen una palabra como comentario partiendo de su propia experiencia, e invitan a los hijos a rezar por el Papa, por la Iglesia, por aquellos que sufren, etc. Después se reza el Padrenuestro y se dan la paz; y la celebración se concluye con la bendición de los padres sobre cada uno de los hijos.

¹⁴⁴⁴ Cf. E. CARBONELL SALA, *La familia, iglesia doméstica, educadora de la fe. Transmisión de la fe y familia*, Rev. de Teología y Catequesis 79 (2001) 45-64.

¹⁴⁴⁵ Cf. F. ARGÜELLO, *Camino Neocatecumenal y transmisión de la fe*, pp. 609-613, espec. pp. 612-613, en *Transmisión de la fe en la familia*, V Congreso Mundial Teológico Pastoral, o.c.

La experiencia de muchos años ha demostrado que este encuentro dominical padres-hijos a la luz de la Palabra de Dios representa en el mundo actual profundamente secularizado el lugar privilegiado para un diálogo, a menudo imposible de otro modo, sobre los problemas más serios de la existencia, como por ejemplo la sexualidad, las relaciones afectivas, el matrimonio, el trabajo, las relaciones con los amigos, la obediencia a los padres, la política, la relación con el dinero, la aceptación de la precariedad, el sufrimiento, la vejez y la muerte. En el ámbito familiar estos problemas son frecuentemente ignorados. Peor aún, son banalizados o deformados, en clave profundamente anticristiana, sea por parte de la escuela como de la televisión o internet. Estos medios representan ya, si bien en modo imperceptible la parte más relevante de la información-formación de los jóvenes¹⁴⁴⁶.

El diálogo con los hijos se hace particularmente delicado cuando se afrontan el tema de la verdad y del significado de la sexualidad¹⁴⁴⁷. Los niños y los jóvenes, guiados con sabiduría y prudencia, exponen su experiencia y reciben de los padres una interpretación cristiana de estas realidades¹⁴⁴⁸. La formación de la conciencia en la educación de los hijos es esencial, saber explicar a los hijos los criterios y elementos para que sepan discernir entre el bien y el mal. El valor de tal interpretación se funda sobre la base de la experiencia de fe de los mismos padres, iluminada por el magisterio de la Iglesia. La Iglesia en efecto, revelando al hombre su más profunda vocación al amor y al don de sí, puede ser presentada en su verdadera luz, contra las interpretaciones y los prejuicios de gran parte de la opinión pública que la consideran enemiga de la modernidad y de la libertad. El primer deber entre los miembros de la familia es el de "honrarse": "Honra" quiere decir: ¡reconoce! Déjate guiar por el convencido reconocimiento de la

¹⁴⁴⁶ Cf. I. GÓMARA URDIAIN-JOKIN DE IRALA, *La educación sexual a examen. Análisis de los textos escolares sobre educación sexual*; M.B. APARICIO MORENO-E.A. ZERMEÑO CATAÑO, *Relaciones familiares y nuevas tecnologías en el siglo XXI*; CONFERENCIA EPISCOPAL ESTADOUNIDENSE, *Parents Hopes & Concerns About the Impact of Media on their Children*.

¹⁴⁴⁷ Ver: *influencia de las series de televisión en la sexualidad de los jóvenes; Conclusiones del primer encuentro internacional sobre la educación afectivosexual*.

¹⁴⁴⁸ Cf. GALLI LEDA, *Del cuerpo a la persona. El amor tal como se lo explicaría a mis hijos*, Ed. Rialp, Madrid 2010, 2ª parte, cap. 1 a 4.

persona, de la del padre y de la madre antes que nada, y después de los restantes miembros de la familia¹⁴⁴⁹.

A la celebración doméstica de las laudes dominicales son invitados todos aquellos que viven en la casa: la abuela, los tíos, la mujer del servicio, etc. Los signos son importantísimos para los niños. Haciendo memoria de la eucaristía del día anterior, se pone un mantel blanco encima de la mesa, una vela gruesa y flores alrededor de la misma. En la casa se tiene que ver que es Domingo. El Domingo los cristianos no trabajamos: es el "Día del Señor", un día dedicado al Señor, el día que Jesucristo ha inaugurado con su resurrección, el día memorial del día escatológico del Reino de los Cielos. La comida debe ser especial, no como los demás días. Nos vestimos bien, de fiesta, no como los demás días. Para los cristianos la mesa es como un altar. Por eso siempre comenzamos las comidas bendiciendo a Dios, haciendo presente el amor que Dios nos tiene a través de los alimentos que nos da. Se debe hacer entender a los hijos que tienen una misión sacerdotal y profética, que son hijos de sacerdotes, que pertenecen a un reino de sacerdotes (cf. Ap 1,6; 5,12; 20,6; 1 Pe 2,5) y tienen la misión de bendecir al Señor. Hay que enseñar a los hijos por qué se hace la liturgia de las laudes: de esta forma la familia es visitada por el Señor que nos salva del pecado y de la muerte mediante la semilla de la resurrección (cf. 1 Pe 1,3-5).

Dios permite en nuestra vida las tentaciones para que aprendamos a combatir contra nuestros enemigos: el mundo, la carne y el demonio, y para que así enseñemos a hacerlo a nuestros hijos. Todo está en función de la misión que nos ha dado de ser luz y de transmitir la fe a los hijos. ¿Cómo van a aprender nuestros hijos a combatir si no lo ven en sus padres? El bien mayor y la herencia que podemos dejar a nuestros hijos no es la vida natural, sino la vida sobrenatural vivida en sus padres. Esto es lo más grande que podemos transmitir a los hijos: ¡la fe! Eso nos lo agradecerán toda la vida. Dice el Catecismo de la Iglesia Católica en el núm. 2253: "Los padres deben respetar y favorecer la vocación de sus hijos. Han

¹⁴⁴⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, L'Osservatore Romano (2 de Febrero de 1994) p. 15.

de recordar y enseñar que la vocación primera del cristiano es la de seguir a Jesús". Se transmite la fe no sólo con palabras, sino sobre todo con las actitudes¹⁴⁵⁰.

Así por ejemplo, en la Sagrada Escritura aparecen reflejos de la catequesis que daban los padres a los hijos: "Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: «¿Qué significa esto?», le dirás: «Con mano fuerte nos sacó Yahveh de Egipto, de la esclavitud»" (cf. Ex 13,8-14). "Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria; se las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado" (cf. Dt 6,4-7.20-25; 11,18-21). Como se puede ver, la transmisión está particularmente unida con la liturgia familiar judía¹⁴⁵¹. En esta liturgia doméstica posee una trascendencia singular la celebración de la Pascua. En la segunda copa de la pascua judía se introducen las preguntas de los niños que dan la oportunidad al padre de familia para explicar el sentido de la fiesta. La transmisión de la fe es un mandato que incumbe a todos los padres, a los que obliga la Torah a dar instrucción religiosa a sus hijos, contándoles las hazañas del Señor a favor de su pueblo (cf. Ex 12,26ss; 13,8-14). Ver Apéndice Número IV: *Ritual de la Pascua hebrea*.

La familia es el primer lugar donde se cumple esta obligación festiva, completada después por la sinagoga, especialmente en la diáspora, donde el judío vive en minoría en medio de un contexto cultural diferente y a veces hostil¹⁴⁵². Igualmente la familia es el primer lugar de oración comunitaria, existiendo ritos que sólo se realizan en familia, como algunos ritos del sábado y de la cena

¹⁴⁵⁰ Ver: R. BUTTIBLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla, o.c., espec. La formación de las actitudes*, pp. 251-267.

¹⁴⁵¹ Cf. F.J. VOLTAGGIO, *La oración de los Padre y las Madres de Israel. Investigación en el Targúm del Pentateuco. La antigua tradición judía y los orígenes del cristianismo*, E. Verbo Divino, Estella 2010, pp. 416-442.

¹⁴⁵² Cf. J.M. GRANADOS TEMES, *Creo en la familia. Juan Pablo II y el amor esponsal*, Ed. UCAM, Murcia 2010, espec. pp. 16-266.

pascual¹⁴⁵³. La celebración doméstica que padres e hijos del Camino Neocatecumenal tienen el domingo por la mañana es un medio eficaz para la transmisión de la fe a las nuevas generaciones. De esta forma, la familia es la primera escuela donde se aprende a vivir y a convivir, a creer y a rezar, a incorporarse a la sociedad y a formar parte de la Iglesia¹⁴⁵⁴.

Por esto Benedicto XVI, en el V Encuentro Mundial de las familias, dice: "El lenguaje de la fe se aprende en los hogares donde esta fe crece y se fortalece a través de la oración y de la práctica cristiana. En la lectura del Deuteronomio escuchamos la oración repetida constantemente por el pueblo elegido, *la Shemá Israel, y que Jesús escucharía y repetiría en su hogar de Nazaret*. Esta es la fe de la Iglesia que viene del amor de Dios, por medio de vuestras familias. Vivir la integridad de esta fe, en su maravillosa novedad, es un gran regalo. Además, la familia es una escuela de humanización del hombre, para que crezca hasta hacerse verdaderamente hombre. Los hijos, con el fundamental derecho a nacer y ser educados en la fe, tienen derecho a un hogar que tenga como modelo el de Nazaret y sean preservados de toda clase de insidias y amenazas"¹⁴⁵⁵. De esta forma la familia cristiana transmite la fe cuando los padres enseñan a sus hijos a rezar y rezan con ellos; cuando los acercan a los sacramentos y los van introduciendo en la vida de la Iglesia; cuando todos se reúnen para leer la Biblia, iluminando la vida familiar a la luz de la fe y alabando a Dios como Padre (cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio* núm. 60).

A este respecto, para Juan Pablo II la familia es "el santuario de la vida", dirá en la Encíclica *Evangelium vitae*, núm. 92¹⁴⁵⁶. La persona, en esta primera célula de

¹⁴⁵³ Cf. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, o.c., pp. 661-672.

¹⁴⁵⁴ Cf. R. ARON, *Los años oscuros de Jesús*, Ed. Ega, Bilbao 1991, pp. 101-260; Idem, *Así rezaba Jesús de niño*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, pp. 25-252; N. CALDUCH-BENAGES, *La Sagrada Familia en la Biblia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, pp. 97-214.

¹⁴⁵⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *V Encuentro mundial de las familias*, L'Osservatore Romano 28 (14 de julio de 2006) p. 11.

¹⁴⁵⁶ Ver: Y. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, pp. 13-180.

la sociedad, existe por sí misma, es querida, es "alguien". El cardenal S. Dziwisz, antiguo secretario del papa Juan Pablo II, dice: "Quiero dejar testimonio, Juan Pablo II era consciente de que el mayor enemigo de la familia y de la felicidad de los hombres que la componen es el Mal, Satanás"¹⁴⁵⁷.

De esta forma se quita el miedo que el diablo introduce en los jóvenes: ¿puede el hombre vincularse con una mujer para siempre?, ¿puede decir un "sí" para toda la vida? Sí puede. Ha sido creado para esto. Precisamente así se realiza la libertad del hombre y así se crea también el ámbito sagrado del matrimonio, que se ensancha al convertirse en familia y construye futuro¹⁴⁵⁸.

Dice Benedicto XVI a los jóvenes: "No tengáis miedo a tomar decisiones definitivas. Generosidad no os falta, lo sé. Pero frente al riesgo de comprometerse de por vida, tanto en el matrimonio como en una vida de especial consagración, sentís miedo: El mundo vive en continuo movimiento y la vida está llena de posibilidades. ¿Podré disponer en este momento por completo de mi vida sin saber los imprevistos que me esperan? ¿No será que yo, con una decisión definitiva, me juego mi libertad y me ato con mis propias manos? Éstas son las dudas que os asaltan y que la actual cultura individualista y hedonista exaspera. Pero cuando el joven no se decide, corre el riesgo de seguir siendo eternamente niño. Yo os digo: ¡Ánimo! Atreveos a tomar decisiones definitivas, porque, en verdad, éstas son las únicas que no destruyen la libertad, sino que crean su correcta orientación, permitiendo avanzar y alcanzar algo grande en la vida. Sin duda, la vida tiene un valor sólo si tenéis el arrojo de la aventura, la confianza de que el Señor nunca os dejará solos. Deja libre dentro de ti al Espíritu Santo, a la fuerza de lo Alto. Confiando en esta fuerza, como Jesús, arriésgate a dar este salto, por decirlo así, hacia lo definitivo y, con él, da una posibilidad a la vida. Así se crearán entre vosotros islas, oasis y después grandes espacios de cultura cristiana,

¹⁴⁵⁷ Cf. S. DZIWISZ, *Conferencia: Juan Pablo II, el Papa de la familia*, en el V Congreso mundial de las Familias en Valencia, L'Osservatore Romano 33 (18 de agosto de 2006) pp. 7-8.

¹⁴⁵⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana el viernes 22 de diciembre*, L'Osservatore Romano 52 (30 de diciembre de 2005) pp. 5-7.

donde se hará visible esa «ciudad santa, que descendía del cielo, enviada por Dios, arreglada como una novia que se adorna para su esposo»¹⁴⁵⁹.

En otro lugar afirma Benedicto XVI: "En el evangelio no encontramos discursos sobre la familia, sino un acontecimiento que vale más que cualquier palabra: Dios quiso nacer, vivir y ser educado en una familia humana. De este modo, la consagró como camino primero y ordinario de su encuentro con la humanidad"¹⁴⁶⁰. Jesús presentó la familia de Nazaret como el camino para la educación y el vivir en la sociedad¹⁴⁶¹. La familia es el primer ámbito educativo y de integración en la sociedad. Nazaret es la escuela donde empieza a entenderse la vida de Jesús, es la escuela donde se inicia el conocimiento de su Evangelio¹⁴⁶². Esta familia divina es la fuente y el modelo de nuestra vida y de todo lo que existe. No debemos olvidar que el demonio hoy ataca a la Iglesia destruyendo la familia, y, como dice Benedicto XVI, hay un modo especial de relación entre Iniciación Cristiana y familia (*Sacramentum caritatis*, núm. 19). De la familia depende el futuro de la Iglesia, de la sociedad y de los pueblos. La familia es una auténtica escuela de humanización y sociabilidad. Por esto un cristiano bien formado es un bien de interés social.

Si por un lado Occidente -dijo Juan Pablo II- sigue dando testimonio de la acción del fermento evangélico, por otro, no son menos turbulentas las corrientes contrarias a la evangelización. Éstas socavan los fundamentos mismos de la moral humana, implicando a la familia y propagando la permisividad moral: los divorcios, el amor libre, el aborto, la anticoncepción, los atentados a la vida en su fase inicial y terminal, así como su manipulación. Estas corrientes disponen de enormes medios financieros, no solamente en cada nación sino también a escala mundial. En efecto, pueden contar con grandes centros de poder económico, a

¹⁴⁵⁹ Ver: Idem, *Discurso durante el encuentro con los jóvenes en Ruanda*, L'Osservatore Romano 14 (3 de abril de 2009) p. 13.

¹⁴⁶⁰ Cf. Idem, *Ángelus del domingo 31 de diciembre*, L'Osservatore Romano 1 (5 de enero de 2007) p. 11.

¹⁴⁶¹ Cf. F. D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, Ed. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra 2206, pp. 30ss.

¹⁴⁶² Cf. *Alocución del papa Pablo VI en Nazaret*, el 5 de enero de 1964.

través de los cuales tratan de imponer sus condiciones a los países en vías de desarrollo. Por eso, es legítimo preguntarse si no estamos ante otra forma de totalitarismo, falazmente encubierto bajo las apariencias de la democracia¹⁴⁶³.

La permisividad moral no hace feliz al hombre, sino que le hace daño creando traumas en la fiesta humana. Los Estados son ampliamente permisivos, en cuanto a la difusión de toda clase de pornografía y situaciones inmorales, sobre todo en los medios de comunicación social, con la consiguiente corrupción de costumbres y con la incapacitación de muchos jóvenes para ser buenos padres y madres de familia. Por eso J. Pieper, en su libro "*Las virtudes fundamentales*"¹⁴⁶⁴, hace un análisis de las virtudes cardinales -prudencia, justicia, fortaleza, templanza-. Haciendo ese análisis dice que es muy difícil establecer el límite entre lo moral y lo patológico-médico, porque hay muchos desórdenes morales que terminan en patologías médicas y hay patologías médicas que con una lucha por vivir ordenada y moralmente, acompañados tal vez de una terapia psicológica o psiquiátrica según el caso, pueden ser superadas. Hay muchos casos en los cuales el desorden moral conduce a la patología, impidiendo vivir la vida festivamente. El ambiente de relajamiento moral puede aumentar la existencia de patologías psiquiátricas. Por ejemplo, al vivirse desordenadamente la sexualidad, la naturaleza traiciona y muchas veces la persona va buscando más y lo que antes tenía un orden, al desordenarse destruye a la persona humana. En concreto, en el campo de la sexualidad humana, que es una realidad que tiene una gran fuerza por su poder de generar la vida, cuando se desordena es como un torbellino que destroza todo lo que la rodea. No hay duda de que puede existir una relación entre desorden moral y patología.

Recordemos lo que afirmó Benedicto XVI en Brasil, con motivo de la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "La familia, «patrimonio de la humanidad», constituye uno de los tesoros más importantes de los pueblos latinoamericanos. Ella ha sido y es escuela de la fe, palestra de valores humanos y cívicos, hogar en el que la vida humana nace y se acoge generosa y responsablemente. Sin embargo, en la actualidad sufre

¹⁴⁶³ Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, o.c., pp. 64-65.

¹⁴⁶⁴ Ver: J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid 1990.

situaciones adversas provocadas por el secularismo y el relativismo ético, por los diversos flujos migratorios internos y externos, por la pobreza, por la inestabilidad social y por legislaciones civiles contrarias al matrimonio que, al favorecer los anticonceptivos y el aborto, amenazan el futuro de los pueblos. La familia es insustituible para la serenidad personal y para la educación de los hijos. Las madres que quieren dedicarse plenamente a la educación de sus hijos y al servicio de la familia han de gozar de las condiciones necesarias para poderlo hacer, y para ello tienen derecho a contar con el apoyo del Estado. En efecto, el papel de la madre es fundamental para el futuro de la sociedad. El padre, por su parte, tiene el deber de ser verdaderamente padre, que ejerce su indispensable responsabilidad y colaboración en la educación de sus hijos. Los hijos, para su crecimiento integral, tienen el derecho de poder contar con el padre y la madre, para que cuiden de ellos y los acompañen hacia la plenitud de su vida. La familia forma parte del bien de los pueblos y de la humanidad entera"¹⁴⁶⁵. Por esto la familia es un trabajo prioritario en la "nueva evangelización" para que se realice el ser festivo y se cree una nueva cultura, que es el futuro de la sociedad¹⁴⁶⁶.

¹⁴⁶⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, L'Osservatore Romano 21 (25 de mayo de 2007) p. 11.

¹⁴⁶⁶ Cf. H. LÓPEZ LORCA, *Pautas de transmisión de valores en el ámbito familiar*.

CONCLUSIONES FINALES

Como conclusiones de la tesis doctoral expongo las siguientes:

La preocupación constante que he sentido al investigar este hecho antropológico filosófico en la tesis doctoral ha sido: ¿Cómo hacer que el hombre sea más humano, viva la vida como una fiesta, y por tanto, sea feliz? ¿En qué consiste ser real y auténticamente hombre? En ser persona, obviamente, porque el hombre es un ser metafísico y moral; es capaz de admirarse y de preguntarse el por qué, el cómo y el para qué. Es una persona llamada por Dios y capaz por ello de ser responsable de sí mismo y de intervenir en la realidad por propia iniciativa, lo cual hace que cada hombre sea único, pero no porque tenga cualidades que sólo a él le pertenecen, sino en el sentido claro y absoluto de que cada uno, como ser que radica en sí mismo, es insustituible, irrepresentable, inalienable. Reducir la naturaleza de la persona al cuerpo, afirmar que no somos más que cuerpo, como hoy se oye con tanta frecuencia, es igualarnos a los animales que, efectivamente, no tienen más que cuerpo. Lo que verdaderamente constituye la persona es su estar ante Dios, su dignidad inalienable, su responsabilidad insustituible. Nadie nace esclavo o libre, nadie puede ser tratado como bestia o como cosa. En Grecia y en Roma, los esclavos no eran considerados como personas sino como bestias. No tenían ningún derecho. El cristianismo enseña que, por ser todos hijos de un mismo Padre, somos todos hermanos. El concepto de ser persona hoy es atacado por la irreligiosidad, por el ateísmo, lo cual produce en el hombre un daño inmenso, ya que sólo somos personas por nuestra filiación divina. Sin Dios no quedan personas. Si el hombre es lo que vive, ¿qué será cuando su hacer ya no pueda formar parte de su vivencia? Ser responsable significa responder de lo que se hace; es el tránsito del acontecimiento objetivo y concreto a la apropiación ética del mismo; ¿qué pasará cuando el hecho carece de toda forma concreta, y se disuelve en fórmulas y aparatos? Porque lo más grande que ha hecho Dios es que el hombre sea verdaderamente libre y se haya arriesgado a que el hombre pudiera manifestar su libertad oponiéndose a Él.

Después de analizar en los ocho capítulos y en los ocho apéndices de la tesis doctoral la Antropología filosófica y metafísica de la fiesta, estudiadas a través del método interdisciplinar, las raíces filosóficas de la crisis del pensamiento contemporáneo y las antropologías del pensamiento filosófico que han motivado el cambio de época que estamos viviendo, así como las derivaciones de la palabra

fiesta y sus corrientes, la fiesta en las religiones, etc., me pregunto: ¿qué novedad aporta el cristianismo en relación a la fiesta? El resultado de esta investigación me ha llevado a afirmar que la crisis festiva que estamos viviendo es tan honda que sólo una "nueva evangelización" podrá evitar una derrota antropológica inevitable.

He tratado de exponer los fundamentos del por qué festejar: la vivencia y la supervivencia, llegando a la onticidad de la metafísica festiva, averiguando el por qué el ser lúdico del hombre que busca la felicidad. Y también la matriz en la que la fiesta es fecunda porque nace de la profundidad del ser humano. Se trata de recuperar la fiesta perdida, fruto de la invasión del cansancio, del tecnicismo y del estrés, que nos hace padecer una enfermedad cultural y filosófica, es decir, metafísica, en la sociedad posmoderna.

La Iglesia, embarcada en su aventura histórica, navega contra viento y marea, sometida a embestidas incontrolables que la hacen derivar por derroteros imprevistos y la obligan a adaptaciones profundas si no quiere quedar apeada del tren de la historia. Para que el cristianismo no sea reducido a una caseta de feria de la posmodernidad en el panteón de los supermercados antropológicos, sobre todo hoy, la Iglesia no debe esconderse ante la feria de las vanidades del mundo de la cultura. Hoy se requiere que el estudio de la filosofía y la antropología se base en el patrimonio filosófico perennemente válido que se ha ido desarrollando a través de la historia, y al mismo tiempo, se abra para acoger las contribuciones que la investigación filosófica y antropológica ha aportado y continúa aportando.

Como hemos visto a lo largo de la tesis doctoral, está en marcha un cambio cultural y epocal, alimentado también por la globalización, por movimientos de pensamiento y por el relativismo imperante, un cambio que lleva a una mentalidad y a un estilo de vida que prescinden del sentido último del mensaje evangélico, como si Dios no existiese, y que exaltan la búsqueda del bienestar, de la ganancia fácil, de la carrera y del éxito como objetivo de la vida, incluso a costa de los valores morales. Y una sociedad en la que Dios está absolutamente ausente o que excluye a Dios de una manera consciente y lo relega por completo a lo privado se autodestruye. Esta negación de Dios corrompe al hombre, lo lleva al sufrimiento y a la violencia, y no tiene sentido su vida. Los cristianos hemos llegado a encontrarnos en una posición de marginación e irrelevancia, que se debe fundamentalmente a nuestra propia pasividad: hemos permitido que nuestros

enemigos se enseñoreen de la cultura, de la universidad, del cine, de los medios de comunicación, de las instancias creadoras de opinión. Los cristianos nos hemos acomodado demasiado al reino de este mundo y no hemos presentado la novedad del cristianismo:

1º La Iglesia ofrece al hombre, para vivir festivamente, el sentido de la vida, del sufrimiento, de la vejez y de la muerte.

Frente a los resultados negativos expuestos de una sociedad deshumanizante y despersonalizante (cf. cap. 1.3. *¿Por qué no vivimos la vida como una fiesta? Reflexión sobre algunos datos estadísticos*), se pone de relieve las dimensiones lúdica y "festiva" de la persona, llenas de fantasía y de creatividad; son dimensiones que caracterizan al hombre verdaderamente libre y autorealizado. La sociedad de la abundancia y del consumo, bajo el signo de la eficiencia y de la productividad, idólatra del tener y de hacer cálculos, en la que el hombre está manipulado por los mercados, por los medios de comunicación, por las modas, no puede menos que deteriorar estos otros aspectos de la persona, a pesar de la prolongación del llamado tiempo libre y del aumento de diversiones.

Hoy los estados ofrecen: trabajo, sexo, alcohol, droga y deportes, para no pensar. El hombre no sólo es trabajo, ni sólo razón, ni sólo producción, sino que es también diversión, pues es *vere ludens*, en su naturaleza es verdaderamente lúdico. El ser humano necesita la fantasía creadora, y uno de los medios más eficaces para ello es el juego, en donde uno se expansiona, se recrea y se siente libre. La fiesta, si es auténtica, libera de los traumas que constantemente nos proporcionan la rudeza de la vida presente y la monotonía de lo cotidiano.

Tenemos que recuperar el ser metafísico que tiene cada hombre para ser imagen de Dios, y así liberarnos de la sentimentalidad y la brutalidad, para poder hacer "fiesta". Este ser metafísico, lúdico, divino, que está en la interioridad y se expresa en la "onticidad del ser", sólo puede ser alimentado por el *otium*, por la contemplación. La vida es un prodigio y tendríamos que ser contemplativos en nuestra existencia. La pérdida de la contemplación ha llevado a la caída del hombre moderno en la inautenticidad por lo que es necesario formar al hombre en una "conciencia lúdica festiva".

El ocio es el que nos ayuda a despertar el hombre contemplativo que duerme en toda persona. El hombre ha sido creado para la contemplación, la

fiesta, el descanso, la danza, la alegría y la consolación. Vivir el ocio como evasión es peligroso e inhumano, porque es evadirse ante los problemas y no asumir la historia, o lleva al aburrimiento. Aburrirse es rechazar, aborrecer, no tener interés por alguien o por algo. El hombre aburrido no quiere nada más, está harto y sin embargo, querría todo, porque no tiene nada; está hundido en el momento presente como en un pozo sin salida. Por esto aburrirse es la falta del ánimo del ocio; y la muerte en la que consiste el aburrimiento es una muerte por insuficiencia filosófica y metafísica que se sufre en las grandes urbes donde se puede constatar la muchedumbre solitaria. Por ejemplo, frente a las estadísticas del suicidio, que he presentado en la tesis, que lleva al vértigo por el vacío existencial, la nueva evangelización impregna en el hombre la espera y la confianza, que son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza. Alimenta no el ser más, sino tener más ser, porque la esperanza no es sólo un sentimiento sino que pertenece a la estructura óptica del ser humano. Por esto, el aburrimiento y la pérdida de esperanza llevan al suicidio. No olvidemos que en la nueva evangelización se necesitan personas que hablen a Dios para poder hablar de Dios.

La tragedia antropológica del mundo y de las religiones está en cómo salir del sufrimiento, del tiempo que nos lleva al hastío y de la muerte. El mundo de la técnica y el capitalismo avanzado pretenden eliminar el dolor, los desengaños y las contradicciones de la vida. La fiesta humana intenta sacar al hombre del cerco que le rodea con sus propias fuerzas.

2º La Iglesia ofrece una cultura festiva como propedéutica formativa permanente en la "nueva evangelización".

El hombre, que en el mundo visible es el único sujeto ontológico de la cultura, es también su único objeto y fin. La cultura hace más hombre al hombre porque accede y alimenta más el ser. Por eso la cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria a lo que el hombre es, mientras que la relación a lo que el hombre tiene, a su "tener", no sólo es secundaria, sino totalmente relativa; y solo es factor de cultura cuando el hombre por medio de su "tener", puede al mismo tiempo "ser" más plenamente hombre. Los nuevos esclavos martirizados por el tiempo y por el tener, necesitan crear paraísos artificiales porque no pueden trascenderse al Eterno, al único yo lúdico que está dentro del ser del hombre.

La profunda crisis de la cultura secularizada de hoy ha dejado a los hombres sin verdad y sin esperanza, y entonces no hay razón seria y lógica para afrontar las necesidades y las desilusiones de la existencia. Por eso el drama de nuestro tiempo es también consecuencia de la apostasía cultural. Porque una cultura secularizada que se pretende autónoma de Dios termina con la pérdida del sentido mismo de la vida. Por esto, el que tiene la posibilidad de educar tiene la posibilidad de crear una sociedad mejor. Educar es formar a las nuevas generaciones para que sepan entrar en relación con el mundo proponiendo valores sólidos a partir de los cuales crecer hacia metas altas pero alcanzables para poder festejar. Educar es enseñar a los jóvenes a enfrentarse a los problemas para ser responsables.

Con la mejor voluntad del mundo, muchas veces en vez de educar hemos intentado facilitar las cosas a los jóvenes lo más posible, hemos adecuado el culto a sus gustos y a sus horarios, hemos adaptado la predicación a su sensibilidad, desarrollando los aspectos humanistas y omitiendo las verdades fundamentales del cristianismo, aquellas que nos plantean las exigencias radicales de la llamada de Dios y las responsabilidades de nuestra libertad. Les hemos ofrecido una versión blanda y desvirtuada del mensaje de Jesús y de la vida cristiana, sin renunciaciones, sin esfuerzo, sin ideales, sin heroísmo...

3º. Anuncio del kerigma para rescatar al hombre del sin sentido del sufrimiento y transmitirle la Antropología de esperanza de la "nueva evangelización": ser Hijo de Dios.

¿Qué espera el mundo de la Iglesia? Espera que lo saque del infierno en el que vive encerrado en sí mismo como en una cárcel, y le ofrezca la fiesta de la nueva evangelización. El infierno de un amor desafortunado, el infierno de la vida conyugal, el infierno de la presencia del otro, el infierno de uno mismo porque no podemos amar... La raíz más profunda del sufrimiento del hombre es la ausencia de Dios. El infierno no es otra cosa que la separación del hombre de Dios: su autonomía le excluye del lugar donde Dios está presente, y este infierno lo conocemos realmente todos. La Iglesia ofrece gratuitamente un hombre celeste, un ser nuevo, nacer de lo alto. Pasó lo viejo, todo es nuevo por el anuncio del Kerigma.

De ahí que el anuncio del evangelio es fuente de verdadera libertad y humanidad, y es la mayor fuerza de transformación del mundo, por eso no es ni una utopía ni una ideología. Por la cruz nos revestimos de Cristo y nos despojamos del hombre viejo, que nos impide celebrar la fiesta.

Jesús Resucitado hace de la vida humana una fiesta continua. Porque Él es la fiesta, incoa en el hombre una nueva regeneración: destruye el ser del pecado que nos lleva a la muerte. Invocando su Nombre, puede el hombre amar al completamente "otro" que siempre nos destruye e incómoda. Parece mágico que sólo invocando su Nombre, es decir, su poder, pueda el hombre gozar de la fiesta y vivir para los demás. Porque, ¿es posible que un terrorista, un delincuente, un drogadicto, un borracho, un homosexual, una prostituta, un matrimonio roto, un egoísta... pueda volver al seno de Dios y ser transformado en una criatura nueva? Muchos jóvenes y adultos están retornando de la experiencia del pecado que les ha llevado a la muerte y desde su experiencia de haber vivido en la esclavitud están anunciando la vida eterna, que es la nueva evangelización.

Desde las estructuras viejas de la Cristiandad, ¿cómo ofrecer la posibilidad de retorno al hombre posmoderno de hoy que sufre esclavizado por el consumismo más atroz que le frustra, le tiraniza y le deja vacío?

4º Recuperar la fiesta de la iniciación cristiana en la nueva evangelización.

Estoy convencido de que la renovación y aplicación del catecumenado, a través de su propedéutica, es la pieza clave de la renovación de una Iglesia festiva en la "nueva evangelización" frente a este mundo secularizado que avanza velozmente.

La Iglesia regala la sustancia de Dios, que ha sido entregada al hombre Jesús de Nazaret que nos ha amado cuando hemos sido pecadores. Su esencia, su naturaleza es la vida eterna que se manifiesta en el amor a los enemigos. Dios ha mostrado en su Hijo crucificado su esencia, su naturaleza y su sustancia, que es el Amor. Por tanto la Iglesia, Cuerpo de Cristo en la tierra, será sacramento de salvación, del amor en la dimensión de la cruz y de unidad para el mundo. Para llevar a cabo el principio de gradualidad, se ve ya en los Hechos de los Apóstoles que aparece ligada la conversión a la iniciación cristiana, el catecumenado como formación, que es una auténtica fiesta. En el corazón de la nueva evangelización nos encontramos con la potencia antropológica festiva de la *Teshuvá* (retornar) y el

Rajamim (entrañas de misericordia), que nos regeneran con la naturaleza celeste de Cristo. Retornemos al modelo apostólico de la Iglesia primitiva, que es el Cenáculo donde Dios envió el Espíritu Santo y comenzó la Iglesia, para formar hombres festivos. Esto significa que para re-evangelizar al mundo pos-cristiano debemos tomar como modelo el camino que siguieron los evangelizadores del mundo pre-cristiano. El pueblo de Dios: jóvenes, matrimonios, ancianos, etc., es un pueblo en fiesta que se forma con el catecumenado, y se comporta ante el mundo como cristiano; por eso convence siempre. Recuperemos la reconfortante alegría de la fiesta de evangelizar a través de la iniciación cristiana.

5º Recuperar la fiesta de las fiestas: la Vigilia Pascual. Sólo se puede vivir la Pascua celebrándola en la liturgia durante toda la noche porque es un Memorial. El amo, Jesucristo, sirve a los pobres esclavos. De ahí que la Vigilia Pascual es el corazón y el centro antropológico de la nueva evangelización.

La potencia de la resurrección y la transformación del Espíritu Santo en el ser del hombre, celebradas en las fiestas cristianas del domingo y de la Vigilia Pascual nos llevan a afrontar sin miedo los problemas que se presentan con el cambio epocal y las metas del Milenio de la reingeniería social anticristiana: 1º La construcción de nuestra vida al margen de Dios; 2º El relativismo moral; 3º El laicismo radical y 4º La ideología de género.

6º Existe en la Iglesia, en las "nuevas comunidades", la respuesta festiva para el hombre de hoy, ante la globalización del siglo XXI:

- La sacramentalidad festiva y celebrativa del festín de la Palabra de Dios, celebrada en Asamblea. La *Lectio divina* festiva como formación cristiana permanente en la "nueva evangelización". He constatado, en muchas universidades y centros, que la *Lectio divina* celebrada en asamblea es una fuerza transfiguradora porque es Cristo quien cambia a las personas ontológicamente. Por esto no hay que tener miedo a llevar esto a la práctica, porque es la praxis de la Iglesia, como ya hacen miles y miles jóvenes y padres de familia los domingos creando la auténtica fiesta.

- La sacramentalidad lúdica del domingo como elemento antropológico festivo: La Eucaristía. El domingo es como un "sacramento" del descanso eterno.

No es simplemente pausa en el laboreo ni aplazamiento por unas horas del hastío de la vida; es victoria sobre lo "envejecido" y entrada en una tierra nueva y en unos cielos nuevos. Aunque el empleo es necesario para ganar el pan, aunque el trabajo es requerido para cultivar la tierra, mejorar el mundo y realizarse el hombre, el sentido pleno de la persona humana y de la humanidad como familia se alcanza con el "octavo día", es decir, con el reposo pleno y definitivo. El domingo es patrimonio de nuestra historia desde hace muchos siglos, y por tanto de la sociedad. Si desapareciera la fiesta del domingo, habría perdido la sociedad una fuente de auténtica energía para la persona y para la comunidad. Si el domingo es menospreciado o eliminado, sólo quedan días laborables en la semana. El hombre que ha sido creado para la alegría acaba como animal de trabajo y consumista idiotizado (YOUCAT, núm. 187). No podemos desconocer el primado del ser sobre el tener, el poder y el hacer, de la persona sobre las cosas y las funciones, porque el descanso genuino es una sublime experiencia de libertad y un signo de la vida como gracia y regalo. La eucaristía destruye los muros inútiles que nos creamos que nos impiden ser libres, así el hombre puede ir de fiesta en fiesta, convirtiéndose en una obra de arte festiva.

- Un encuentro de comunión en convivencia, una vez al mes. Celebrar la Palabra de Dios es hacer fiesta en torno a la palabra porque nos da la vida rompiendo nuestras esclavitudes, frustraciones, ansiedades, estrés... es decir, quitando el miedo a la muerte e introduciéndonos en la fiesta. Así, gracias a la Palabra celebrada en pequeña comunidad, se gesta un nuevo ser con una nueva naturaleza. Esta es la alegría festiva que debemos anunciar en la "nueva evangelización", que debe dirigirse a la gente alejada del cristianismo, tan imbuida en el secularismo, laicismo y neopaganismo, gente a la que hay que acercar a la fiesta por excelencia, viendo una comunidad que vive cotidianamente en el amor y en la unidad haciendo comprensible y creíble el contenido del mensaje cristiano. Esta es la gran misión de este siglo XXI. En este odre nuevo de las pequeñas comunidades se está bebiendo un vino nuevo del Reino que está contagiando a los hombres de esta generación. Por tanto, el Cristo lúdico se vive en una Iglesia lúdica que canta, danza y exulta en la Fiesta eterna que ha traído Jesús de Nazaret para todos los hombres en peregrinación hacia el cielo. Nosotros, los cristianos, "buscamos las cosas de arriba" (Col 3,1-2) justamente porque ahí arriba encontramos la clave para resolver los problemas y superar las

contradicciones del universo, y, sobre todo, porque desde lo alto puede llegarnos toda eficaz iniciativa de renovación, de elevación del cosmos y de la familia humana. Este yo "divino" se alimenta con el trípode festivo que ofrece la Iglesia: Palabra de Dios, Eucaristía y vivir en comunión. De esta forma se transmite testimonialmente el sentido de la fiesta en la cultura de la familia cristiana.

7º Recuperar la fiesta de la nueva evangelización en la cultura de la familia cristiana, que es la esperanza de la sociedad. La familia cristiana es el centro de la nueva evangelización. Como he mostrado a lo largo de la tesis doctoral, en la sociedad posmoderna se ha creado un ambiente en el que la célula base de la sociedad no es la familia, sino el individuo, personas que viven solas. Por eso los valores ya no vienen transmitidos por los padres, sino por la escuela y los medios de comunicación. La familia hoy se está descomponiendo velozmente. Si se derrumba, se derrumba algo esencial de nuestra cultura.

Si el relativismo es el resultado cultural de un uso incoherente y desordenado de las ciencias humanas contemporáneas, que ha llevado a la pérdida de una imagen del hombre, entonces la profundización en una antropología cristiana en la perspectiva del misterio nupcial, se presenta como la indicación fundamental para reencontrar la unidad originaria y recomponer en una visión orgánica todas y cada una de las investigaciones multidisciplinares. Sólo así se evitará una mera yuxtaposición de conocimientos y se tendrá aquel saber de la verdad sobre el amor humano que es necesario para la promoción de una auténtica cultura de la familia. La solidez de la familia cristiana es la contestación a las amenazas del relativismo.

Hoy la secularización está destruyendo las raíces festivas de nuestra civilización posmoderna y también la familia. ¿Existe mayor bomba atómica y atrocidad que una madre mate a su hijo, indefenso, dentro de su vientre? Cuando esto acontece es porque ya no hay humanidad. Los padres tienen que enseñar a sus hijos a ser hombres en fiesta y no se puede delegar esta misión. Es un error transmitir a los hijos la obsesión por ganar más dinero, porque se encontrarán con la insatisfacción. Por tanto, hay que transmitir la cultura de vivir con lo mínimo del bienestar material para dedicar más tiempo a la familia, porque ésta es una auténtica escuela de humanización y sociabilidad. De ahí que un cristiano bien formado, es un bien de interés social. Por esto la familia es un trabajo prioritario

en la "nueva evangelización" para que se realice el ser festivo y se cree una nueva cultura, que es el futuro de la sociedad.

8º ¿Quién baila y danza dentro de nosotros? La experiencia de la fiesta en la nueva evangelización. En otras palabras, es Cristo quien vive en mí porque estoy crucificado para el mundo y ha surgido dentro de mí una criatura nueva.

El primer milagro que hace Jesús de Nazaret es pasar la Humanidad a la fiesta en las bodas de Caná (Jn 2,1-10). ¿Y cómo se puede pasar a la Fiesta, al reposo? Destruyendo la muerte. Dice María a Jesús: "No tienen vino". No tienen vino quiere decir, por ejemplo, en el matrimonio, que es una belleza de felicidad natural, que cuando desaparece el amor aparece la impotencia de poderse amar y perdonar. Y Jesús dice estas palabras enigmáticas: "Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No ha llegado aún mi hora". Jesús resucitado es el vino de la fiesta. Como hemos visto, en la sociedad de hoy falta el vino de la fiesta y también en una cultura que tiende a prescindir de criterios morales claros: en la desorientación, cada uno se va impulsando a moverse de manera individual y autónoma, frecuentemente en el único perímetro del presente. Así mismo, pertenece a una cultura carente de vino de la fiesta, la aparente exaltación del cuerpo, que en realidad banaliza la sexualidad y tiende a que se viva fuera de un contexto de comunión de vida y de amor. Hace falta vino nuevo en odres nuevos, es decir, nuevas estructuras para celebrar la fiesta. Ha llegado mi hora, la hora de pasar al Padre, de introducir a la humanidad en el cielo. Por eso ya tienen vino, Cristo está Resucitado, ha vencido la muerte para todos, nuestra vida no se acaba con ella. El cristianismo, como lo ha concebido Jesús, es un banquete eterno, unas bodas.

9º La fiesta cristiana se expresa en la belleza estética.

El arte es un atributo necesario de la fiesta. El verdadero arte es comunitario. Es como una semilla que se lanza y provoca el deseo de incorporarse a la experiencia artística y de comunicarla a otros, de forma que cada uno, en cierta forma, se convierte también en creador. Por esto, el mundo en que vivimos necesita la belleza, si no quiere caer en la desesperanza, porque la belleza está en relación con la esperanza porque es expresión del amor. Sin la belleza nos suicidaríamos. Porque la belleza, como la verdad, alegra el corazón de los

hombres; es el fruto precioso que resiste el desgaste del tiempo, une a las generaciones y las hermana en la admiración y en el asombro.

Lo bello es el resplandor de lo verdadero; sin un fundamento en la verdad, nada puede ser bello en la fiesta, o lo es sólo por un instante, o mientras dura una moda o un interés.

10º Los cristianos estamos llamados a renunciar a las tendencias nocivas imperantes que hemos visto a lo largo de la tesis doctoral, y a caminar contra corriente guiados por el espíritu del Sermón de la Montaña, donde se propone el "hombre nuevo".

La tarea de la "nueva evangelización" es muy grande y superior a nuestras fuerzas humanas, pero Dios está con nosotros; su amor nos sostiene y nos conforta hasta el fin del mundo (Mt 28,20). Como observa san Juan Crisóstomo, "Jesús ha hecho a su Iglesia más fuerte que el cielo mismo"¹⁴⁶⁷. Por eso, el futuro de la "nueva evangelización" depende en gran parte de la celebración festiva y contemplativa, es decir, de la oración y de creer de verdad en los sacramentos.

El cristianismo no surge de dar conferencias culturales sino de convertirse. Es decir, que se dé en nosotros la transformación del nuevo ser de la antropología cristiana que nos hace vivir la vida como una fiesta.

Ofrezcamos al hombre lo que nos está pidiendo y tiene derecho: la nueva evangelización como culmen de la experiencia antropológica de la fiesta. Cada hombre es convocado gratuitamente por su nombre a este banquete festivo. Como dice Jesucristo: "Cuando des un banquete (una fiesta), llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos" (Lc 14,13-14). El mundo será salvado por los pobres. Porque el pobre es Jesucristo que de "rico" se hizo "pobre" para saciarnos con sus riquezas. No te dejes llamar director, doctor, maestro ni recibas honores ni halagos, sino ocupa el último puesto como un servidor de la fiesta y serás feliz (cf. Mt 23,1-12).

¹⁴⁶⁷ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre el evangelio de san Mateo*, 54,2: PG 58,535.

APÉNDICES

Los apéndices I al III están en la base de toda la tesis doctoral. El número IV es el ritual de la fiesta de la Pascua hebrea celebrado en la familia; en este ritual nace la cultura de la familia que después heredará el cristianismo. En el V presento como trabajo de campo un anuncio del kerigma dado en Roma en el año 2009 por Kiko Argüello y Carmen Hernández ante miles de jóvenes, recogido con una grabadora. Es una forma práctica de proponer la verdad lúdica festiva de la fe a los jóvenes que buscan la felicidad, la alegría de la fiesta. En el VI transcribo el discurso del papa Benedicto XVI a los artistas, porque está en el trasfondo del capítulo VII de la tesis doctoral: El hombre es un ser festivo que lo expresa en la belleza estética. En el VII la Carta Apostólica por la que Benedicto XVI crea el Dicasterio para la "nueva evangelización". Y, finalmente, en el VIII, presento varios trabajos sobre "las nuevas metrópolis" del siglo XXI; son importantes porque marcan líneas antropológicas para cómo vivir la fiesta en las ciudades.

He puesto frases en **negrita** para resaltar la investigación de la tesis doctoral.

NÚMERO I: SECULARIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN HOY EN EUROPA. DISCURSO DEL PAPA JUAN PABLO II AL SIMPOSIO DEL CONSEJO DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE EUROPA (11 DE OCTUBRE DE 1985)¹⁴⁶⁸

Queridos hermanos en el Episcopado:

1. Me alegra recibirlos al terminar los trabajos de este VI simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa. "Secularización y evangelización hoy en Europa": éste es el tema que habéis analizado estos días profundizando en él, después de una serie de encuentros regionales, con la ayuda de expertos, en clima de fraternidad pastoral y de comunión orante. El tema de que habéis tratado constituye sin duda el punto central y neurálgico de nuestra misión de Pastores; además, interpela vivamente a la Iglesia de hoy, y al mismo tiempo afecta a los destinos de Europa. Pastores del Pueblo de Dios y enviados a todos los hombres, hemos querido reflexionar responsable y confiadamente, a la luz del Espíritu, sobre como anunciar hoy con eficacia y audazmente el mensaje perenne del Evangelio y desvelar a la inteligencia contemporánea las insondables riquezas del misterio de Cristo.

La Europa a la que somos enviados ha sufrido tales y tantas transformaciones culturales, políticas, sociales y económicas, que es preciso plantear el problema de la evangelización en términos totalmente nuevos. Podríamos incluso decir que Europa, tal como está configurada después de las complejas vicisitudes del último siglo, ha presentado al cristianismo y a la Iglesia el desafío más radical que ha conocido la historia, pero al mismo tiempo abre hoy nuevas y creativas posibilidades de anuncio y de encarnación del Evangelio. Las reflexiones del simposio, al mismo tiempo que han hecho tomar conciencia más clara y dinámica de la realidad y del "momento" que vive hoy Europa, han señalado los caminos que hay que recorrer con el impulso confiado de quien, basándose en la fe de Cristo y animando por la esperanza, sabe acoger los desafíos del tiempo, dispuesto a explorar hasta el fondo todas las posibilidades que se presentan para llevar al hombre de hoy a la Buena Nueva de la salvación.

¹⁴⁶⁸ Cf. L'Osservatore Romano 42 (20 de octubre de 1985).

2. Esta renovada obra de evangelización que emprendemos es continuación orgánica y dinámica de la primera evangelización, la misma de Cristo ante todo (cf. *Evangelii nuntiandi*, 7) y luego la apostólica. El contenido y el centro vital del mensaje de salvación para el hombre peregrino en la historia sigue siendo siempre Cristo; camino, verdad y vida, el Primero y el Último (Ap 22,13), Aquel en el que se deben recapitular todas las cosas (cf. Ef 1,10). Los Apóstoles, enviados por Cristo, difundieron en el mundo la Buena Nueva que ha llegado a nosotros. Recordamos con gratitud el momento en el que el Apóstol Pablo fue llamado por primera vez a pasar la frontera de Asia Menor y puso pie en el umbral de Grecia; recordamos con veneración el momento en el que Pedro llegó a esta ciudad de Roma destinada por la Providencia a ejercer un papel especial en la obra de evangelización a través de los siglos.

Desde los primeros tiempos apostólicos, en los que se sembró el Evangelio en tierra europea, regándolo con la sangre de los mártires, se ha desarrollado ese proceso plurisecular, continuo y fecundo, que ha permeado Europa de linfa cristiana. De este proceso son testigos especiales los Santos Patronos de Europa: Benito, Cirilo y Metodio. El carisma peculiar de su obra evangelizadora consiste en el hecho de que ellos echaron gérmenes y dieron vida a formas y estilos de encarnación del Evangelio en el tejido cultural y social y en el ánimo de los pueblos europeos, que entonces se estaban formando, gérmenes que se revelaron como comienzos y fundamentos de una síntesis nueva y durable de vida cristiana. Estos Santos Patronos, si bien constituyen una etapa miliar y un punto de referencia esencial en el proceso histórico de evangelización de Europa, siguen siendo también un modelo inspirador actual para nosotros, puesto que la obra de evangelización, en la situación peculiar en la que se encuentra hoy Europa, está llamada a proponer una nueva síntesis creativa entre Evangelio y vida.

3. Hay que ser conscientes de la importancia de inserir la nueva evangelización en estas raíces comunes de Europa. Efectivamente, cuando nos preparamos a una obra de renovación y de desarrollo de gran alcance y que se quiere sea durable, es bueno mantener el contacto vital con las fuentes profundas que alimentan la inspiración. En esta perspectiva está bien tener presentes las fechas del bautismo de algunas naciones que en este siglo han celebrado el milenio del nacimiento cristiano, como Polonia (966) y Hungría (972), mientras próximamente celebrará el milenio del bautismo Rus de Kiev (988). Estas fechas

nos llevan a raíces cristianas particularmente ricas e inspiradoras porque se apoyan en la misma fe, se refieren a la misma Iglesia indivisa y han dado linfa a una cultura y a un humanismo cristiano de valor excepcional. **Hoy son custodiadas por la memoria materna de la Iglesia; que nos la recuerda como muy significativas e importantes en la situación actual en la que dentro de algunos ambientes y determinadas corrientes de pensamiento se tiende a borrarlas de la memoria y de la vida. La amnesia del propio acto de nacimiento y del propio desarrollo orgánico es siempre un riesgo y puede llevar incluso a la alienación.**

4. Por otra parte, debemos considerar también que estas raíces comunes son dicotómicas. En efecto, se han configurado como dos corrientes de tradiciones cristianas teológicas, litúrgicas, ascéticas y dos modelos de cultura, diversos, no opuestos, más aún, complementarios y que se enriquecen mutuamente. Benito permeó la tradición cristiana y cultural de Occidente con el espíritu de la latinidad, más lógica y racional; Cirilo y Metodio son los exponentes de la antigua cultura griega, más intuitiva y mística y son venerados como Padres de la tradición de los pueblos eslavos.

Está en nosotros recoger la herencia de este pensamiento, rico y complementario, y hallar los medios y los métodos apropiados para su actualización, y una comunicación espiritual más intensa entre Oriente y Occidente.

5. Recogiendo con vivo sentido histórico el rico y multiforme patrimonio ideal del pasado, debemos abrirnos con espíritu confiado al presente y proyectarnos, en la esperanza, hacia el futuro. De la memoria debe saltar la profecía. Cristo, "el que es, el que era, el que viene" (Ap 1,8), está con nosotros y su Espíritu nos guía.

En los trabajos del simposio se ha tratado ante todo de comprender, con ánimo reflexivo y sereno, la Europa de hoy en toda su realidad viviente y articulada. En vuestras reflexiones habéis partido de la consideración de aquella realidad típicamente occidental que se suele definir con el concepto de "secularización". En un análisis profundo se ha advertido la ambigüedad e incluso el carácter equívoco del término, tan polisemántico, impreciso y elástico, que indica fenómenos múltiples e incluso contradictorios, por lo cual parece necesario

realizar una decantación semántica y una aclaración de contenido de dicho fenómeno.

Por otra parte, no habéis considerado oportuno asumir como categoría explicativa de la Europa de hoy el concepto de "crisis". Aunque se ha convertido en un lugar común hablar de crisis, a propósito de Europa, no queremos dejarnos aprisionar dentro de esquemas estrechos y pesimistas de una "cultura de la crisis", aunque somos bien conscientes de los interrogantes; dificultades, problemas, así como de las contradicciones, laceraciones e involuciones que caracterizan a la Europa de nuestros días.

Pero, ¿Qué es Europa?, ¿Cuál es su identidad, cuál es su alma profunda, cuáles son sus aspiraciones y sus frustraciones? ¿Cuál es el "momento" que está atravesando? Estas son preguntas de las que hay que partir y a las que es preciso buscar una respuesta para plantear una obra eficaz de evangelización.

6. Una primera mirada sobre Europa revela su falta de unidad, la fractura que separa los pueblos del Este y del Oeste. Son bien conocidas las causas y las vicisitudes históricas, políticas e ideológicas que han determinado esta gravísima situación, inaceptable para la conciencia nutrida por los ideales humanos y cristianos que presidieron la formación del continente. El Acta final de Helsinki, firmada hace diez años, ha ofrecido a los pueblos europeos la esperanza de emprender un proceso que favorezca el espíritu de solidaridad recíproca, la comunicación libre y fecunda, y la cooperación. Esta esperanza, a pesar de las hesitaciones, dificultades e incluso desilusiones a que ha dado lugar el post-Helsinki, se debe mantener viva, porque éste es el único camino digno de los pueblos de Europa y capaz de abrir a Europa perspectivas de auténtica paz. La Iglesia, por su misma naturaleza y su esencial misión, está llamada a promover la cooperación, la fraternidad y la paz entre los pueblos europeos. El Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, desde este punto de vista, representa una realidad muy significativa y profética y señala la dirección a seguir con gran convicción y valentía.

Igualmente deberemos proseguir y desarrollar, con prontitud y perseverancia, los acuerdos ecuménicos, convencidos como estamos de que la unidad de los cristianos no sólo es por sí misma un bien esencial, sino que representa también una dimensión necesaria de la evangelización y un factor de paz en Europa.

7. Nuestra mirada se concentra luego en el "modelo" de la sociedad europea de hoy. La Europa del Oeste, después de la reconstrucción post-bélica, ha conocido un rápido desarrollo industrial y tecnológico, alcanzando un bienestar sin precedentes. La opulencia de los bienes de consumo, el acceso generalizado a la cultura, a la sanidad, a los más diversos servicios sociales asegurativos del "Welfare State" son algunos aspectos de este modelo de sociedad. Al mismo tiempo en esta sociedad de masa, moderna y consumista, se ha ido verificando, bajo el influjo de los "mass-media", una evolución rápida de mentalidades y costumbres. La Europa del Este ha conocido una evolución más lenta, frenada por la rigidez del sistema y de las estructuras sociales y económicas.

8. Observada en perspectiva mundial, Europa forma parte de lo que se suele definir el NORTE, desarrollado, respecto del SUR, que comprende los países emergentes. Considerada la diversidad existente entre estos dos pueblos, los problemas de la justicia y de la paz se plantean en términos nuevos y exigen que se afronte con un espíritu nuevo y con iniciativas nuevas. Dejando aparte ambiciones hegemónicas y estrechos cálculos económicos, políticos o ideológicos, la Europa, tanto del Oeste como del Este, debería buscar con apertura generosa las reformas y las soluciones, incluso estructurales, que permitan dar solución a este dramático problema contemporáneo. La Iglesia, por su parte, deberá testimoniar y promover esos valores evangélicos de justicia, caridad y paz que están implicados en esta solución.

9. En los encuentros preparatorios a este simposio y en vuestras reflexiones, la atención se ha centrado de modo especial en la realidad de la familia. Esta opción está totalmente justificada, porque **la familia es la célula natural fundamental de la sociedad**. De hecho, las crisis y transformaciones culturales, sociales, religiosas y éticas de la sociedad europea se evidencian y se reflejan **de manera impresionante en el modelo familiar**. No es éste el lugar para repetir los análisis que se han hecho. Consciente de lo mucho que se pone en juego, la Iglesia ha dedicado un Sínodo de los Obispos a este argumento crucial. **Pienso que la pastoral familiar, en la perspectiva de una evangelización nueva, se debe colocar entre las prioridades. Aquí está en juego el bien y el porvenir de la Iglesia en Europa, no menos que el bien y el porvenir de la sociedad europea**. Somos conscientes de los conflictos y tensiones que existen entre el **modelo de familia y de moral familiar propuesto por el Evangelio y el que prevalece en la**

sociedad actual. Pero es importante darse cuenta también de las contradicciones internas y de la involución sin precedentes del modelo "secularizado" de matrimonio y familia: privilegiando un subjetivismo y un individualismo que tiende sólo a la búsqueda de la propia "auto-realización" egoísta, el matrimonio ha sido privado de su íntimo y natural significado y valor.

10. De acuerdo con esta mentalidad, que parece común aunque con alguna diferencia en el Este como en el Oeste, signo del materialismo inmanente y hedonista que está en su base, ha **hallado acogida el aborto.** La introducción de la legislación permisiva del aborto se ha considerado como la afirmación de un principio de libertad. Preguntémonos, en cambio, si no es el triunfo del principio del bienestar material y del egoísmo sobre el valor más sacro, el de la vida humana. Se ha dicho que la Iglesia habría sido derrotada porque no ha logrado hacer que se acoja su norma moral. Pero yo pienso que, en este tristísimo e involutivo fenómeno, quien verdaderamente ha quedado derrotado ha sido el hombre, ha sido la mujer. **Ha quedado derrotado el médico, que ha renegado del juramento y del título más noble de la medicina: el de defender y salvar la vida humana; ha sido verdaderamente derrotado el Estado "secularizado", que ha renunciado a la protección del fundamental y sacrosanto derecho a la vida, para convertirse en un instrumento de un pretendido interés de la colectividad, y a veces se demuestra incapaz de tutelar la observancia de sus mismas leyes permisivas. Europa deberá meditar sobre esta derrota.**

La **disminución de la natalidad y la senectud demográfica** no se pueden ya ignorar más o considerar como una solución al problema de la desocupación. **La población europea, que en 1960 constituía el 25 por ciento de la población mundial, si continuase la actual tendencia demográfica descendería a mitad del próximo siglo, al nivel de un 5 por ciento. Son cifras que han llevado a algún responsable europeo a hablar de un "suicidio demográfico" de Europa.** Si esta involución constituye una fuente de preocupación, lo es sobre todo para nosotros porque, si se observa en profundidad, aparece como el grave síntoma de una pérdida de voluntad de vida y de perspectivas abiertas al futuro, y aún más de una profunda alienación espiritual. Por ello no debemos cansarnos de decir y repetir a Europa: ¡Encuétrate a ti misma! ¡Encuentra tu alma!

11. Estas meditadas consideraciones nos inducen a reflexionar más intensamente en el modelo antropológico y cultural que caracteriza a la Europa

actual. **¿Cómo se presenta la imagen del hombre europeo "secularizado"? Podemos decir que es un hombre tan comprometido en la tarea de construir la "ciudad terrena" que ha perdido de vista o excluido expresamente la "ciudad de Dios". Dios permanece fuera de su horizonte de vida.** Pero el ateísmo teórico o práctico se refleja necesariamente en la concepción antropológica. Si el hombre no es imagen de Dios y no hace referencia a nada, más que a sí mismo, ¿Qué valor tiene, por qué actúa y vive? De hecho, la Europa que en el Oeste, en la filosofía y en la praxis ha declarado a veces la "muerte de Dios", y en el Este ha llegado a imponerla ideológica y políticamente, es también la Europa en la que ha sido proclamada la "muerte del hombre" como persona y valor trascendente. En el Oeste la persona ha sido inmolada al bienestar; en el Este ha sido sacrificada a la estructura. Pero estas posturas se demuestran carentes de perspectivas de civilización convincentes. Por lo demás, los sistemas culturales, instituciones e ideologías que habían caracterizado la Europa de este siglo y originado ingenuas utopías, han entrado en crisis, bajo los golpes de la misma racionalidad instrumental y del imperio de la ciencia y de la técnica. La universidad, esta gloriosa institución europea que nació de la Iglesia, se demuestra incapaz de elaborar un proyecto cultural aceptable. Ello quiere decir que ha perdido la misma función de guía de la cultura en la sociedad actual. Hoy se vive y se lucha sobre todo por el poder y el bienestar, no por ideales.

En Occidente resulta de ello una sociedad compleja, pluralista y polivalente en la que el individuo quiere recibir sólo de la propia razón autónoma los fines, los valores y los significados de su vida y de su actividad, pero se **encuentra a menudo andando a ciegas en la oscuridad de las certezas metafísicas**, de los fines últimos y de los puntos seguros de referencia ética. Este hombre, que se querría tan adulto, maduro, libre, es también un hombre que huye de la libertad para arrellanarse en el conformismo, un hombre que sufre de soledad, está amenazado por varios malestares del alma, **trata de alejar la muerte y está en pavorosa pérdida de esperanza.**

12. Esta es la Europa y éste es el hombre que estamos llamados a evangelizar hoy. Tareas nuevas e inmensas nos esperan y nos solicitan, pero al mismo tiempo se abren grandes posibilidades y vivaces expectativas. La investigación sociológica y cultural ha descubierto que una insospechada, a veces oprimida y sufrida solicitud de valores religiosos y de sentido de la vida sube del

corazón de muchos contemporáneos nuestros, anhelosos de encontrar respuestas más válidas y satisfactorias que las que ofrecen los deteriorados modelos de pensamientos y de vida imperantes hasta ahora. Este es un aspecto positivo que nos interpela fuertemente. **El crepúsculo de las ideologías, la erosión de la confianza en la capacidad de las estructuras de responder a los problemas más graves y a las esperanzas ansiosas del hombre, la insatisfacción de una existencia basada en lo efímero, la soledad de las grandes metrópolis masificadas, la juventud abandonada a sí misma, y también el nihilismo han socavado un vacío profundo que espera anunciadores creíbles de renovadas propuestas de valores capaces de edificar una nueva civilización digna de la vocación del hombre.** La Iglesia debe hacerse el Buen Samaritano del hombre de hoy y debe saber individuar los "semina Verbi" para cultivarlos y hacer que maduren. Con profunda humildad, pero también con la serena certeza que le viene de Cristo, ella debe ser consciente que tiene para ofrecer a Europa lo que este continente necesita hoy más, y que él solo no es capaz de procurarse. **La Iglesia está llamada a dar un alma a la sociedad moderna,** tanto a la compleja y pluralista de Occidente, como a la monolítica de Oriente. Y la Iglesia debe infundir esta alma no desde arriba y desde fuera, sino pasando dentro, acercándose al hombre de hoy. Se impone, pues, la presencia activa y la participación intensa en la vida del hombre.

13. Para esta misión sublime de hacer florecer una edad nueva de evangelización en Europa, **se requieren hoy evangelizadores particularmente preparados. Se necesitan heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre de hoy, participen de sus gozos y esperanzas, angustias y tristezas, y al mismo tiempo sean contemplativos enamorados de Dios.** Para esto se necesitan nuevos santos. *Los grandes evangelizadores de Europa han sido los santos.* Debemos suplicar al señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos mande nuevos santos para evangelizar el mundo de hoy.

14. Por encargo del Señor, los primeros evangelizadores son los obispos, somos nosotros. Nuestra misión episcopal y nuestra ansia apostólica deben reproducir la de San Pablo, que exclamaba: "¡Ay de mí si no evangelizare!" (1 Cor 9,16). El punto seguro de referencia para esta obra de evangelización, en continuidad con la tradición viviente de la Iglesia debe seguir siendo el evento de

gracia del Concilio Vaticano II. El Espíritu ha hablado a las Iglesias de hoy y su voz ha resonado en *Concilio Ecuménico*. Se puede decir bien que este representa el *fundamento y el comienzo de una gigantesca obra de evangelización del mundo moderno, que ha llegado a una nueva encrucijada de la historia de la humanidad, en la que esperan a la Iglesia tareas de una gravedad y amplitud inmensas. Según la inspiración originaria, el Concilio se proponía esencialmente "poner el mundo moderno en contacto con las energías vivificantes del Evangelio" (Constitución Apostólica de convocación del Concilio, *Humanae salutis*).*

Bajo el impulso del Concilio Ecuménico y en fidelidad a su finalidad ha nacido un crecido deseo de profundizar el tema de la evangelización, tanto a nivel de la Iglesia universal como de las Iglesias locales. Da testimonio de ello de modo especial el *Sínodo de los Obispos de 1974* y la espléndida Exhortación Apostólica "Evangelii nuntiandi", en la que Pablo VI expone los frutos de dicho Sínodo y que sigue siendo un documento de viva actualidad. El próximo Sínodo de los Obispos sobre el tema del Concilio Vaticano II deberá plantearse de nuevo, bajo un aspecto no secundario sino esencial, el tema de la evangelización del mundo contemporáneo. Será una gracia renovada y producirá frutos de evangelización en la medida en que se oriente a encontrar la inspiración originaria del Concilio Vaticano II, interiorizarla y proseguirla con renovado fervor e impulso apostólico. Bien se puede decir que el tema de la evangelización hoy en Europa constituye el punto neurálgico y apasionante que ha centrado vuestra atención estos años, y más intensamente estos días. Los análisis y las conclusiones del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa merecen convertirse en un "instrumento de reflexión y trabajo" de los Episcopados europeos.

15. Evidentemente nosotros no estamos solos en la obra de la evangelización: tenemos colaboradores. Quisiera ante todo subrayar la *misión de los presbíteros* y de los religiosos y de las religiosas. Su obra evangelizadora es esencial y primaria. A éstos colaboradores nuestros privilegiados debemos dedicar nuestra más solícita y premurosa atención para orientarles con sabiduría, amor y clarividencia, para sostenerlos en las pruebas y animarlos en las dificultades, para asegurarles una adecuada renovación espiritual y cultural.

Un análisis de la situación actual en Europa señala, junto a confortadores signos de vitalidad y de recuperación, una crisis persistente de vocaciones y del

doloroso fenómeno de las defecciones. Las causas de este doloroso fenómeno son múltiples, y habrá que afrontarlas con vigor, sobre todo las que nacen de una aridez espiritual o de una actitud de disenso corrosivo. **De estos ambientes no nacen vocaciones.** Debemos además tener presente que **no es disminuyendo las exigencias formativas y cualitativas del apóstol como se realizará una acción evangelizadora más eficaz e incisiva, sino todo lo contrario.** La "memoria" de la Iglesia, como la de los Santos Patronos de Europa, constituye una lección significativa al respecto. En esta perspectiva se debe reafirmar con lucidez y valentía evangélica que la virginidad y el celibato consagrado por el reino de los cielos liberan una fuerza particularmente eficaz para el anuncio del Evangelio y el ejercicio de las obras de caridad. Sigue siendo dramáticamente actual que "la mies es mucha, pero los obreros son pocos" y que, por consiguiente, es preciso pedir "al dueño de las mies que envíe obreros a su mies" (Mt 9,37-38).

Una Iglesia que evangeliza es una Iglesia que reza para tener evangelizadores y tiene vocaciones. En esta perspectiva de evangelización conviene colocar todo el *problema misionero*. Hasta hace poco tiempo el florecimiento de las vocaciones misioneras ha constituido una dimensión importante de la evangelización de la misma Europa. Hoy, en cierta medida, esta dimensión se ha debilitado, aunque perduran sus efectos. **Debemos ser conscientes que no será posible relanzar una obra eficaz de evangelización sin relanzar el afán misionero de nuestras comunidades cristianas.**

En el centro de la relación entre evangelización y "secularización" entra también la consideración de la misión y del papel de los laicos. El Sínodo de los Obispos de 1987 estará precisamente dedicado a este tema. Sin la obra y el testimonio del laicado, el Evangelio no podría permear toda la vida humana y ser llevado a toda la vida de la sociedad. Algunas iniciativas como las escuelas de teología para laicos y el creciente número de los laicos empeñados en la catequesis hacen esperar que, al igual que en la primerísima evangelización – **también la nueva edad podrá contar con laicos auténticamente misioneros.**

16. Una categoría fundamental del anuncio evangélico que merece atención es el *testimonio*, vinculado con el signo. **Sin el testimonio y sin la confirmación del signo, el anuncio corre siempre el riesgo de quedarse en letra muerta.** La "Evangelii nuntiandi" ha insistido mucho sobre la importancia central del testimonio, en consonancia, por lo demás con los datos del Nuevo Testamento y

la Tradición. Anuncio y testimonio deben brillar con límpida pureza doctrinal y moral, recordando que el Evangelio presenta también un carácter paradójico para la inteligencia y la vida del hombre, pero no por esto debe sufrir reducciones o transacciones. En la carta a las siete Iglesias del Apocalipsis, Cristo reprueba a estas comunidades eclesiales precisamente *los compromisos de orden doctrinal y moral*, exhortándoles continuamente a un testimonio que puede llegar hasta el martirio. En la delicada y difícil tarea de realizar hoy una nueva síntesis entre Evangelio y vida, entre mensaje evangélico y cultura actual, nuestra tarea de Pastores impone a este respecto un ejercicio de discernimiento particularmente delicado, exigente y vigilante.

17. En esta perspectiva deberemos destacar que el fenómeno del disenso representa un gran obstáculo a la evangelización. El disenso doctrinal y moral aparece como un síntoma característico más bien del Occidente "rico", y por tanto también de Europa. En cierto aspecto parece originado por una transposición al campo religioso y eclesial de modelos de vida civil y de contestación política; bajo otro aspecto puede muy bien denotar un espíritu humano orgulloso y que no tolera las exigencias del Evangelio, como tampoco la necesidad de la "gracia" de Dios para acogerlas y vivirlas. Una condición que no se debe trascurar en la evangelización será pues alcanzar y valorizar, más allá y a pesar del disenso, el auténtico sentido de los fieles, que acoge el Evangelio en su integridad discriminante respecto del espíritu del mundo, según la exhortación de San Pablo. "Nolite conformari huic saeculo" (Rom 12,2).

Es esencial poner de relieve que sólo una identificación así con el Evangelio integral puede constituir la verdadera fuerza de la evangelización, porque sólo la Palabra de Dios posee, por virtud intrínseca, la fuerza salvífica y vivificante.

18. **Para realizar una obra de evangelización eficaz debemos volver a inspirarnos en el primerísimo modelo apostólico. Dicho modelo, originario y paradigmático, lo contemplamos en el Cenáculo.** Los Apóstoles están unidos y perseverantes con María en espera de recibir el don del Espíritu. Sólo con la efusión del Espíritu comienza la obra de evangelización. El don del Espíritu es el primer motor, la primera fuente, el primer soplo de la auténtica evangelización. Es preciso, pues, comenzar la evangelización invocando al Espíritu y buscando dónde sopla el Espíritu (cf. Jn 3,8). Algunos síntomas de este soplo están ciertamente presentes hoy en Europa. Para encontrarlos, sostenerlos y

desarrollarlos habrá a veces que dejar esquemas atrofiados para ir allí donde inicia la vida, donde vemos que se producen frutos de vida, "según el espíritu" (cf. Rom 8). **Estas fuentes vitales, en armonía con los rasgos del primerísimo modelo apostólico, se encuentran generalmente allí donde Cristo y el amor por Cristo está unido con la conciencia y la vida eclesial;** allí donde la Iglesia, como María, es acogida y venerada como Madre. El anuncio de Cristo separado de la Madre-Iglesia o, peor, contrapuesto a ella, no podría ser el anuncio del "verbo hecho carne", nacido de la Virgen María y continuamente engendrado por la Iglesia en el corazón de los fieles.

Estas son, queridísimos hermanos en el Episcopado, algunas reflexiones que me ha sugerido el tema tan importante de vuestros trabajos. Quisiera exhortaros nuevamente a la esperanza y a la confianza. **La tarea es vasta, pero Dios está con nosotros; su amor nos sostiene y nos conforta.**

¡Os acompañe mi bendición!

NÚMERO II: INTERCAMBIO DE DONES Y DE EXPERIENCIAS ENTRE TODAS LAS IGLESIAS DE EUROPA. DISCURSO DEL PAPA JUAN PABLO II A LOS PARTICIPANTES EN LA REUNIÓN CONSULTIVA DE LA ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS (JUNIO DE 1990)¹⁴⁶⁹

Venerados hermanos en el episcopado:

1. "El único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y éstos lo son de un reino no terrestre, sino celestial. Todos los fieles dispersos por el orbe se comunican con los demás en el Espíritu Santo... En virtud de esta catolicidad, *cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia*, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad" (*Lumen gentium*, 13). Al destacar este dinamismo de comunión, propio del pueblo de Dios, el Concilio Vaticano II no deja de observar que la Iglesia "debe congregarse en unión de aquel Rey a quien han sido dadas en herencia todas las naciones (cf. Sal 2,8)" (ib.).

2. El pasado 22 de abril anuncié una Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos. Ese anuncio tuvo lugar en Velehrad, en Moravia, durante mi visita a Checoslovaquia, que fue posible por fin después de tantos años de cerramiento de ese país bajo los rigores totalitarios del sistema marxista. Las citadas palabras de la constitución dogmática *Lumen gentium* constituyen en cierto modo la más profunda motivación de toda Asamblea del Sínodo de los Obispos, incluida la que anuncié en Velehrad. La Iglesia tiene *un propio dinamismo interior de comunión*, que se realiza en muchos niveles, y constituye por ello, en definitiva, una participación y un reflejo de aquella sacrosanta Comunión que es Dios mismo en el misterio trinitario: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

El Sínodo hunde sus raíces en la estructura de comunión del Colegio de los Obispos. En virtud de la vocación pastoral de todos y cada uno, el Colegio de los Obispos revive en sí la *específica solicitud* de los Apóstoles por "*congregar en unión de aquel Rey a quien han sido dadas en herencia todas las naciones*". El Sínodo de los

¹⁴⁶⁹ Cf. L'Osservatore Romano 24 (17 de junio de 1990).

Obispos constituye una institución especial mediante la cual esta solicitud encuentra su expresión colegial y su realización.

El anuncio, hecho en Velehrad, de una Asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos pone de relieve el motivo particular de esta iniciativa, un motivo que puede con razón llamarse histórico, no sólo en el sentido de la historia humana, sino también en el sentido del "Kairos" divino que ya ahora se inscribe en esta historia.

3. Todo cuando ha sucedido en los últimos años, y especialmente en los últimos meses, en el continente europeo, de modo particular en la Europa central y oriental, aparece a quien lo lee en profundidad como *un giro histórico en nuestro difícil siglo XX*. Se está abriendo la perspectiva de una situación nueva en la vida de las naciones. Ha desaparecido la división en dos bloques que se cimentaban en contrapuestos principios socio-económicos e ideológicos, división impuesta como consecuencia de la segunda guerra mundial. Para los países de Europa central y oriental, este evento significa, en cierto sentido, la salida de las catacumbas y, en todo caso, la salida de una situación de más o menos radical violación de los derechos personales, en especial del derecho a la libertad religiosa y de la misma libertad de conciencia.

Desde el momento que la Iglesia, como comunión de personas y de comunidades en Cristo, implica aquel recíproco "intercambio de dones" de que habla la constitución *Lumen gentium*, en el nuevo contexto surgen dos preguntas principales.

La primera se refiere al pasado (a los cincuenta años de la Europa dividida) y se puede formular así: **¿Cuáles son "los dones propios" que las Iglesias que están al oriente de la "cortina de hierro" aportan a las Iglesias del occidente europeo, y viceversa? ¿Qué valor tienen sus experiencias para la Iglesia, en un plano universal?**

La segunda pregunta se refiere al futuro: ¿Cómo se debe seguir llevando a cabo este recíproco intercambio de dones para la misión de la Iglesia en Europa, para la evangelización del continente en los umbrales del tercer milenio?

4. El cristianismo en el continente europeo se remonta al tiempo de los Apóstoles. Según los Hechos de los Apóstoles, el anuncio evangélico atravesó el confín entre Asia y Europa ante todo por obra de Pablo. Sucesivamente, el

Apóstol Pedro, dejando Jerusalén, dirigió sus pasos, a través de Antioquia, hacia Roma, donde más tarde se halló prisionero también Pablo. Desde aquel tiempo Roma se convirtió en la sede de los Apóstoles y de ella comenzó a irradiarse por Europa la *gran evangelización* que, en cierto sentido puede muy bien llamarse "la primera", y que duró casi hasta el fin del siglo XIV. El último pueblo que recibió el bautismo, junto con su soberano, fue Lituania. La acción evangelizadora, junto al centro romano y a los que han estado ligados a él (por ejemplo, Irlanda e Inglaterra), tuvo otro importante centro en Oriente, en Constantinopla. Si todo el primer milenio, ya en el período de las persecuciones y luego tras su fin, constituye el tiempo de la *cristiandad unida*, se debe deducir de ello que esta unidad, a pesar de las divisiones locales, se refería sobre todo a la relación entre el Occidente y el Oriente griego, más tarde bizantino.

Gran significado tuvo el desarrollo de la Iglesia en la región del Asia Menor y en África, es decir, en torno al Mar Mediterráneo. Sin embargo, hay que reconocer un valor primario para la evangelización de Europa a la bipolaridad Roma-Bizancio, que durante todo el primer milenio se mantuvo en el contexto de la unidad eclesial. Fue sólo en el curso del siglo XI cuando se consumó la división práctica entre Oriente y Occidente. Desde aquel tiempo la evangelización de Europa lleva sobre sí la marca de una *división* que, a pesar de laudables esfuerzos encaminados a restaurarla, sigue hasta nuestros días.

Bajo el impulso de conocidas aspiraciones reformadoras con respecto a la Iglesia, se llegó sucesivamente a la división *también en Occidente*. La Europa cristiana se convirtió en una Europa eclesialmente dividida, y este estado de cosas perdura hasta hoy. La fractura se hizo aún más profunda a causa de la sumisión al poder temporal, que impuso el principio "cuius regio, eius religio". Este principio constituye la negación del derecho a la libertad religiosa, un derecho que sólo más tarde alcanzó su pleno reconocimiento en la conciencia de las sociedades (aunque en algunas partes de Europa, como por ejemplo en el Estado polaco-lituano-ruteno, siempre se respetó).

Desde el momento del descubrimiento de América comienza la *expansión colonial de Europa*, especialmente de los pueblos situados en las regiones que dan al Océano Atlántico. Eso tuvo precisas repercusiones en la evangelización, pues esta llevó en sí la marca de la división a las dos partes del continente americano: mientras América del Sur hoy es en su mayoría católica, la del Norte es, por

principio, protestante. La misma división se encuentra también en la colonización de África y del Extremo Oriente.

En el curso de la historia *el continente europeo desempeñó un papel primario en la evangelización del mundo*. Con todo, esa evangelización, al mismo tiempo que llevaba a nuevos pueblos la fe en el mismo Cristo, trasplantaba a ellos la división entre los cristianos, a pesar de estar llamados a ser miembros de aquel único Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Al tratar el tema de la nueva evangelización en la Asamblea especial para Europa del Sínodo de los obispos, hemos de tener ante nuestros ojos esta realidad. El esfuerzo por llegar a la unidad de los cristianos se ha afirmado gradualmente gracias al movimiento ecuménico y ya se sabe que el Concilio Vaticano II quiso hacer de él un compromiso primario en el programa de renovación de la Iglesia Católica.

5. Es preciso tener ante los ojos también *el proceso histórico del desarrollo de la cultura (y de las culturas)* en el continente europeo, especialmente el de la cultura humanística. Según una opinión muy difundida, este desarrollo ha sido singularmente intenso y ha tenido un estrecho vínculo **-también por las consecuencias en el ámbito de la ciencia y de la técnica- con los elementos fundamentales del pensamiento judío-cristiano, que se remontan a las fuentes bíblicas, y con los clásicos de la filosofía antigua, en especial la griega**. Para la organización de la vida, en cambio, y para el derecho, que es su base, la cultura europea es deudora sobre todo de la Roma antigua: del "ius romanum" para el aspecto civil, y del "ius canonicum" para el eclesial.

Estas rápidas alusiones al desarrollo de la civilización europea llevan a distinguir de modo más bien neto el occidente cristiano – tanto europeo como, a continuación, americano – de la civilización asiática, históricamente más antigua que la europea, e incluso de la civilización de los pueblos musulmanes.

Por lo que se refiere a las líneas de desarrollo de la cultura humanística, a lo largo de muchos siglos las premisas metafísicas y gnoseológicas universalmente aceptadas aseguraron *una visión teocéntrica de la realidad*. Esta, de forma especial en el ámbito de la tradición cristiana, tenía también, como es obvio, su precisa dimensión cosmológica y antropológica. A corroborar las certezas alcanzadas en esa visión de la realidad contribuían no sólo los conocimientos teológicos, sino

también los filosóficos, al menos hasta que en el centro de la tensión filosófica permaneció la objetividad del "esse". Desde el tiempo de *Descartes*, como se sabe, ha ido realizándose un desplazamiento todos somos testigos. La filosofía se ha convertido ante todo en gnoseología (es decir, teoría del conocimiento), con la consecuencia de que en el centro de la realidad ha venido a quedar el hombre como sujeto cognoscitivo, pero allí se ha quedado sólo.

También el cosmos, y sobre todo el mundo visible y empírico, se ha convertido, con *el desarrollo de las ciencias naturales*, en un ámbito particular del conocimiento humano. Si para Newton, a quien se suele llamar el padre de las modernas ciencias naturales, este conocimiento permanecía en el contexto de la religión y de la Revelación, el ulterior desarrollo de las ciencias naturales ha acostumbrado gradualmente a las mentes humanas a mirar al mundo en sí mismo, "*como si Dios no existiese*". La hipótesis, al inicio metódica, de la no-existencia de Dios, con el paso del tiempo ha llevado a la idea de Dios como hipótesis. **Estas corrientes de pensamiento se han consolidado bajo la forma de un agnosticismo difundiendo, especialmente entre los científicos.** Un paso ulterior lo constituyó el ateísmo que, desde el punto de vista filosófico, tomó su expresión más radical en el **materialismo dialéctico marxista**. En la visión filosófica propia de esta corriente de pensamiento, la religión constituye **una de las formas de alienación del hombre, el cual, creándose la idea de Dios, se priva por sí mismo de algo que es un atributo y una propiedad suyos.** Se aliena renunciando a la herencia de todo lo que es auténticamente humano.

El marxismo es la forma extrema de este proceso intelectual, que ha atravesado la conciencia europea (y no sólo ésta) entre los siglos XIX y XX.

El positivismo filosófico no constituye seguramente una forma tan extrema de ateísmo, pero también encierra el conocimiento humano dentro de límites puramente empíricos, negando a la idea de Dios, y por tanto a la religión, la posibilidad de una fundamentación racional.

Mientras tanto, muchos europeos, especialmente del ambiente culto, se han acostumbrado a considerar la realidad "como si Dios no existiese". Se han acostumbrado también a actuar en esa perspectiva. *El subjetivismo gnoseológico y el inmanentismo* (especialmente desde los tiempos de Kant) corren parejas con una actitud de autonomía en la ética. El hombre mismo se convierte en la fuente de la

ley moral, y sólo esa ley, que el hombre se da a sí mismo, constituye la medida de su conciencia y de su comportamiento.

6. El cuadro trazado es evidentemente sintético: omite, por necesidad, mencionar una serie de corrientes, también importantes dentro de este proceso, que han contribuido al desarrollo de la moderna cultura europea tanto en su dimensión teórica como en la práctica. Europa, desde luego, no presenta, desde este punto de vista, una imagen monolítica. En ella, se pueden distinguir zonas sometidas, en mayor o menor medida, a los procesos esbozados anteriormente y zonas caracterizadas por *una secularización más o menos avanzada*, en la que no están ausentes el materialismo teórico y, más aún, el práctico.

En el contexto de los fenómenos hasta aquí bosquejados, el cristianismo permanece constantemente presente en el continente europeo, y está enraizado de modo más o menos profundo en los individuos, en los ambientes y en la sociedad. A decir verdad, posee un preciso "derecho de ciudadanía" en la historia de Europa, donde por su presencia antiquísima ha podido contribuir a la formación misma de la cultura y de la conciencia de las diversas naciones. Con todo, las corrientes inmanentistas y secularistas en el ámbito del pensar y del actuar no son sólo una intrusión sucesiva, pues se desarrollaron bajo el impulso de la evolución de la cultura como expresión de una civilización en la que los éxitos de las ciencias y de la técnica dieron al hombre el sentido cada vez más grande del dominio e, indirectamente, también de la independencia con relación a Aquél que es el Principio y el Fin de todo lo que existe.

Hasta qué punto este sentido de independencia haya nacido de un específico "reduccionismo" de los procesos del conocimiento y de la voluntad, y hasta qué punto esté en el origen del *actual sometimiento del hombre a la dimensión inmanente* (es decir, con respecto al mundo), es un problema aparte. El dato evidente es que en la grandeza de los éxitos obtenidos en el ámbito del mundo visible, en el conjunto de las conquistas realizadas por la ciencia y por la técnica, el hombre encuentra un "alibi" en apariencia suficiente. Es como si olvidase su caducidad y su necesidad de trascendencia. No siente el deseo de abrirse hacia el Reino, que "no es de este mundo" (cf. Jn 18,36). Parece también que no experimenta la verdad de las palabras: "Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2 Cor 3,17).

7. La trágica serie de acontecimientos que han tenido lugar en este siglo, especialmente a partir del estallido de la segunda guerra mundial, tal vez ha contribuido en alguna medida a abrir el corazón del hombre hacia la libertad que viene del Espíritu, aquella libertad para la que Cristo nos liberó (cf. Gal 5,1).

La guerra misma, con su desmedida crueldad, que alcanzó su más atroz expresión el exterminio programado de los judíos, así como de los gitanos y de otras categorías de personas, ha desvelado al hombre de Europa el otro rostro de una civilización que él se inclinaba a considerar como superior a cualquier otra. Ciertamente, esa civilización ha mostrado también la disponibilidad a la solidaridad y al sacrificio heroico por una justa causa. Pero estos luminosos aspectos de la experiencia bélica han sido aparentemente superados por la dimensión del mal y de la destrucción no sólo material sino también, sobre todo, moral. Tal vez ninguna guerra en la historia ha implicado *un semejante atropello del hombre*, de su dignidad y de sus derechos fundamentales. Un eco del envilecimiento, e incluso de la desesperación, suscitado por esa experiencia, era posible captarlo en la pregunta repetida con frecuencia después de la guerra: ¿Cómo se puede seguir viviendo después de Auschwitz? A veces afloraba también otra pregunta: ¿Es posible aún hablar de Dios después de Auschwitz?

Y, a pesar de ello, nosotros hoy sabemos que Auschwitz no fue el fin. El totalitarismo oscuro de la potencia nacional-socialista sufrió una derrota total. En su lugar quedó, en una parte de Europa, otro totalitarismo como fuerza preponderante entre los vencedores. Y comenzó la historia de la Europa dividida según las decisiones tomadas en Yalta por las potencias vencedoras. Es difícil entrar en los detalles de esa historia. Se podría decir en breve que, mientras al occidente de la "cortina de hierro", tras una eficaz reconstrucción de cuanto había sido destruido por la guerra avanzaba velozmente el proceso de desarrollo democrático, basado en el reconocimiento de un sistema de derechos del hombre, ya proclamados por la Organización de las Naciones Unidas en el año 1948, en cambio al oriente de aquella línea crecía el totalitarismo del Estado marxista que, aun proclamando de palabra los mismos derechos del hombre, en la práctica constituía su negación radical.

Durante largo tiempo el clima de confrontación, de "guerra fría", entre las dos superpotencias ocultó, sobre todo en Oriente, lo que se escondía detrás de la bandera del superpoder. Sólo al fin de los años ochenta esa realidad se ha

desvelado con la proclamación de la "perestroika", es decir, de una reconstrucción del sistema, necesaria para detener la creciente crisis ante todo, pero no sólo económica.

Dentro de las naciones que, con la decisión de Yalta, habían sido sometidas a la superpotencia del Este como "aliadas", pero en realidad como "satélites", la resistencia había comenzado a despertarse ya en los anteriores decenios, para manifestarse luego más decididamente hace poco, en primer lugar en Polonia, pero después también en Hungría y en Checoslovaquia. Estas naciones, enraizadas fuertemente en las tradiciones europeas, emprendieron de modo cada vez más consistente y eficaz una acción de reivindicación frente al sistema totalitario del Estado: era una acción basada en la inviolabilidad de los derechos del hombre. Entre estos derechos ocupaba un lugar central el derecho a la libertad de conciencia y de religión.

El año 1989 concluyó con una serie de países del así llamado bloque comunista. Los partidos marxistas perdieron su poder absoluto. Las elecciones libres están confirmando en las respectivas sociedades la desaprobación de las formas de vida política, económica y social que ellos habían impuesto. **Todo esto está teniendo lugar por el camino de una revolución pacífica - camino ya iniciado por "Solidaridad" en Polonia el año 1980- sin derramamiento de sangre, con una sola excepción: la de Rumanía. El proceso de democratización se lleva a cabo en todos los países de aquella región, salvo -al menos ahora- en Albania.**

Una de las consecuencias de estos cambios es que se le restituyen a la comunidad de los creyentes, es decir, a la Iglesia, los derechos de los que, en el sistema del totalitarismo marxista, había sido privada de modo programado. El grado de esa privación ha sido diverso de país a país. Pero era común el presupuesto del que se partía: la religión, como elemento de alienación, debía desaparecer para hacer posible la liberación del hombre. Se puede decir que la experiencia del periodo que acaba de concluir ha demostrado exactamente lo contrario: la religión y la Iglesia se han revelado entre los factores más eficaces en la liberación del hombre en un sistema de dominio total.

8. A la luz de estos acontecimientos, los cristianos, por su parte, deben reflexionar atentamente y preguntarse si- en qué medida- la represión de los derechos de la Iglesia no fue tal vez concomitante con una insuficiente

evangelización: es decir, nos podemos preguntar si ha existido alguna carencia, por ejemplo, en la catequesis. Tanto por parte de los que la impartían como por parte de los que la recibían.

De igual modo, los hijos de la iglesia han de reflexionar en su profesión cristiana, es decir, sobre el efectivo testimonio, también en la vida pública, de todas las exigencias de una vida coherente de adhesión a su fe, pues es importante en las naciones que han vuelto a la libertad de afirmación, totalmente legítima, de los aspectos civiles y patrióticos, que no quede separada del reforzamiento, tanto en el ámbito individual como en el comunitario, de los valores de la fe y de la moral cristiana.

El criterio de fondo que deberá orientar la reflexión y sugerir las oportunas respuestas deberá ser el de la fidelidad al hombre en su inalienable dignidad, que le viene de haber sido creado y re-creado a imagen y semejanza de Dios. Digo esto porque, si se quiere comprender adecuadamente al hombre en su realidad histórica, es preciso considerarlo conjuntamente en el orden de la Creación y de la Redención. De esa forma, su dignidad aparece en toda su riqueza, que se manifiesta tanto en el dominio de las cosas creadas, ejercitado según las intenciones del Creador, como en la recíproca comunión entre los hombres y pueblos, no solo en nombre de la idéntica humanidad, sino también, y sobre todo, en nombre de la común vocación a construir, en Cristo, la única y gran familia de los hijos de Dios.

9. Para concluir, volvamos a las dos preguntas que planteamos al inicio. Son las preguntas que se refieren a nosotros, aquí reunidos como obispos y pastores de la iglesia en el continente europeo.

La primera se refiere al pasado, de modo especial a los últimos cincuenta años, se reza así: ¿Qué dones característicos se otorgan mutuamente las iglesias del oeste, del centro y del este europeo en este momento en que la situación del continente sufre visibles transformaciones? ¿Cuál es el significado de las experiencias vividas por las Iglesias particulares y por la Iglesia universal? ¿Cuál es el significado desde el punto de vista del ecumenismo y tal vez también del diálogo con las demás religiones, así como con el mundo ajeno a la religión?

La segunda pregunta nos proyecta hacia el futuro: ¿Cómo hay que desarrollar este recíproco don desde el punto de vista de la misión de la Iglesia en

Europa y en el mundo? Es decir, desde el punto de vista del servicio continuo al reino de Dios mediante una nueva evangelización que, al tiempo que promueve las Iglesias particulares con sus legítimas tradiciones, refuerce su vínculo con la cátedra de Pedro, "que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla" (*Lumen gentium*, 13).

Estas preguntas plantean la temática de la próxima asamblea especial del Sínodo. Y confirman, de algún modo la oportunidad de convocarla. Todos nosotros, venerados y queridos hermanos, tenemos necesidad de un contacto recíproco que nos permita discernir más de cerca qué dice el Espíritu Santo a la Iglesia mediante las experiencias de cada una de las Iglesias particulares del continente europeo. Esto se refiere a las Iglesias orientales que recientemente han podido volver a su actividad pública y plena en sus respectivos países. Y esto atañe en especial a nuestros hermanos ortodoxos y protestantes, cuya presencia en nuestra asamblea especial para Europa será muy grata, pues también ellos son partícipes de las mismas experiencias y de las mismas tareas vinculadas con el servicio al evangelio.

Se trata de discernir lo que el Espíritu de Cristo nos dice a todos nosotros mediante las experiencias del pasado y, al mismo tiempo, de comprender qué camino nos muestra para el futuro.

Desde hace 2000 años el cristianismo participa en la historia del continente europeo. Ahora que nos acercamos al inicio del tercer milenio después de Cristo, en especial ahora que la vida de las naciones de Europa comienza a tomar una forma nueva, no puede faltar nuestra presencia.

"Velad y orad..." (Mt 26,41). Hemos de concentrarnos mucho y unirnos en oración para obtener una sensibilidad interior y al mismo tiempo comunitaria, a la palabra que el Espíritu Santo dice a las Iglesias.

Debemos "velar y orar" invocando a la intercesión de los santos patronos de Europa Benito, Cirilo y Metodio, y de todos los santos y santas del continente; "velar y orar bajo la protección especialísima de la santa madre de Dios, hacia la que los pueblos cristianos de Europa siempre han nutrido profunda devoción, como atestiguan los innumerables santuarios consagrados a Ella; "velar y orar para saber acoger y seguir lo que el Espíritu dice a las Iglesias y para poder así

conducir a todos los que el Señor nos ha confiado a la gloria otorgada "en herencia a los Santos, de la que el Espíritu es "prenda" (cf. Ef 1,18. 14).

NÚMERO III: LA NUEVA EVANGELIZACIÓN. CONFERENCIA DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER, PREFECTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, DURANTE EL CONGRESO DE CATEQUISTAS Y PROFESORES DE RELIGIÓN (10 DE DICIEMBRE DE 2000)¹⁴⁷⁰

La vida humana no se realiza por sí misma. Nuestra vida es una cuestión abierta, un proyecto incompleto, que es preciso seguir realizando. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿Cómo se lleva a cabo este proyecto de realización del hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino que lleva a la felicidad?

Evangelizar quiere decir mostrar ese camino, enseñar el arte de vivir, Jesús dice al inicio de su vida pública he venido para evangelizar a los pobres (cf. Lc 4,18). Esto significa: yo tengo la respuesta a vuestra pregunta fundamental; yo os muestro el camino de la vida, el camino que lleva a la felicidad; más aún yo soy ese camino. **La pobreza más profunda es la incapacidad de alegría el tedio de la vida considerada absurda y contradictoria.** Esta pobreza se halla muy extendida con formas muy diversas, tanto en las sociedades materialmente ricas como en los países pobres. **La incapacidad de alegría supone y produce la incapacidad de amar, produce la envidia, la avaricia..., todos los vicios que arruinan la vida de las personas y el mundo.** Por eso hace falta una nueva evangelización. Si se desconoce el arte de vivir todo lo demás ya no funciona. **Pero este arte no es objeto de la ciencia; sólo lo puede comunicar quien tiene la vida, el que es el Evangelio en persona.**

Antes de hablar de los contenidos fundamentales de la nueva evangelización quisiera explicar su estructura y el método adecuado. La Iglesia evangeliza siempre y nunca ha interrumpido el camino de la evangelización. Cada día celebra el misterio eucarístico, administra los sacramentos, anuncia la palabra de vida, la Palabra de Dios, y se compromete en favor de la justicia y la caridad. Y esta evangelización produce fruto: da luz y alegría; da el camino de la vida a numerosas personas. Muchos otros viven, a menudo sin saberlo, de la luz y del calor resplandeciente de esta evangelización permanente. Sin embargo, existe

¹⁴⁷⁰ Cf. L'Osservatore Romano 3 (19 de Enero de 2001).

un proceso progresivo de descristianización y de pérdida de los valores humanos esenciales, que resulta preocupante. Gran parte de la humanidad de hoy no encuentra en la evangelización permanente de la iglesia el evangelio, es decir, la respuesta convincente a la pregunta ¿Cómo vivir?

Por eso buscamos, además de la evangelización permanente nunca interrumpida y que no se debe interrumpir nunca, una evangelización, capaz de lograr que la escuche ese mundo que no tiene acceso a la evangelización "Clásica". Todos necesitan el Evangelio. El Evangelio esta destinado a todos no solo a un grupo determinado, y por eso debemos buscar nuevos caminos para llevar el Evangelio a todos.

Sin embargo, aquí se oculta también una tentación: la tentación de la impaciencia, la tentación de buscar el gran éxito inmediato, los grandes números. Y esto no es el método del reino de Dios. Para el reino de Dios, así como para la evangelización, instrumento y vehículo del reino de Dios, vale siempre la parábola del grano de mostaza (cf. Mc 4,31-32). El reino de Dios vuelve a comenzar siempre bajo este signo. Nueva evangelización no puede querer decir atraer inmediatamente con nuevos métodos, más refinados, a las grandes masas que se han alejado de la iglesia. No; no es esta la promesa de la nueva evangelización. **Nueva evangelización significa no contentarse con el hecho de que el grano de mostaza haya crecido el gran árbol de la iglesia universal, ni pensar que basta el hecho de que en sus ramas pueden anidar aves de todo tipo, sino actuar de nuevo valientemente, con la humildad del granito, dejando que Dios decida cuando y como crecerá** (cf. Mc 4,26-29).

Las grandes cosas comienzan siempre con un granito y los movimientos de masa son siempre efímeros. En su visión del proceso de la evolución, Teilhard de Chardin habla del "blanco de los orígenes": El inicio de las nuevas especies es invisible y esta fuera del alcance de la investigación científica. **Las fuentes se hallan ocultas; son demasiado pequeñas. En otras palabras, las grandes realidades tienen inicios humildes.** Prescindamos ahora de si Teilhard tiene razón, y hasta qué punto, con sus teorías evolucionistas; la ley de los orígenes invisibles refleja una verdad presente precisamente en la acción de Dios en la historia: "No por ser grande te elegí; al contrario eres el más pequeño de los pueblos; te elegí porque te amo...", dice Dios al pueblo de Israel en el Antiguo testamento y así expresa la paradoja fundamental de la historia de salvación:

ciertamente, Dios no cuenta con grandes números; el poder exterior no es el signo de su presencia.

Gran parte de las parábolas de Jesús indican esta estructura de la acción divina y responden así a las preocupaciones de los discípulos, los cuales esperaban del Mesías éxitos y señales muy diferentes: Éxitos del tipo que ofrece Satanás al señor: "Te daré todo esto todos los reinos del mundo..." (cf. Mt 4,9).

Desde luego, San Pablo, al final de su vida, tuvo la impresión de que había llevado el Evangelio hasta los confines de la tierra, **pero los cristianos eran pequeñas comunidades dispersas por el mundo**, insignificantes según los criterios seculares. En realidad fueron la levadura que penetra en la masa y llevaron en su interior el futuro del mundo (cf. Mt 13,33).

Un antiguo proverbio reza: "Éxito no es un nombre de Dios". La nueva evangelización debe actuar como el grano de mostaza y no ha de pretender que surja inmediatamente el gran árbol. Nosotros vivimos con una excesiva seguridad por el gran árbol que ya existe o sentimos el afán de tener un árbol aún más grande, más vital. En cambio, debemos aceptar el misterio de que la iglesia es al mismo tiempo un gran árbol y un granito. **En la historia de la salvación siempre es simultáneamente Viernes santo y Domingo de Pascua.**

De esta estructura de la nueva evangelización deriva también el método adecuado. Ciertamente, debemos usar de modo razonable los métodos modernos para lograr que se nos escuche; o, mejor, para ser accesible y comprensible la voz del Señor. No buscamos que se nos escuche a nosotros; no queremos aumentar el poder y la extensión de nuestras instituciones; lo que queremos es servir al bien de las persona y de la humanidad, dando espacio a Aquél que es la vida.

Esta renuncia al propio yo, ofreciéndolo a Cristo para la salvación de los hombres, es la condición fundamental del verdadero compromiso en favor del Evangelio: "Yo he venido en nombre de mi Padre. Y no me recibís; si otro viene en su propio nombre, a ese le recibiréis" (Jn 5,43).

Lo que distingue al anticristo es el hecho de que habla en su propio nombre. El signo del Hijo es su comunión con el Padre. El Hijo nos introduce en la comunión trinitaria, en el círculo del amor eterno, cuyas personas son "Relaciones puras", el acto puro de entregarse y de acogerse. El designio trinitario, visible en el hijo que no habla en su nombre, muestra la forma de vida del verdadero

evangelizador ; más aun, **evangelizar no es tanto una forma de hablar; es más bien una forma de vivir**: vivir escuchando y ser portavoz del Padre. "No hablará por su cuenta, si no que hablará lo que oiga" (Jn 16,13), dice el Señor sobre el Espíritu Santo.

Esta forma cristológica y pneumatológica de la evangelización es al mismo tiempo una forma eclesiológica: el Señor y el Espíritu construyen la iglesia, se comunican en la Iglesia. El anuncio de Cristo, el anuncio del reino de Dios, supone la escucha de su voz en la voz de la Iglesia. "No hablar en nombre propio" significa hablar en la misión de la Iglesia.

De esta ley de renuncia al propio yo se siguen consecuencias muy prácticas. Todos los métodos racionales y moralmente aceptables se deben estudiar; es un deber usar estas posibilidades de comunicación. Pero las palabras y todo el arte de la comunicación no pueden ganar a la persona humana hasta la profundidad a la que debe llegar el evangelio. Hace pocos años leí la biografía de un óptimo sacerdote de nuestro siglo, Don Dirimo, párroco de Bassano del Grappa. En sus apuntes se encuentran palabras de oro, fruto de una vida de oración y meditación. A propósito de lo que estamos tratando, **dice Don Dirimo, por ejemplo: "Jesús predicaba de día y oraba de noche". Con esta breve noticia quería decir: Jesús debía ganar de Dios a sus discípulos.**

Eso vale siempre. No podemos ganar nosotros a los hombres. Debemos obtenerlos de Dios para Dios. Todos los métodos son ineficaces si no están fundados en la oración. La palabra del anuncio siempre a de estar impregnada de una intensa vida de oración.

Debemos dar un paso más. Jesús predicaba de día y oraba de noche, pero esto no es todo. Su vida entera, como demuestra de modo muy hermoso el evangelio de san Lucas, fue un camino hacia la cruz, una ascensión hacia Jerusalén. **Jesús no redimió el mundo con palabras hermosas si no con su sufrimiento y su muerte. Su pasión es la fuente inagotable de vida para el mundo; la pasión da fuerza a su palabra.**

El Señor mismo extendiendo y ampliando la parábola de mostaza formuló esta ley de fecundidad en la parábola del grano de trigo que cae en tierra y muere (cf. Jn 12,24). También esta ley es válida hasta el fin del mundo y, juntamente con el misterio del grano de mostaza, es fundamental para la nueva evangelización.

Toda la historia lo demuestra. Sería fácil demostrarlo en la historia del cristianismo. Aquí quisiera recordar solamente el inicio de la evangelización en la vida de San Pablo.

El éxito de su misión no fue fruto de la retórica o de la prudencia pastoral; su fecundidad dependió de su sufrimiento, de su unión a la pasión de Cristo (cf. 1 Cor 2,1-5; 2 Cor 5,7; 11,10s; 11,30; Gal 4,12-14. "No se dará otro signo que el signo del profeta Jonás" (Lc 11,29), dijo el Señor. El signo de Jonás es Cristo crucificado, son los testigos que completan "lo que falta la pasión de Cristo" (Col 1,24). En todas las épocas de la historia se han cumplido siempre las palabras de Tertuliano: la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos.

San Agustín dice lo mismo de modo muy hermoso, interpretando el texto de San Juan donde la profecía del martirio de San Pedro y el mandato de apacentar, es decir, la institución de su primado, están íntimamente relacionados (cf. Jn 21,16). San Agustín lo comenta así: "Apacienta mis ovejas, es decir, sufre por mis ovejas" (*Sermón 32: PL 2, 640*). Una madre no puede dar a luz a un niño sin sufrir. Todo parto implica sufrimiento, es sufrimiento y llegar a ser cristiano es un parto. Digámoslo una vez más con palabras del Señor: El reino de Dios exige violencia de Dios, es el sufrimiento, la cruz. No podemos dar nuestra vida. El proceso de renuncia al propio yo, al que me he referido antes, es la forma concreta (expresada de muchas formas diversas) de dar la propia vida. Ya lo dijo el Salvador: "Quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc 8,35).

Por lo que atañe a los contenidos de la nueva evangelización conviene ante todo tener presente que el Antiguo Testamento y el Nuevo son inseparables. El contenido fundamental del Antiguo Testamento está resumido en el mensaje de San Juan Bautista: "Convertíos". No se puede llegar a Jesús sin el Bautista; no es posible llegar a Jesús sin responder a la llamada del Precursor; más aún, Jesús asumió el mensaje de Juan en la síntesis de su propia predicación "Convertíos y creed en el Evangelio " (Mc 1,15) la palabra griega para decir "convertirse" significa: cambiar de mentalidad, poner en tela de juicio el propio modo de vivir y el modo común de vivir, dejar entrar a Dios en los criterios de la propia vida, no juzgar ya simplemente según las opiniones corrientes.

Por consiguiente, **convertirse significa dejar de vivir como viven todos, dejar de obrar como obran todos, dejar de sentirse justificados en actos dudosos, ambiguos, malos, por el hecho de que los demás hacen lo mismo;**

comenzar a ver la propia vida con los ojos de Dios, por tanto, tratar de hacer el bien, aunque sea incómodo; no estar pendientes del juicio de la mayoría, de los demás, sino del juicio de Dios. En otras palabras, buscar un nuevo estilo de vida, una vida nueva.

Todo esto no significa moralismo. Quien reduce el cristianismo a la moralidad pierde de vista la esencia del mensaje de Cristo: el don de una nueva amistad, el don de la comunión con Jesús y, por tanto, con Dios. Quien se convierte a Cristo no quiere tener autonomía moral, no pretende construir con sus fuerzas su propia bondad.

"Conversión" (*Metanoia*) significa precisamente lo contrario: salir de la autosuficiencia, descubrir y aceptar la propia indigencia, la necesidad de los demás, y la necesidad de Dios, de su perdón, de su amistad. La vida sin conversión es auto justificación (Yo no soy peor que los demás): **la conversión es la humildad de entregarse al amor de Otro**, amor que se transforma en medida y criterio de mi propia vida.

Aquí debemos tener presente también el aspecto social de la conversión. Ciertamente, la conversión es ante todo un acto personalísimo, es personalización. Yo renuncio a "vivir como todos"; ya no me siento justificado por el hecho de que todos hacen lo mismo que yo, y encuentro ante Dios mi propio yo, mi responsabilidad personal. Pero la verdadera personalización es siempre también una socialización nueva y más profunda, **y así nace un nuevo nosotros**. Si el estilo de vida común en el mundo implica el peligro de la despersonalización, de vivir no mi propia vida sino la de todos los demás, en la **conversión debe realizarse un nuevo nosotros** del camino común con Dios.

Anunciando la conversión debemos ofrecer también una comunidad de vida, un espacio común del nuevo estilo de vida. No se puede evangelizar sólo con palabras. El evangelio crea vida, crea comunidad de camino. Una conversión puramente individual no tiene consistencia.

En la llamada a la conversión está implícito, como su condición fundamental, el anuncio del Dios vivo. El teocentrismo es fundamental en el mensaje de Jesús y debe ser también el núcleo de la nueva evangelización. **La palabra clave del anuncio de Jesús es: Reino de Dios. Pero Reino de Dios no es una cosa, una estructura social o política, una utopía. El reino de Dios es Dios.**

Reino de Dios quiere decir: Dios existe, Dios vive, Dios esta presente y actúa en el mundo, en nuestra vida, en mi vida. Dios no es una "causa última" lejana. Dios no es el "gran arquitecto" del deísmo, que monto la máquina del mundo y así estaría fuera. Al contrario, Dios es la realidad más presente y decisiva en cada acto de mi vida, en cada momento de la historia.

En su conferencia de su despedida, de su cátedra en la universidad de Münster, el teólogo Juan Bautista Metz dijo cosas que nadie se imaginaba oír de sus labios. Antes había enseñado antropocentrismo: el verdadero acontecimiento del cristianismo sería el giro antropológico, la secularización, el descubrimiento de la secularización del mundo. Luego enseñó teología política, la índole política de la fe, la "memoria peligrosa"; y, finalmente, la teología narrativa. Después de este camino largo y difícil, **hoy nos dice el verdadero problema de nuestro tiempo es la "la crisis de Dios", la ausencia de Dios, disfrazada de religiosidad vacía. La teología debe volver a hacer realmente teo-logía, hablar de Dios y con Dios.**

Metz tiene razón. **Lo "único necesario" ("unum necessarium") para el hombre es Dios. Todo cambia dependiendo de si Dios existe o no existe. Por desgracia también nosotros, los cristianos, vivimos a menudo como si Dios no existiera ("Si Deus non daretur"). Vivimos según el eslogan: Dios no existe y, si existe, no influye. Por eso, la evangelización ante todo debe hablar de Dios, anunciar al único Dios verdadero el Creador, el Santificador, el Juez (cf. Catecismo de la Iglesia Católica).**

También aquí es preciso tener presente el aspecto práctico. No se puede dar a conocer a Dios únicamente con palabras. No se conoce a una persona cuando solo se tiene de ella referencia de segunda mano. Anunciar a Dios es introducir en la relación con Dios: enseñar a orar. La oración es fe en acto. Y sólo en la experiencia de la vida con Dios aparece también la evidencia de su existencia. Por eso son tan importantes las escuelas de oración, las comunidades de oración. Son complementarias **la oración personal** ("en tu propio aposento", solo en la presencia de Dios), la oración común "paralitúrgica" ("religiosidad popular") y **la oración litúrgica**. Sí, **la liturgia es ante todo oración**: su elemento específico consiste en que su sujeto primario no somos nosotros (como en la oración privada y en la religiosidad popular), sino Dios mismo. La liturgia es *actio divina*. Dios actúa y nosotros respondemos a la acción divina.

Hablar de Dios y hablar con Dios deben ir siempre juntos. El anuncio de Dios lleva a la comunión con Dios en la comunión fraterna, fundada y vivificada por Cristo. Por eso la liturgia (los sacramentos) no es un tema adjunto al de la predicación del Dios vivo, si no la concretización de nuestra relación con Dios.

En este contexto desearía hacer una observación general sobre la cuestión litúrgica. **Con frecuencia nuestro modo de celebrar la liturgia es demasiado racionalista.** La liturgia se convierte en enseñanza, cuyo criterio es que la entiendan. Eso a menudo tiene como consecuencia la banalización del misterio el predominio de nuestras palabras, la repetición de una serie de palabras que parecen más inteligibles y más gratas a la gente. Pero esto es un error no solo teológico, si no también psicológico y pastoral. **La ola de esoterismo, la difusión de técnicas asiáticas de distensión y de auto-vaciamiento muestran que en nuestras liturgias falta algo.**

Precisamente en el mundo actual necesitamos el silencio, el misterio supra-individual, la belleza. La liturgia no es una invención del sacerdote celebrante o de un grupo de especialistas. **La liturgia -el "rito"-** se ha desarrollado en un proceso orgánico a lo largo de los siglos; encierra el fruto de la experiencia de fe de todas las generaciones.

Aunque los participantes no comprendan todas sus formulas, perciben su significado profundo, la presencia del misterio, que trasciende todas las palabras. El celebrante no es el centro de la acción litúrgica; no está delante del pueblo en su nombre propio, no habla de sí y por sí, si no "in persona Christi". **Lo que cuenta no son las cualidades personales del celebrante, si no sólo su fe, en la que debe reflejar a Cristo. "conviene que el crezca y yo disminuya" (Jn 3,30).**

Con esta reflexión el tema de Dios ya se ha extendido y concretado en el tema de Jesucristo... Solo en Cristo y por Cristo el tema de Dios se hace realmente concreto: Cristo es el Emmanuel, el Dios con nosotros, la concretización de "Yo Soy" la respuesta al deísmo. Hoy es muy fuerte la tentación de reducir a Jesucristo, el Hijo de Dios, sólo a un Jesús histórico, solo a un hombre. No se niega necesariamente su divinidad, pero con ciertos métodos se destila de la Biblia un Jesús a nuestra medida, un Jesús posible y comprensible en los parámetros de nuestra historiografía. Pero este "Jesús histórico" es una elaboración, la imagen de sus autores y no la imagen del Dios vivo (cf. 2 Cor 4,4s; Col 1,15). El Cristo de la fe no es un mito. El así llamado "Jesús histórico" es una figura mitológica, inventada

por diversos intérpretes. Los doscientos años de historia del "Jesús histórico" reflejan fielmente la historia de la filosofía y de las ideologías de este periodo.

En los límites de esta conferencia me es imposible tratar los contenidos del anuncio Salvador. Solo quisiera aludir brevemente a dos aspectos importantes. El primero es el seguimiento de Cristo. Cristo se presenta como camino de mi vida.

Seguimiento de Cristo no significa imitar al hombre Jesús. Ese intento fracasaría necesariamente; sería un anacronismo. El seguimiento de Cristo tiene una meta mucho más elevada: identificarse con Cristo, es decir, llegar a la unión con Dios. Esa palabra tal vez choque a los oídos del hombre moderno. Pero en realidad todos tenemos sed de infinito: de una libertad infinita, de una felicidad ilimitada. Toda la historia de las revoluciones de los últimos dos siglos sólo se explica así. **La droga sólo se explica así. El hombre no se contenta con soluciones que no lleguen a la divinización. Pero todos los caminos ofrecidos por la "serpiente" (cf. Gn 3,5), es decir la sabiduría mundana, fracasan.** El único camino es la identificación con Cristo, realizable en la vida sacramental. Seguir a Cristo no es un asunto de moralidad, sino un tema "mistérico", un conjunto de acción divina y respuesta nuestra.

Así, en el tema del seguimiento se encuentra presente el otro centro de la cristología, al que quería aludir el misterio pascual, la cruz y la resurrección. De ordinario en las reconstrucciones del "Jesús histórico" el tema de la cruz carece de significado. En una interpretación "burguesa" se transforma en un accidente de por sí evitable, sin valor teológico; en una interpretación revolucionaria se convierte en la muerte heroica de un rebelde.

La verdad es muy diferente. La cruz pertenece al misterio divino; es expresión de su amor hasta el extremo (cf. Jn 13,1). El seguimiento de Cristo es participación en su cruz, unirse a su amor, a la transformación de nuestra vida, que se convierte en nacimiento del hombre nuevo, creado según Dios (cf. Ef 4,24). **Quien omite la cruz, omite la esencia del cristianismo** (cf. 1 Cor 2,2).

Un último elemento central de toda verdadera evangelización es la vida eterna. Hoy, en la vida diaria, debemos anunciar con nueva fuerza nuestra fe. Aquí quisiera solo aludir a un aspecto a menudo descuidado actualmente de la predicación de Jesús: el anuncio del reino de Dios es anuncio del Dios presente, del Dios que nos conoce, que nos escucha; del Dios que entra en la historia, para

hacer justicia. Por eso, esta predicación es anuncio del juicio, anuncio de nuestra responsabilidad. **El hombre no puede hacer o dejar de hacer lo que le apetezca. Será juzgado.**

Debe rendir cuentas. Esta certeza vale tanto para los poderosos como para los sencillos. Si se respeta, se trazan los límites de todo poder de este mundo. Dios hace justicia en la medida que seamos capaces de vivir en presencia de Dios y de comunicar al mundo la verdad del juicio. Así el artículo de fe del juicio, su fuerza de formación de las conciencias, es un contenido central del Evangelio y es realmente una buena nueva. Lo es para todos los que sufren por la injusticia del mundo y piden justicia. Así se comprende también la conexión entre el reino de Dios y los "pobres", los que sufren y todos **los que viven las bienaventuranzas del sermón de la Montaña. Están protegidos por la certeza del juicio, por la certeza de que hay justicia.**

Este es el verdadero contenido del artículo del Credo sobre el juicio, sobre Dios juez: hay justicia. **Las injusticias del mundo no son la última palabra de la historia. Hay justicia. Sólo quien no quiere que haya justicia puede oponerse a esta verdad.** Si tomamos en serio nuestros pecados; que Dios mismo en la pasión de su Hijo se convierta en abogado de nosotros, pecadores, y así hace posible la penitencia, la esperanza expresada de modo admirable en las palabras de San Juan: "Dios es mayor que nuestra conciencia y conoce todo" (1 Jn 3,20). Ante Dios tranquilizaremos nuestra conciencia, independientemente de lo que nos reproche.

La bondad de Dios es infinita pero no la debemos reducir a un empalago sin verdad. Sólo creyendo en el justo juicio de Dios, solo teniendo hambre y sed de justicia (cf. Mt 5,6), abrimos nuestro corazón, nuestra vida a la misericordia divina. No es verdad que la fe en la vida eterna quita importancia a la vida en la tierra. Al contrario, sólo si la medida de nuestra vida es la eternidad, también esta vida en la tierra es grande y su valor inmenso. **Dios no es el rival de nuestra vida, sino el garante de nuestra grandeza.** Así volvemos a nuestro punto de partida: Dios. Si consideramos bien el mensaje cristiano, no hablamos de un montón de cosas. El mensaje cristiano es en realidad muy sencillo: hablamos de Dios y del hombre, y así lo decimos todo.

NÚMERO IV: RITUAL DE LA PASCUA HEBREA

Para no alargar desmesuradamente estas páginas expondré sólo una enumeración de los ritos hebreos, indicando algunas de las posibles relaciones a la cena de Jesús, y, en su caso, el texto de algún fragmento que parece de mayor importancia¹⁴⁷¹.

Afirma el CEC, núm. 1328-1329 y 1340: "Las palabras "eucharistein" (Lc 22,19; 1 Co 11,24) y "eulogein" (Mt 26,26; Mc 14,22) recuerdan las bendiciones judías que proclaman -sobre todo durante la comida- las obras de Dios: la creación, la redención y la santificación. Se llama Eucaristía a:

– Banquete del Señor (cf. 1 Cor 11,20) porque se trata de la Cena que el Señor celebró con sus discípulos la víspera de su pasión y de la anticipación del banquete de bodas del Cordero (cf Ap 19,9) en la Jerusalén celestial.

– Fracción del pan porque este rito, propio del banquete judío, fue utilizado por Jesús cuando bendecía y distribuía el pan como cabeza de familia (cf. Mt 14,19; 15,36; Mc 8,6.19), sobre todo en la última Cena (cf. Mt 26,26; 1 Co 11,24). En este gesto los discípulos lo reconocerán después de su resurrección (Lc 24,13-35),

¹⁴⁷¹ En la descripción del Ritual de la Pascua hebrea he seguido el Ritual "*La Haggadah de Pâque, Liturgie pour la cérémonie familiale des soirées du Seder*", edición bilingüe hebreo-francés con notas, del Rabino J. BLOCH, Ed. Sinagoga de París, París 1960; y también el *Hagadá, Manual de Pesaj*, Ed. Sinaí, Tel Aviv 1980, de P. LINK. Para la innovación de Jesús sigo a: H. SCHÜRMAN, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*, Rev. Concilium 40 (1968) 629-640; Th. BARROSE, *La pascua y la comida pascual*, o.c., pp. 434-536-547; L. BOUYER, *Eucaristía, Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Ed. Herder, Barcelona 1969, espec. cap. 2 a 5, pp. 29-144 y 43; M. THURIAN, *La eucaristía*, o.c., cap. 1 y 2, pp. 25-302; V. MARTIN PINDADO-J.M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Ed. La Muralla, Madrid 1969; CUADERNOS PHASE, *Antología de Plegarias Eucarísticas*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009, p. 438; J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vol., Ed. BAC, Madrid 1952; J. RATZINGER, *La Pascua de Jesús y de la Iglesia. El cordero redimió a las ovejas*, pp. 131-163, en *Miremos al Traspasado*, o.c.; E. OTTO-J. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, o.c., espec. pp. 13-209; J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, o.c., pp. 43-66.

y con esta expresión los primeros cristianos designaron sus asambleas eucarísticas (cf. Hech 2,42.46; 20,7.11). Con él se quiere significar que todos los que comen de este único pan, partido, que es Cristo, entran en comunión con él y forman un solo cuerpo en él (cf. 1 Cor 10,16-17).

– Asamblea eucarística (*synaxis*), porque la Eucaristía es celebrada en la asamblea de los fieles, expresión visible de la Iglesia (cf. 1 Cor 11,17-34).

Al celebrar la última Cena con sus apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su Padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena y celebrada en la Eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino".

I. Preparativos.

1) Destrucción de los *Hamets*: La Vigilia de Pascua por la noche se buscan por toda la casa los *Hamets* o fragmentos de pan fermentado (cf. Ex 12,15 y 13,3.7); el rito va acompañado de breves oraciones.

2) Preparación del plato del "Seder": Cuando se oscurece, la dueña de la casa enciende las antorchas. Sobre una bandeja se colocan tres panes ázimos, planos, que se cubren con una servilleta; encima de ellos se colocan los objetos siguientes:

- a) un recipiente con perejil;
- b) un vaso con vinagre o agua salada;
- c) un recipiente con lechuga y otro con rábanos (hierbas amargas que recuerdan la esclavitud de Egipto);
- d) un recipiente con una pasta hecha de manzanas y almendras rayadas, canela y vino, recuerdan los materiales con que los judíos fabricaron los ladrillos en Egipto (cf. Ex 1,11-14; 5,6-18);
- e) un hueso con su carne asada, recuerdo del cordero pascual;
- f) un huevo duro, cocido en ceniza, símbolo del duelo por la destrucción del templo; para los judíos es también símbolo de vida, de la que contiene el germen; por ello lo ofrecen a las personas en duelo que vuelven del cementerio; aquí significa esperanza por la restauración de Israel. Este símbolo del huevo significa en definitiva: así como a

más fuego, más dureza adquiere el huevo; también Israel, a más persecución mayor es su tenacidad.

La liberación de Egipto -la *Jeziath Mizraim*- no es sólo un hecho ocurrido a los hebreos hace tres mil años sino que, provocado y realizado por el poder divino, resulta ser la premisa necesaria de la historia de Israel, del cristianismo y de la contemporaneidad. En todas las generaciones, se dan situaciones de esclavitud y de liberación por parte de Dios. Por esto nuestros maestros interpretan amplia y universalmente el concepto de la libertad conquistada en Egipto.

Como se puede constatar, según los maestros del hebraísmo, hay muchos conceptos posibles de libertad. Sólo uno se excluye: el de vivir sin un orden -*Sèder*- en la vida. Vivimos hoy una sociedad llena de desorden moral, de violencia, de crímenes. Se podrán dar muchas razones sociológicas y psicológicas de tal situación, pero la causa fundamental está en la crisis de valores religiosos, en la creciente negación de Dios que llama al bien, a la verdad y al respeto a la vida del prójimo.

La *Haggadá*, al obligar a explicar a los hijos la salida de Egipto y al constatar la diferencia de carácter en los cuatro jóvenes, ejemplifica y recuerda la dificultad de educar a los hijos y al mismo tiempo la necesidad de superar aquélla fomentando el diálogo y la educación personalizada.

II. Rito de Pascua.

El ritual Pascual es el siguiente:

1) **Santificación de la fiesta:** 1ª copa: Con una hermosa oración en que se canta la elección del pueblo de Dios, se llena la primera copa. "Tú nos das las fiestas para gozar y las solemnidades para alegrarnos", se dice antes de beberla; esta bendición sería la que Lucas pone antes de la consagración del pan (cf. Lc 22,17), porque la cena de Cristo fue la pascual. Recitada la bendición, se bebe la copa hasta más de la mitad, recostándose sobre el brazo izquierdo.

2) **Ablución de manos:** El padre de familia (o el oficiante) se lava las manos, sin pronunciar ninguna fórmula especial.

3) **Manducación del perejil:** El oficiante inmerge el perejil en vinagre o agua salada y lo distribuye; antes de comerlo, cada uno de los comensales dice una "Bendición" corta.

4) **Fracción del pan ázimo:** Uno de los tres ázimos se rompe en dos pedazos; una de las mitades se guarda para comerla durante la cena.

5) **Narración de la salida de Egipto:** Es una acción larga; para su explicación la dividiremos en varios apartados; téngase en cuenta que no se trata -por lo menos desde el siglo III de nuestra era y seguramente desde más antiguo- de una narración libre e improvisada, sino de un acto ritual con formulario fijo.

a) **Ostensión del pan ázimo:** El presidente quita de encima de los ázimos el hueso asado con su carne y el huevo; eleva luego el pan ázimo, diciendo: "He aquí el pan de miseria que nuestros antepasados comieron en el país de Egipto; todos los que tengan hambre que vengan a comer; todos los necesitados vengan a celebrar la Pascua. Este año, aquí; el año próximo, en el país de Israel; este año, esclavos; el año próximo, libres". ¿No sería ésta una de las fórmulas que Cristo cambiaría por el "Este es mi cuerpo"? De hecho, el capítulo 6 de San Juan, con su promesa de la Eucaristía, ya habla del pan de Moisés (el maná está íntimamente ligado a la Pascua, aunque no sea el ázimo) y de los que tienen hambre de él (v. 35).

b) **Interrogatorio del hijo menor:** Colocados de nuevo el hueso y el huevo sobre los ázimos, se llena la segunda copa y el más joven de los asistentes pregunta: "¿Por qué en las otras cenas comemos pan fermentado, sin fermentar, y en ésta sólo pan ázimo? ¿Por qué las otras noches comemos toda clase de verduras y en ésta sólo hierbas amargas? ¿Por qué las otras noches no mojamos nuestros alimentos ninguna vez y esta noche dos veces? ¿Por qué las otras noches cenamos sentados o recostados y ésta estamos todos solamente recostados?". A estas preguntas responde el presidente leyendo una larga historia llena de reflexiones que van comentando e interpretando el hecho del Éxodo: "Aunque todos fuéramos sabios, dice el presidente, todos versados en la Torah (Ley), sería nuestro deber explicar la salida de Egipto, pues cuanto más se habla de ella, más mérito se adquiere". Durante todo este relato -excepto unos pocos momentos que en su lugar señalaremos-, el pan ázimo está descubierto y a la vista de todos. Los panes se cubren con el velo (pues son símbolo de la tristeza de Egipto) y se eleva la copa (símbolo de alegría) cuando el presidente hace memoria de la promesa hecha a Abraham de que sus descendientes saldrían de Egipto (cf. Gen 15,13-14). "Porque esta promesa nos ha sostenido a nuestros antepasados y a nosotros".

Luego, el relato vuelve a su carácter de memorial y se descubren de nuevo los panes ázimos y se baja la copa.

c) **Las plagas de Egipto:** Al llegar el relato a este punto de la liturgia, se añade el recuerdo de cada una de las diez plagas, con el dedo se arrojan unas gotas de vino fuera de la copa; este gesto se interpreta como símbolo de la compasión que se siente por los egipcios. Su interpretación es de una delicadeza tal que se aproxima mucho al precepto de la caridad para con los enemigos. El relato de las plagas se termina con una especie de letanías de acción de gracias a Dios.

La salida de Egipto es el símbolo de la liberación de la tiranía; pero es, sobre todo, el testimonio de un gran acontecimiento vivido por todo el pueblo de Israel. Cada hebreo debe revivir aquella experiencia como si fuera hoy, en su carne propia.

d) **Explicación de los símbolos de la fiesta:** 2ª copa. El presidente presenta el hueso con su carne y dice: "porque es el sacrificio de la Pascua en honor del Eterno que libró las casas de los israelitas"; el pan ázimo "porque nuestros padres no tuvieron tiempo de hacer fermentar su pan cuando el Rey de reyes los libertó". Y ante las hierbas amargas sigue diciendo: "porque los egipcios hicieron la vida amarga a nuestros padres en Egipto". Ante este triple memorial sigue un nuevo canto de acción de gracias; seguidamente dice: "pues durante todos los siglos cada uno de nosotros debe considerarse como salido de Egipto". Después se anuncia de nuevo la alegría, se cubren los panes ázimos y se eleva la copa, "porque él nos ha llevado de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la luz". Dejada la copa y descubiertos los panes ázimos, se canta la primera parte del *Hallel*: "Alabad siervos al Señor" (Salmo 113), y "Cuando Israel salió de Egipto" (Salmo 114, primera parte). Terminados estos salmos, el presidente eleva de nuevo la copa y pronuncia una acción de gracias y se bebe la segunda copa con una breve "bendición".

6) **Ablución de manos:** Esta segunda ablución, que no es propia de la Pascua, sino que como la primera se tenía en todas las cenas rituales, la servía generalmente un criado o el más joven de la casa a todos los comensales. La ablución va acompañada de una breve fórmula de bendición.

7) **Bendición de los ázimos:** Hecha la ablución de manos, el presidente pronuncia una nueva "bendición", rompe los panes ázimos, come de ellos y los distribuye a los asistentes. Llegados a este momento de la descripción de la Pascua, no podemos resistirnos a presentar un paralelo del texto de nuestro "*Haggadah*" y de la narración del evangelio de Lucas.

La bendición sobre los panes ázimos, del "*Haggadah*" es la siguiente: "Bendito seas, oh Eterno, Dios nuestro, Rey del universo que haces producir el pan a la tierra". "Bendito seas, oh Eterno, Dios nuestro, Rey del universo, que nos has santificado con tus mandamientos y nos has ordenado comer el pan ázimo".

Después de estas bendiciones se rompe un pedazo de cada uno de los dos panes ázimos y se come; luego se da a todos los asistentes.

Texto de Lucas (22,15.17-19):

"Tomado el cáliz, dio gracias" (primera ó segunda copa).

"y tomado el pan, dio gracias" (Mt 26,26 dirá "lo bendijo" y lo partió y se lo dio diciendo...).

La consagración del vino en el evangelio de Lucas y también en 1 Cor 11,25 se pone explícitamente "después de haber cenado"; de ella hablaremos en su lugar correlativo de nuestra "*Haggadah*". La eucaristía es la celebración de la alianza (cf. Mt 26,28) haciendo suyas las palabras de Moisés en el Sinaí. Jesús, afirma en la cena, "esta es la sangre de la alianza", y esta alianza se llama "nueva" (cf. Lc 22,20, 1 Cor 11,25). La eucaristía reproduce muy exactamente el esquema de la celebración del Sinaí tal como lo ha transmitido la tradición (cf. Ex 24). La Palabra de Dios es el fundamento de la alianza.

8) **Bendición sobre las hierbas amargas:** Después que los comensales han comido los panes ázimos, se toma la lechuga, mezclando antes con la pasta de almendra, manzana, canela y vino, y pronunciando una bendición.

9) **Bendición del rábano y del pan ázimo:** Se incluye dentro de un pan ázimo un fragmento de rábano y se comen a la vez estos dos manjares con una fórmula de "bendición".

En un cierto momento del ritual, el celebrante separa de la bandeja los tres elementos fundamentales de esta comida: el cordero (*Pesaj*), el pan ácimo (*Mazza*), la hierba amarga (*Maror*). Ésta última se tomará con un cuarto elemento (el *Charoset*), una especie de compota de fruta que por su aspecto recuerda el

cemento que los esclavos hebreos debían preparar para las construcciones. Estos cuatro elementos simbolizan, según la enseñanza del Talmud de *Pesachim*, los cuatro grados de libertad, desde la más material a la más espiritual: el cordero pascual representa la liberación de la idolatría, en cuanto permite matar y comer dicho animal, considerado por los paganos una divinidad; el pan ácimo representa la liberación del individuo de sus propias pasiones, de su orgullo y presunción, simbolizados en la levadura inexistente en dicho pan; la hierba amarga representa la liberación de la miseria, de los miedos ante el mañana, de las angustias que dominan al hombre haciéndole amarga su vida; la compota de fruta significa la libertad personal que se desprende de quien se alegra de lo que es y de lo que tiene y de la elección hecha por Dios.

10) **Cena:** Llegados a este momento se sirve la cena habitual; al final de la misma se come el fragmento del pan ácimo, que se guardó al empezar la ceremonia para este momento (cf. núm. 4).

11) **Acción de gracias solemne** (*Barekh*): 3ª copa: Terminada la cena, se llena la tercera copa y se entona el salmo 125. A él se añade el canto de acción de gracias pronunciado por el más digno; esta tercera copa sería sin duda la que Cristo consagró; en la Primera Carta a los Corintios y en el evangelio de Lucas dicen explícitamente que fue "después de cenar". Entre la consagración y comunión del pan y la del vino hubo, en la última cena, el banquete. Cuando el rito judío se trasladó a comunidades no judías se suprimió, sin duda, la cena, y así ya en tiempo de la redacción de los evangelios sinópticos éstos presentan las dos consagraciones seguidas, notando el evangelio de Lucas que entre ellas hubo la cena, aunque sin dar ningún detalle, pues ya no interesaba. Volviendo al "Haggadah", notemos: esta tercera copa se mezcla con agua; de este uso no nos dice nada el evangelio, pero sí las antiguas Anáforas, que sin duda dependen de una tradición oral muy anterior a los evangelios; pues cuando éstos se escribieron, los apóstoles habían repetido ya innumerables veces la cena ritual. Tenemos que resaltar que como verdaderos judíos, el mandato de Cristo no sirvió para intimarles esta celebración, sino para que la tuvieran "en su memorial" dándole el nuevo sentido que el Maestro le había dado.

Las bendiciones anteriores se pronunciaban individualmente por cada uno de los comensales y eran breves; la de la tercera copa la pronuncia el presidente y es muy larga. Su estructura se parece a nuestro Prefacio y más aún a las Anáforas

orientales, empieza por un diálogo casi literalmente idéntico al de nuestro prefacio (común también a todas las liturgias orientales y occidentales); luego sigue la enumeración de los beneficios de Dios para con su pueblo. La acción de gracias por los grandes hechos de la historia de Israel se halla entremezclada con súplicas también conmemorativas: "Dios nuestro y Dios de nuestros padres, que nuestro recuerdo y nuestra memoria, el recuerdo de nuestros antepasados, el recuerdo del Mesías... se eleven, lleguen, comparezcan, sean gratos, acogidos, agradables, considerados y recordados por ti... para que nos obtengan tu favor, tu gracia, tu misericordia, la salud y la paz..." ¿No es cierto que en este contexto tiene una nueva visión aquello de la 1 Cor 11,26: "Pues siempre que coméis de este pan y bebéis de este cáliz anunciáis la muerte del Señor", o también: "Cada vez que hagáis esto, lo haréis en mi memoria"? La muerte del Señor será de ahora en adelante un nuevo motivo de acción de gracias a Dios, añadido a todas las antiguas "Mirabilia Dei". La acción de gracias pide a Dios una serie de beneficios para los asistentes: de nuevo aquí impresiona su parecido con las antiguas anáforas y aun con el Canon Romano, que después de la Anámnesis tiene la súplica "para que lo que hacia este altar... de toda bendición seamos colmados". Terminada la bendición, se bebe la tercera copa con la bendición privada correspondiente. Luego se llena la cuarta copa y se continúa con la parte segunda.

12) **Segunda parte del Hallel:** Esta consiste en proclamar los salmos 113 (2ª parte), 114, 115, 116 y 117. A estos salmos sigue una breve oración de glorificación a Dios y luego se añade el salmo 135 o "Gran Hallel", en el que a cada verso se repite "Porque es eterna su misericordia". A todo este conjunto de salmos y oraciones se deben referir Mateo y Marcos, cuando dicen que Jesús "dicho (cantado) el himno" salió al monte de los Olivos. Si la cena no es pascual, también se termina con un salmo (distinto). Terminado el *Hallel*, se añaden unas oraciones (de origen más reciente), en las que se recuerdan de nuevo las maravillas de Dios para su pueblo, a las que los asistentes responden a manera de estribillo: "Y esto acontecía a medianoche".

13) **Conclusión:** 4ª copa: Con una nueva bendición breve y particular se pone fin a la cena después de haber recitado dos breves fórmulas de conclusión.

Este es, en resumen, el rito que desde hace siglos celebra Israel y que celebró Cristo repetidas veces; éste es el rito que sirvió de cuadro a nuestra Eucaristía y a nuestra Vigilia Pascual. A todos estos ritos misteriosos y significativos les dio

Cristo una nueva realidad y un más pleno contenido. Por eso dijo: "No he venido a abolir la ley sino a dar cumplimiento". **Tengamos en cuenta que en el evangelio de Juan los relatos de la Transfiguración y la Pasión suponían toda una teología bíblica de la fiesta y de cada una de las fiestas judías.**

NÚMERO V: EL KERIGMA, EXPOSICIÓN DE UN TRABAJO DE CAMPO (ROMA, MAYO 2009)

A continuación presento como trabajo de campo, un anuncio del kerigma dado en Roma por Kiko Argüello y Carmen Hernández ante miles de jóvenes, recogido con una grabadora. Es una forma práctica de proponer la verdad de la fe a los jóvenes para que vivan la felicidad festiva.

¿Por qué el kerigma nos da la salvación? ¿Cómo es posible una cosa así? ¿Qué es el Kerigma? Es una buena noticia. Una noticia, una noticia sorprendente. Cuando los apóstoles, que son hebreos, están celebrando Pentecostés, la fiesta que conmemora que han recibido la Torah en el Monte Sinaí, el Espíritu Santo desciende del cielo y se pone sobre ellos, sobre sus cabezas como llamas de fuego, desciende dentro de ellos. San Pablo dice que "el Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu" (*Rom 8,16*). El Espíritu Santo descendió sobre ellos y les testimonió una cosa sorprendente, algo que un hebreo jamás podría creer o pensar porque sería una blasfemia: que éste al que han matado, que ha sido crucificado en una cruz, es el Señor, el *Adonai* ¡es Dios! Un hebreo puede pensar que Cristo es el Mesías, sin duda, pero que sea Dios éste que han crucificado les parecería un error...

¡Esta es la noticia! Dios se ha hecho hombre en Cristo!

¿Y por qué se ha hecho hombre? Se ha hecho hombre para morir por nuestros pecados. Ha ofrecido su muerte por nuestra muerte. Dice San Pablo en la carta a los Corintios: "¡Caritas Christi urget nos! El amor de Cristo nos impulsa, nos urge. ¿Por qué? Dice que el amor nos urge porque si Cristo ha muerto por todos, entonces, todos los hombres están muertos, ¿Y por qué están muertos? Continúa San Pablo: "ha muerto por todos para que ya no vivan más para sí los que viven, sino para Aquél que murió y resucitó por ellos" (*2 Cor 5,15*).

De acuerdo con San Pablo, los hombres están como condenados a vivir para sí mismos, a vivirlo todo para sí mismos. Dice un teólogo ortodoxo, Olivier Clement, que el pecado original dentro de nosotros, en nuestra carne, nos obliga a ofrecernos todo a nosotros mismos¹⁴⁷². Es sorprendente este "vivir para nosotros

¹⁴⁷² Cf. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, o.c., p. 11.

mismos". ¡Pero todos vivimos para nosotros mismos! ¿Qué significa eso? Todos nos buscamos a nosotros mismos, buscamos ser felices... Estudian, van a la universidad, se casan, trabajan para sí mismos, buscando ser felices. Entonces ¿Cómo es posible que el vivir para sí sea una maldición tan grande que Cristo haya tenido que morir para anularla? La respuesta la vemos en los hechos de todos los días: ¿Por qué tantas personas se suicidan aunque tienen de todo? ¿Por qué tantos jóvenes están siempre insatisfechos aunque pueden hacerlo todo? (hablo con algunas pinceladas rápidas para preparar el Kerigma para vosotros).

He oído que en Japón este año se han suicidado 50.000 personas, y los Estados no dicen la cantidad de jóvenes que se suicidan. Nosotros sabemos por qué se suicidan. Una causa se encuentra aquí, en lo que dice San Pablo.

Me quedé sorprendido cuando me enteré de un hombre de Palma de Mallorca que se había casado tres veces, tenía un yate, un hijo en Nueva York, otra hija en Londres y el último hijo de 13 años en casa con él y con su última mujer. Este hombre, aparentemente con éxito, se lanzó desde el décimo piso; había cenado con unos amigos, junto a la playa, la noche anterior. ¿Por qué se suicidó? Sabemos por qué (después lo ha dejado escrito): hacía muchos años que, a pesar de tener tanto éxito, se había dado cuenta de que no amaba a nadie y esto no lo podía soportar. No podía soportar más una vida en la que estaba condenado a buscarse a sí mismo en todo, a vivir todo para sí mismo, todo para él, sin amor.

¿Y por qué el hombre no soporta vivir para sí mismo? Porque hemos sido creados a imagen de Dios, porque en nosotros hay un eco del amor, porque Dios es amor. Dice San Pablo: Yo conozco el bien y lo quisiera hacer, pero no tengo en mí la capacidad de hacerlo, "de hecho, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Así pues, si hago lo que no quiero, no soy yo el que lo hace sino el pecado que habita en mí" (Rom 7,18-20). Nos gustaría tener una vida llena de amor, pero el hombre experimenta pronto que no puede amar. No sabe amar. Está condenado a vivirlo todo para sí mismo, en todo se busca a sí mismo.

¿Y por qué no puede y no sabe amar? Lo dice la carta a los Hebreos: "Como los hijos comparten la carne y la sangre, así también compartió Cristo las mismas, para reducir a la impotencia mediante su muerte al señor de la muerte, es decir al diablo, y liberar a los que, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud" (Heb 2,14-15).

Aquí hay una antropología bíblica impresionante que es el contenido de la predicación: comprender por qué tengo miedo a la muerte. La respuesta es: porque en mí habita el pecado. Y ¿qué es el pecado? Tenemos que ir al fondo, es decir, ir a la experiencia que todos hacemos cada día. Cuando la serpiente -el demonio- le dice a Eva que está mirando al árbol de la ciencia del bien y del mal: "¿Cómo es que no podéis comer del fruto de ningún árbol del paraíso?" Eva contesta: "Sí, podemos comer de todos. Solamente no podemos de uno". Pero ya el demonio le ha insinuado en el subconsciente la idea de que si tiene una prohibición es como si todo le estuviera prohibido; ya ha preparado el terreno. Después le dice: "¡No! Tú no morirás. Es que Dios sabe muy bien que el día que tú comas de él, (es decir, lo experimentes), serás como Dios, conociendo el bien y el mal", (Gen 3). Decidirás por ti misma, no dependerás de ningún otro. ¡No! Tú misma decidirás lo que está bien y lo que está mal. Entonces Eva, viendo que el árbol era agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría, comió de él y dio a comer a Adán. Hizo un gesto exterior. ¿Qué les sucedió después de haber comido? Se dieron cuenta de que estaban desnudos. El hombre experimenta la muerte ontológica, la muerte óptica; se puede decir así ya que estamos en una época existencial.

¿Quién está dándome el ser? ¿Quién me da mí ser persona? El que me ha creado. Dios me ha dado al ser. Ha dicho: "Tú existes por mí". ¿Y si el demonio me demuestra con la ley que este Dios no existe, que este Dios es un monstruo? La prueba que es celoso es justo el hecho de que me limita con la ley. San Pablo dice que el demonio tomando ocasión de la ley nos ha seducido y nos ha matado.

Si yo, con mi inteligencia, creo que el demonio tiene razón y pecco afirmando que Dios no existe, pierdo ontológicamente mi ser, corto las raíces de mi ser persona. Pero, entonces, si yo no soy y quiero ser, tengo que ser para alguien para los otros. ¿Cómo? Haciendo dinero; si no tienes dinero ninguno te quiere. Si no eres guapo nadie te quiere. Si no eres inteligente... El pecado que habita en nosotros nos obliga a ofrecernos a nosotros mismos todas las cosas. El pecado es esto precisamente. Situar el yo del hombre en el centro de mi cosmos. El pecado destruye la imagen de Dios, que es Cristo, en el hombre, y sitúa el yo del hombre como "axis" como centro de una nueva cosmogonía.

Pero este hombre tiene un problema: no puede darse, no puede amar al otro más allá de sí mismo, más allá de la muerte. Si amar al otro es hacer del mi "yo"

un "tú", yo esto no puedo hacerlo con mis solas fuerzas, porque significa morir a mí mismo, a mi yo. Este hecho es fuente de insatisfacción y de grandes sufrimientos. Porque este hombre conoce el bien, pero no puede hacerlo. Sabe que como persona se realiza en el otro, amándolo; pero si amar es hacer como Dios en Cristo sobre la cruz, no puede realizarlo. "¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?", San Pablo se pregunta. Y responde: ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor", (Rom 7,24-25). Él ha destruido el pecado en la carne, muriendo por nosotros, y le ofrece al hombre, en su Resurrección y Ascensión al Cielo para interceder por nosotros, la posibilidad, mediante el anuncio de esta noticia, de tener una vida nueva en el Espíritu Santo que él nos envía desde el Cielo.

Cristo ha muerto para liberar a la humanidad, para dar al hombre la posibilidad de vivir en la verdad. ¿Y cuál es la verdad? Aquí está es la verdad: Cristo clavado en la cruz, ésta es la verdad. ¡Atención porque esto es muy importante!

Este hombre crucificado es Dios. Esta noticia que el Espíritu Santo certificó a los Apóstoles en lo más profundo de su ser, que les ha hecho abrir las puertas y salir a anunciar el kerigma, es una noticia tan importante que por ella todo bautizado está llamado a anunciar el Evangelio a todos los hombres. ¿Por qué es importante? Porque este amor, esta forma de amar que ha mostrado este hombre en la cruz, es Dios. Dios lo ha resucitado de la muerte y le ha constituido Señor y Cristo. En Él ha mostrado que este amor es la verdad. Sólo en este amor los hombres son perfectamente, plenamente felices, están en la verdad.

¿Amamos así? "¡Amaos unos a otros como yo os he amado!", dice Jesús. Cristo nos ha amado así, con este amor. Y la Iglesia lo anuncia a todos los hombres que quisieran amar así, pero no saben cómo hacerlo, no saben lo que les pasa. Se acuestan con una chica, poco después con otra y después con otra, etc. Pero no saben por qué están insatisfechos por dentro. No saben lo que les pasa. ¿Por qué no son felices? No son felices porque no están en la verdad. Dios es la verdad. Dios es este amor. Este amor Dios lo quiere ofrecer a todos los hombres, porque este amor es Él mismo y lo ofrece en el Espíritu Santo. Cristo ha muerto por todos, para que los hombres no vivan más para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos (2 Cor 5,15). "Uno murió por todos" (2 Cor 5,14), exclama san Pablo, y también: "Él experimentó la muerte por el bien de todos"

(Heb 2,9). "El que cree en mí, aunque muera, vivirá" (Jn 11,25). De tal forma nos rescata de la tiranía de vivir para nosotros mismos (2 Cor 5,15). Gracias a Él podemos dejar de dar culto al yo. "El Señor quiso dejar bien claro que la plenitud del amor consiste en amar a los hermanos como Él nos amó. Nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos. Cristo dio su vida por nosotros, también nosotros debemos dar la vida por los hermanos (para ser felices y celebrar el banquete festivo), amándonos mutuamente como Él nos amó (hasta al cruz). Porque en el momento de morir, mató en sí mismo a la muerte, nosotros somos liberados de la muerte por su muerte; su carne no experimentó la corrupción, la nuestra ha de pasar por la corrupción, hasta que al final de este mundo seamos revestidos por él de la incorruptibilidad; él no necesitó de nosotros para salvarnos, nosotros sin él nada podemos hacer; él, a nosotros, sus sarmientos, se nos dio como vid, nosotros, separados de él, no podemos tener vida. Así los mártires, al derramar su sangre por sus hermanos, no hicieron sino mostrar lo que habían tomado de la mesa del Señor"¹⁴⁷³.

Así que os anuncio el kerigma: Cristo ha muerto por todos nosotros que estamos aquí, ha dado su vida sobre la cruz para que podamos recibir del cielo el Espíritu Santo, el mismo Espíritu que nos hará amar así. Es un don gratuito, fruto de su muerte por nuestros pecados.

Para que pueda entrar dentro de nosotros ahora, es necesario que aceptemos lo que decía Karl Barth, que aceptemos dejarnos juzgar por la cruz de Cristo, ahora¹⁴⁷⁴. Porque ahora es cierto que no nos amamos así. Este amor se describe en el Sermón de la Montaña, cuando dice: "No pongáis resistencia al mal" (Mt 5,39). Pero el mal es una palabra abstracta; los hebreos concretizan este tipo de mal: primer mal, que te ofendan en el honor, en el honor de tu familia. Los gitanos defienden el honor de la familia con la sangre, lo que más vale es el honor. Pero Jesucristo dice en el Sermón de la Montaña: Si alguno te ofende en el honor ofrécele la otra mejilla (cf. Mt 5,39). Porque sabemos que en el hebraísmo golpear la mejilla derecha es una forma de insulto, de desprecio. Por esto si alguno te ofende en el honor, te desprecia, ofrécele la mejilla izquierda.

¹⁴⁷³ Cf. AGUSTÍN, *Tratado sobre el evangelio de san Juan*, Tratado 84, 1-2: CCL 36,536-538.

¹⁴⁷⁴ K. BARTH, *La proclamación del Evangelio*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.

Otra forma en la que te pueden hacer el mal: si alguno te lleva a juicio para quitarte la casa, no se la reclames, déjale la casa y regálale el campo (Mt 5,40). Otra forma de hacerte el mal: si alguno te roba aquello que es tuyo, no se lo reclames (Lc 6,30). Otra forma de hacerte el mal: si alguno abusa de ti en el trabajo, si alguno te obliga a ir cargado una milla (la ley prohibía que se obligara a un esclavo a llevar una carga de 80 Kg. más de una milla), si alguno te obliga a hacer esto, carga dos millas (Mt 5,41). Cristo en el Sermón de la Montaña está describiendo al hombre nuevo, al hombre celeste. Está describiendo cómo Cristo nos ha amado. Es él quien no ha puesto resistencia al mal, es él quien ha puesto la otra mejilla, es él el que se deja robar por nosotros, etc.

Pero esto es la obra del Espíritu Santo en nosotros que desciende del cielo. ¿Y cuándo desciende del cielo? Fundamentalmente la fe aumenta en nosotros por la escucha. La fe viene por el oído, si escuchamos (Rom 10,17) y ¿qué es lo que debemos escuchar? La buena noticia, el kerigma. Y ¿qué dice el kerigma? Lo que estoy diciendo: que Cristo ha muerto por tus pecados, para que pueda descender el Espíritu Santo. Pero ¿cuándo...? Ahora ¡ahora! Mirad lo que dice San Pablo en la epístola a los Corintios: Ahora es el momento de la salvación (2 Cor 6,2).

El Sermón de la Montaña dice: ¡Ay de los que ahora ríen! (Lc 6,25). Esta palabra, "ahora", se trata de un resumen de la predicación apostólica de la Iglesia primitiva, es Palabra de Dios que cuando se anuncia se realiza. Ahora es el momento de la salvación. Hermanos, ahora para vosotros, para todos nosotros se realiza la salvación.

Pero ¿Qué salvación? ¡Mira que es fácil! Dice la Epístola a los Hebreos que "Cristo es la impronta de la sustancia divina" (Heb 1,3). Nadie ha visto jamás a Dios, Cristo es su impronta. ¿Veis este estandarte de bronce? (la cruz, como el estandarte de la serpiente de bronce en el desierto). Esto es una impronta, como un sello que se imprime en la cera y deja una imagen; una impronta. "Esta es la impronta de la sustancia divina". Sustancia es una palabra filosófica, ¿qué significa? A Dios nadie lo ha visto. Cristo nos lo ha mostrado ahora. ¿Qué nos ha mostrado? Que Dios es este amor, es decir, está crucificado por amor por ti aunque seas un pecador, aunque hayas fornicado ayer por la noche, o te hayas encolerizado con alguno, incluso si eres una persona que no perdona, aunque seas un rencoroso. Dios no necesita para amarte que seas bueno, que cambies de vida... Dios te ama como eres. Dios te ha amado cuando eras un pecador, un

miserable, un canalla. Dios te ama, ahora, de una forma infinita, hasta dar la propia vida por ti.

¡Cristo ha dado la vida por ti! Esta es la gran noticia: la muerte ha sido vencida. ¡Cristo ha resucitado! Ha muerto por nuestros pecados y ha sido resucitado para nuestra justificación. Ha resucitado y ha subido al cielo y está sentado a la diestra del Padre. ¿Dónde está Cristo ahora? En el cielo. ¿Y qué está haciendo Cristo? Está presentando al Padre sus llagas gloriosas por tus pecados, por los tuyos y por los míos. Ahora está oficiando como Sumo Sacerdote. ¿Y por qué está presentando al Padre sus llagas? Porque la sustancia divina es amor. Dios quisiera estar en ti, ahora. Ser uno contigo, dentro de ti, ahora. Porque este amor es la sustancia divina.

Dice el Apocalipsis: "Mira que estoy a la puerta y llamo (llamo ahora). Si alguno me abre, Yo y mi Padre entraremos en él" (Ap 3,20). Dios quiere ser **uno** en ti. Dice San Pablo que cuando uno va con una prostituta se hace una sola carne con ella. "¿Y tomaré yo los miembros de Cristo para hacerme una sola carne con una prostituta?" Pero esto lo dice refiriéndose a otra cosa: "Aquél que se une a Cristo se hace un solo espíritu con Él" (1 Cor 6,15-17). Este es el misterio de Dios: quisiera ser **uno** dentro de nosotros, hoy. Y decimos la verdad: Él no es perfectamente **uno** en nosotros. Todos somos débiles, todos somos pecadores. Por esto necesitamos escuchar el kerigma que nos estimula, que nos exhorta, que nos llama a la fe, a creer en Él para que reflorzca nuestro bautismo, para que nuestro Bautismo sea regado.

Entonces, hermanos, "En nombre de Cristo: reconciliaos con Dios" (2 Cor 5,20). Convertíos y creed la Buena Noticia. Convertirse significa creer que lo que estoy diciendo es cierto. Que Dios te ama ahora, que está deseando ser uno contigo profundamente.

Porque mirad, de esto depende la salvación del mundo que destruye la apostasía. Cristo ha dicho: "Como tú Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn 17,21). Solamente si somos perfectamente uno el mundo creerá en Él. Son tres personas y un solo Dios. La comunión profunda en Dios, la unidad en Él. ¡Eh aquí el misterio de la Santísima Trinidad!

Jesucristo ha vencido el pecado y la muerte, y ha resucitado. Esta es, sin duda, una gran noticia. Pero la mayor noticia, que cambió el mundo y es el culmen del Evangelio, es que Cristo está vivo y nosotros podemos encontrarnos con Él y ser transformados por Él desde esta vida terrena. Como se encontraron con Él las santas mujeres que fueron al sepulcro el domingo en la mañana; como se encontraron con Él los apóstoles y sus discípulos; y como se han encontrado con Él millones de cristianos en los últimos veinte siglos, también nosotros podemos encontrarnos con Jesucristo vivo en este siglo XXI, porque el Señor ha prometido que estará con nosotros, su Iglesia, todos los días hasta el fin del mundo.

NÚMERO VI: DISCURSO DEL PAPA BENEDICTO XVI A LOS ARTISTAS. ENCUENTRO DE BENEDICTO XVI EN LA CAPILLA SIXTINA PARA RELANZAR LA AMISTAD, EL DIÁLOGO Y LA COLABORACIÓN (21 DE NOVIEMBRE DE 2009)¹⁴⁷⁵.

*Señores cardenales;
venerados hermanos en el episcopado y en el sacerdocio;
ilustres artistas;
señoras y señores:*

Con gran alegría os acojo en este lugar solemne y rico de arte y de recuerdos. A todos y cada uno dirijo mi cordial saludo, y os agradezco que hayáis aceptado mi invitación. Con este encuentro deseo expresar y renovar la amistad de la Iglesia con el mundo del arte, una amistad consolidada en el tiempo, puesto que el cristianismo, desde sus orígenes, ha comprendido bien el valor de las artes y ha utilizado sabiamente sus multiformes lenguajes para comunicar su mensaje inmutable de salvación. Es preciso promover y sostener continuamente esta amistad, para que sea auténtica y fecunda, adecuada a los tiempos y tenga en cuenta las situaciones y los cambios sociales y culturales. Este es el motivo de nuestra cita. Agradezco de corazón a monseñor Gianfranco Ravasi, presidente del Consejo pontificio para la cultura y de la Comisión pontificia para los bienes culturales de la Iglesia, que lo haya promovido y preparado, junto con sus colaboradores, y le agradezco también las palabras que me acaba de dirigir. Saludo a los señores cardenales, a los obispos, a los sacerdotes y a las ilustres personalidades presentes. Doy las gracias también a la Capilla musical pontificia Sixtina que acompaña este significativo momento. Los protagonistas de este encuentro sois vosotros, queridos e ilustres artistas, pertenecientes a países, culturas y religiones distintas, quizá también alejados de las experiencias religiosas, pero deseosos de mantener viva una comunicación con la Iglesia católica y de no reducir los horizontes de la existencia a la mera materialidad, a una visión limitada y banal. Vosotros representáis al variado mundo de las artes

¹⁴⁷⁵ Cf. BENEDICTO XVI, *Encuentro con los artistas en la capilla Sixtina*, L'Osservatore Romano 48 (2009) 8-10.

y, precisamente por esto, a través de vosotros quiero hacer llegar a todos los artistas mi invitación a la amistad, al diálogo y a la colaboración.

Algunas circunstancias significativas enriquecen este momento. Recordamos el décimo aniversario de la *Carta a los artistas* de mi venerado predecesor, el siervo de Dios Juan Pablo II. Por primera vez, en la víspera del gran jubileo del año 2000, este Romano Pontífice, también él artista, escribió directamente a los artistas con la solemnidad de un documento papal y el tono amistoso de una conversación entre "los que —como reza el encabezamiento— con apasionada entrega buscan nuevas "epifanías" de la belleza". El mismo Papa, hace veinticinco años, había proclamado patrono de los artistas al beato Angélico, presentándolo como un modelo de perfecta sintonía entre fe y arte. Pienso también en el 7 de mayo de 1964, hace cuarenta y cinco años, cuando en este mismo lugar se realizaba un acontecimiento histórico, que el **Papa Pablo VI deseó intensamente para reafirmar la amistad entre la Iglesia y las artes**. Las palabras que pronunció en aquella circunstancia siguen resonando hoy bajo la bóveda de esta Capilla Sixtina, tocando el corazón y el intelecto. **"Os necesitamos -dijo-. Nuestro ministerio necesita vuestra colaboración. Porque, como sabéis, nuestro ministerio es predicar y hacer accesible y comprensible, más aún, conmovedor, el mundo del espíritu, de lo invisible, de lo inefable, de Dios. Y en esta operación... vosotros sois maestros. Es vuestro oficio, vuestra misión; y vuestro arte consiste en descubrir los tesoros del cielo del espíritu y revestirlos de palabra, de colores, de formas, de accesibilidad"** (*Insegnamenti* II, [1964], 313). La estima de Pablo VI por los artistas era tan grande que lo impulsó a formular expresiones realmente atrevidas: **"Si nos faltara vuestra ayuda -proseguía-, el ministerio sería balbuciente e inseguro y necesitaría hacer un esfuerzo, diríamos, para ser él mismo artístico, es más, para ser profético. Para alcanzar la fuerza de expresión lírica de la belleza intuitiva, necesitaría hacer coincidir el sacerdocio con el arte"** (ib., 314). En esa circunstancia, Pablo VI asumió el compromiso de "restablecer la amistad entre la Iglesia y los artistas", y les pidió que aceptaran y compartieran ese compromiso, analizando con seriedad y objetividad los motivos que habían turbado esa relación, y asumiendo cada uno, con valentía y pasión, la responsabilidad de un renovado itinerario de conocimiento y de diálogo, profundo, con vistas a un auténtico "renacimiento" del arte, en el contexto de un nuevo humanismo.

Ese histórico encuentro, como decía, tuvo lugar aquí, en este santuario de fe y de creatividad humana. Por lo tanto, no es una casualidad que nos encontremos precisamente en este lugar, precioso por su arquitectura y por sus dimensiones simbólicas, pero más aún por los frescos que lo hacen inconfundible, comenzando por las obras maestras de Perugino y Botticelli, Ghirlandaio y Cosimo Rosselli, Luca Signorelli y otros, hasta llegar a las *Historias del Génesis* y al *Juicio universal*, obras excelsas de Miguel Ángel Buonarroti, que dejó aquí una de las creaciones más extraordinarias de toda la historia del arte. También aquí ha resonado a menudo el lenguaje universal de la música, gracias al genio de grandes músicos, que pusieron su arte al servicio de la liturgia, ayudando al alma a elevarse a Dios. Al mismo tiempo, la Capilla Sixtina es un cofre singular de recuerdos, ya que constituye el escenario, solemne y austero, de acontecimientos que marcan la historia de la Iglesia y de la humanidad. Aquí como sabéis, el Colegio de los cardenales elige al Papa; aquí viví también yo, con trepidación y confianza absoluta en el Señor, el inolvidable momento de mi elección como Sucesor del Apóstol Pedro.

Queridos amigos, dejemos que estos frescos nos hablen hoy, atrayéndonos hacia la meta última de la historia humana. El *Juicio universal*, que podéis ver majestuoso a mis espaldas, recuerda que la historia de la humanidad es movimiento y ascensión, es tensión inexhausta hacia la plenitud, hacia la felicidad última, hacia un horizonte que siempre supera el presente mientras lo cruza. Pero con su dramatismo, este fresco también nos pone a la vista el peligro de la caída definitiva del hombre, una amenaza que se cierne sobre la humanidad cuando se deja seducir por las fuerzas del mal. El fresco lanza un fuerte grito profético contra el mal, contra toda forma de injusticia. Sin embargo, para los creyentes Cristo resucitado es el camino, la verdad y la vida; para quien lo sigue fielmente es la puerta que introduce en el "cara a cara", en la visión de Dios de la que brota ya sin limitaciones la felicidad plena y definitiva. Miguel Ángel ofrece así a nuestra vista el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin de la historia, y nos invita a recorrer con alegría, valentía y esperanza el itinerario de la vida. Así pues, la dramática belleza de la pintura de Miguel Ángel, con sus colores y sus formas, se hace anuncio de esperanza, invitación apremiante a elevar la mirada hacia el horizonte último. El vínculo profundo entre belleza y esperanza constituía también el núcleo fundamental del sugestivo **Mensaje que Pablo VI dirigió a los**

artistas al clausurar el concilio ecuménico Vaticano II, el 8 de diciembre de 1965: "A todos vosotros -proclamó solemnemente- la Iglesia del Concilio dice por nuestra voz: si sois los amigos del arte verdadero, vosotros sois nuestros amigos" (Concilio Vaticano II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC 1968, p. 841). Y añadió: "Este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza. La belleza, como la verdad, es lo que pone la alegría en el corazón de los hombres; es el fruto precioso que resiste a la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comunicarse en la admiración. Y todo ello por vuestras manos... Recordad que sois los guardianes de la belleza en el mundo" (ibidem).

Lamentablemente, el momento actual no sólo está marcado por fenómenos negativos a nivel social y económico, sino también por una esperanza cada vez más débil, por cierta desconfianza en las relaciones humanas, de manera que aumentan los signos de resignación, de agresividad y de desesperación. Además, **el mundo en que vivimos corre el riesgo de cambiar su rostro a causa de la acción no siempre sensata del hombre, que, en lugar de cultivar su belleza, explota sin conciencia los recursos del planeta en beneficio de pocos y a menudo daña sus maravillas naturales.** ¿Qué puede volver a dar entusiasmo y confianza, qué puede alentar al espíritu humano a encontrar de nuevo el camino, a levantar la mirada hacia el horizonte, a soñar con una vida digna de su vocación, sino la belleza? Vosotros, queridos artistas, sabéis bien que la experiencia de la belleza, de la belleza auténtica, no efímera ni superficial, no es algo accesorio o secundario en la búsqueda del sentido y de la felicidad, porque esa experiencia no aleja de la realidad, sino, al contrario, lleva a una confrontación abierta con la vida diaria, para liberarla de la oscuridad y trasfigurarla, a fin de hacerla luminosa y bella.

Una función esencial de la verdadera belleza, que ya puso de relieve Platón, consiste en dar al hombre una saludable "sacudida", que lo hace salir de sí mismo, lo arranca de la resignación, del acomodamiento del día a día e incluso lo hace sufrir, como un dardo que lo hiere, pero precisamente de este modo lo "despierta" y le vuelve a abrir los ojos del corazón y de la mente, dándole alas e impulsándolo hacia lo alto. La expresión de **Dostoyevski** que voy a citar es sin duda atrevida y paradójica, pero invita a reflexionar: "La humanidad puede vivir -dice- sin la ciencia, puede vivir sin pan, pero nunca podría vivir sin la belleza, porque ya

no habría motivo para estar en el mundo. Todo el secreto está aquí, toda la historia está aquí". En la misma línea dice el pintor Georges Braque: "El arte está hecho para turbar, mientras que la ciencia tranquiliza". La belleza impresiona, pero precisamente así recuerda al hombre su destino último, lo pone de nuevo en marcha, lo llena de nueva esperanza, le da la valentía para vivir a fondo el don único de la existencia. La búsqueda de la belleza de la que hablo, evidentemente no consiste en una fuga hacia lo irracional o en el mero estetismo.

Con demasiada frecuencia, sin embargo, la belleza que se promociona es ilusoria y falaz, superficial y deslumbrante hasta el aturdimiento y, en lugar de hacer que los hombres salgan de sí mismos y se abran a horizontes de verdadera libertad atrayéndolos hacia lo alto, los encierra en sí mismos y los hace todavía más esclavos, privados de esperanza y de alegría. Se trata de una belleza seductora pero hipócrita, que vuelve a despertar el afán, la voluntad de poder, de poseer, de dominar al otro, y que se transforma, muy pronto, en lo contrario, asumiendo los rostros de la obscenidad, de la trasgresión o de la provocación fin en sí misma. **La belleza auténtica, en cambio, abre el corazón humano a la nostalgia, al deseo profundo de conocer, de amar, de ir hacia el Otro, hacia el más allá. Si aceptamos que la belleza nos toque íntimamente, nos hiera, nos abra los ojos, redescubrimos la alegría de la visión, de la capacidad de captar el sentido profundo de nuestra existencia, el Misterio del que formamos parte y que nos puede dar la plenitud, la felicidad, la pasión del compromiso diario.** Juan Pablo II, en la *Carta a los artistas*, cita al respecto este verso de un poeta polaco, Cyprian Norwid: "La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo; el trabajo, para resurgir" (núm. 3). Y más adelante añade: "En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio. Incluso cuando escudriña las profundidades más oscuras del alma o los aspectos más desconcertantes del mal, el artista se hace, de algún modo, voz de la expectativa universal de redención" (núm. 10). Y en la conclusión afirma: "La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente" (núm. 16).

Estas últimas expresiones nos impulsan a dar un paso adelante en nuestra reflexión. La belleza, desde la que se manifiesta en el cosmos y en la naturaleza hasta la que se expresa mediante las creaciones artísticas, precisamente por su característica de abrir y ensanchar los horizontes de la conciencia humana, de

remitirla más allá de sí misma, de hacer que se asome a la inmensidad del Infinito, puede convertirse en un camino hacia lo trascendente, hacia el Misterio último, hacia Dios. **El arte, en todas sus expresiones, cuando se confronta con los grandes interrogantes de la existencia, con los temas fundamentales de los que deriva el sentido de la vida, puede asumir un valor religioso y transformarse en un camino de profunda reflexión interior y de espiritualidad.** Una prueba de esta afinidad, de esta sintonía entre el camino de fe y el itinerario artístico, es el número incalculable de obras de arte que tienen como protagonistas a los personajes, las historias, los símbolos de esa inmensa reserva de "figuras" —en sentido lato— que es la Biblia, la Sagrada Escritura. Las grandes narraciones bíblicas, los temas, las imágenes, las parábolas han inspirado innumerables obras maestras en todos los sectores de las artes, y han hablado al corazón de todas las generaciones de creyentes mediante las obras de la artesanía y del arte local, no menos elocuentes y cautivadoras.

A este propósito se habla de una *via pulchritudinis*, un camino de la belleza que constituye al mismo tiempo un recorrido artístico, estético, y un itinerario de fe, de búsqueda teológica. El teólogo **Hans Urs von Balthasar** abre su gran obra titulada "Gloria. Una estética teológica" con estas sugestivas expresiones: **"Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza es la última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien, y su indisociable unión"** (*Gloria. Una estética teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1985, p. 22). Observa también: **"Es la belleza desinteresada sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. Es la belleza que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión"** (*ibidem*). Y concluye: **"De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre -pues para él la belleza sólo es chuchería exótica del pasado burgués- podemos asegurar que, abierta o tácitamente, ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar"** (*ibidem*). Por lo tanto, el camino de la belleza nos lleva a reconocer el Todo en el fragmento, el Infinito en lo finito, a Dios en la historia de la humanidad.

Simone Weil escribía al respecto: "En todo lo que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de la belleza está realmente la presencia de Dios.

Existe casi una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuyo signo es la belleza. Lo bello es la prueba experimental de que la encarnación es posible. Por esto todo arte de primer orden es, por su esencia, religioso". La afirmación de **Hermann Hesse** es todavía más icástica: "**Arte significa: dentro de cada cosa mostrar a Dios**". Haciéndose eco de las palabras del Papa Pablo VI, el **siervo de Dios Juan Pablo II** reafirmó el deseo de la Iglesia de renovar el diálogo y la colaboración con los artistas: "**Para transmitir el mensaje que Cristo le ha encomendado, la Iglesia necesita del arte**" (*Carta a los artistas*, 12); pero preguntaba a continuación: "¿El arte tiene necesidad de la Iglesia?", invitando de este modo a los artistas a volver a encontrar en la experiencia religiosa, en la revelación cristiana y en el "gran código" que es la Biblia una fuente renovada y motivada de inspiración.

Queridos artistas, ya para concluir, también yo quiero dirigiros, como mi predecesor, un llamamiento cordial, amistoso y apasionado. **Vosotros sois los guardianes de la belleza**; gracias a vuestro talento, tenéis la posibilidad de hablar al corazón de la humanidad, de tocar la sensibilidad individual y colectiva, de suscitar sueños y esperanzas, de ensanchar los horizontes del conocimiento y del compromiso humano. Por eso, sed agradecidos por los dones recibidos y plenamente conscientes de la gran responsabilidad de comunicar la belleza, de hacer comunicar en la belleza y mediante la belleza. Sed también vosotros, mediante vuestro arte, anunciadores y testigos de esperanza para la humanidad. Y no tengáis miedo de confrontaros con la fuente primera y última de la belleza, de dialogar con los creyentes, con quienes como vosotros se sienten peregrinos en el mundo y en la historia hacia la Belleza infinita. La fe no quita nada a vuestro genio, a vuestro arte, más aún, los exalta y los alimenta, los alienta a cruzar el umbral y a contemplar con mirada fascinada y conmovida la meta última y definitiva, el sol sin ocaso que ilumina y embellece el presente.

San Agustín, cantor enamorado de la belleza, reflexionando sobre el destino último del hombre y casi comentando *ante litteram* la escena del Juicio que hoy tenéis delante de vuestros ojos, escribía: "Gozaremos, por tanto, hermanos, de una visión que los ojos nunca contemplaron, que los oídos nunca oyeron, que la fantasía nunca imaginó: una visión que supera todas las bellezas terrenas, la del oro, la de la plata, la de los bosques y los campos, la del mar y el cielo, la del sol y la luna, la de las estrellas y los ángeles; la razón es la siguiente: que esta es la

fuelle de todas las demás bellezas" (*In Ep. Jo. Tr. 4, 5: PL 35, 2008*). Queridos artistas, os deseo a todos que llevéis en vuestros ojos, en vuestras manos, en vuestro corazón esta visión, para que os dé alegría e inspire siempre vuestras obras bellas. A la vez que os bendigo de corazón, os saludo, como ya hizo Pablo VI, con una sola palabra: ¡Hasta la vista!

NÚMERO VII: CARTA APOSTÓLICA EN FORMA DE «MOTU PROPIO» *UBICUMQUE ET SEMPER* DE BENEDICTO XVI (21 DE SEPTIEMBRE DE 2010)¹⁴⁷⁶, CREANDO EL CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN.

CARTA APOSTÓLICA EN FORMA DE «MOTU PROPIO»

UBICUMQUE ET SEMPER

**DEL SUMO PONTÍFICE BENEDICTO XVI
CON LA CUAL SE INSTITUYE EL CONSEJO PONTIFICIO
PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN**

La Iglesia tiene el deber de anunciar siempre y en todas partes el Evangelio de Jesucristo. Él, el primer y supremo evangelizador, en el día de su ascensión al Padre, ordenó a los Apóstoles: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (*Mt* 28,19-20). Fiel a este mandamiento, la Iglesia, pueblo adquirido por Dios para que proclame sus obras admirables (cf. *1 P* 2,9), desde el día de Pentecostés, en el que recibió como don el Espíritu Santo (cf. *Hech* 2,1-4), nunca se ha cansado de dar a conocer a todo el mundo la belleza del Evangelio, anunciando a Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el mismo «ayer, hoy y siempre» (*Heb* 13,8), que con su muerte y resurrección realizó la salvación, cumpliendo la antigua promesa. Por tanto, para la Iglesia la misión evangelizadora, continuación de la obra que quiso Jesús nuestro Señor, es necesaria e insustituible, expresión de su misma naturaleza.

Esta misión ha asumido en la historia formas y modalidades siempre nuevas según los lugares, las situaciones y los momentos históricos. En nuestro tiempo, uno de sus rasgos singulares ha sido afrontar el fenómeno del alejamiento de la fe, que se ha ido manifestando progresivamente en sociedades y culturas que desde hace siglos estaban impregnadas del Evangelio. Las transformaciones sociales a las que hemos asistido en las últimas décadas tienen causas complejas, que hunden sus raíces en tiempos lejanos, y han modificado profundamente la

¹⁴⁷⁶ Cf. Idem, *Motu Proprio Ubi cum que et Semper*, *L'Osservatore Romano* 42 (2010) 5-11.

percepción de nuestro mundo. Pensemos en los gigantescos avances de la ciencia y de la técnica, en la ampliación de las posibilidades de vida y de los espacios de libertad individual, en los profundos cambios en campo económico, en el proceso de mezcla de etnias y culturas causado por fenómenos migratorios de masas, y en la creciente interdependencia entre los pueblos. Todo esto ha tenido consecuencias también para la dimensión religiosa de la vida del hombre. Y si, por un lado, la humanidad ha conocido beneficios innegables de esas transformaciones y la Iglesia ha recibido ulteriores estímulos para dar razón de su esperanza (cf. 1 P 3,15), por otro, se ha verificado una pérdida preocupante del sentido de lo sagrado, que incluso ha llegado a poner en tela de juicio los fundamentos que parecían indiscutibles, como la fe en un Dios creador y providente, la revelación de Jesucristo único salvador y la comprensión común de las experiencias fundamentales del hombre como nacer, morir, vivir en una familia, y la referencia a una ley moral natural.

Aunque algunos hayan acogido todo ello como una liberación, muy pronto nos hemos dado cuenta del desierto interior que nace donde el hombre, al querer ser el único artífice de su naturaleza y de su destino, se ve privado de lo que constituye el fundamento de todas las cosas.

Ya el concilio ecuménico Vaticano II incluyó entre sus temas centrales la cuestión de la relación entre la Iglesia y el mundo contemporáneo. Siguiendo las enseñanzas conciliares, mis predecesores reflexionaron ulteriormente sobre la necesidad de encontrar formas adecuadas para que nuestros contemporáneos sigan escuchando la Palabra viva y eterna del Señor.

El siervo de Dios Pablo VI observaba con clarividencia que el compromiso de la evangelización «se está volviendo cada vez más necesario, a causa de las situaciones de descristianización frecuentes en nuestros días, para gran número de personas que recibieron el bautismo, pero viven al margen de toda vida cristiana; para las gentes sencillas que tienen una cierta fe, pero conocen poco los fundamentos de la misma; para los intelectuales que sienten necesidad de conocer a Jesucristo bajo una luz distinta de la enseñanza que recibieron en su infancia, y para otros muchos» (*Evangelii nuntiandi*, 52). Y, con el pensamiento dirigido a los que se han alejado de la fe, añadía que la acción evangelizadora de la Iglesia «debe buscar constantemente los medios y el lenguaje adecuados para proponerles o volverles a proponer la revelación de Dios y la fe en Jesucristo»

(núm. 56). El venerable siervo de Dios Juan Pablo II puso esta ardua tarea como uno de los ejes de su vasto magisterio, sintetizando en el concepto de «nueva evangelización», que él profundizó sistemáticamente en numerosas intervenciones, la tarea que espera a la Iglesia hoy, especialmente en las regiones de antigua cristianización. Una tarea que, aunque concierne directamente a su modo de relacionarse con el exterior, presupone, primero de todo, una constante renovación en su seno, un continuo pasar, por decirlo así, de evangelizada a evangelizadora. Baste recordar lo que se afirmaba en la exhortación postsinodal *Christifideles laici*: «Enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del laicismo y del ateísmo. Se trata, en concreto, de países y naciones del llamado primer mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo -si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria- inspiran y sostienen una existencia vivida "como si Dios no existiera". Ahora bien, el indiferentismo religioso y la total irrelevancia práctica de Dios para resolver los problemas, incluso graves, de la vida, no son menos preocupantes y desoladores que el ateísmo declarado. Y también la fe cristiana -aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y rituales- tiende a ser erradicada de los momentos más significativos de la existencia humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir. (...) En cambio, en otras regiones o naciones todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y de religiosidad popular cristiana; pero este patrimonio moral y espiritual corre hoy el riesgo de ser desperdigado bajo el impacto de múltiples procesos, entre los que destacan la secularización y la difusión de las sectas. Sólo una nueva evangelización puede asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza de auténtica libertad. Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana. Pero la condición es *que se rehaga la trabazón cristiana de las mismas comunidades eclesiales que viven en estos países o naciones*» (núm. 34).

Por tanto, haciéndome cargo de la preocupación de mis venerados predecesores, considero oportuno dar respuestas adecuadas para que toda la Iglesia, dejándose regenerar por la fuerza del Espíritu Santo, se presente al mundo

contemporáneo con un impulso misionero capaz de promover una nueva evangelización. Esta se refiere sobre todo a las Iglesias de antigua fundación, que viven realidades bastante diferenciadas, a las que corresponden necesidades distintas, que esperan impulsos de evangelización diferentes: en algunos territorios, en efecto, aunque avanza el fenómeno de la secularización, la práctica cristiana manifiesta todavía una buena vitalidad y un profundo arraigo en el alma de poblaciones enteras; en otras regiones, en cambio, se nota un distanciamiento más claro de la sociedad en su conjunto respecto de la fe, con un entramado eclesial más débil, aunque no privado de elementos de vivacidad, que el Espíritu Santo no deja de suscitar; también existen, lamentablemente, zonas casi completamente descristianizadas, en las cuales la luz de la fe está confiada al testimonio de pequeñas comunidades: estas tierras, que necesitarían un renovado primer anuncio del Evangelio, parecen particularmente refractarias a muchos aspectos del mensaje cristiano.

La diversidad de las situaciones exige un atento discernimiento; hablar de «nueva evangelización» no significa tener que elaborar una única fórmula igual para todas las circunstancias. Y, sin embargo, no es difícil percatarse de que lo que necesitan todas las Iglesias que viven en territorios tradicionalmente cristianos es un renovado impulso misionero, expresión de una nueva y generosa apertura al don de la gracia. De hecho, no podemos olvidar que la primera tarea será siempre ser dóciles a la obra gratuita del Espíritu del Resucitado, que acompaña a cuantos son portadores del Evangelio y abre el corazón de quienes escuchan. Para proclamar de modo fecundo la Palabra del Evangelio se requiere ante todo hacer una experiencia profunda de Dios.

Como afirmé en mi primer encíclica *Deus caritas est*: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (n. 1). De forma análoga, en la raíz de toda evangelización no hay un proyecto humano de expansión, sino el deseo de compartir el don inestimable que Dios ha querido darnos, haciéndonos partícipes de su propia vida.

Por tanto, a la luz de estas reflexiones, después de haber examinado con esmero cada aspecto y haber solicitado el parecer de personas expertas, establezco y decreto lo siguiente:

Art. 1. § 1. Se constituye el Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización, como dicasterio de la Curia romana, de acuerdo con la constitución apostólica *Pastor bonus*. § 2. El Consejo persigue su finalidad tanto estimulando la reflexión sobre los temas de la nueva evangelización, como descubriendo y promoviendo las formas y los instrumentos adecuados para realizarla.

Art. 2. La actividad del Consejo, que se lleva a cabo en colaboración con los demás dicasterios y organismos de la Curia romana, respetando las relativas competencias, está al servicio de las Iglesias particulares, especialmente en los territorios de tradición cristiana donde se manifiesta con mayor evidencia el fenómeno de la secularización.

Art. 3. Entre las tareas específicas del Consejo se señalan: 1. profundizar el significado teológico y pastoral de la nueva evangelización; 2. promover y favorecer, en estrecha colaboración con las Conferencias episcopales interesadas, que podrán tener un organismo *ad hoc*, el estudio, la difusión y la puesta en práctica del Magisterio pontificio relativo a las temáticas relacionadas con la nueva evangelización; 3. dar a conocer y sostener iniciativas relacionadas con la nueva evangelización organizadas en las diversas Iglesias particulares y promover la realización de otras nuevas, involucrando también activamente las fuerzas presentes en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica, así como en las agregaciones de fieles y en las nuevas comunidades; 4. estudiar y favorecer el uso de las formas modernas de comunicación, como instrumentos para la nueva evangelización; 5. promover el uso del Catecismo de la Iglesia católica, como formulación esencial y completa del contenido de la fe para los hombres de nuestro tiempo.

Art. 4. § 1. Dirige el Consejo un arzobispo presidente, con la ayuda de un secretario, un subsecretario y un número conveniente de oficiales, según las normas establecidas por la constitución apostólica *Pastor bonus* y el Reglamento general de la Curia romana. § 2. El Consejo tiene miembros propios y puede disponer de consultores propios.

Ordeno que todo lo que se ha deliberado con el presente *Motu proprio* tenga valor pleno y estable, a pesar de cualquier disposición contraria, aunque sea digna de particular mención, y establezco que se promulgue mediante la

publicación en el periódico «L'Osservatore Romano» y que entre en vigor el día de la promulgación.

Castelgandolfo, 21 de septiembre de 2010, fiesta de San Mateo, Apóstol y Evangelista, año sexto de mi pontificado.

BENEDICTUS PP. XVI

NÚMERO VIII: LAS NUEVAS METRÓPOLIS¹⁴⁷⁷

Revista Foreign Policy (FP) núm. 41, octubre-noviembre de 2010

a) En la ciudad sin límites (pp. 68-76).

La era de las naciones ha terminado. Ha comenzado la era de las ciudades. El siglo XXI no estará dominado por EE UU, China, Brasil o India, sino por las ciudades. En una era que parece cada vez más incontrolable, las urbes -y no los Estados- están convirtiéndose en islas de gobernabilidad sobre las que se construirá el orden social del mañana. Este nuevo mundo no es -no será- una aldea global, sino más bien una red formada por varias de éstas. El tiempo, la tecnología y el crecimiento demográfico han acelerado de forma masiva la llegada de esta nueva era urbana. Más de la mitad de la población del planeta vive ya en ciudades, y el porcentaje crece con rapidez. Sólo 100 ciudades representan un 30% de la economía mundial, y casi toda su innovación. Muchas de ellas son capitales que han evolucionado y se han adaptado a lo largo de siglos: Londres, Nueva York, París. La economía de Nueva York por sí sola es mayor que la de 46 naciones subsaharianas juntas. Hong Kong recibe más turistas anuales que toda India. Son los motores de la globalización, y su inquebrantable fortaleza se debe al dinero, al conocimiento y a la estabilidad. Son las ciudades globales de hoy.

Al mismo tiempo está surgiendo una nueva categoría de megaciudades por todo el mundo, que hacen palidecer lo visto hasta ahora. La llegada masiva de población no sólo ha impulsado el crecimiento de las urbes existentes, sino que ha creado otras nuevas casi desde cero a una escala nunca antes imaginada, desde las ciudades-fábrica de la provincia china de Guangdong a las artificiales ciudades del conocimiento que se levantan en el desierto de la península Arábiga. **Lo que definirá esta era urbana serán las megalópolis, cuya población se medirá por decenas de millones y que contarán con afilados rascacielos que se elevarán hasta donde alcanza la vista.**

¹⁴⁷⁷ Ver: R. INGLEHART, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, o.c., espec. Cap. XI: *Trayectorias del cambio social*, pp. 426-449.

Muchas de ellas plantearán retos a los países que las construyan. Aunque ninguna nación puede prosperar si no cuenta, al menos, con un centro urbano floreciente en el que apoyarse, también es cierto que la globalización permite que las grandes ciudades se alejen de sus Estados, una realidad patente en la inmensa -y potencialmente peligrosa- desigualdad en la distribución de la riqueza entre la ciudad y el campo en países del segundo mundo como Brasil, China, India y Turquía.

Ni la política de equilibrio de poder del siglo XIX ni los bloques de potencias son útiles para entender este nuevo mundo. Hay que echar la vista atrás casi mil años, hasta la Edad Media, cuando ciudades como El Cairo y Hangzhou eran los centros de gravedad global y extendían su influencia hacia el exterior con seguridad, en un mundo sin fronteras. Cuando Marco Polo emprendió en Venecia su viaje por la emergente Ruta de la Seda, no ensalzó las virtudes de los imperios, sino las de las ciudades que los hicieron grandes. Alabó los viñedos de Kashgar y la abundancia material de Xian, e incluso predijo -con acierto- que nadie creería sus relatos sobre la riqueza comercial de Chengdu. Merece la pena recordar que el Medioevo supuso el apogeo del esplendor árabe, musulmán y chino.

Ahora como entonces, las ciudades son los verdaderos imanes de la economía, las responsables de las innovaciones políticas y, cada vez más, los motores de la diplomacia. Las que no son capitales actúan como si lo fueran. La política exterior parece practicarse incluso entre ellas, ya sean éstas Nueva York y Washington peleando por la regulación financiera, o Dubai y Abu Dhabi compitiendo por el liderazgo de Emiratos Árabes Unidos. **Este nuevo mundo de las ciudades no obedecerá a las mismas normas que el viejo concierto de naciones; las urbes escribirán sus propios y más convenientes códigos de conducta, animadas por la necesidad de eficiencia, conectividad y seguridad por encima de todo.**

Desde la Revolución Industrial, el ranking de las ciudades ha estado dominado por Occidente, debido a la educación de sus trabajadores, a la fortaleza de sus sistemas jurídicos, a sus empresarios dispuestos a asumir riesgos y a sus avanzados mercados financieros. **Nueva York y Londres representan todavía un 40% de la capitalización global del mercado**, pero si echamos un vistazo al mapa económico actual apreciaremos un gran cambio. Los centros financieros de Asia-

Pacífico, como Hong Kong, Seúl, Shanghai, Sydney y Tokio, están aprovechando la globalización para impulsar una asiatización acelerada. El dinero llega de todas partes del planeta a esas capitales, pero tiende a permanecer en Asia. Un fondo monetario asiático proporciona ahora estabilidad a las monedas de la región, y el comercio dentro del ámbito asiático ha crecido hasta superar con mucho el volumen del comercio en el Pacífico. En lugar de vuelos de larga distancia, en el caso del comercio interno de Asia lo que hay son empresas de transporte de bajo coste que trasladan catervas de pasajeros de Ulán Bator a Kuala Lumpur y luego a Melbourne.

Detrás del desplazamiento hacia nuevos centros regionales de gravedad se encuentran ciudades portuarias y plataformas logísticas como Dubai, las Venecias del siglo XXI; zonas francas donde los productos son eficientemente reexportados sin las molestias de la burocracia gubernamental. A pesar de los recientes excesos urbanísticos de Dubai, las ciudades-Estado que están surgiendo en todo el Golfo Pérsico están invirtiendo a toda velocidad en los eficientes distritos de negocios del centro de las ciudades, que ofrecen servicios rápidos e incentivos fiscales para la instalación de empresas. Búsquelos para usar fondos soberanos para adquirir la última tecnología de Occidente, comprar extensiones de tierras agrícolas en África donde cultivar sus alimentos y proteger sus inversiones mediante ejércitos privados y servicios de inteligencia. Entre estas ágiles ciudades ya se están formando alianzas que recuerdan aquel fenómeno comercial y militar de la baja Edad Media que fue la Liga Hanseática, en el Mar Báltico. Hamburgo y Dubai ya han forjado una asociación para impulsar los nodos logísticos y la investigación en el ámbito de las ciencias de la vida, mientras Abu Dhabi y Singapur han formado un nuevo eje comercial. Nadie espera ya a que llegue la autorización de Washington para hacer negocios. Las nuevas ligas de ciudades globales siguen los mercados, como atestigua el nuevo vuelo directo de Doha a São Paulo, de Qatar Airways, o la nueva ruta entre Buenos Aires y Johannesburgo, de South African Airways. Cuando el tráfico entre Nueva York y Dubai se enfrió debido a la crisis financiera, Emirates Airlines trasladó el destino de su elegante Airbus A380 a Toronto, cuyo sistema bancario salió del crack económico en mejores condiciones. Para estos nuevos polos mundiales en ascenso, modernización no equivale a occidentalización. Las potencias emergentes de Asia venden juguetes y petróleo a Occidente y compran ingeniería y arquitectura de ámbito internacional. Valores

occidentales como la libertad de expresión y religiosa no forman parte de la negociación.

Éste es el caso de las monarquías del Golfo Pérsico, donde la ambición urbana se hace patente en nuevos distritos representativos construidos de la nada sobre las arenas del desierto. Abu Dhabi está creando una ciudad solar sin coches, MasdarCity -concebida para ser la primera ciudad libre de emisiones de CO₂ y residuos- y colonizando la Isla Saadiyat con maravillas arquitectónicas para instalar nuevas colecciones del Guggenheim y del Louvre en sorprendentes nuevos edificios de Frank Gehry y Jean Nouvel. El emirato ha iniciado un plan a 20 años vista para invertir no sólo en ciudades nuevas sino inteligentes, que comprende el uso del suelo, los sistemas de saneamiento, medios de transporte eficientes e infraestructuras para la comunidad con la esperanza de que atraigan en masa a los occidentales en busca de una mejor calidad de vida (por supuesto, no por su clima o por su protagonismo en *Sexo en Nueva York 2*). El resultado en el Golfo Pérsico es algo nuevo, por cuanto una zona que era un desierto cultural brinda cada vez más lugares de fusión de gentes o *melting pots*, como la capital qatarí, Doha, cuyos habitantes procedentes de más de 150 países son mucho más numerosos que los lugareños. Si estos nuevos centros neurálgicos de cinco estrellas juegan bien sus cartas, podrían convencer a los occidentales para que renuncien a su ciudadanía y trasladen sus hogares de forma permanente a un entorno más agradable y libre de impuestos.

Luego están las megalópolis, zonas urbanas superpobladas que constituyen mundos aparte pero que, por ahora, aún tienen menos peso económico que el resto de sus compañeras. Son lugares como Lagos, Manila o Ciudad de México. Cuando Tokio pasó a ser la primera zona metropolitana en llegar a los 20 millones de habitantes, en 1980, la cifra parecía casi imposible de alcanzar. Ahora tenemos que acostumbrarnos a la idea de que haya casi cien millones de personas agrupadas en torno a Bombay o Shanghai. En toda India, las proyecciones indican que más de 275 millones de personas se trasladarán a las abarrotadas ciudades del país durante los dos próximos decenios, una población casi equivalente a la de EE UU. Durante un reciente viaje a Yakarta, una megalópolis de 24 millones de habitantes plagada de minibuses, me vino a la cabeza que muchos –si no la mayoría– de sus residentes nunca saldrían del perímetro de su ciudad, en constante crecimiento, ni sabrían mucho del mundo exterior más allá de los

aviones que ven volar sobre sus cabezas. En unas pocas décadas, el desarrollo urbanístico de El Cairo ha ampliado hasta tal extremo los límites de la ciudad que ésta roza la explanada de las pirámides, a unos veinte kilómetros de distancia, quitándoles a ellas y a la esfinge una parte del exotismo que tenían cuando mi padre fue fotografiado allí, en los 70, sólo con las pirámides y un camello a la vista.

Los millones de personas que cada año invaden las megalópolis con sus asentamientos ilegales no son sólo una nueva subclase de emigrantes, condenados a vivir en el caos y a trabajar en la economía sumergida. Al contrario, a menudo forman ecosistemas operativos autogestionados, que viven fuera del sistema. Pero el resultado recuerda a la estratificación física de las ciudades medievales. Si entonces eran las murallas y los caballeros los que protegían a la aristocracia de los forasteros no deseados, ahora ese trabajo lo hacen las puertas electrificadas y las empresas de seguridad privada. Gurgaon, no hace tanto un somnoliento pueblo agrícola a las afueras de Nueva Delhi, se ha convertido en una ciudad satélite vertical de alta tecnología de más de medio millón de personas, y ha sido nombrada la mejor ciudad india para trabajar. Ofrece complejos cerrados, como Windsor Court, con sus propias tiendas de alimentos, guarderías y clubes sociales en un solo complejo, de forma que sólo los maridos trabajadores han de enfrentarse al mundo real del asfixiante tráfico indio y su nociva contaminación.

De hecho, la desigualdad económica florece en estas inmensas y nuevas aglomeraciones urbanas. Piense en los perfiles de las ciudades de Estambul, Bombay y São Paulo, donde asombrosas áreas de rascacielos están rodeadas de crueles espacios de miseria e inmundicia. Según algunas informaciones, el multimillonario indio Mukesh Ambani, la cuarta persona más rica del mundo, se está gastando cerca de dos millones de dólares en la construcción de su vivienda de 27 plantas –que dispondrá de jardines colgantes, un centro de salud y helipuertos– desde donde podrá contemplar, a vista de pájaro, el mayor slum [barrio de chabolas] de Bombay, Dharavi. En una ocasión, mientras corría sobre la cinta en el último piso de un hotel de São Paulo, traté de contar los numerosos helicópteros que pasaban zumbando por allí. La ciudad tiene el mayor índice de uso de helicópteros privados de todo el planeta, un signo evidente de hasta dónde puede llegar la gente para evitar la realidad del mundo a ras de suelo.

Si miramos una imagen nocturna de la Tierra tomada por satélite, veremos las brillantes luces de las ciudades parpadeando en el suelo, pero también detectaremos un horrible patrón. Se extienden como un cáncer por el cuerpo del planeta. Si hacemos un zoom, podremos ver las células benignas y las malignas luchando por el control. En Caracas, los asesinatos y los secuestros de las bandas son el pan de cada día, y los terroristas de Al Qaeda se esconden delante de nuestros ojos en Karachi. El director de cine Shekhar Kapur está trabajando en una historia épica titulada *Water Wars* (Las guerras del agua), ambientada no en la árida África ni en la rebelde región de Oriente Medio, sino en Bombay. Cualquiera que haya viajado a Suráfrica para asistir al Mundial de 2010 ha podido observar cómo las fuerzas de seguridad privadas tenían el doble de efectivos que la policía, mientras las comunidades cerradas aislaban a las élites de los inmensos distritos donde la delincuencia es rampante. **Las ciudades, y no los llamados Estados fallidos, como Afganistán y Somalia, son la verdadera prueba de cada día que determinará si podemos construir un futuro mejor o nos precipitamos hacia una pesadilla distópica.**

En conjunto, la aparición de *hubs* globales y megalópolis nos obliga a replantearnos cuál es el nuevo requisito para participar en la diplomacia global: la soberanía del Estado o el poder económico. Por supuesto, la respuesta es ambos; pero mientras la soberanía se está erosionando, **las ciudades están compitiendo ahora con los Estados por la influencia mundial.**

La profesora de la Universidad de Columbia, Saskia Sassen, es quien más ha aportado a nuestra percepción sobre cómo las ventajas de la ciudad se traducen en una gran estrategia. Como escribe en *The Global City* (*La ciudad global*), las urbes son lugares dotados para traducir su poder de producción en "la práctica del control global". Sus trabajos académicos han expuesto cómo las grandes ciudades europeas del Renacimiento, como Brujas y Amberes, que disfrutaban de una considerable autonomía, modernizaron los marcos jurídicos que hicieron posible la aparición de las primeras bolsas transnacionales, creando el escenario para el desarrollo del crédito internacional y los fenómenos precursores de las actuales redes de comercio. Entonces, como ahora, las naciones y los imperios no impusieron límites a las ciudades; fueron filtros para las ambiciones globales de las urbes. Las cadenas de abastecimiento y los flujos de capital que conectan las ciudades globales de hoy han desnacionalizado de forma parecida las relaciones

internacionales. Como Sassen sostiene, en las ciudades no podemos hacer la manida separación entre el Gobierno y el sector privado; o ambos trabajan juntos o la ciudad no funciona. Ni siquiera las grandes inversiones nacionales en materia de telecomunicaciones u otras infraestructuras logran equilibrar el poder de las ciudades y el del resto; en el fondo, refuerzan el poder de las ciudades para realizar su propia diplomacia soberana.

Piense en la agresividad con la que las ciudades chinas han empezado a eludir Pekín enviando delegados en tropel a las conferencias y ferias en las cuales pueden atraer inversión extranjera. Se espera que para 2025 China tenga 15 megalópolis, con una media de 25 millones de habitantes (Europa no tendrá ninguna). Muchas tratarán de emular a Hong Kong, que, aunque vuelve a ser una ciudad China en lugar de un protectorado británico, en gran medida aún se define por sus diferencias con el continente. ¿Y qué pasaría si todas las megaciudades del gigante asiático empezaran a actuar así? ¿O si otras zonas del país comenzaran a demandar los mismos privilegios que Dalian, el centro tecnológico del noreste que se ha convertido en uno de los enclaves más liberales del país? ¿De verdad Pekín gobernará China entonces? ¿O volveremos a una versión moderna del periodo histórico chino conocido como los Reinos combatientes, en el que muchos polos de poder competían formando alianzas diferentes de forma sucesiva?

Piense en ello: incluso el Estado-imperio más centralizado del momento podría ser desmontado por sus ciudades. Lejos quedaron los días de Mao en que un conjunto de levantamientos campesinos podía tomar la nación. **Ahora, controlar las ciudades y no el campo es la clave para controlar el Imperio del Centro.** Un caso muy similar se da en las frágiles naciones postcoloniales de África. El índice de urbanización africano se está acercando al de China, y el continente negro ya tiene tantas ciudades con un millón de habitantes o más que Europa. Pero las décadas de despotismo y guerras civiles no han dado paso a gobiernos que puedan mantener unidos Estados enteros -por no hablar de las dos naciones más extensas de África, Sudán y la República Democrática del Congo-. Estos países parecen dirigirse hacia su división, perfilándose nuevas fronteras a lo largo y alrededor de las principales ciudades que constituyen sus centros de gravedad, como Juba en el sur de Sudán y Kinshasa en Congo. O quizás las fronteras no tengan que cambiar, sino diluirse, siempre y cuando los lugareños

puedan tener acceso a la gran ciudad más cercana, con independencia del país en el que ésta se encuentre. Después de todo, así es como funcionan las cosas sobre el terreno.

Puesto que nuestro orden mundial está construido sobre las ciudades y sus economías en lugar de sobre las naciones y sus ejércitos, Naciones Unidas resulta aún más inadecuada como símbolo de la estructura de nuestra organización política mundial. Se podría construir otro modelo basándonos en la fama del mucho menos rígido Foro Económico Mundial de Davos, que reúne a todos los que son alguien: primeros ministros, gobernadores, alcaldes, consejeros delegados, jefes de organizaciones no gubernamentales y de sindicatos, académicos destacados, así como celebridades influyentes. Todos los actores conocen un método mejor que el de confiar en un etéreo sistema para lograr la estabilidad mundial; ellos sortean los obstáculos y hacen lo que funciona.

Las ambiciones urbanas abarcan desde la edificación de nuevos distritos financieros y zonas económicas especiales hasta la construcción de ciudades que nunca han estado en el mapa. Sentado en una zona en obras a orillas del río Elba, hace poco, hablé con Jürgen Bruns-Berentelg, un consejero delegado del nuevo y audaz proyecto de HafenCity en Hamburgo. Veterano del rediseño futurista de la Potsdamer Platz, en Berlín, ha resucitado el descuidado paseo fluvial industrial de Hamburgo y lo ha convertido en una eficiente isleta de trabajo y ocio para la familia, perfectamente integrada en esta revitalizada ciudad alemana. “Hemos pasado de un diseño urbano arbitrario a otro sistematizado”, me dijo en tono confiado. Al igual que Hamburgo fue una vez un poderoso eje comercial de la Liga Hanseática en la Edad Media debido a su proximidad con el mar Báltico, las amplias y nuevas terminales portuarias de HafenCity buscan aprovechar los cambios en los patrones comerciales para captar una mayor porción del ingente mercado de transportes por mar. Pero HafenCity también está diseñado para albergar industrias del siglo XXI. Compañías globales, como Procter & Gamble, han convertido su sedes regionales en edificios tan ecoeficientes que sus baños no emplean agua. “Tanto para los negocios como para los habitantes”, señaló Bruns-Berentelg, “mudarse a HafenCityes más que decidir dónde vive uno, es elegir un estilo de vida”. Funcionarios de Rotterdam, Toronto y otras ciudades a la vanguardia del pensamiento están empezando a aprender de HafenCity, cuyos

residentes son, de algún modo, los pioneros de la renovación urbana en el mundo occidental, que no disfruta del lujo de construir ciudades desde cero.

Sin embargo, África sí dispone de ese privilegio -y eso es lo que Paul Romer, economista de la Universidad de Stanford, está impulsando-. Con su iniciativa, Charter Cities pretende ayudar a los países pobres a dar el salto a la era urbana abrazando una idea muy parecida a las *charterschools* (podría traducirse por “escuela pública autónoma”), algo similar a los colegios concertados pero de titularidad pública; escuelas públicas administradas por entidades privadas y que dependen de presupuestos públicos para su funcionamiento. Se separa un terreno, al que se dota de un estatus administrativo especial y flexible (como hizo China al arrendar Hong Kong a Gran Bretaña), y entonces se deja que los expertos las gestionen. Romer está en negociaciones con varios Estados africanos para encontrar un candidato que quiera proporcionar la tierra para un proyecto piloto. Su plan tiene potencial para transformar la suerte de un país entero.

Las ciudades autónomas son la versión pobre del proyecto Songdo de Corea del Sur, que costará 40.000 millones de dólares y promete convertirse en 2015, una vez terminado, en una ciudad única. Promocionado como el proyecto urbanístico privado más caro de la historia, Songdo es más que un nuevo distrito de negocios una novedosa zona económica; será la primera ciudad sensible, que empleará avanzadas tecnologías de comunicaciones para hacer la vida cómodamente interactiva en hogares, escuelas y hospitales. De hecho, Songdo podría ser la señal más evidente de que podemos y tal vez debemos alterar el diseño de la vida. Es en las ciudades donde estamos realizando los mayores esfuerzos para proteger al planeta de nosotros mismos. La agricultura vertical, de moda en Tokio, está extendiéndose a Nueva York; el sistema de suministro eléctrico a gran escala de Curitiba, en Brasil, se está copiando en América del Norte; Cisco está insertando sensores en las señales de tráfico de Madrid para descongestionar la ciudad. De esta forma, un mundo de ciudades puede desencadenar un ciclo virtuoso de competencia. Como ha explicado el geógrafo Jared Diamond, los siglos de fragmentación sufridos por Europa implicaban que sus ciudades compitieran para obtener una superioridad en el ámbito de la innovación, y hoy comparten esos adelantos, haciendo de Europa la zona de mayor desarrollo tecnológico del planeta.

Lo que ocurre en nuestras ciudades importa más que lo que sucede en otros lugares. Son los laboratorios experimentales del mundo y, por lo tanto, constituyen una metáfora de una era incierta. Son el cáncer pero también los cimientos de nuestro mundo en red; el virus y los anticuerpos a la vez. Desde el cambio climático a la pobreza, las ciudades son el problema y la solución. Tener ciudades en condiciones podría marcar la diferencia entre un brillante futuro y otro que recuerde a los rincones más oscuros de Karachi y Bombay.

Índice global de las ciudades

Estamos en una situación de inflexión global. La mitad de la población mundial es urbana y la mitad de las ciudades más globales se encuentran en Asia. El Índice de Ciudades Globales elaborado por FOREIGN POLICY, la consultora A.T. Kearney y el Chicago Council on Global Affairs muestra una instantánea de este momento clave. **En 2010, cinco de las ciudades más globales del mundo se encuentran en Asia y el Pacífico: Tokio, Hong Kong, Singapur, Sidney y Seúl. Tres de ellas están ubicadas en Estados Unidos: Nueva York, Chicago y Los Ángeles. Y sólo están en la lista dos ciudades europeas: Londres y París.** Y no cabe duda de qué camino está siguiendo la sociedad: cuantas más personas sigan emigrando de los pueblos a las ciudades, más se moverán las influencias globales de Occidente a Oriente.

Y, sin embargo, aun siendo conscientes de los efectos dramáticos de la globalización en el trabajo en el surgimiento de ciudades que prometen, como Bangalore, São Paulo y Shanghai, lo que también es notable es cómo se mantiene el dominio de las ciudades comerciales de la vieja escuela. Nueva York, Londres, Tokio y París ocupan los cuatro primeros puestos en las ciudades globales más importantes, al igual que en el Índice de Capitales Globales de hace dos años, y llevan la delantera respecto a la mayoría de los criterios que conforman una ciudad global verdadera. Existen redes de gran influencia que impulsan el impacto global, y el hecho de llevar gran ventaja -como Nueva York con la mayor capitalización, Tokio con el mayor número de empresas según el ranking del Fortune Global 500, y Londres con el mayor número de visitantes extranjeros- ampliará estas ventajas en un futuro. El éxito llama al éxito.

Entonces, ¿qué hace falta para ser una ciudad global? Está claro que el tamaño no es lo único importante; muchas de las megalópolis más grandes del mundo, como Karachi (60), Lagos (59) y Calcuta (63), apenas aparecen en la lista.

Por el contrario, el índice pretende medir el dominio que tiene una ciudad sobre lo que ocurre más allá de sus propias fronteras, su influencia y su integración en mercados globales, cultura e innovación. Para crear la clasificación de este año, hemos analizado 65 ciudades que cuentan con más de un millón de habitantes en cada una de las regiones del mundo, utilizando fuentes definitivas, para relacionar la totalidad de la actividad financiera, el capital humano y el intercambio de información de la ciudad con su experiencia cultural y su compromiso político. Los datos variaban desde cuántas oficinas centrales del Global Fortune 500 se encuentran en una ciudad hasta el tamaño de sus mercados capitales y la circulación de bienes en sus aeropuertos y puertos marítimos, además de factores como el número de embajadas, comités asesores, organizaciones políticas y museos. Todo junto, el rendimiento de una ciudad en este listado de criterios nos indica lo global -o lo provinciana- que es realmente esa ciudad.

Aquellos lugares con poder político tradicional no son necesariamente los más globales. Sólo cuatro de las diez ciudades más globales del mundo son capitales nacionales. Washington se encuentra en el puesto número 13, Pekín (15) le ha quitado el puesto a Berlín (16), que a su vez ha derrotado a Moscú (25). Dos de las diez ciudades más globales son totalmente independientes, operando fuera de la jurisdicción de un Gobierno nacional separado (Hong Kong y Singapur). El sol se puso en el Imperio Británico hace medio siglo y, sin embargo, en Londres sigue saliendo el sol, por el momento, con el puesto número dos.

b) Leyendas urbanas. Por qué la respuesta son los barrios de las afueras y no las ciudades (pp. 76-79).

Por Joel Kotkin

El mundo está convirtiéndose a toda velocidad en un mundo urbano; y según muchos, cuanto más deprisa suceda y más crezcan las ciudades, mejor estaremos. El modelo de los barrios residenciales, en los que cada familia tenía su propio espacio con su vivienda unifamiliar, está cada vez más desfasado; nos dirigimos hacia una mayor dependencia del transporte público, más densidad de población y mucho menos espacio personal. Las grandes ciudades globalizadas, nos dicen ahora, incluso las gigantescas como Bombay y México DF, representan

nuestro futuro cosmopolita; serán los centros neurálgicos del comercio internacional y la innovación tecnológica como lo fueron las grandes metrópolis del pasado, salvo que con Internet y los smart phones.

Según Saskia Sassen, de la Universidad de Columbia, **las megaciudades ocuparán inevitablemente lo que Lenin llamó las “alturas dominantes” de la economía mundial, aunque, en vez de fabricar cosas, se especializarán en servicios sofisticados -publicidad, derecho, contabilidad, etc.- para clientes de todo el mundo.** Otros estudiosos, como Edward Glaeser, creen que las universidades ayudarán a impulsar la nueva ciudad especializada, en la que los salarios altos y los servicios sociales atraerán a suficientes cerebros como para que incluso las mecas urbanas más caras sean competitivas.

La teoría no se refiere sólo a las ciudades occidentales tradicionales. Un informe reciente del Banco Mundial sobre las megaciudades mundiales insiste en que, para estimular el crecimiento económico, cuanta más densidad, mejor: “Intentar extender la actividad económica”, dice el documento, “es asfixiarla”. Da la impresión de que el historiador Peter Hall habla en nombre de toda una generación de urbanistas cuando afirma que estamos al borde de una “nueva edad de oro” de las grandes ciudades.

Lo único malo es que estas predicciones pueden no ser acertadas. Es verdad que el porcentaje de gente que vive en las ciudades está aumentando. **En 1975, Tokio era la mayor ciudad del mundo, con más de 26 millones de habitantes, y no había más que otras dos ciudades con más de diez millones en el mundo. La ONU prevé que, para 2025, es posible que haya 27 ciudades de esa dimensión.** La proporción de la población mundial que vive en ciudades, que pasó del 14% en 1900 a aproximadamente el 50% en 2008, puede llegar al 70% en 2050. Pero lo que no nos cuentan estos nuevos utópicos urbanos es que no está tan claro, ni mucho menos, que la centralización y la concentración extremas que defienden sean inevitables, y es muy dudoso que sean deseables.

No todas las ciudades globalizadas son iguales. Podemos creer que las metrópolis del futuro en los países en vías de desarrollo se parecerán mucho a las de los países desarrollados de hoy, aunque mucho más grandes; pero no parece que vaya a ser así. **Las megaciudades del Tercer Mundo actual se enfrentan a problemas como alimentar a sus habitantes, conseguir que vayan y vuelvan del trabajo, mantener un nivel sanitario mínimo.** En algunas, como Bombay, la

expectativa de vida es hoy al menos siete años inferior a la del país en general. Y muchas de las mayores ciudades avanzadas del mundo se encuentran insertas en economías que sufren una decadencia relativa: Londres, Los Ángeles, Nueva York, Tokio. Todas padecen las desigualdades de rentas y la emigración de las familias de clase media. Incluso en las mejores circunstancias, la nueva era de la megaciudad será una época de congestión humana sin precedentes y grandes desigualdades.

Quizá debemos pensar en otra estrategia. Por anticuado que parezca, ¿y si pensáramos menos en las ventajas de la densidad urbana y más en las numerosas posibilidades de que proliferen centros urbanos de dimensión más humana?; ¿y si resulta que es más fácil conseguir un crecimiento saludable mediante la dispersión que mediante la concentración? **En vez de ciudades superpobladas y rodeadas de barrios de chabolas infernales, imaginemos un mundo lleno de ciudades más pequeñas y vibrantes, barrios residenciales y pueblos; ¿qué creen que producirá una mayor calidad de vida, un ambiente más limpio y una forma de vida que permita el pensamiento creativo? ¿Y cómo llegar hasta ahí?** Lo primero, necesitamos dismantelar algunas leyendas urbanas.

El error más nocivo de todos es tal vez la idea de que la concentración en sí misma crea riqueza. Muchos autores, empezando por el popular teórico Richard Florida, afirman que las áreas urbanas centralizadas proporcionan más oportunidades culturales y mejor acceso a la tecnología, y que atraen a personas más innovadoras y modernas (la “clase creativa”, la llama Florida) que, a largo plazo, producen más vida económica. Cuanto más moderna la ciudad, dicen, más rica será y más éxito tendrá, y así, como núcleos de clase creativa, es como han tratado de presentarse varios centros industriales de Estados Unidos en declive.

Pero este argumento está equivocado. Las artes y la cultura, en general, no alimentan el crecimiento económico; más bien, el crecimiento económico suele crear las condiciones para el desarrollo cultural. En la Antigüedad, Atenas y Roma no empezaron siendo unos recónditos barrios de artistas. Eran metrópolis construidas gracias a la riqueza de unos imperios -en gran parte, obtenida por la fuerza de sus colonias- que permitió la aparición de una nueva clase de patronos y consumidores de las artes. En el Renacimiento, Florencia y Ámsterdam se establecieron como centros comerciales antes de permitir el desarrollo de grandes artistas de sus propias clases medias y las regiones circundantes.

Hasta la moderna Los Ángeles debe su ascenso inicial a la agricultura y el petróleo tanto como a Hollywood. Hoy, su puerto y las industrias relacionadas dan trabajo a mucha más gente que el sector del espectáculo. (En cualquier caso, los hombres que construyeron Hollywood no eran estetas cultivados, sino vendedores de pieles, carniceros y comerciantes, procedentes en su mayoría de familias pobres en los shtetls zaristas y las callejuelas de los guetos étnicos de Estados Unidos). Nueva York estuvo mucho tiempo considerada como una ciudad zafia y obsesionada con el dinero, muy parecida a la imagen que tiene la crítica urbana contemporánea de Dallas, Houston o Phoenix.

Por desgracia, las ciudades desesperadas por invertir su tendencia decadente se han apresurado a aceptar la idea simplista de que, con adoptar una nueva imagen, pueden revivir sus economías moribundas: pensemos en el Rock and Roll Hall of Fame de Cleveland, el intento de Michigan de vender Detroit como una “ciudad moderna” y otros esfuerzos similares en las ciudades industriales degradadas del norte británico. **Decir que uno vive en la “capital europea de la cultura”, título del que disfrutó Liverpool en 2008, sirve de poco cuando su ciudad no tiene trabajo que ofrecer y la gente se va en manadas.**

Ni siquiera las mecas culturales legítimas están a salvo de las turbulencias económicas. Berlín -adorada por escritores, artistas, turistas y expatriados románticos- posee unas instituciones culturales que serían la envidia de cualquier candidata a capital europea de la cultura, además de un mundillo artístico y musical floreciente. Sin embargo, a pesar de su espíritu bohemio, Berlín está profundamente endeudada y padece un desempleo muy superior a la media nacional alemana, con un índice del 14%. Nada menos que la cuarta parte de sus trabajadores, muchos de los cuales viven en guetos terribles para inmigrantes, ganan menos de 900 euros al mes; compárese con Frankfurt, una ciudad más pequeña, más conocida por sus rascacielos y aeropuertos que por su producción cultural, pero que presume de tener uno de los índices de paro más bajos de Alemania y, según algunos cálculos, la renta per cápita más elevada de todas las ciudades europeas. No es de extrañar que el alcalde de Berlín, Klaus Wowereit, dijera en una ocasión que su ciudad era “pobre, pero sexy”.

La cultura, los medios de comunicación y otros sectores creativos son importantes para la prosperidad continua de una ciudad, pero no pueden alimentar por sí solos la economía. Son las industrias aburridas y anticuadas,

como el comercio de bienes, la producción industrial, la energía y la agricultura, las que más impulsan el crecimiento de las ciudades. En los 60 y los 70, las capitales industriales como Seúl y Tokio se desarrollaron a mucha más velocidad que El Cairo y Yakarta, que nunca crearon bases industriales avanzadas. Los grandes centros urbanos costeros de China, sobre todo Guangzhou, Shanghai y Shenzhen, están repitiendo ese modelo con grandes empresas en los sectores del acero, el textil, la ropa y la electrónica, y el vasto interior del país está preparado para volver a reproducirlo. Lo que ha impulsado el crecimiento de varias de las áreas urbanas con más expansión del planeta -incluidas Abu Dhabi, Houston, Moscú y Perth- son los combustibles fósiles y no las galerías de arte.

Después de que los centros urbanos alcanzan el éxito económico es cuando tienden a orientarse hacia los servicios de alta categoría que buscan los miembros de la clase creativa. Cuando Abu Dhabi decidió importar las sucursales de los museos del Guggenheim y del Louvre, ya era, según la revista *Fortune*, la ciudad más rica del mundo. Pekín, Houston, Shanghai y Singapur están abriendo o ampliando sus escuelas de arte, museos y galerías. Pero el dinero para hacerlo lo han obtenido por los métodos de siempre.

Tampoco el cacareado centro urbano es lo único que sirve. Los innovadores, sean del tipo que sean, intentan evitar los altos precios de la vivienda, el abigarramiento y el ambiente muchas veces duro y contrario a los negocios que caracterizan los centros de las ciudades. Los recientes avances de Gran Bretaña en tecnología y diseño industrial no han estado centrados en Londres, sino en las zonas más alejadas del valle del Támesis y en la región alrededor de Cambridge. Lo mismo ocurre en Europa continental, desde la Grand-Couronne de las afueras de París hasta las ciudades límite que han surgido alrededor de Ámsterdam y Rotterdam. En India, la mayoría de las nuevas empresas tecnológicas se agrupan en concentraciones de estilo universitario a las afueras de Bangalore, Hyderabad y Nueva Delhi. Y no olvidemos que Silicon Valley, el abuelo de los centros de alta tecnología y todavía sede de la mayor concentración de trabajadores del sector en todo el mundo, sigue siendo en definitiva una zona a las afueras de una ciudad. No parece que a Apple, Google e Intel les importe. Los pocos que prefieren vivir en San Francisco siempre pueden utilizar el autobús que proporciona la empresa.

En realidad, los barrios de las afueras no son tan terribles como suelen decir los defensores de los centros urbanos. Pensemos en el medio ambiente. Solemos

asociar los barrios residenciales con una expansión que produce dióxido de carbono, y las áreas urbanas con sostenibilidad y conciencia verde. Pero, aunque es verdad que los residentes en la ciudad emplean menos gasolina para ir a trabajar que quienes viven en las afueras o en zonas rurales, medir el uso total de la energía es más complicado. Algunos estudios en Australia y España han llegado a la conclusión de que, si se tienen en cuenta factores como las zonas comunes de los edificios de apartamentos, las segundas viviendas, el consumo y los viajes en avión, los residentes urbanos pueden utilizar mucha más energía que sus homólogos de zonas menos pobladas. Además, **otros estudios llevados a cabo en todo el mundo muestran que las concentraciones de hormigón, asfalto, acero y cristal producen las llamadas “islas de calor”, que generan entre seis y 10 grados Celsius más que las zonas de alrededor y se extienden hasta el doble de los límites administrativos de la ciudad.**

A la hora de fijarnos en las desigualdades, las ciudades pueden ser incluso el centro del problema. En Occidente, las más grandes suelen sufrir la mayor polarización de rentas. En 1980, Manhattan ocupaba el puesto número 17 entre los condados de Estados Unidos por disparidad de rentas; en 2007 era el primero, y la quinta parte de las personas con más ingresos ganaba 52 veces más que la quinta parte con menos. En Toronto, según un estudio reciente, los barrios de rentas medias se redujeron a la mitad entre 1970 y 2001, y pasaron de representar dos tercios de la ciudad a un tercio, mientras que los barrios pobres aumentaron más del doble, hasta constituir el 40%. Para 2020, es posible que las zonas de clase media se reduzcan al 10%.

Las ciudades, muchas veces, son poco positivas para la clase trabajadora, que acaba aplastada por una combinación letal de costes de la vivienda crónicamente altos y oportunidades escasas en unas economías dominadas por las finanzas y otros sectores escogidos. Según un estudio de la Autoridad del Área Metropolitana de Londres, si se tiene en cuenta el coste de la vida, más de la mitad de los niños del centro de la ciudad viven en la pobreza, la peor de Gran Bretaña. En 2002, más de un millón de londinenses vivían de los subsidios públicos en una ciudad de casi ocho millones de habitantes.

Las disparidades son aún más acusadas en Asia. Shenzhen y Hong-Kong, por ejemplo, poseen el reparto de rentas más desigual de la región. Un número relativamente pequeño de profesionales cualificados e inversores viven muy bien,

pero millones de personas emigran a las barriadas urbanas de ciudades como Bombay, no porque de pronto se hayan convertido en trabajadores del conocimiento, sino por la economía cambiante de la agricultura. En su favor hay que reconocer que algunos nuevos urbanistas de talento han tenido cierto éxito a la hora de convertir ciudades más pequeñas como Chattanooga y Hamburgo en lugares un poco más agradables para vivir. Pero los aficionados a las teorías grandiosas, obsesionados con las élites sin base fija y los genios tecnológicos que trabajan a distancia, no tienen respuestas prácticas para los problemas reales que sufren lugares como Bombay, El Cairo, Yakarta, Manila, Nairobi o cualquier otra megaciudad del siglo XXI: aumento de la criminalidad, pobreza abrumadora, contaminación asfixiante. Ha llegado el momento de emplear una estrategia diferente, que abandone la hipótesis tradicional de que el tamaño y el crecimiento van de la mano.

Durante la larga historia del desarrollo urbano, el tamaño de una ciudad siempre se ha correspondido con su riqueza, su nivel de vida y su poder político. Las ciudades más importantes y más poderosas eran casi siempre las más pobladas: Babilonia, Roma, Alejandría, Bagdad, Delhi, Londres, Nueva York. Sin embargo, mayor ya no tiene por qué ser sinónimo de mejor. **La ciudad más adelantada del futuro puede acabar siendo la más pequeña. Las ciudades actuales crecen a una velocidad sin precedentes, pero la riqueza, el poder y el bienestar general suelen quedarse atrás.** Con la excepción de Los Ángeles, Nueva York y Tokio, casi todas las ciudades de 10 millones o más de habitantes son relativamente pobres, con un nivel de vida bajo y escasa influencia estratégica. Por el contrario, las ciudades que sí tienen influencia, infraestructuras modernas y una renta per cápita relativamente alta son ciudades ricas y pequeñas, como Abu Dhabi, o recién llegadas y ambiciosas, como Singapur. Sus economías, ágiles y eficaces, pueden superar a las de las megaciudades y, al tiempo, mantener una buena calidad de vida. Por ejemplo, con casi cinco millones de residentes, Singapur no es precisamente una de las más pobladas. Pero su PIB es muy superior al de ciudades más grandes, como El Cairo, Lagos y Manila. Singapur tiene una renta per cápita de casi 50.000 dólares, una de las más elevadas del mundo, más o menos la misma que la de Estados Unidos y la de Noruega. Posee uno de los tres puertos más grandes del planeta, un sistema de transporte subterráneo rápido y seguro y una silueta impresionante, y es

seguramente la gran ciudad más limpia y eficiente de toda Asia. Otras ciudades medianas, como Austin, Monterrey y Tel Aviv, son casos de éxito similares.

La verdad es que el ascenso de la megaciudad no es inevitable, y tal vez ni siquiera llegue a producirse. Incluso el conocido informe de 2009 del Banco Mundial sobre las megaciudades, un documento a favor de las áreas urbanas, reconoce que, cuando las sociedades se enriquecen, empiezan a descentralizarse, y las clases medias se trasladan a la periferia. La densidad de población en las ciudades ha disminuido desde el siglo XIX, a medida que la gente ha buscado viviendas más baratas y atractivas fuera de los límites urbanos. De hecho, a pesar de los lemas sobre la “vuelta a la ciudad” del último decenio, más del 80% del nuevo crecimiento metropolitano desde el año 2000 en Estados Unidos se ha producido en los barrios residenciales de las afueras.

Y eso no tiene nada de malo. Al final, la dispersión -tanto del centro de la ciudad a las afueras como de la megaciudad a las ciudades más pequeñas- ofrece algunas soluciones interesantes a los problemas urbanos actuales. La idea arraigó durante la primera edad de oro del crecimiento industrial -el siglo XIX inglés-, cuando se crearon las ciudades jardín en las afueras de Londres. El gran visionario de principios del XX Ebenezer Howard dijo que aquella era una forma de crear una “nueva civilización” superior a las ciudades abigarradas, sucias y congestionadas de su época. Era un ideal que trajo a muy diversos pensadores, entre ellos Friedrich Engels y H. G. Wells.

En tiempos más recientes, una red de ciudades pequeñas en Países Bajos ha ayudado a crear una economía nacional con una distribución inteligente. Ámsterdam, por ejemplo, tiene unas zonas de baja densidad entre el centro y los parques empresariales. De esa forma, sigue siendo habitable y, al mismo tiempo, competitiva. Pero el modelo basado en la dispersión ofrece todavía más esperanzas a los países en vías de desarrollo, en los que es aún más urgente encontrar una alternativa a las megaciudades. Ashok R. Datar, presidente de la Mumbai Environmental Social Network y asesor del grupo corporativo Ambani desde hace mucho tiempo, sugiere que retrasar la migración hacia las barriadas pobres es la estrategia más práctica para aliviar la pobreza implacable de Bombay. Su plan es impulsar las industrias locales, cortando el flujo de personas en busca de trabajo a los grandes centros urbanos, con lo que se mantiene un mayor

equilibrio entre las áreas rurales y las ciudades y se evita la grave superpoblación que sufre Bombay en la actualidad.

Entre el siglo XIX -cuando Charles Dickens describía Londres como un “espectro lleno de hollín” que perseguía y deformaba a sus habitantes- y el presente, se ha perdido algo en nuestros debates sobre las ciudades: el elemento humano. **El objetivo de los urbanistas no debería ser hacer realidad sus visiones grandiosas de unas megaciudades sobre una colina, sino satisfacer las necesidades de la gente que vive en ellas, sobre todo de quienes padecen el abigarramiento, la miseria ambiental y las desigualdades sociales.** Cuando queramos exportar nuestras ideas al resto del mundo, debemos ser conscientes de nuestra propia susceptibilidad a teorías que se ponen de moda en el diseño urbano, **porque es posible que Occidente pueda sobrevivir a sus errores, pero los países en vías de desarrollo no pueden permitirse ese lujo**¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁸ Sobre este punto ver: *Mega Ciudades*, de Richard Dobbs. Es directivo del Mckinsey Global Institute y directivo de Mc Kinsey Compay, Seúl. Rev. Freign Policy, núm. 41, pp. 80-83.

BIBLIOGRAFÍA: LIBROS Y REVISTAS.

- AA.VV., *Atrapados por las nuevas tecnologías* (26 de octubre de 2009). [en línea] [consulta: 10-10-11].
<http://www.fomento.edu/>
- AA.VV., *Catholicisme*, vol. VI, Ed. Letouzey & Ané, París 1967, cols. 1414-1415.
- AA.VV., *Celebrar en belleza*, Dossier CPL 109 (2006).
- AA.VV., *Diccionario de Misionología*, Ed. Verbo Divino, Estella 1997.
- AA.VV., *Diccionario de san Agustín*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.
- AA.VV., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986.
- AA.VV., *Evangelizar esa es la cuestión*, Ed. PPC, Madrid 2006.
- AA.VV., *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, edición de E. Cavalcanti, Roma-Friburgo-Viena 1996.
- AA.VV., *Invitación al Silencio, oración, Liturgia*, Cuadernos Phase 189 (2009) 3-86.
- AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Ed. Encuentro, Madrid 2005.
- AA.VV., *La Filosofia di Karol Wojtyla*, Centro Studi Europa Orientale, Bolonia 1983.
- AA.VV., *La originalidad cristiana*, Rev. Phase 305 (sep/oct 2011).
- AA.VV., *Liturgie, Spiritualité, Cultures*, Ed. Liturgiche, Roma, 1983.
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, 4 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1992.
- ABELLÁN GARCÍA A., *Indicadores Demográficos en España*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2006.
- ALBECK, Ch, *Schischa Sidre Mischma*, I-VI, Ed. Mosad Bialik, Jerusalem 1952-1958.
- ALBERT K., *Methaphysik des Festes*, Rev. Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte 19 (1967) 140-152.
- ALMARZA J.L., *Emergencia educativa. Transmisión del cristianismo en el ámbito universitario*, Rev. Teología y catequesis 103 (2007) 193-208.
- ALONSO AMPUERO J., *El carácter fundante del kerigma según las Cartas Paulinas y los Hechos*, Rev. Toletana 6 (2002) 95-116.

- *Algunos rasgos del primer anuncio desde la experiencia de la Iglesia primitiva, Actas del Congreso Nacional de Misiones*, Ed. Comisión Episcopal de Misiones, Madrid 2003.

ALVAREZ F.-O'CONNOR Th.-BRUSCO A., *Morir con dignidad*, Ed. Marova, Madrid 1976.

ALVAREZ GOMEZ J., *Arqueología Cristiana*, Ed. BAC, Madrid 1998.

ALVIRA R., *Sobre el aburrimiento y el juego*, pp. 179-191, en ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*.

ALZUGARAY J.J., *En defensa del medio ambiente*, Ed. Encuentro, Madrid 2005.

AMENGUAL G., *Modernidad y crisis del sujeto*, Ed. Caparrós, Madrid 1998.

- *Antropología filosófica*, Ed. BAC, Madrid 2007.

AMOROSO L.-VATTIMO G.- ROVATTI P.A., *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Madrid 2006.

ANATRELLA T., *La diferencia prohibida. Sexualidad, educación y violencia. La herencia de Mayo 1968*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.

ANDERSON P., *Los orígenes de la posmodernidad*, Ed. Anagrama, Barcelona 2000.

ANDRONIKOF C., *Significado del Rito*, Rev. Selecciones de Teología 63 (1977) 196-199.

- *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Ed. Edicep, Valencia 1992.

ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*, Ed. Encuentro, Madrid 2001.

APARICIO MORENO M.B.-ZERMEÑO CATAÑO E.A., *Relaciones familiares y nuevas tecnologías en el siglo XXI* [en línea] [consulta: 16-10-11].

<http://www.unav.es>

ARANA J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Ed. Encuentro, Madrid 1999.

ARANGUREN J.L., *La crisis del catolicismo*, Ed. Alianza, Madrid 1970.

- *Ética*, Ed. Alianza, Madrid 1995.

AREOPAGITA D., *Obras completas. Los Nombres de Dios*, Ed. BAC, Madrid 1995.

ARGÜELLO F., *Nueva Evangelización y Tercer milenio. "Sólo una nueva estética salvará la Iglesia"*. Convivencia en Nueva York de 253 obispos de Las Américas sobre el tema "Evangelización y Camino Neocatecumenal", Ed. Centro Neocatecumenal de Roma, Roma 1997.

- *Camino Neocatecumenal y transmisión de la fe*, pp. 609-613, en *Transmisión de la fe en la familia, V Congreso Mundial Teológico-Pastoral*, Ed. BAC, Madrid 2007.
- *Lectio doctoralis: La familia en la misión de la Iglesia*, pp. 19-26, en PONTIFICIO INSTITUTO JUAN PABLO II, *Concesión del Doctorado Honoris Causa. Kiko Argüello*, Ciudad del Vaticano 2009.

ARIÑO VILLAROYA A., *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992.

ARON R., *Así rezaba Jesús de niño*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1988.

- *Los años oscuros de Jesús*, Ed. Ega, Bilbao 1991.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *Fundamentación Teológica de la Iniciación Cristiana, XXIII Jornadas*, Ed. Grafite, Baracaldo 1992.

AUBRY A., *La fiesta de los pueblos y el estallido de la sociedad*, Rev. Concilium 162 (1981) 263-275.

AUGÉ M., *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse*, Rev. Le Débat 17 (1982).

- *El domingo. Fiesta primordial de los cristianos*, Ed. San Pablo, Madrid 1996.
- *¿Un deporte o un ritual?*, en SEGUROLA s., *Fútbol y pasiones políticas*, Ed. Debate, Madrid 1999.

AUGUSIN G., *El desafío de la nueva evangelización*, Ed. Sal Terrae, Santander 2012.

AVENATTI C.I., *La vida estética como "kairós" para el nuevo milenio*, Rev. Cuad Monást 1-40 (2002) 37-61.

AVIGDOR J., *El Sábado judío, su santidad y valor*, Ed. Departamento religioso judaico, México 1978.

AZPIROZ J.E., *Ideología y violencia de género*, Ed. UCAM, Murcia 2010.

- BAAS E., *Introduction critique au marxisme, Perspectives Marxistes. Pers. Chretiennes Nouvelle*, Ed. Alsatia, París 1968.
- BAGATTI B., *La Iglesia primitiva apócrifa*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- BAJTIN M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Ed. Alianza, Madrid 1987.
- BALZ H.-SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996.
- BALL P., *La conversión en las Iglesias de Europa: Cap. I*, pp. 15-33, en *Los comienzos de la fe, Pastoral Catecumenal en Europa hoy*, Ed. Paulinas, Madrid 1990.
- BALLESTER M.-UJALDON E., *Sobre la Muerte*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2009.
- BANCO MUNDIAL, *Perspectivas económicas mundiales 2010: Crisis, finanzas y crecimiento*, 21 de enero de 2010. [consulta] [en línea: 10-10-11].
<http://go.worldbank.org/ELOMPMYIG0>
- BARAHONA A., *Dostoyevski y la profecía cristiana apocalíptica sobre el hombre futuro*, *Rev. Catechumenium* 12 (2008) 133-154.
— *El siervo de YHVH. Una ciencia de la violencia*, Ed. Bendita María, Madrid 2010.
- BARDY G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ed. Encuentro, Madrid 1990.
- BARESTA L., *El anuncio del paraíso sobre nuestros desiertos*, Ed. Caparrós, Madrid 2009.
- BARROSE Th., *La Pascua y la comida pascual*, *Rev. Concilium* 40 (1968) 536-547.
- BARTHELEMY D., *Dios y su imagen*, Ed. Maior, Madrid 2011.
- BARTH K., *La revelación como abolición de la religión*, Ed. Marova, Madrid 1973.
— *La proclamación del Evangelio*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.
- BARYLKO J., *La sabiduría del Talmud*, Ed. Sigal, Buenos Aires 1972.
— *Usos y costumbres del pueblo judío*, Ed. Lumen, Buenos Aires 1991.
- BASURCO J., *El canto cristiano en la Tradición primitiva*, Ed. Marova, Madrid 1966.

BAUDRILLARD J., *El paroxista indiferente. Conversaciones con Ph Petit*, Ed. Anagrama, Barcelona 1998.

BAUDRILLARD J.-SAID E.-JAMESON F. y otros, *La Posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona 1998.

BAUER B., *Die Posaune des jüngstens Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristus*, p. 151, en *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962.

BAUMAN Z., *La Posmodernidad y sus descontentos*, Ed. Akai, Madrid 2001.

BAUMGARTEN J.M., *Nuevo*, pp. 2129-2139, en BALZ H.-SCHNEIDER G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*.

BAWER B., *Mientras Europa duerme*, Ed. Gota a gota, Madrid 2007.

BAYER R., *Historia de la Estética*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986.

BEAVER R.P.-BERGMAN J., *El mundo de las Religiones*, Ed. Verbo Divino-Paulinas, Navarra-Madrid 1985.

BELL D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Ed. Alianza. Madrid 1977.

BELL R.-WATT W.M., *Introducción al Corán*, Ed. Encuentro, Madrid 1987.

BELLAVISTA J., *Pascua, la gran solemnidad*, Cuadernos Phase 192 (marzo de 2010).

BELTING H., *Imagen y culto*, Ed. Akal, Madrid 2009.

BENEDICTO XVI,

Encíclicas:

- *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005): AAS 98 (2006).
- *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007): AAS 99 (2007).
- *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009): AAS 101 (2009).

Exhortaciones Apostólicas:

- *Verbum domini* (30 de septiembre de 2010).

Motu Proprio:

- *Ubicumque et Semper*, L'Osservatore Romano 42 (2010) 5-11.
- Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Porta Fidei*, L'Osservatore Romano 43 (23 de octubre de 2011).

Libros:

- *La Revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, Ed. San Pablo, Madrid 2006.
- *Guía para Perplejos*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2011.

Cartas:

- *Carta al Presidente del Consejo pontificio para la familia con vistas al VII Encuentro mundial de las Familias* (23 de agosto de 2010). [en línea] [consulta: 12-10-11].

<http://www.vatican.va/>

Magisterio:

- *Discurso en la apertura del Congreso Eclesial de la Diócesis de Roma sobre Familia y Comunidad Cristiana*, L'Osservatore Romano (6 de Junio de 2005).
- *La familia está llamada a la formación de la persona y la transmisión de la fe*, L'Osservatore Romano 23 (10 de junio de 2005).
- *Homilía durante la concelebración eucarística en la XX Jornada mundial de la juventud*, L'Osservatore Romano 34 (26 de agosto de 2005).
- *Discurso al congreso internacional en el XL aniversario de la constitución conciliar Dei Verbum*, L'Osservatore Romano 38 (23 de septiembre de 2005).
- *Discurso a la Curia Romana el viernes 22 de diciembre*, L'Osservatore Romano 52 (30 de diciembre de 2005).
- *Mensaje a los Movimientos Eclesiales y a las Nuevas Comunidades* (22 mayo 2006): AAS 98 (2006) 63.
- *V Encuentro mundial de las familias*, L'Osservatore Romano 28 (14 de julio de 2006).
- *Homilía durante la misa en la explanada de la Nueva Feria de Munich*, L'Osservatore Romano 12 (15 de septiembre de 2006).
- *Discurso al tercer grupo de obispos de Canadá en visita Ad limina*, L'Osservatore Romano 37 (15 de septiembre de 2006).
- *Discurso en la Pontificia Universidad Lateranense*, L'Osservatore Romano 43 (27 de octubre de 2006).
- *Meditación mariana a la hora del ángelus en la solemnidad de Todos los Santos*, L'Osservatore Romano 44 (3 de noviembre de 2006).
- *Discurso a los obispos suizos al final de la visita ad limina*, L'Osservatore Romano 46 (17 de noviembre de 2006).

- *Homilía durante la santa misa en la catedral del Espíritu Santo*, en Estambul, L'Osservatore Romano 49 (8 de diciembre de 2006).
- *Mensaje Urbi et Orbi en la solemnidad de la Navidad de 2006*, L'Osservatore Romano 52 (29 de diciembre de 2006).
- *Ángelus del domingo 31 de diciembre*, L'Osservatore Romano 1 (5 de enero de 2007).
- *Homilía durante la celebración de las segundas Vísperas en la basílica San Pablo al final de la oración por la unidad de los cristianos*, L'Osservatore Romano 5 (2 de febrero de 2007).
- *Discurso a la comunidad del Seminario Romano mayor*, L'Osservatore Romano 8 (23 de febrero de 2007).
- *Discurso de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, L'Osservatore Romano 21 (25 de mayo de 2007).
- *Discurso en la inauguración de los trabajos en la Asamblea Diocesana de Roma*, L'Osservatore Romano (22 de junio de 2007).
- *Homilía en Mariazell, Austria*, 8 de septiembre de 2007.
- *Catequesis durante la audiencia general del miércoles 24 de septiembre*, L'Osservatore Romano 39 (26 de septiembre de 2008).
- *Audiencia general del 15 de octubre*, L'Osservatore Romano 42 (17 octubre 2008).
- *Homilía en la conclusión del XII Asamblea general del Sínodo de los obispos*, 26 de octubre de 2008.
- *Discurso al Congreso Internacional de la Confederación Benedictina* (20 de diciembre de 2008) [en línea] [consulta: 09-11-11]
<http://www.vatican.va/>
- *Discurso durante el encuentro con los jóvenes en Ruanda*, L'Osservatore Romano 14 (3 de abril de 2009).
- *Homilía en la misa en la parroquia romana del Santo Rostro de Jesús*, L'Osservatore Romano 14 (3 de abril de 2009)
- *Audiencia general del miércoles 15 de abril de 2009*, L'Osservatore Romano 16 (17 de abril de 2009).
- *Audiencia de los miércoles*, L'Osservatore Romano 11 (13 de mayo de 2009).
- *Las redes como ámbito de comunión. Mensaje para la Jornada mundial de las comunicaciones sociales*, L'Osservatore Romano 26 (26 de junio de 2009).

- *Encuentro con los artistas en la capilla Sixtina*, L'Osservatore Romano 48 (2009).
- *Jornada mundial de la Paz*, L'Osservatore Romano 51 (18 de diciembre de 2009).
- *Discurso a la Curia Romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*, L'Osservatore Romano (25 de diciembre de 2009).
- *La belleza, camino para encontrar a Dios*, Rev. Phase 293 (2009) 431-436.
- *Lectio divina, en su visita al Pontificio Seminario Romano*, L'Osservatore Romano 8 (21 de febrero de 2010).
- *Encuentro con el clero de Roma*, L'Osservatore Romano 9 (28 de febrero de 2010) pp. 8-10.
- *Homilía a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica*, L'Osservatore Romano 17 (25 de abril de 2010).
- *Homilía en la santa Misa celebrada en la explanada de Marienfeld*, pp. 89-90, en *La Revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*.
- *Homilía en Santiago de Compostela*, L'Osservatore Romano 46 (14 de noviembre de 2010).
- *Consistorio ordinario*, L'Osservatore Romano 48 (28 de noviembre de 2010).
- *Discurso a la Curia romana*, L'Osservatore Romano 52 (26 de diciembre de 2010).
- *Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales* (2010).
- *Audiencia general del miércoles 16 de febrero a san Juan de la Cruz*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011).
- *Encuentro con los párrocos y sacerdotes de la diócesis de Roma* (3 de marzo de 2011). [en línea] [consulta: 22-08-11].
<http://www.vatican.va/>
- *Audiencia general del 27 de abril*, L'Osservatore Romano 18 (1 de mayo de 2011) p. 12.
- *Discurso a la asamblea plenaria del Consejo pontificio para la promoción de la nueva evangelización (30 de mayo)*, L'Osservatore Romano 23 (5 de junio de 2011).
- *Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede*, L'Osservatore Romano 25 (19 de junio de 2011).

- *Discurso al Parlamento alemán*, L'Osservatore Romano 39 (25 de septiembre de 2011)
- *Discurso a los católicos de Alemania*, L'Osservatore Romano 41 (9 de octubre de 2011).
- *Homilía en la explanada del aeropuerto de Friburgo*, L'Osservatore Romano 41 (9 de octubre de 2011).

BENEDICTO XVI-SEEWALD P., *Luz del mundo. Un conversación con Peter Seewald*, Ed. Herder, Barcelona 2010.

BENOIT A.-SIMON M., *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Ed. Labor, Barcelona 1972.

BEN-SASSON H.H., *Historia del pueblo judío*, Ed. Alianza, Madrid 1991, 3 vol.

BENZO M., *Sobre el sentido a la vida*, Ed. BAC, Madrid 1972.

BERDIAEV N., *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Ed. Stock, París 1936.

- *El sentido de la creación*, Ed. Carlos Bohlé, Buenos Aires 1978.
- *El hombre y la máquina. El problema de la sociología y la metafísica de la técnica*, pp. 265-290, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.

BERGAMINI A., *Año Litúrgico*, pp. 136-144, en NDL.

- *Culto*, pp. 501-510, en NDL.

BERGAMO M-DEL PRETE M., *Espacios celebrativos. Estudio para una arquitectura de las iglesias a partir del concilio Vaticano II*, Colección Teshuvá, Ed. Ega, Bilbao 1998.

BERGER K., *¿Qué es la espiritualidad bíblica? Fuentes de la mística cristiana*, Ed. Sal Terrae, Santander 2001.

- *Jesús*, Ed. Sal Terrae, Santander 2009.
- *Los primeros cristianos*, Ed. Sal Terrae, Santander 2011.

BERGER P.-BOMBIERI A., *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*, Ed. du Centurion, París 1980.

BERGER P.L., *Rumor de Ángeles*, Ed. Herder, Barcelona 1975.

BERGSON H., *L'énergie spirituelle*, Ed. PUF, París 1944.

- *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1962.

- BERMÚDEZ F., *Fiesta Canaria. Una interpretación teológica*, Ed. Publicaciones del Centro Teológico, Las Palmas 1991.
- BERNADRINIS A.M., *Juego*, pp. 1147-1170, en *Diccionario de Ciencias de la Educación*, Ed. Paulinas, Madrid 1990.
- BERNAL J.M., *Profetismo y kerigma en la plegaria eucarística*, Rev. *Communio* 2 (1969) 439-472.
- *El domingo, cara y cruz*, Ed. San Esteban, Salamanca 2001.
- BERNANOS, *Diario de un cura rural*, pp. 22-23, en MOELLER Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. 1.
- BERNARDO, *Sermones. Sobre diversas materias, 1-3*, en *Opera Omnia*, Ed. Cisterciense, vol. 6, 1, Madrid 1970.
- BEYER H., *Eulogéo*, pp. 1149-1180, en GLNT III.
- BIFFI G., *Las cosas de arriba. Ejercicios espirituales a Su Santidad Benedicto XVI del año 2007*, Ed. Agapé, Buenos Aires 2008
- BLANCO B., *En defensa de la familia*, Ed. Espasa, Madrid 2010.
- BLANCO P., *Estética de Bolsillo*, Ed. Palabra, Madrid 2001.
- BLANCO SARTO P., *Benedicto XVI. El papa alemán*, Ed. Planeta Testimonio, Barcelona 2010.
- BLANKENHORN D., *Fatherless America*, Ed. Basic Books, Nueva York 1995.
- BLÁZQUEZ F., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Ed. Encuentro, Madrid 1988.
- BLAZQUEZ R., *Jesús, el evangelio de Dios*, Ed. Marova, Madrid 1985.
- *La Iglesia del concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990.
- *Transmitir el Evangelio de la verdad*, Ed. Edicep, Valencia 1997.
- *Iglesia y Palabra de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2011.
- BLOCH J., *La Haggadah de Pâque, Liturgie pour la cérémonie familiale des soirées du Seder*, Ed. Sinagoga de París, París 1960.
- BLONDEL M., *L'être et les êtres*, Ed. Alcan, París 1935.
- BOAS F., *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Ed. Anagrama, Barcelona 1975.

- BOBBIO N., *Le regole della tolleranza*, entrevista en AA.VV. *Il monoteismo*, Ed. Arnoldo Mondadori, Milán 2002.
- BOBES-GARCÍA J.-SANZ A.-BASCARÁN M.T.-BOUSOÑO M.-GRACÍA-PORTILLA M.P., *Comportamiento suicida. Prevención y tratamiento*, Ed. Ars. Médica, Barcelona 2004.
- BOISMARD M.-E., *La foi selon saint Paul*, Rev. Lumière et Vie 22 (1955) 489-513.
- BOLSHAKOFF F.-PENNINGTON M.B., *En busca de la verdadera sabiduría*, Ed. Narcea, Madrid 1990.
- BONAUD, *Introducción al Sufismo*, Ed. Paidós, Barcelona 1994.
- BONETE PERALES E., *La faz oculta de la Modernidad*, Ed. Tecnos, Madrid 1995.
- *Reflexión sobre la muerte en la filosofía española actual*, Rev. La Ciudad de Dios 215 (2002) 903-986.
- BONHOEFFER D., *Resistencia y sumisión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983.
- *La vida en comunidad*, Ed. Sígueme, Salamanca 1998.
- BORGHESI M., *El invisible obra visiblemente*, Rev. 30 Giorni 123 (1997) 52-58.
- *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ed. Encuentro, Madrid 1997.
 - *Cristianismo y Filosofía entre modernidad y posmodernidad*, Rev. *Communio* 3 (1999) 311-324.
 - *El sujeto ausente*, Ed. Encuentro, Madrid 2005.
 - *Secularización y Nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
- BOROBIO D., *Catecumenado e iniciación cristiana*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007.
- *La dimensión estética de la liturgia*, Cuadernos Phase 180, Barcelona 2008.
- BOSTROM N., *¿Qué es el Transhumanismo?* [en línea] [consulta: 14-10-11].
<http://www.transhumanismo.org/>
- BOTTOMORE T.B., *Introducción a la Sociología*, Ed. Península, Barcelona 1968.
- BOUGLÉ C.-HALÉVY E., *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année*, Ed. Rivière, París 1924.

- BOUSOÑO M.-GARCÍA PRIETO A.-BASCARÁN M.T., *Prevención de las conductas suicidas: aspectos éticos y morales*, Cuadernos de Bioética 40 (1999) 644-660
- BOUYER L., *Le Mystère Pascal*, Ed. Du Cef, París 1945.
- *Symbolisme des rites baptismaux*, Rev. La Maison-Dieu (1952) 5-17.
 - *El rito y el hombre*, Ed. Estela, Barcelona 1967.
 - *Eucaristía, Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Ed. Herder, Barcelona 1969.
- BOUYER L.-DEL PALACIO J.L., *Arquitectura y Liturgia. La fuente bautismal y el catecumenado*, Ed. Grafite, Bilbao 2000.
- BOYANCÉ P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1936.
- BRELICH A., *Introduzione ai calendari festivi*, 2 vol., Roma 1954, parte I.
- *Introduzione alla storia delle religioni*, Ed. Dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1966.
- BRENTANO F., *El porvenir de la filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2010.
- *Las razones del desaliento en la Filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2010.
- BRINGMANN K., *El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma*, pp. 7-22, en SCHULTZ U., *La fiesta de las Saturnales a Woodstock*, Ed. Alianza, Madrid 1994.
- BROMBERGER C., *El fútbol como visión del mundo y como ritual*, en M.A. ROQUE, *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*, Ed. Icaria, Barcelona 2000.
- BRUGGER W., *Técnica*, en *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1967.
- BRUN J., *El retorno de Dionisos*, Ed. Extemporáneos, México 1971.
- BRUNNER E., *La verdad como encuentro*, Ed. Estela, Barcelona 1967.
- *La esperanza del hombre*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.
- BUBER M., *Yo y Tú*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1974.
- *¿Qué es el hombre?*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1998.
- BUGNINI A., *La reforma litúrgica (1948-1975)*, Ed. BAC, Madrid 1999.
- BÜRKLE H., *Las preguntas de las religiones*, Ed. Edicep, Valencia 2002.
- BUSTOS M., *La paradoja posmoderna. Génesis y características de la cultura actual*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.

- BUTTIGLIONE R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Ed. Encuentro, Madrid 1992.
- BUYTENDIJK J.J., *El fútbol (Estudio psicológico)*, Ed. Studium, Madrid 1955.
- CABANYES J.-MONGE M.A., *El suicidio como enigma. ¿Enfermedad o vacío existencial?*, pp. 225-234, en *Salud mental y sus cuidados*, Ed. EUNSA, Pamplona 2010.
- CABANYES TRUFFINO J., *El suicidio*, Rev. Buenanueva 17 (2009) 90-95.
- CABASILAS N., *La vida en Cristo*, Ed. Rialp, Madrid 1999.
- CABIÉ R., *La Pentecôte*, Ed. Tournai, París 1965.
- *La eucaristía*, en MARTIMORT A.G., *La Iglesia en oración*, Ed. Herder, Barcelona 1987.
- CABRERA FORNEIRO J., *La exclusión social. Luces y sombras en la sociedad del bienestar*, Lección inaugural del curso académico 1999-2000, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1999.
- CAHEN C., *El Islam*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1979.
- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Ed. Gallimard, París 1950.
- CALAFAT A., *Salir de marcha y consumo de drogas*, Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas, Madrid 2000.
- *El consumo de alcohol en la lógica del botellón*, Rev. Adicciones (17 de Marzo de 2005) 193-202.
 - *Vida recreativa nocturna de los jóvenes españoles como factor de riesgo frente a otros más tradicionales*, Rev. Adicciones 19/2 (2007) 125-132.
 - *Violencia en contextos recreativos nocturnos: su relación con el consumo de alcohol y drogas en los jóvenes españoles*, Rev. Psicothema 22 (2010) núm. 3.
- CALDUCH-BENAGES N., *La Sagrada Familia en la Biblia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
- CAMPS V., *La imaginación ética*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1983.
- CAMUS A., *Calígula*, Ed. Losada, Buenos Aires 1957.
- *La peste*, Ed. Sur, Buenos Aires 1970.
 - *El extranjero*, Ed. Alianza, Madrid 1971.
 - *El hombre rebelde*, Ed. Losada, Madrid 1973.

- *Los justos*, Ed. Alianza, Madrid 2000.
- *Opere*, Ed. Bompiani, Milano 2000.

CANTALAMESSA R., *La Pascua de nuestra salvación*, Ed. San Pablo, Madrid 2006.

CAÑIZARES A., *La experiencia del Dios de la Biblia*, Rev. Iglesia Viva 87/88 (1980) 327-344.

- *San Pablo misionero del Evangelio*, pp. 30-48, en *Actas del II Congreso teológico internacional*, Ed. Facultad de Teología Redemptoris Mater, Callao 2010.

CARBINTERO F., *La ley natural. Historia de un concepto controvertido*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.

CARBONELL SALA E., *La familia, iglesia doméstica, educadora de la fe. Transmisión de la fe y familia*, Rev. de Teología y Catequesis 79 (2001) 45-64.

CARO BAROJA J., *El estilo festivo*, Ed. Taurus, Madrid 1983.

- *La estación del amor*, Ed. Taurus, Madrid 1986.
- *El carnaval*, Ed. Taurus, Madrid 1989.

CARRASCO DE PAULA I., *Entrevista al Presidente de la Academia Pontificia para la vida*, L'Osservatore Romano 32 (8 de agosto de 2010) 6-7.

CASAS OTERO J., *Estética y culto iconográfico*, Ed. BAC, Madrid 2003.

CASEL O., *La notion de 'Jour de fête'*, Rev. La Maison Dieu 1 (1945) 23-36.

- *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, Ed. Du Cerf, Paris 1963.
- *El misterio de la Cruz*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964.

CASSINGENA-TRÉVEDY F., *La belleza de la liturgia*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008.

CASSIRER E., *Esencia y efecto del concepto del símbolo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1989.

CASTELLANO J., *El icono sacramento de la belleza divina*, Rev. Espiritualidad 51 (1992) 373-383.

- *El triduo sagrado Pascual. Aportaciones y precisiones de la tercera edición típica del Misal Romano*, Rev. Phase 272 (2006) 107-117.

CASTELLOTE S., *Compendio de Antropología*, Ed. Edicep, Valencia 1999.

- CASTRO CUBELLS C., *Sentido religioso de la liturgia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964.
- CATALAN J.F., *Freud*, pp. 645-647, en POUPARD P., *Diccionario de las Religiones. Catecismo Holandés*, Ed. Herder, Barcelona 1969.
- CENCILLO L., *Filosofía Fundamental. Historia de los Sistemas Filosóficos*, Ed. Syntagma, vol. 2, Madrid 1968.
- *Paradojas de la belleza*, Ed. BAC, Madrid 2003.
- CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES, *Tiempo libre. Los graves problemas que plantea a nuestra civilización*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.
- CENTRO DE PASTORAL LITÚRGICO DE PARÍS, *El Misterio Pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1967.
- CERONETTI G., *Diario La Stampa*, 19 julio 1990.
- CERVERA S., *Trastornos depresivos*, pp. 333-343, en CABANYES J.-MONGE M.A., *Salud mental y sus cuidados*, o.c.
- CHAUVET L.M., *Símbolo y Sacramento*, Ed. Herder, Barcelona 1991.
- *La liturgia en un espacio simbólico*, *Rev. Concilium* 51 (1995) 411-424.
- CHENU M.D., *Hacia una teología del trabajo*, Ed. Estela, Barcelona 1965.
- CHESTERTON G.K., *El hombre eterno*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007.
- CHUPUNGO A., *Las fiestas litúrgicas y las estaciones del año*, *Rev. Concilium* 162 (1981) 220-229.
- CITATI P., *Gli eterni adolescente*, Periódico "La Republica" (2 de agosto de 1999).
- CLAUDEL P., *El anuncio a María*, Ed. Encuentro, Madrid 1991.
- CLEMENT O., *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Ed. Fayard, París 1969.
- *Sobre el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 1983.
- COFFY R., *La celebración, lugar de la educación de la fe*, *Rev. Phase* 118 (1980) 265-276.

COHLER B.J.-JENUWINE M.J., *Suicide, life course and life story*, Rev. Inter Psychogeriatrics 7 (1995) 199-219.

COLE-TURNER R., *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution*, Wetminster John Knox Press, ISBN 0-664-25406.

COLLANTES J., *La Iglesia de la Palabra*, Ed. BAC, Madrid 1972.

— *Palabra*, pp. 249-282, en DTC.

COLOMBAS G.M., *El monacato primitivo*, Ed. BAC, Madrid 1998.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y corresponsabilidad: Personas creadas a imagen de Dios*, Vaticano 2002.

COMTE A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1965.

— *La física social*, Ed. Aguilar, Madrid 1981.

— *Catecismo positivista*, Ed. Nacional, Madrid 1982.

— *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Ed. Tecnos, Madrid 2000.

Conclusiones del primer encuentro internacional sobre la educación afectivosexual, México (20 de mayo de 2006) [en línea] [consulta: 16-10-11].

<http://www.unav.es/>

CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *Prácticas funerarias. La incineración*, Rev. Phase 216 (1996) 504-518.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, Ed. Coeditores Litúrgicos, Madrid 1976.

— *Nota sobre el horario y otros aspectos de la Vigilia Pascual* (11 de febrero de 1988), pp. 46-80, en PARDO A., *Enchiridion*.

— *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*, Ed. Edice, Madrid 1992.

— *Jesucristo ayer, hoy y siempre ante la perspectiva del tercer milenio*, Ed. Edice, Madrid 1997.

— *La Iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Ed. Edice, Madrid 1999.

— *La familia, Santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Ed. San Pablo, Madrid 2001.

— *Orientaciones pastorales para el Catecumenado*, Ed. Edice, Madrid 2002.

— *Teología y secularización*, Ed. Edice, Madrid 2006.

— *La Iglesia católica en España. Estadísticas*, Ed. Edice, Madrid 2008.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESTADOUNIDENSE: *Parents Hopes & Concerns About the Impact of Media on their Children* [en línea] [consulta: 16-10-11].

<http://nccbuscc.org/comm/Parents-Hopes-Concerns-Impact-Media-on-Children.pdf>

CONGAR Y.M.-J., *Sacerdocio y laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1964.

— *La liturgia después del Vaticano II*, Ed. Taurus, Madrid 1969.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, Vaticano 1997.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Dignitas Personae*, Vaticano 2008.

CONSEJO DE EUROPA. SOCIAL COHESION. POPULATION, *Recent demographic development in europe 2002. Executive Summary*, Strasbourg 1/12/2001.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Famiglia y questioni etiche*, Ed. Dehoniano, Bologna 2004.

CONTRERAS PELÁEZ F.J., *Tres versiones del relativismo ético-cultural*, Rev. Persona y Derecho 38 (1998) 69-118.

CONZELMANN H., *Eucharistéo*, pp. 1149-1180, en GLNT III.

— *Phós*, pp. 361-492, en GLNT XV.

COPLESTON F., *Historia de la filosofía*, vol. 9, Ed. Ariel, Barcelona 2000.

CORDES P.J., *Una participación activa*, Ed. Ega, Bilbao 1998.

— *El eclipse del padre*, Ed. Palabra, Madrid 2003.

— *Ci ha amati per primo. Le radici dimenticate della carità*, Edizione San Paolo, Torino 2007.

— *La nueva evangelización según el Papa Wojtyla*, L'Osservatore Romano 32 (7 de agosto de 2011) pp. 4-7.

CORETH E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología filosófica*, Ed. Herder, Barcelona 1974.

— *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Ed. Herder, Barcelona 1984.

- CORNELIS E., *Soteriología y religiones de salvación no cristianas*, pp. 1029-1053, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 3.
- CORSANI B., *Palabra*, pp. 1371-1390, en P. ROSSANO-G. RAVASI- A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Ed. San Pablo, Madrid 1990.
- CORTES MORATO J., *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.
- CORTÉS TOMÁS M.T.-ESPEJO TORT B.-GIMÉNEZ COSTA J.A., *Características que definen el fenómeno del botellón en universitarios y adolescentes*, Rev. Adicciones 4 (2007) 357-372.
- COX h., *La ciudad secular*, Ed. Península, Barcelona 1968.
- *La fiesta de los locos*, Ed. Taurus, Madrid 1972.
- COYLE J.K., *The exercise of teaching in the postapostolic Church*, Rev. Eglise et théologie 15 (1984) 24-43.
- CROSBY J.F., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
- CRUZ CRUZ J., *Sobre la posibilidad de la Antropología filosófica*, Rev. Estudios Filosóficos 18-19 (1969-1970) 370-422.
- CUADERNOS PHASE, *Antología de Plegarias Eucarísticas*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2009.
- CUENCA CABEZA M., *Ocio y desarrollo humano. Propuestas para el 6º Congreso Mundial de Ocio*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2000.
- CULLMANN O., *La Historia de la Sa1vación*, Ed. Península, Barcelona 1967.
- *Cristo y el Tiempo*, Ed. Estela, Barcelona 1968.
- CUÑADO REVILLA A., *Anunciar a Jesucristo en la sociedad posmoderna*, Rev. Teología y catequesis 118 (2011) 65-129.
- D.M./A.M-F, *Piden mejorar la ley para combatir enaltecimiento yihadista*, Diario ABC (28 de diciembre de 2010) p. 21.
- D'AGOSTINI F., *Analíticos y continentales. Guía de la Filosofía de los últimos treinta años*, Ed. Cátedra, Madrid 2000.

- *Elementos para una filosofía de la familia*, Ed. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra 2006.

DALAI LAMA, *Por el camino de Buda*, en ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*.

DALMAIS I.H., *Las liturgias orientales*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1991.

DANBY H., *The Mishnah*, Ed. University Press, Oxford 1967.

DANIELOU J., *Sacramentos y culto según los santos padres*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964.

- *Cristianismo de masas o de minorías*, Ed. Aldecoa, Burgos 1968.

DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, XXII, 151, Ed. Seix Barral, Barcelona 1977.

DAWSON Ch., *The Christian View of History*, Rev. Blackfriars 32 (1951) pp. 312-327.

- *Historia de la cultura cristiana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- *La religión y el origen de la cultura occidental*, Ed. Encuentro, Madrid 2010.

DE CAMPOAMOR R., *Obras poéticas completas*, Ed. Aguilar, México 1972.

DE CERVANTES M., *Don Quijote de la Mancha*, Ed. Instituto Cervantes, Barcelona 1998.

DE LA HIGUERA J.-SÁEZ I.-ZÚÑIGA J.F., *Nihilismo y mundo actual*, Ed. Universidad de Granada, Granada 2009.

DE LA POTTERIE I., *La Sagrada Escritura y el Vaticano II*, Ed. Vida y Espiritualidad, Lima 1995.

- *Novedad*, pp. 595-598, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*.

DE LEÓN AZCARATE J.L., *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2000.

DE LUBAC H., *El drama del humanismo ateo*, Ed. Encuentro, Madrid 1990.

- *Budismo y cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.

DE PRADA J.M., *La nueva tiranía*, Ed. Libroslibres, Madrid 2009.

De SAINT-EXUPÉRY A., *Citadelle*, Ed. Gallimard, París 1948.

- *El Principito*, Ed. Alianza, Madrid 1980.

- DE UNAMUNO M., *Cartas a J. Ilundain*, Rev. Universitaria de Buenos Aires 9 (1960) 135-150.
- *Verdad y vida*, p. 46, en *Mi religión y otros ensayos*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1968.
 - *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Alianza, Madrid 1991.
 - *La esperanza desesperada*, pp. 59-74, en MOELLER Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. 4.
- DE URIES S.Ph., *Ritos y símbolos judíos*, Ed. Caparrós, Madrid 2000.
- DE VAUX R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona 1985.
- DE VRIES S., *El Tiempo en la Biblia*, Rev. Concilium 162 (1981) 172-191.
- DE WILLEBOIS A., *La société sans père. Enquête psychoculturelle sur la civilisation sécularisée*, Ed. SOS, París 1985.
- DEBRUNNER A.-KLEINKUECHT H.-PROCKSCH O.-KITTEL G.-SCHRENK G., *Lego, Logos, Rema*, pp. 199-532, en GLNT, vol. VI.
- DEBUYST F., *La fiesta, signo y anticipación de la comunión definitiva*, Rev. Concilium 39 (1968) 353-362.
- DEISS L., *La cena del Señor*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.
- *Celebración de la Palabra*, Ed. Paulinas, Madrid 1992.
- DEL AGUA A., *La Escritura proclamada al pueblo judío*, Jornada 32 de la Asociación Española de Profesores de Liturgia - Agosto 2007, Ed. Sekotia, Madrid 2009.
- DEL NOCE A., *L'ora di una nuova laicità*, Diario "Il Sabato", Roma 1986.
- DEL PALACIO J.L., *Del Shabbat judío al Domingo Cristiano*, Revista de Teología 65 (1982) 76-94.
- *Sociología del Ocio*, Revista de Sociología 128 (1988) 74-96.
 - *El catecumenado postconciliar de adultos. Forma privilegiada de la evangelización permanente de la Iglesia local. Estudio del catecumenado en el concilio Vaticano II y en el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*, Ed. Ega, Bilbao 1999.
 - *Arquitectura, Liturgia y Nueva Estética en el Tercer Milenio. Lección inaugural del año académico 2001*, Facultad de Teología del Callao (Perú).

- *El catecumenado en el Concilio Ecuménico Vaticano II*, Rev. Catechumenium 1 (2003) 69-160.
- *La fuente bautismal y el catecumenado*, pp. 109-162, en BOUYER L.-DEL PALACIO J.L., *Arquitectura y Liturgia. La fuente bautismal y el catecumenado*.
- *Los fieles cristianos en la "nueva evangelización"*, Ed. Facultad de Teología Redemptoris Mater, Callao 2007.
- *El catecumenado y la formación permanente. Desafíos de Aparecida para los consagrados en América Latina*, Rev. Catechumenium 14 (2009) 49-63.

DEL PINO J.A.-DUASO A.-MARTÍNEZ R., *Prácticas de ocio, cambio cultural y nuevas tecnologías en la juventud española*, Ed. CIS, Madrid 2001.

DELAHOUTRE M., *Lo sagrado y su expresión estética; espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos*, pp. 127-148, en RIES J., *Tratado de Antropología de lo sagrado*, vol. 1.

DELEGACIÓN DEL GOBIERNO PARA EL PLAN NACIONAL SOBRE DROGAS: *Encuesta estatal sobre drogas en Enseñanzas Secundarias*, Madrid 2004.

DELEUZE G., *Diferencia y repetición*, Ed. Júcar, Gijón 1988.

DELGADO M., *La festa a Catalunya, avui*, Ed. Barcanova, Barcelona 1992.

DELLING G., *Chónos*, GLNT, vol. XV, 1091-1126.

- *Kairós*, GLNT, vol. IV, 1363-1390.

DENIS J.P.-FRACHON A., *El Atlas de todas las religiones en cifras, Le Monde diplomatique*, Ed. UNED, Fundación Mondiplo, Principado de Asturias 2011.

DEQUEKER L.-ZUIDEMA W., *La eucaristía según San Pablo*, Rev. Concilium 40 (1968) 561-571.

DERRIDA J., *La diferencia. Márgenes de la Filosofía*, Ed. Cátedra, Madrid 1989.

- *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989.
- *A quién dar (saber no saber)*, pp. 81-107, en AA. VV., *Kierkegaard vivo*.

DESEILLE P.-BIANCHI E., *Pacomio y la vida comunitaria*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose 1998.

DÍAZ C., *Ocio*, pp. 346-347, en *Vocabulario de Formación Social*, Ed. EDIM, Valencia 1995.

- *Manual de Historia de las Religiones*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
- Discernimiento*, pp. 2568-2569, en FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, Ed. Ariel, Barcelona 1994.
- DODD Ch., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Ed. Fax, Madrid 1974.
- DODDS E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
- DOELGER F.J., *Lumen Christi*, Trad. Francesa, Ed. Du Cerf, París 1958.
- DOMINGO MORATALLA A., *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006.
- DOMÍNGUEZ R., *La dictadura del relativismo*, Ed. Asociación Bendita María, Madrid 2010.
- DOMÍNGUEZ S.-GÓMEZ R.-JÁÑEZ M.V.-BARRANTES C., *La cultura del botellón*, 2001 [en línea] [consulta: 12-10-11].
- <http://www.aidex.es/>
- DONDEYNE A.-VERGOTE A., *Grondvragen van de gelovige mens. Antwerpse theologische studieweek 1967*, Ed. Patmos, Antwerpen 1969.
- D'ORS E., *El secreto de la Filosofía*, Ed. Iberia, Barcelona 1947.
- DOSTOYEVSKI A., *La vida de Dostoyevski por su hija*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2011.
- DOSTOYEVSKI F., *Los hermanos Karamazov*, Ed. Juventud, Barcelona 1968, 2ª edición.
- DUCH LL., *El tiempo vivido y simbolizado*, Rev. Concilium 162 (1981) 207-219.
- DUCH U., *El tiempo vivido y simbolizado*, Rev. Concilium 162 (1981) 207-219.
- *El tiempo en las religiones*, Rev. Phase 184 (1991) 285-296.
- DUJARIER M., *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise. Recherche historique sur l'évolution des garanties et des étapes catéchuménales avant 313*, Ed. Du Cerf, París 1962.
- *Iniciación Cristiana de Adultos*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
- DUQUE F., *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Ed. Tecnos, Madrid 1986.

- *El mundo por dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*, Ed. del Serbal, Barcelona 1995.
- *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Ed. Akal, Madrid 2000.
- *Heidegger*, pp. 213-228, en ORTIZ-OSES A.-LANCEROS P., *Diccionario de Hermenéutica*.

DURKHEIM E., *Sociología y Filosofía*, Ed. Kraft, Barcelona 1975.

- *La división del trabajo social*, Ed. Akal, Madrid 1982.
- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Akal, Madrid 1982.
- *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, Ed. Alianza, Madrid 2009.

DUTOUR T., *La ciudad Medieval, orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Ed. Paidós, Barcelona 2004.

DUVIGNAUD J., *El sacrificio inútil*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980.

DZIWISZ S., *Conferencia: Juan Pablo II, el Papa de la familia*, en el V Congreso mundial de las Familias en Valencia, L'Osservatore Romano 33 (18 de agosto de 2006) pp. 7-8.

- *Una vida con Karol*, Ed. La esfera de los libros, Madrid 2007.

EBNER F., *La palabra y las realidades espirituales*, Ed. Caparrós, Madrid 1993.

ECHAGÜE J.V., *Cómo amortiguar en los niños el golpe del divorcio*, Diario "La Razón" (13 de junio de 2010) p. 46-47.

- *Salvar a la generación perdida*, diario La Razón, 23 de enero de 2011.

ECHEVERRÍA J., *Las tecnologías de las comunicaciones y la filosofía de la técnica*, pp. 513-520, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.

ECHEVERRIA SERRANO F., *Palabra de Dios*, vol. 2, pp. 1730-1749, en PEDROSA V.M^a-NAVARRO M.-LAZATO R.-SASTRE J., *Nuevo Diccionario de Catequética*, Ed. San Pablo, Madrid 1999.

EHRlich E.-TANENBAUM M., *¿Cómo celebran su Historia los judíos en la actualidad?*, Rev. Concilium 40 (1968) 651-672.

EICHER P., *El tiempo de la libertad*, Rev. Concilium 162 (1981) 241-255.

El Corán, Ed. Nacional, Madrid 1980.

El Sínodo sobre la Palabra de Dios, Roma 5-26 de octubre de 2008, Cuadernos Phase 182, Barcelona 2009.

El suicidio en España, Diario El Periódico (20 de octubre de 2010).

ELIADE M., *Mitos, sueños y Misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico Transcendente*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961.

- *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid 1967.
- *Mito y Realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid 1971.
- *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Ed. Gallimard, París 1971.
- *Tratado de Historia de las religiones*, 2 vol., Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- *Herreros y alquimistas*, Ed. Taurus y Alianza, Madrid 1974.
- *Imágenes y símbolos*, Ed. Taurus, Madrid 1974.
- *Iniciaciones místicas*, Ed. Taurus, Madrid 1975.
- *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978-1983.
- *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid 1979.
- *Fragmentos de un diario*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1979.
- *Memorias*, Ed. Taurus, Madrid 1982.
- *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dialéctica de lo Sagrado*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987.
- *Yoga. Inmortalidad y libertad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1991.
- *El vuelo mágico*, Ed. Siruela, Madrid 1995.
- *La Búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Ed. Kairos, Barcelona 1998.
- *La India*, Ed. Herder, Barcelona 1998.
- *La noche de san Juan*, Ed. Herder, Barcelona 1998.
- *Diccionario de las Religiones*, Ed. Paidós, Barcelona 1999.
- *Mefistófeles y el andrógino*, Ed. Kairós, Barcelona 2001.

ELIADE M.-COULIANO I.P., *Diccionario de las Religiones*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1992.

ELIAS L.V.-MARTIN A.-MUNTION C., *Guía de fiestas de La Rioja*, Ed. Centro de Investigaciones y Animación etnográfica, Sorzano, La Rioja 1990.

- ELIOT T., *Cori da "La Rocca" II*, Ed. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano 1994.
- ELLIOT T.S., *Poesías Reunidas 1909-1962*, Ed. Alianza, Madrid 1978.
- ELZO J., *El alcohol y la noche*, Rev. Estudios de juventud 37 (1996) 5-25.
- *Los jóvenes y la felicidad*, Ed. PPC, Madrid 2006.
- ELZO-LAESPADA M.T.-PALLARÉS J., *Más allá del botellón. Análisis socioantropológico del consumo de alcohol en los adolescentes y jóvenes de la Comunidad de Madrid* 2003, Consejería de Sanidad.
- Enciclopedia Universal Ilustrada, Europeo-Americana*, vol. XXIII, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1985.
- EPICURO, *Epistula ad Menoeceum* 124,7; 134,7-8, en *Opere*, Torino 1960.
- ESPEJA J., *Por el Bautismo nos configuramos con Cristo*, Rev. Ciencia Tomista 97 (1970) 513-560.
- ESPOSITO C., *El nexo entre fundamentalismo y relativismo*, pp. 153-170, en PRADES J.-ORIO M., *Los retos del multiculturalismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.
- ESTEBAN BARRANCO J., *Nos han cambiado el agua*, Rev. Buena Nueva 12 (2008) 72-77.
- ESTEBAN DUQUE R., *Ensayo sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.
- ESTEPA J.M., *La iniciación cristiana a partir del Concilio Vaticano II. Vivencia personal y eclesial*, Rev. Teología y Catequesis 107-108 (2008) 11-42.
- ESTER CASAS B., *España, cada vez con más delincuentes*, Semanario Alba (3-9 de octubre de 2008) 26-27.
- ESTERHÁZY P., *Sin Arte*, Ed. Acanalado, Barcelona 2010.
- ESTRUCH J., *El mito de la secularización*, en DÍAZ SALAZAR R.-GINER R.-VELASCO F., *Formas modernas de religión*, Ed. Alianza, Madrid 1994.
- EVDOKIMOV P., *El arte del icono*, Ed. Publicaciones Claretianas, Madrid 1991.
- *L'Orthodoxie*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1997.
- *Las edades de la vida espiritual*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003.
- FARNÉS P., *Construir y adaptar Iglesias*, Ed. Regina, Barcelona 1989.

- *Celebrar la Semana Santa en las pequeñas comunidades*, Ed. Regina, Barcelona 1993.
- *Celebrar con humildad*, Rev. Liturgia y espiritualidad 6 (2002) 283-284.
- *Mejorar las celebraciones y profundizar su significado*, Ed. STJ, Barcelona 2008.
- *Vivir la Eucaristía que nos mandó celebrar el Señor*, Ed. Fundación Pedro Farnés, Barcelona 2011.

FAZIO M., *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, Ed. Rialp, Madrid 2009.

FEHER F., *Comentarios sobre el intermezzo postmodernista*, Rev. Occidente 66 (1986) 57-74.

FERNÁNDEZ BEITES P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, E. Encuentro, Madrid 2010.

FERNÁNDEZ DE LA MORA G., *El crepúsculo de las ideologías*, Ed. Alianza, Madrid 1971.

FERNÁNDEZ P., *Celebración de la Palabra*, pp. 353-372, en ND.L.

FERNÁNDEZ ROGRÍGUEZ J.M., *La santa unción de los enfermos. Historia, teología, pastoral*, Cuadernos Phase núm. 193.

FERRATER MORA J., *Cambio de marcha en Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1974.

- *Diccionario de Filosofía*, o.c.

FERRER M., *Metafísica de la belleza*, Rev. de Filosofía 5 (1946) 533-574.

FERRY L., *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Ed. B. Grasset, París 1996.

FEUERBACH L., *La esencia del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid 2009.

FIBLA P., *Una aproximación a la teología de la belleza*, Rev. Phase 214 (1996) 323-334.

Filocalia, 3 vol., Ed. Lumen, Buenos Aires 1998-2005.

FINKIELKRAUT A., *Nosotros los modernos*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.

FISCHER B., *La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien*, Rev. La Maison-Dieu 116 (1973) 41-58.

FISICHELLA R., *La nueva evangelización. Reflexiones sobre la carta apostólica "Ubicumque et Semper"*, L'Osservatore Romano 6 (6 de febrero 2011) p. 8.

- *Para comunicar hoy "el Dios desconocido"*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011) pp. 5 . 11.

FITZMYER J.A., *Teología de san Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1008.

FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, Ed. Akal, Madrid 1997, 2 vol.

FLEG E., *Moisés contado por los sabios*, Ed. Roma, Barcelona 1980.

- *Por qué soy judío*, Ed. Riopiedras, Barcelona 2000.

FLORISTÁN C., *Elogio de la risa*, Rev. Vida Nueva 2280 (2001) 24-29.

FLUSSER D., *El cristianismo una religión judía*, Ed. Riopiedras, Barcelona 1995.

FORTE B., *¿Qué sentido tiene hablar de Dios en un mundo posmoderno?*, pp. 141-163, en J. DEL RÍO, *La cultura del diálogo*, Ed. Universidad de Sevilla, Sevilla 1994.

FOUAD AJAMÍ, *The Moor's Last Laugh*, en Wall Street Journal (22 de Marzo de 2004).

FOUCAULT M., *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México 1974.

- *La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1977.
- *Arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México 1978.
- *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vol., Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1979.
- *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Universidad Nacional Autónoma, México 1988.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1994.

FOURASTIE J., *Vacaciones ¿para qué?*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1972.

FRANCO MARTINEZ C., *Jesucristo, fuente perenne de novedad. Aproximación bíblico-teológica*, Rev. Communio 4 (2000) 468-492.

FRANK M., *La esencia de Israel*, 2 vol., Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1990.

FRANKL V., *Ante el vacío existencial*, Ed. Herder, Barcelona 1980.

- *La presencia ignorada de Dios*, Ed. Herder, Barcelona 1981.
- *El hombre en busca de sentido*, Ed. Herder, Barcelona 1982.
- *Logoterapia y análisis existencial*, Ed. Herder, Barcelona 1990.
- *La idea psicológica del hombre*, Ed. Rialp, Madrid 1999.

FREUD S., *El malestar en la cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1970.

- *El porvenir de una ilusión*, pp. 86ss, en *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1983.
- *Moisés y la religión monoteísta*, p. 250, en *Obras completas*, o.c.
- *Totem y tabú*, pp. 511-599, en *Obras completas*, vol. 2, o.c.

FRIEDRICH G., *Euaggelizo, Euaggelion*, GLNT, vol. III, 1023-1106.

- *Kerysso, Kerygma*, GLNT, vol. V, 389-482.

FROMM E., *¿Tener o ser?*, Ed. Fondo de cultura económica, México 1999.

FRUTOS E., *Vinculación metafísica del problema estético*, Rev. de Ideas Estéticas 5 (1944) 67-77.

FUENTES J.B., *La impostura Freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis Freudiano como institución*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.

FUKUYAMA F., *La Gran Ruptura: Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000.

FUNDACIÓN ENCUENTRO, Informe España 2010, [en línea] [consulta 10-10-11].
<http://www.fund-encuentro.org/>

GADAMER H.G., *La actualidad de lo bello*, Ed. Paidós, Barcelona 1991.

- *Los caminos de Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona 2002.
- *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999.

GAILLARD J., *El misterio Pascual y su liturgia*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1959.

GALÁN M.T.-BURGUILLO F., *Comportamiento social de los jóvenes: la cultura de la fiesta*, pp. 99-115, en MINGOTE C.-REQUENA M., *El malestar de los jóvenes*.

GALLI LEDA, *Del cuerpo a la persona. El amor tal como se lo explicaría a mis hijos*, Ed. Rialp, Madrid 2010.

GAMELLA J.F.-ÁLVAREZ A.-ROMO N., *La fiesta y el éxtasis. Drogas de síntesis y nuevas culturas juveniles*, pp. 23-31, en INSTITUTO DE LA JUVENTUD, *El fenómeno social de las drogodependencias*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid 1997.

- GAOS J., *Introducción a la fenomenología*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
- *La crítica al Psicologismo en Husserl*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
- GARAUDY R., *Danzare la vita*, Cittadella Editrice, Assisi 1973.
- *Palabra de hombre*, Ed. Ariel, Madrid 1977.
- GARCÍA BARÓ M., *De estética y mística*, Ed. Sígueme, Salamanca 2007.
- GARCÍA BAZÁN F., *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Ed. Trotta, Madrid 2000.
- GARCÍA CANO LIZCANO A., *Para leer y comprender la Encíclica Fides et ratio*, Ed. Universidad Católica de Murcia (UCAM), Murcia 2001.
- GARCÍA DEL VALLE C., *Jerusalén, un Siglo de oro de vida litúrgica*, Ed. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001.
- GARCÍA J., *¿Qué hace una chica como tú en un sitio como éste?*, Ed. Libros Libres, Madrid 2011.
- GARCÍA J.E., *La ornamentación floral, un servicio litúrgico*, pp. 133-141, en AA.VV., *Celebrar en belleza*.
- GARCÍA LORCA F., *Teoría y juego del duende*, en VATTIMO G.-ORTIZ-OSÉS A.-ZABALA S., *El sentido de la existencia. Postmodernidad y Nihilismo*.
- GARCÍA SUÁREZ J., *El mensaje cristiano y su transmisión en la catequética de la Iglesia*, Rev. de Actualidad Catequética 106 (1982) 67-94.
- GARCÍA-VILLAMISAR D., *El estrés en la vida cotidiana*, pp. 253-264, en CABANYES J.-MONGE M.A., *Salud mental y sus cuidados*, o.c.
- GARD R.A., *Budismo*, Ed. Plaza Janés, Barcelona 1963.
- GARRIGOS J., *La pasión española de Mircea Eliade*, Rev. de Occidente 258 (2002) 166-173.
- GAUCHET M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Ed. Gallimard, París 1985.
- GELIN A., *Los pobres de Yahveh*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1963.
- GELIN A.-PIERRON J.-GOURBILLON J.G., *Espiritualidad del Exilio*, Ed. Marova, Madrid 1970.

- GELLNER E., *La Sociedad musulmana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- GNILKA J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Ed. Herder, Barcelona 1995.
- GENNARI M., *La educación estética. Arte y Literatura*, Ed. Paidós, Barcelona 1977.
- GERHARDSSON B., *Du judéo christianisme a Jésus par le Shemá*, Rev. Recherches de Science Religieuse 60 (1972) 23-36
- GEVAERT J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1987.
- *El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2004.
- GIBLET J., *La eucaristía en el evangelio de Juan*, Rev. Concilium 40 (1968) 572-581.
- GIDDENS A., *Consecuencias de la Modernidad*, Ed. Alianza, Madrid 1999.
- GILBERT P., *La simplicité du Principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Ed. Culture et Vérité, Namur 1994.
- GILL E., *El cristianismo y la era de la máquina*, pp. 291-332, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.
- GILSON, E., *Si Dio no esiste tutto è permesso*, Diario Il nostro tempo (2-11-1960).
- *Pintura y realidad*, Ed. Aguilar, Madrid 1961.
- GINER S., *La consagración de lo profano. Ensayos civiles*, Ed. Península, Barcelona 1987.
- GINER S.-LAMO DE ESPINOSA E.-TORRES C., *Diccionario de Sociología*, Ed. Alianza, Madrid 1998.
- GIRÓN BLANC L.F., *Textos escogidos del Talmud*, Ed. Riopiedras, Barcelona 1998.
- GLINZBERG L., *The legends of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, t. I, Philadelphia 1937.
- GOENAGA J.A., *La homilía: Acto sacramental y de magisterio*, Rev. Phase 95 (1976) 339-358.
- GOERZMANN J., *Casa*, pp. 233-237, en DTC.

- GOETHE J.W., *Escritos de Arte*, Ed. Síntesis, Madrid 1999.
- GOETTMANN A., *L'évangile de la miséricorde. Hommage à Dr. Schweitzer*, Ed. Du Cerf, París 1963.
- GOLDSCHMIDT L., *Der Babylonische Talmud*, I-XII, Verlag Bibliion – Jüdischer Buchverlag, 1929-1936
- GOMÁ LANZÓN J., *Imitación y experiencia*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003.
- GÓMARA URDIAIN-JOKIN DE IRALA I., *La educación sexual a examen. Análisis de los textos escolares sobre educación sexual* [en línea] [consulta: 16-10-11].
<http://www.unav.es/>
- GÓMEZ GARCÍA P., *Mirada antropológica sobre el sin sentido del trabajo*, Rev. Diálogo Filosófico 6, año 2 (1996/3) p. 300-315.
- GÓMEZ PÉREZ R., *Introducción a la Metafísica*, Ed. Rialp, Madrid 2006.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *La Iglesia en España*, Ed. PPC, Madrid 1999.
- *¿Dios funcional o Dios real?*, Rev. Salmanticensis XLIX (2002) 5-57.
 - *Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.
 - *Educación y educadores. Primer problema moral de Europa*, Ed. PPC, Madrid 2004.
 - *El quehacer de la Teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 2008.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ E., *El renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a la barbarie*, Madrid 2003.
- *Julián Marías y la divina razón*, Rev. Española de teología 69 (2009) 267-304.
- GONZÁLEZ M., *Ciencia, tecnología y sociedad: una introducción al estudio social de la ciencia y tecnología*, Ed. Tecnos, Madrid 1996.
- GONZÁLEZ RUIZ J.M., *Kerigma*, pp. 675-682, en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, FLORISTAN C.-TAMAYO J.J., Ed. Trotta, Madrid 1992.
- GONZÁLEZ-NÚÑEZ A., *Palabra de Dios*, pp. 677-696, en FLORISTÁN C.-TAMAYO J.J., *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983.
- GOTTIER G., *Si todo es gracia, ya no hay gracia*, Rev. 30 Giorni 3 (2004) 20-28.

- GRANADOS TEMES J.M., *Creo en la familia. Juan Pablo II y el amor esponsal*, Ed. UCAM, Murcia 2010.
- GRÁNDEZ R., *La hermosa Vigilia de Pascua*, Ed. Regina, Barcelona 1995.
- *La belleza al paso de la celebración*, pp. 99-107, en AA.VV., *Celebrar en belleza*.
- GRANT G., *Tecnología e imperio*, pp. 234-261, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.
- GRASSI E., *Heidegger y el problema del humanismo*, Ed. Anthropos, Barcelona 2006.
- GREISCH J., M. *Heidegger*, pp. 729-731, en POUPARD P., *Diccionario de las religiones*.
- GRELOT P., *Du sabbat juif au dimanche chrétien*, Rev. La Maison-dieu 124(1975) 34-36.
- *El día del Señor*, Rev. Católica Internacional Communio 3 (1982) 133-144.
- GRIGORIEFF V., *El gran libro de las religiones del mundo*, Ed. Roban Book, Barcelona 1995.
- GRUNDMANN W.-BERTRAM G., *Kalós*, pp. 5-64, en GLNT, vol. V.
- GUARDINI R., *El Mesianismo en el mito. La revelación y la política*, Ed. Rialp, Madrid 1956.
- *El domingo, ayer, hoy y siempre*, Madrid 1960.
 - *La esencia de la obra de arte*, Ed. Guadarrama, Madrid 1960.
 - *El espíritu de la liturgia*, Ed. Araluce, Barcelona 1962.
 - *Religión y Revelación*, Ed. Guadarrama, Madrid 1964.
 - *Obras completas*, 3 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1980-1981.
 - *Imagen de culto, imagen de devoción*, Obras I, Ed. Cristiandad, Madrid 1981.
 - *La Pascua, meditazioni*, Brescia 1995.
 - *El fin de la modernidad*, Ed. PPC, Madrid 1995.
 - *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios, conoce al hombre*, Ed. PPC, Madrid 1995.
 - *La existencia del cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1997.
 - *El espíritu de la liturgia*, Cuadernos Phase 100, Ed. Centro Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999.
 - *Mundo y persona*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.

- *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, cit. por LÓPEZ QUINTÁS A., *Experiencia estética y su poder formativo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2004.

GUGGENHEIMER H., ed., *The Jerusalem Talmud. Edition, Translation and Commentary*, Ed. Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000-2011.

GUICHARD J., *El Marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

GUIJARRO S., *Los dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "proto-evangelio de dichos Q"*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.

GUILLARD B., *Teología del catecumenado. Del kerigma a la catequesis*, pp. 14-15, en *XX Semana Española de Misionología*, Burgos 1969.

GUITTON J., *Diálogos con Pablo VI*, Ed. Cristiandad, Madrid 1967.

- *Retrato del P. Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Ed. Palabra, Madrid 1993.

GUSTAVO A. BÉCQUER, *Obras completas*, Ed. Librería de Fernando Fe, Madrid 1997.

GUTTERMAN B.-SHALEV A., *Para que lo sepan las generaciones venideras*, Ed. Yad Vashem, Jerusalén 2008.

GY P.-M., *Qu'est-ce un catéchumène?*, Rev. La Maison-Dieu 71 (1962) p. 29.

HAAG H., *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980.

HABERMAS J., *La técnica y la ciencia como ideología*, Rev. Eco 22 (1970) 9-53.

- *El fin de una utopía*, Diario "El País", 9 de diciembre de 1984.
- *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid 1986.
- *Modernidad versus postmodernidad*, en PICO J., *Modernidad y postmodernidad*, Ed. Alianza, Madrid 1988.
- *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Ed. Paidós, Barcelona 2002.
- *Tiempo de transiciones*, Ed. Trotta, Madrid 2004.

HABERMAS J.-RATZINGER J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.

— *El debate Habermas-Ratzinger*, Rev. Catechumenium 15 (Junio 2010) 121-145.

HADAS-LEBEL M., *Flavio Josefo, el judío de Roma*, Ed. Herder, Barcelona 1994.

HADJADJ F., *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2010.

— *Tenga usted éxito en su muerte*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2011.

HADOT P., *Esercizi spiriutali e filosofia antica*, Ed. Finaudi, Torino 1988.

HAEFFNER G., *Antropología filosófica*, Ed. Herder, Barcelona 1976.

HALEVY DONIN h., *El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea*, Ed. Organización Sionista Mundial, Jerusalén 1988.

HAMMAN A.G., *La Oración*, Ed. Herder, Barcelona 1967.

— *Liturgie, prière et famille dans les trois premiers siècles chrétiens*, Rev. Questions Liturgiques, 57 (1976) p. 85.

— *El misterio pascual, según los padres de la Iglesia*, Ed. Caparrós, Madrid 1994.

HARMLESS W., *Catecúmenos, Catecumenado*, pp. 241-248. en AA.VV., *Diccionario de san Agustín*.

HARRABECK H.-LINK H.G., *Nuevo*, pp. 178-181, en AA.VV., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*.

HAUCK F., *Koinonía*, en GLNT, V, 671-726.

HAUSER A., *Historia social de la literatura y del arte*, 3 vol., Ed. Guadarrama, Madrid 1969.

HAUSSHERR I., *La méthode d'oraison bésychaste*, Ed. Orientalia Christiana, Roma 1927.

HEIDEGGER M., *Sendas perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires 1969.

— *El ser y el tiempo*, Ed. Fondo Cultura Económica, México 1974.

— *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid 1980.

— *Entrevista de Spigel*, pp. 71-72, en GARRIDO J., *El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis*, Rev. Communio 90 (marzo-abril 1990) 72-109.

- *Identidad y diferencia* (edición bilingüe), Ed. Anthropos, Barcelona 1990.
- *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de cultura económica, México 1993.
- *El origen de la obra de arte (1935-1936)*, en *Caminos del bosque*, Ed. Alianza, Madrid 1998.
- *Hitos. ¿Qué es metafísica?*, Ed. Alianza, Madrid 2000.
- *Aportes a la filosofía*, Ed. Almagesto, Buenos Aires 2003.

HEINEMANN I., *Philon's griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962.

HENGEL M., *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, Mohr Siebeck, 1975-2011.

HENRY A.M., *El anuncio del evangelio*, Ed. Estela, Barcelona 1964.

HERIS V., *Teología de los sufragios por los difuntos*, Cuadernos Phase 197 (2010) 43-57.

HERRANZ J., *La estructura moral de la libertad en el magisterio de Juan Pablo II*, L'Osservatore Romano 24 (17 de junio de 2005) pp. 6-7.

HERRS J., *Carnavales y fiestas de locos*, Ed. Península, Barcelona 1988.

HESCHEL A.J., *Los profetas*, 3 vol., Ed. Paidós, Buenos Aires 1973.

- *El Shabbat y el hombre moderno*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

HILD J., *Domingo y vida pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca 1966.

HIMMELFARB G., *One Nation, Two Cultures*, Ed. Random House, Nueva York 2001.

HIRSCHBERGER J., *Historia de la Filosofía*, vol. 2, Ed. Herder, Barcelona 1956.

HOLDT J., *Hugo Rahner. Sein geschichtstheologisches Denken*, Schöningh, Paderborn 1997.

HOROVITZ H.S. –RABIN I.A., ed., *Mechilta d'Rabbi Ismael. Cum variis lectionibus et adnotationibus edidit H.S. Horovitz, defuncti editoris opus exornavit et absolvit I.A. Rabin*, Ed. Wahrmann, Jérusalem 1970.

HOTTOIS G., *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Ed. Cátedra, Madrid 2003.

HUISMAN D., *L'esthétique*, Ed. PUF, París 1967.

HUIZINGA J., *Homo Ludens. El juego y la cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1999.

HUNTINGTON S.P., *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Ed. Paidós, Madrid 2005.

HUSSERL E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona 1991.

— *La filosofía ciencia rigurosa*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.

HUXLEY J., *Transhumanism*, 1957 [en línea] [consulta: 14-10-11].

<http://www.transhumanism.org/>

HUYGHE R., *El arte tiene que volver al camino de la vida interior*, en ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*.

IGLESIAS M., *Suicidio. La muerte olvidada*. [en línea] [consulta: 22-10-10].

<http://www.revistafusion.com/>

IMBERT C.M., *Contra el botellón, sus causas y consecuencias*, Semanario Alfa y Omega (7 de marzo de 2002) 3-4.

Influencia de las series de televisión en la sexualidad de los jóvenes. [en línea] [consulta: 23-11-10].

<http://www.unav.es/>

INGLEHART R., *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, Ed. Siglo XXI, Madrid 2001.

INSTITUTE FOR AMERICAN VALUE (IAV), *Mi padre se llama donante* [en línea] [consulta: 14-10-11].

<http://www.thefamilywatch.org/>

INSTITUTO DE POLÍTICA FAMILIAR, *Conclusiones del invierno demográfico*, núm. 7. [en línea] [consulta: 10-09-11]. www.ipfe.org".

— *El aborto en Europa y en España 2010* [en línea] [consulta 12-10-11].
<http://www.ipfe.org>

ISAAC. S. ALGAZI, *El judaísmo, religión del amor*, Ed. Sigal, Buenos Aires 1979.

ITURGAIZ D., *Pasado y presente de la imagen de Cristo*, pp. 129-165, en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Jesucristo ayer, hoy y siempre ante la perspectiva del tercer milenio*.

— *Fra Angélico. El púlpito del arte*, Rev. Vida Nueva 2268 (2001) 23-30.

JACQUEMONT P.-JOSSUA J.P.-QUELQUEJEU R., *Le temps de la patience. Etudes sur le témoignage*, Ed. Du Cerf, París 1976.

JAMES E.O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984.

JANKELEVITCH V., *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Ed. Taurus, Madrid 1989.

— *La muerte*, Ed. Pretextos, Valencia 2009.

JASPERS K., *La fe filosófica ante la revelación*, Ed. Gredos, Madrid 1968.

— *Escritos psicopatológicos*, Ed. Gredos, Madrid 1977.

— *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Ed. FCE de España, Madrid 1981.

— *Origen y meta de la historia*, Ed. Alianza, Madrid 1980.

— *Iniciación al método filosófico*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1983.

— *Kierkegaard hoy*, pp. 49-58, en AA. VV., *Kierkegaard vivo*.

JENNI E.-WESTERMANN C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.

JEREMIAS J., *Palabras de Jesús*, Ed. Fax, Madrid, 1974.

— *La promesa de Jesús para los paganos*, Ed. Fax, Madrid 1974.

— *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

— *La última cena*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980.

— *Abba, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981.

JIMÉNEZ L., *Laicidad y laicismo*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2009.

— *La devaluación de la razón*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2011.

— *Reflexiones sobre el laicismo actual*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 2011.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ E., *¿Quién soy yo?*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1990.

JOMIER J., *Para conocer el Islam*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1989.

JORNADAS NACIONALES DE LITURGIA, *El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, Ed. Edice, Madrid 1992.

JOUNEL P., *Le temps pascal*, Rev. La Maison Dieu 67 (1961) 165-167.

- *Le dimanche*, Ed. Desclée de Brouwer, París 1990.

JUAN PABLO II,

Encíclicas:

- *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981).
- *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991).
- *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990): AAS 63 (1991).
- *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993).
- *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998): AAS 91 (1999) 5-88.

Exhortaciones Apostólicas:

- *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979): AAS 71 (1979).
- *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988): AAS 81 (1989).
- *Ecclesia in America* (22 de enero de 1999): AAS 91 (1999).
- *La Iglesia en América. Exhortación apostólica postsinodal sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América* (22 enero 1999).
- *Ecclesia in Europa* (28 de junio de 2003): AAS 95 (2003).

Cartas Apostólicas:

- *Dies Domini*, Vaticano 1998.
- *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001).
- *Mane nobiscum Domine*, L'Osservatore Romano 42 (15 octubre de 2004).

Magisterio:

- *III Conferencia general del Episcopado latinoamericano* en 1979, Puebla (México).
- *Alocución a la Unesco*, 2 de junio de 1980: AAS 72 (1980) 735-752.
- *Discurso a los artistas en Munich* (19 de noviembre de 1980), en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Ed. BAC, Madrid 1982.

- *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM* (9 de marzo de 1983): AAS 75 (1983), 778.
- *La "nueva evangelización". Viaje apostólico a Uruguay, Bolivia, Perú y Paraguay*, Ed. BAC, Madrid 1988.
- *Encuentro en Fátima*, L'Osservatore Romano 20 (20 de mayo 1991).
- *Catequesis del miércoles* 11 de septiembre de 1991, en L'Osservatore Romano, 12 de octubre de 1991.
- *Discurso a 350 catequistas itinerantes del Camino Neocatecumenal*, L'Osservatore Romano (18 enero de 1994).
- *Carta a las Familias*, L'Osservatore Romano (2 de Febrero de 1994).
- *Vita consecrata*, 94: AAS 88 (1996).
- *Coloquio internacional celebrado en Castelgandolfo* (17 de agosto de 1998) publicado en L'Osservatore Romano (21 de agosto de 1998).
- *Discurso a la 50ª Asamblea general de la Organización de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1998), L'Osservatore Romano (23 de octubre de 1998).
- *Carta a los artistas* (4 de abril de 1999), núm. 16, L'Osservatore Romano (23 de abril de 1999).
- *Discurso a los Obispos de Ontario (Canadá) en Visita Ad limina*, L'Osservatore Romano 20 (14 de mayo de 1999).
- *Sólo la Iglesia Católica es sacramento universal de salvación (Discurso a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe)*, 28-01-00, 02-02-00, en Noticias Globales (NG) núm. 293 [en línea] [consulta: 14-10-11].
<http://www.noticiasglobales.org/>
- *A los rabinos jefes de Israel*, L'Osservatore Romano (31 marzo 2000).
- *Mensaje al rabino jefe de Roma*, L'Osservatore Romano (28 mayo 2004).
- *No hay ecumenismo sin conversión - Homilía 40º aniversario de la promulgación Unitatis redintegratio*, L'Osservatore Romano 47 (19 de noviembre de 2004).

Libros:

- *Cruzando el umbral de la esperanza*, Vittorio Messori, Ed. Norma, Bogotá 1994.
- *Don y Misterio*, Ed. BAC, Madrid 1996.
- *Memoria e identidad*, Ed. La esfera de los libros, Madrid 2005.

- JUAN XXIII, *Discurso a la IX semana de arte sacro*, L'Osservatore Romano (28 de octubre de 1961).
- KAHANA M., *Prolegomena to a New Edition of the Sifre on Numbers*, Jerusalén 1982.
- KAHLER E., *Lo verdadero, lo bueno y lo bello*, Ed. Unam, México 1965.
- KAHN I., *El sábado en la vida hebrea*, Rev. Selecciones de Teología 71 (1979) 248-250.
- *La espiritualidad del Haggadá*, Rev. Selecciones de Teología 71 (1979) 243-247.
- KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1980.
- *Antropología. En sentido Pragmático*, Ed. Gredos, Madrid 1991.
- KAPLAN A., *Las aguas del Edén. El misterio de la Mikvah*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1988.
- KASPER W., *Unidad y pluralidad de aspectos en la Eucaristía*, Rev. Católica Internacional Communio 3 (1985) 233-250.
- *Una nueva lectura del decreto "Unitatis redintegratis" sobre el ecumenismo, después de cuarenta años*, L'Osservatore Romano 47 (19 de noviembre de 2004) pp. 10-12.
 - *Cristo, nuestro fundamento común*, L'Osservatore Romano 4 (28 de enero de 2005) p. 9.
 - *La nueva evangelización: un desafío pastoral, teológico y espiritual*, pp. 10-37, en G. AUGUSIN, *El desafío de la nueva evangelización*.
- KELLER H., *Il mondo in cui vivo*, Ed. Fratelli Bocca, Milán 1944.
- KELLER W., *Historia del Pueblo Judío*, Ed. Omega, Barcelona 1987.
- KERÉNYI K., *La religión antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1999.
- KHALIL SAMIR S., *Cien preguntas sobre el Islam*, Ed. Encuentro, Madrid 2003.
- KHOURY A. Th., *Los fundamentos del Islam*, Ed. Herder, Barcelona 1981.
- KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia*, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires 1940.

- *Ejercitación del cristianismo*, Ed. Guadarrama, Madrid 1961, vol. 1.
- *Obras completas*, vol. 1, Ed. Guadarrama, Madrid 1961.
- *Temor y temblor*, Ed. Losada, Buenos Aires 1968.
- *Wechselwirtschaft*, en *Entweder-Order*, Deutscher Taschenbuch, Verlag 1975.
- *La enfermedad mortal*, Ed. Sarpe, Madrid 1984.
- *Enten-Ellen (Aut-Aut)*, Ed. Adelphi, Milán 1989.

KILMARTIN E., *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia*, Rev. Concilium 40 (1968) 548-560.

KIRK R., *Un programa para conservadores*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2011.

KOCH K., *El domingo por amor al ser humano*, Rev. Selecciones de Teología 134 (1995) 95-101.

- *¿Misión o des-misión de la Iglesia?*, pp. 39-86, en G. AUGUSIN, *El desafío de la nueva evangelización*.

KOTKIN J., *Leyendas urbanas. Por qué la respuesta son los barrios de las afueras y no las ciudades*, Rev. Foreign Policy 41 (2010) 70-85.

KUNDERA M., *La identidad*, Ed. Tusquets, Barcelona 1998.

KÜNG H., *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.

La familia: Comunidad de vida y educación. Educación, Familia y vida. I Congreso Internacional, Murcia 27 y 28 abril de 2001, Ed. Universidad Católica San Antonio, Murcia 2002.

La Filocalia de la Oración de Jesús, Ed. Lumen, Buenos Aires 1979.

La Mishna, Ed. Preparada por C. del Valle, Ed. Nacional, Madrid 1981.

La religión y la fiesta en la obra de E. Durkheim, Rev. Estudios filosóficos 36 (1980) 36-51.

La violencia de la Pareja en España (2001-2008), Ed. Instituto de Política Familiar, BO. núm. 5, octubre 2009.

LABRADA M.A., *La belleza que salva. Comentarios a la Carta a los artistas (4 de Abril de 1999) de Juan Pablo II*, Ed. Rialp, Madrid 2006.

LACROIX M., *L'ideologia della New Age*, Ed. Il Saggiatore, Milán 1988.

- LAESPADA M.T.-SALAZAR L., *Las actividades no formalizadas de los jóvenes*, p. 360, en ELZO J.-ORIZO F.A.-GONZÁLEZ-ANLEO J.-GONZÁLEZ P.-LAESPADA M.T.-SALAZAR L., *Los jóvenes españoles*, Fundación Santa María, Ed. SM, Madrid 1999.
- LAGO M., *Tragedia europea. Cada 11 segundos un aborto*, L'Osservatore Romano 10 (7 de Marzo 2010).
- LAÍN ENTRALGO P., *La comunión interpersonal en la convivencia humana*, Revista de Filosofía 1 (1962) 80-81.
- *Antropología de la esperanza*, Ed. Guadarrama, Madrid 1978.
 - *Teoría y realidad del otro*, Ed. Alianza, Madrid 1983.
 - *El problema de ser cristiano*, Ed. Galaxia Gutenberg, Madrid 1996
 - *Ser y conducta del hombre*, Ed. Espasa, Madrid 1996.
- LANCEROS P., *Nihilismo.*, pp. 575-578, en ORTIZ-OSÉS A.-LANCEROS P., *Diccionario de Hermenéutica*.
- LATOURELLE R., *Teología de la revelación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1993.
- LAURENTIN A.-DUJARIER M., *Catechuménat, Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Ed. Centurion, París 1969.
- LAURENTIN A.-DUJARIER M.-DEL PALACIO J.L., *El Catecumenado. Fuentes neotestamentarias y patrísticas. La reforma del Vaticano II*, Ed. Grafite, Bilbao 2002.
- LE CORBUSIER, *La casa de los hombres*, Ed. Apóstrofe-Poseidón, Madrid 2008.
- LE GOFF J., *San Francisco de Asís*, Ed. Akal, Madrid 2003.
- LECHTE J., *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*, Ed. Cátedra, Madrid 1990.
- LECUYER J., *Exode*, pp. 1973-1995, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV.
- LEON DUFOUR X., *Fiesta*, pp. 218-219, en *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977.
- *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1980.
- LEVIN B.M., *Otzar Ha-Geonim*, Ed. The Hebrew University Press – HaRav Kook, Haifa-Jerusalem 1928-1930.
- LEVINAS E., *Existencia y ética*, pp. 69-80, en AA. VV., *Kierkegaard vivo*.

- *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla*, Rev. Revue catholique internationale *Communio* 4 (julio-agosto 1980) 87-90.
- LÉVI-STRAUSS C., *El pensamiento salvaje*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1972.
- *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires 1976.
- *Antropología social*, pp. 16-41, en H.M. VELASCO, *Lecturas de antropología social y cultural*, Ed. UNED, Madrid 1993.
- LEWIS C.S., *La abolición del hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 1990.
- *Cartas del diablo a su sobrino*. Ed. RIALP, Madrid 2004.
- LIBERT A.M.-SCHOOPYANS M., *Le terrorisme à visage humain*, Ed. François-Xavier de Guibert, 2008.
- LIEBERG G., *Fest*, col. 938-940, en RITTER J. y otros, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vol., Basilea-Stuttgart, 1971.
- LIÉGÉ P.-A., *Kérygme*, en AA.VV., *Catholicisme*.
- LIES L., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses* (Innsbrucker theol. Studien, vol. 1), Innsbruck-Wien-München 1978.
- LIGA DE FÚTBOL PROFESIONAL, *Memoria de la Liga de Fútbol Profesional (LFP) 2005-2006*. [en línea] [consulta: 22-07-11].
<http://www.lfp.es/>
- LINK P., *Hagadá, Manual de Pesaj*, Ed. Sinaí, Tel Aviv 1980.
- LINSCOTT RICKETTS M., *Introducción a Mircea Eliade*, Rev. de Occidente 258 (2002) 148-165.
- LINTANF J.P., *Reflexión cristiana sobre el tiempo libre en el hombre*, pp. 98-116, en CENTRO CATÓLICO DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES, *Tiempo libre*, o.c.
- LIPOVESTKY J., *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Ed. Anagrama, Barcelona 1987.
- LIRA O., *La belleza, noción transcendental*, Rev. de Ideas Estéticas 3 (1945) 181-208.

LLOPIS GOIG R., *El fútbol como ritual festivo. Un análisis referido a la sociedad española*, Rev. Andaluza de Ciencias Sociales 6 (2006) 115-132.

LONGMAN P., *The Empty Cradle*, pp. 61-67, cit. en WEIGEL G., *Política sin Dios*.

LÓPEZ J.A., *Filosofía de la tecnología*, Ed. OEI, Madrid 2001.

LÓPEZ LORCA H., *Pautas de transmisión de valores en el ámbito familiar* [en línea] [consulta 16-10-11].

<http://www.tdx.cat/>

LÓPEZ MARTÍN J., *Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta de los cristianos*, Rev. Nova et Vetera 7 (1979) 21-41.

LÓPEZ QUINTÁS A., *Pensadores cristianos contemporáneos*, vol. 1, Ed. BAC, Madrid 1968.

- *Experiencia metafísica en Jaspers*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid 1975.
- *Metodología de lo ultrasensible*, vol. 2: *El triángulo hermenéutico*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid 1975.
- *Cinco grandes temas de Filosofía actual*, Ed. Gredos, Madrid 1977.
- *El sentido de la muerte en la Filosofía de M. Heidegger*, Rev. Arbor 377 (1977) 7-12.
- *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Ed. Rialp, Madrid 1989.
- *El poder del diálogo y del encuentro*, Ed. BAC, Madrid 1997.
- *La estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, Ed. Rialp, Madrid 1998.
- *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, Unión Editorial, Madrid 2000.
- *La experiencia estética y su poder formativo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2004.
- *Cuatro personalistas en busca de sentido*, Ed. Rialp, Madrid 2009.
- *Descubrir la grandeza de la vida*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2011.
- *Llamados al encuentro. Fuente inagotable de alegría*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2011.

LOPEZ-GAY J., *La mística del Budismo*, Ed. BAC, Madrid 1974.

LORCA O., *Arte, juego y fiesta en Gadamer*, Rev. Filosofía 7 (2005) 1-11.

LORENTE S.-BERNETE F.-BECERRIL D., *Jóvenes, relaciones familiares y tecnologías de la información y de la comunicación*, Ed. Instituto de la Juventud, Madrid 2004.

LORTZ J., *La reforma protestante*, Ed. Taurus, Madrid 1982.

LOUIS BACKMAN E., *Religious dances in the Christian church and in popular medicine*, Ed. Allen & Unwin, Londres 1952.

LOUVEL F., *Los temas bíblicos de la liturgia de los difuntos*, Cuadernos Phase 197 (2010) 21-42.

LUIS DE GRANADA, *Obras completas. Tomo XIII*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1997.

LUKES S., *Emile Durkheim. Su vida y su obra: estudio histórico-crítico*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1984.

LUNA M., *La ciudad en el Tercer Milenio*, Ed. Fundación Universitaria San Antonio, UCAM, Murcia 2002.

LUSTIGER J.M., *La novedad de Cristo y la postmodernidad*, Rev. *Communio* 90 (marzo-abril 1990) 110-120.

LUTHER KING M., *La clave es el amor*, Rev. *Alfa y Omega* 112 (1998) p. 14.

LYNN WHITE Jr., *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, pp. 357-370, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.

LYOTARD J.F., *A partir de Marx y de Freud*, Ed. Fundamentos, Madrid 1975.

— *Economía Libidinal*, Ed. Saltes, Madrid 1980.

— *Dispositivos pulsionales*, Ed. Fundamentos, Madrid 1981.

— *Reescribir la modernidad*, Rev. de Occidente 66 (Noviembre 1986) 23-33.

— *La posmodernidad explicada a los niños*, Ed. Gedisa, Barcelona 1987.

— *La diferencia*, Ed. Gedisa, Barcelona 1988.

— *Peregrinaciones, ley, forma, acontecimientos*, Ed. Cátedra, Madrid 1992.

— *Moralidades posmodernas*, Ed. Tecnos, Madrid 1996.

— *La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid 1998.

MACARRON LARUMBE A., *El suicidio demográfico de España*, Ed. Homolegens, Madrid 2011.

MACHADO A., *Campos de Castilla*, Ed. Alianza, Madrid 2006.

- MACINTYRE A., *Marxismo y cristianismo*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2007.
- *Ética y política*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2008.
 - *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2008.
- MACINTYRE A-HUNTER J.D., *Culture Wars: the Struggle to Define America*, San Francisco 1991.
- MACPHERSON C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona 1979.
- MADURO O., *Trabajo y religión según Karl Marx*, Rev. Concilium 16 (1980) 32-43.
- MAERTENS Th., *Fiesta en honor de Yahveh*, Ed. Grafite, Bilbao 2000.
- MAGGIANI S., voz *Fiesta*, pp. 854-882, en SARTORE D.-TRACCA A.M., NDL.
- MAIR L., *Introducción a la Antropología Social*, Ed. Alianza, Madrid 1970.
- MALDONADO L., *Liturgia y belleza. Estética y arte en la celebración cristiana*, Rev. Phase 143 (1984) 391-402.
- *Armonías, equilibrio y proporcionalidad en la estructuración de la celebración eucarística*, Cuadernos Phase 49 (1994) p. 18.
- MALINOWSKI B.K., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península, Barcelona 1973.
- *Los jardines de Coral*, Ed. Tecnos, Madrid 1977.
 - *Una teoría científica de la cultura*, Ed. Edhasa, Barcelona 1981.
 - *Introducción, objeto, método y finalidad de la investigación*, en *Lecturas de antropología social y cultural*, Ed. Uned, Madrid 1993.
- MANDIANES M., *Semana Santa y posmodernidad*, Diario El Mundo (22 de abril de 2011) p. 15.
- MANGLANO J.P., *Nadar contra corriente. Benedicto XVI*, Ed. Planeta, Barcelona 2011.
- MANZANO J., *De la estética romántica a la era del impudor*, Ed. ICE – Horsori, Barcelona 1999.
- MARA M.G., *Kerigma*, en DPAC, vol. II, pp. 1231-1232.

MARCEL G., *Etre et avoir*, Ed. Aubier-Montaigne, París 1935.

- *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Ed. K. Nouwelaerts, Louvain 1949.
- *Kierkegaard en mi pensamiento*, pp. 39-48, en AA. VV., *Kierkegaard vivo*.
- *Homo viator*, Ed. Sígueme, Salamanca 2006.

MARCUSE H., *Eros y civilización*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1968.

- *El marxismo soviético*, Ed. Alianza, Madrid 1975.
- *El final de la utopía*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona 1986.
- *El hombre unidimensional*, Ed. Planeta, Barcelona 1995.

MARDONES J.M., *Posmodernidad y cristianismo*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.

- *¿A dónde va la religión?*, Ed. Sal Terrae, Santander 1996.
- *Nuevos contextos de evangelización*, pp. 31-58, en AA.VV., *Evangelizar esa es la cuestión*.

MARÍAS J., *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo, Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1982.

- *La felicidad humana*, Ed. Alianza, Madrid 1989.
- *Razón de la Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid 1993.
- *Problemas del cristianismo*, Ed. Planeta, Madrid 1995.
- *Antropología metafísica*, Ed. Alianza, Madrid 1998.
- *Idea de la Metafísica*, Ed. Alianza, Madrid 1998.
- *La perspectiva cristiana*, Ed. Alianza, Madrid 1999.
- *El arte de pensar*, en ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*.

MARÍAS J.-LAÍN ENTRALGO P., *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1967.

MARINI P., *Liturgia y belleza*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2006.

- *Liturgia y belleza según el espíritu del concilio Vaticano II*, Rev. Phase 287-288 (2008) 491-513.

MARQUARD O., *Una pequeña filosofía de la fiesta*, en SCHULTZ U., *Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Ed. Alianza, Madrid 1993.

MARSILI S., *Verso una teologia della liturgia*, pp. 78ss, en *Anàmnesis I*, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1975.

— *Los signos del Misterio de Cristo*, Ed. Ega, Bilbao 1992.

MARTÍN MEDINA F.J., *Los iconos orientales y las imágenes de occidente. Valorización y discusión*, Cuadernos Phase 126 (2002) 55-70.

MARTIN N., *Muße*, en RITTER J. y otros, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart 1971, vol. VI, col. 257-260.

MARÍN PINDADO V.-SÁNCHEZ CARO J.M., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Ed. La Muralla, Madrid 1969.

MARTÍN VELASCO J.D., *Introducción a la fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982.

— *Recuperar la fiesta cristiana*, Rev. Católica Internacional *Communio* 3 (1982) 145-161.

MARTÍNEZ CAMINO J.A., *Evangelizar la cultura de la libertad*, Ed. Encuentro, Madrid 2002.

MARTÍNEZ SAIZ T., *Mekilta de Rabí Ismael*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.

MARTINI C.M., *Quale bellezza salverá il mondo?*, Ed. Centro Ambrosiano, Milán 1999.

MARX K., *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Edition Sociales, París 1960.

— *Fundamentos de la crítica de la economía política*, Ed. Anthropos, Barcelona 1968.

MARX K.-ENGELS F., *Obras escogidas*, 2 vol., Ed. Progreso, Moscú 1974

— *Sobre la religión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976.

MAS S., *Cuestiones de filosofía de la técnica: una perspectiva política*, Ed. UNED, Madrid 1996.

MASISNI M., *La Lectio divina: Teología, espiritualidad, método*, Ed. BAC, Madrid 2001.

MASSEIN P., *Fiestas en el Budismo.*, pp. 626-627, en POUPARD P., *Diccionario de las Religiones.*

MATEOS J., *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981.

MATZLIAH MELAMED M., *Humash ha-MERCAZ. Libro de la Torah y las Haftarot*, Ed. Centro Educativo Sefardí, Jerusalén 1983.

— *Sidur ha-MERCAZ, Libro de Oraciones*, Ed. Centro Educativo Sefardí, Jerusalén 1983.

MAYER R.-SCHALLER B., *Fiesta*, vol. 2, pp. 187-195, en DTC.

MAZUELOS PÉREZ J., *Fundamentos y contenidos de la cultura de la vida en el magisterio de Juan Pablo II*, Rev. Burgense 45 (2004) 465-486.

MELINA L., *Por una cultura de la familia*, Ed. Edicep, Valencia 2009.

MENA E., *Condiciones para una misión cristiana a los gentiles en el entorno sirio. El ejemplo de Antioquía*, Rev. Estudios Bíblicos 64 (2006) 163-199.

MERCENIER E.-PARIS F., *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 2ª parte, Ed. Chevetogne, París 1948.

MERINO J.A., *Antropología filosófica*, Ed. Reus, Madrid 1982.

MERLEAU-PONTY M., *Signos*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1964.

— *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona 1975.

— *Sentido y sinsentido*, Ed. Península, Barcelona 1977.

— *Posibilidad de la filosofía*, Ed. Narcea, Madrid 1979.

— *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.

MESLIN A., *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985.

MESLIN M., *Saturnales*, p. 1619, en POUPARD P., *Diccionario de las religiones.*

— *Tiempo primordial*, pp. 1748-1750, en POUPARD P., *Diccionario de las Religiones.*

MESTBENE E.G., *Tecnología y sabiduría*, pp. 155-167, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología.*

- MICHEL O., *Oikos*, pp. 337-450, en GLNT, vol. VII.
- MIHALOVICI I., *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*, Ed. Riopiedras, Barcelona 2000.
- MINGOTE C.-REQUENA M., *El malestar de los jóvenes*, Ed. Díaz de Santos, Madrid 2008.
- MINISTERIO DE SANIDAD, *Informe sobre Indicadores de salud*, Madrid 2008.
- MIRÓ I ARDÉVOL J., *El desafío cristiano. Propuestas para una acción social cristiana*, Ed. Planeta, Barcelona 2005.
- *El fin del bienestar... y algunas soluciones políticamente incorrectas*, Ed. Ciudadela, Madrid 2008.
- MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*, Ed. Encuentro, Madrid 2004.
- MOELLER Ch., *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Ed. Gredos, Madrid 1966, 6 vol.
- *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Ed. Encuentro, Madrid 1989.
- MOLINERO A.C., *El domingo, celebración del misterio de Cristo*, Ed. Ega, Bilbao 1995.
- MOLTMAN J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972.
- *La fiesta liberadora*, Rev. Concilium 92 (1974) 237-248.
 - *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1987.
- MONASTERIO DE SAINT-ANDRE DE CLER LANDE, *Conmemoración de todos los fieles difuntos* (2 de noviembre), Cuadernos Phase 197 (2010) 59-68.
- MONDIN, *Presentazione*, en AA.VV., *Antropología e bioética, Recerca interdisciplinare sull'enigma uomo*, Ed. Milano 1997.
- MONOD J., *El azar y la necesidad*, Ed. Barral, Madrid 1977.
- MONTANELLI I., *Historia de Roma*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1963.
- MONTAÑA J., *La belleza de los cinco sentidos*, pp. 143.150, en AA.VV., *Celebrar en belleza*.
- *Liturgia y belleza*, Rev. Liturgia y Espiritualidad 1 (2006) 16-22.

- MORANDE P., *Vida y persona en la postmodernidad*, pp. 102-108, en SCOLA A., *¿Qué es la vida?*
- MOUNIER E., *Obras completas*, 3 vol., Ed. Sígueme, Salamanca 1993.
- MUCCI G., *Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas*, Rev. La Civiltà Cattolica 4 (1999) 425-438.
- MUMFORD L., *Técnica y civilización*, Ed. Alianza, Madrid 2000.
- MUNDÓ A.M., *Las reglas monásticas latinas del siglo VI y la Lectio divina*, Rev. Studia Monástica 9 (1967) 229-255.
- MUNILLA J., *¡Fiestas, sí, "pan y circo", no!*, zenit.org, 7 de septiembre de 2009.
- MUNK E., *La voix de la Torah*, Ed. Fondation Samuel et Odette Levy, París 1981.
- MUÑOZ J., *Inventario provisional. Modernos, postmodernos, antimodernos*, Rev. Occidente 66 (1986) 5-22.
- MURILLO I., *Número monográfico sobre filosofía de la técnica*, Rev. Diálogo Filosófico 40 (1998).
- NACIONES UNIDAS, *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe*, Nueva York 2002.
- NADJADJ F., *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2010.
- NEGRI L., *L'uomo e la cultura nel Magistero di Giovanni Paolo II*, Ed. Jaca Book, Milano 1998.
- NEGRO D., *El mito del hombre nuevo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.
- NEHER A., *La misericordia nella teologia giudaica*, en AA.VV., *Omaggio al Dr. Schweitzer*, Ed. Du Cerf, París 1988.
- NERI U., *La eucaristía*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- NEUSNER J., ed., *The Talmud of the Land of Israel*, I-XXXV, Ed. University of Chicago Press, Chicago 1982-1995.
- NEWMAN J.H., *Apología Pro Vita Sua*, Ed. BAC, Madrid 1977.
- *Grammatica dell'assenso*, Ed. Jaca Book, Milano 1980.
 - *Los fieles y la tradición*, Ed. Pórtico, Buenos Aires 2006.

- *Cuatro sermones sobre el Anticristo*, Ed. El Buey Mudo, Madrid 2010.
- *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Ed. Eunsa, Pamplona 2011.

NIALL FERGUSON, *The End of Europe*, AEl Bradley Lecture, Marzo 2004.

- *Eurabia?*, en *New York Times Magazine* (4 de abril de 2004).

NICHOLAS EBERSTADT, *The Emptying of Russia*, en *Washington Post* (13 de Febrero de 2004) p. 27.

NIETO S., *Per tutelare la libertà*, *L'Osservatore Romano* 21-22 de noviembre de 2011.

NIETZSCHE F., *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, vol. 4, Ed. Augusta, Barcelona 1970.

- *Ecce Homo*, Ed. Alianza, Madrid 1971.
- *El anticristo*, Ed. Alianza, Madrid 1971.
- *Más allá del bien y del mal*, Ed. Alianza, Madrid 1972.
- *Crepúsculos de los ídolos*, Ed. Alianza, Madrid 1973.
- *Así habló Zaratustra*, Ed. EDAF, Madrid 1985.
- *El nacimiento de la tragedia*, Biblioteca EDAF, Madrid 1998.
- *Correspondencia*, 6 vol., Ed. Trotta, Madrid 2009.

NIEVA F., *Vacaciones exageradas*, *Diario ABC* (5 de julio de 2008) p. 15.

NODET E., *Un Mesías crucificado, escándalo para los judíos*, *Rev. Catechumenium* 12 (2008) 61-73.

- *San Pablo y el kerigma*, pp. 87-93, en *Actas del II Congreso teológico internacional*, Ed. Facultad de Teología Redemptoris Mater, Callao 2010.

NORRIS CLARKE W., *La tecnología y el hombre: una visión cristiana*, pp. 333-356, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.

NUNCIATURA APOSTÓLICA EN ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo*, Ed. BAC, Madrid 2009.

O'BRIEN M.D., *El Padre Elías. Un Apocalipsis*, Ed. Libros Libres, Madrid 2006.

- *El librero de Varsovia*, Ed. Libros Libres, Madrid 2008.
- *La última escapada*, Ed. Libros libres, Madrid 2009.

OCHOTORENA J.M., *El espacio arquitectónico como lugar construido*, Rev. de Occidente 66 (1986) 49-55.

OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1991.

ONU, *Embarazo adolescente. ¿Un problema provocado?*, 16 de septiembre de 1999, "www.noticiasglobales.org".

ORBE A., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990.

— *Ireneo de Lyon*, pp. 1098-1105, en DPAC.

— *Estudios sobre la Teología Cristiana Primitiva*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1994.

Ordo Initiationis Christianae Adultorum, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

ORSUTO D., *La espiritualidad del laicado según John Henry Newman. El hombre más peligroso de toda Inglaterra*, L'Osservatore Romano 8 (20 de febrero de 2011) pp. 8-9.

ORTEGA Y GASSET J., *Meditación de la técnica*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1957.

— *La idea de principio en Leibniz*, Ed. Alianza, Madrid 1979.

— *Obras completas III*, Ed. Alianza, Madrid 1983.

— *La rebelión de las masas*, Ed. Alianza, Madrid 1999.

ORTÍZ-OSÉS A., *Posmodernidad y nihilismo: sentido y daimon. (El apocalipsis de Heidegger)*, p. 75, en VATTIMO G.-ORTIZ-OSES A.-ZABALA S., *El sentido de la existencia*.

ORTIZ-OSES A.-LANCEROS P., *Diccionario de Hermenéutica*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2001.

O'SHEA W.J., *El misterio pascual*, Ed. Salterae, Santander 1967.

OTTO E.-SCHRAMM T., *Fiesta y gozo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983.

OTTO R., *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Ed. Alianza, Madrid 2009.

PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei* (3 de septiembre de 1965).

— *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975: AAS 68 (1976).

- PADOVESE J.L., *Introducción a la teología patristica*, Ed. Verbo Divino, Navarra 2000.
- Palabra (Filosofía, Escritura y Teología)*, pp. 231-271, vol. 2, en KRINGS H.-SCHLIER H.-VOLK H., *Conceptos fundamentales de Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.
- PALACIO J.M., *La escuela ética de Lublin y Cracovia*, Rev. Sillar 2 (1982) 55-66.
- PALUMBIERI S., *L'uomo, questo paradoso, Antropología filosófica*, vol. 2, Ed. Urbaniana University Press, Roma 2000.
- PANELLA F.L., *La belleza en la liturgia*, pp. 27-48, en AA.VV., *Celebrar en belleza*.
- PARDO A., *Enchiridion*, Ed. Regina, Barcelona 1992.
- PARDO J.L., *Filosofía y clausura de la modernidad*, Rev. Occidente 66 (1986) 35-47.
- PARÉS F.X., *El cuidado de los moribundos y de los difuntos en la antigüedad cristiana*, Rev. Liturgia y espiritualidad 12 (2004) 542-555.
- PARRILLA D., *Una Iglesia para 7.000 millones*, Rev. Buena Nueva 24 (2010) 72-76.
- PARRINDER G., *Hinduismo y cristianismo*, Ed. Lidiun, Buenos Aires 1982.
- PASCAL B., *Pensamientos*, Ed. Cátedra, Madrid 1998.
- PATTERSON J., *Ángeles, Profetas y Reyes*, Ed. Anaya, Madrid 1991.
- PAZ CHÁVEZ C., *Habitando el diseño*, Ed. Universidad Villarreal, Lima 2000.
- PEETERS M.A., *La imposición del lenguaje*, L'Osservatore Romano 44 (30 octubre 2009) p. 30.
- *La nueva ética mundial* [en línea] [consulta: 14-10-11].
<http://www.laici.va/>
- PELAEZ DEL ROSAL J., *La sinagoga*, Ed. Almendro, Córdoba 1988.
- PERA M., *Por qué debemos considerarnos cristianos. Un alegato liberal*, Ed. Encuentro, Madrid 2010.
- PÉREZ DE LABORDA A., *Sobre quién es el hombre. Una Antropología filosófica*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.
- PÉREZ FERNÁNDEZ M., *Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento*, Rev. Estudios Bíblicos 61 (2003) 475-498.

PÉREZ-AGOTE A., *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Ed. Encuentro, Madrid 1979.

PÉREZ-MAURA R., *¿Ama el salafismo a Cataluña?* (27 de diciembre de 2010), [en línea] [consulta 12-10-111].

<http://www.abc.es/>

PERRIS A., *El malestar en las aulas*, pp. 117-160, en MINGOTE C.-REQUENA M., *El malestar de los jóvenes*, o.c.

PETERS T., *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge, ISBN 0-415-91522-8.

PETROSINO S., *El asombro*, Ed. Encuentro, Madrid 1997.

PETUCHOWSKI J., *El gran libro de la sabiduría rabínica*, Ed. Sal Terrae, Santander 2003.

PETZOLDT L., *Magie und Religion*, Ed. W. Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

PHILLIP LONGMAN, *The Empty Cradle: How Falling Birthrates Threaten World Prosperity and What To do About IT*, Basic Books, New Cork 2004.

— *The Global Baby Bust*, en *Foreign Affaire* (mayo/junio de 2004) p. 66.

PIE-MINOT S., *Palabra y Sacramento construyen la Iglesia*, pp. 815-820, en O'DONNELL C.-PIE-NINOT S., *Diccionario de Eclesiología*, Ed. San Pablo, Madrid 2001.

— *Teología de la Palabra de Dios e Iglesia*, Rev. Gregorianum 89 (2008) 362-366.

PIEPER J., *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, Ed. Rialp, Madrid 1965.

— *Muerte e inmortalidad*, Ed. Herder, Barcelona 1970.

— *Una teoría de la fiesta*, Ed. Rialp, Madrid 1974.

— *Antología*, Ed. Herder, Barcelona 1984.

— *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid 1990.

— *El ocio y la vida intelectual*, Ed. Rialp, Madrid 1998.

— *Sobre el heroísmo, ocio y paradojas*, pp. 206-212, en ANTÚNEZ J., *Crónica de las ideas*.

PIERROT C., *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des Fêtes*, Hildesheim 1973.

PIFARRÉ C., *La Lectio divina*, en *La Segunda Semana Monástica*, Ed. Parroquia Sagrada Familia, Sevilla 1990.

PIO XII, *Instrucción de la Comisión Bíblica*, L'Osservatore Romano (13 de mayo de 1950).

- *Discurso a los expositores de la IV Cuatrienal Romana*, L'Osservatore Romano (8 de abril de 1952).

PIXNER B., *Con Jesús a través de la Galilea de acuerdo al quinto evangelio*, Ed. Corazain, Israel 1992.

- *Con Jesús en Jerusalén. Sus primeros y últimos días en Judea*, Ed. Corazain, Israel 2005.

PIZZORNI R., *In che senso si può dire che "se Dio non esiste tutto è permesso"*, Rev. Angelicum 64 (1987) 247-283

PLANAS P., *La educación humanista y la concepción cristiana del hombre*, pp. 95-121, en *El pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde*, Ed. IESC, Lima 1997.

PLATÓN, *República*, Ed. Aguilar, Madrid 1969.

- *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid 1985.
- *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Ed. Gredos, Madrid 1986.
- *Fedro*, en *Diálogos*, vol. III, Ed. Gredos, Madrid 1986.
- *Teeteto*, Ed. Anthropos, Barcelona 1990.
- *El Banquete*, Ed. Alianza, Madrid 1998.
- *Leyes*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1999.

PLAZAOLA J., *Futuro del arte sacro*, Ed. Mensajero, Bilbao 1973.

- *Introducción a la estética. Historia, teoría, textos*, Ed. BAC, Madrid 1973.
- *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1996.
- *Historia del arte cristiano*, Ed. BAC, Madrid 1999.
- *Arte sacro actual*, Ed. BAC, Madrid 2006.

PÖGELER O., *El camino del pensar de M. Heidegger*, Ed. Alianza, Madrid 1986.

POLAINO LORENTE A., *Persona y familia. La configuración de la identidad personal en la familia*, pp. 33-40, en CABANYES J.-MONGE M.A., *Salud mental y sus cuidados*, o.c.

— *Psicopatología e interrupción voluntaria del embarazo* [en línea] [12-10-11].

<http://www.aebioetica.org/>

POLLMAMM L., *Sartre y Camus*, Ed. Gredos, Madrid 1973.

POLO S., *Generación violenta*, Diario El Mundo, 23 de febrero de 2011, Suplemento G/U/Campus, pp. 2-3.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Editrice Vaticana, Vaticano 1993.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA Y PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo. Portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Roma, 3 de febrero de 2003.[en línea] [consulta: 10-10-11].

<http://www.vatican.va/>

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia* (22 de octubre de 1983). [en línea] [consulta: 15-10-11].

<http://www.vatican.va/>

— *La transmisión de la fe en la familia*, V Congreso Mundial Teológico-Pastoral, Ed. BAC, Madrid 2007.

POPENOE D., *Life Without Father*, Ed. Simon & Schuster, Nueva York 1996.

PORTOGHESI P., *Iglesia – teatro para la escena litúrgica*, Rev. 30 Giorni 10 (1999) 62-66.

POSTIGO SOLANA E., *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, Rev. Medicina e Morale 2 (2009) 271-287.

POSTMAN N., *La desaparición de la niñez*, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona 1988.

— *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Ed. Círculo de lectores, Barcelona 1994.

POUPARD P., *Diccionario de las Religiones*, Ed. Herder, Barcelona 1987.

- POVEDA M., *El sexo de la belleza artística*, Diario "La Razón" (24 de febrero de 2009) p. 42.
- PRADES J., *Los retos del Multiculturalismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2009.
- Principales datos estadísticos de la situación de la Iglesia católica en el mundo*, L'Osservatore Romano 23 (5 de junio de 2009) p. 13.
- PROCKSCH O., *La parola di Dio nell'Antico Testamento*, pp. 264-265, en MONTAGNI F.-SCARPAT G.-SOFFRITTI O., *Grande Lexico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Brescia 1970.
- PROUDHON P.J., *De la célébration du Dimanche*, p. 70, en *Ouvres complètes*, vol. 2, París 1976.
- QUASTEN J., *Patrología*, vol. 1: *Hasta el concilio de Nicea*, Ed. BAC, Madrid 1968.
- QUEREJAZU A., *Filosofía. La verdad y su historia*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1969.
- R. LE DEAUT, en A. DÍEZ MACHO, *Neophytí I*, Ed. CSIC, Madrid-Barcelona 1970.
— *La nuit pascale*, Ed. Institut Biblique Pontifical, Roma 1963.
- RABÍ ABRAHAM M. HASSAN, *Shul'han aruj de Rabí Yosef Caro. Recopilación de las leyes prácticas y sus comentarios hasta los Sabios contemporáneos según la tradición sefaradí*, Ed. Fundación Hasdé Lea, Jerusalén 1995.
- RACE AUTOMÓVIL CLUB (RACC), *X Encuesta de Movilidad y Seguridad vial*, RACC 2006.
- RAHNER H., *El hombre lúdico*, Ed. Edicep, Valencia 2002.
- RAHNER K., *Sentido teológico de la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1965.
— *Cristianismo en el presente*, pp. 13-86, en *Escritos de Teología VI*, Ed. Taurus, Madrid 1969.
— *Le sacrifice unique et la fréquence des messes*, Ed. Desclée de Brouwer, Bruxelles 1972.
- RAHNER K.-LEHMANN K., *Kerigma y dogma*, pp. 686-773, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 1.

- RAMÓN VARO J., *Adicción al alcohol y a drogas*, pp. 395-405, en CABANYES J.-MONGE M.A., *Salud mental y sus cuidados*, o.c.
- RAMOS M., *Palabra y signos en la constitución de liturgia*, Rev. Notitiae 212 (1984) 202-211.
- RAMOS-LISSON D.-MERINO M.-UCCIANO A., *El diálogo Fe - cultura en la antigüedad cristiana*, Ed. Eunote, Pamplona 1996.
- RATZINGER J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ed. Taurus, Madrid 1962.
- *El sentido del servicio sacerdotal*, Rev. Selecciones de Teología (ST) 32 (1969) 332-344.
 - *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970.
 - *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*, Rev. Selecciones de Teología 63 (1977) 237-248.
 - *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Ed. Herder, Barcelona 1985.
 - *Iglesia. Ecumenismo y Política*, Ed. BAC, Madrid 1987.
 - *Ser cristiano en la era neopagana*, Ed. Encuentro, Madrid 1995.
 - *Giovanni Paolo II, Vent'anni nella storia*, Ed. Cinisello Balsamo, Roma 1998.
 - *Verdad y Libertad*, Rev. Humanitas 14 (1999) 199-227.
 - *El diálogo de las religiones y la relación judeo-cristiana*, Rev. Católica Internacional Communio 2 (1999) 199-210.
 - *La fiesta de la fe*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
 - *El espíritu de la liturgia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001.
 - *Correspondencia del corazón en el encuentro con la belleza*, Rev. 30 Giorni 9 (21 de agosto de 2002).
 - *La contemplación de la belleza*, Rev. Humanitas 29 (2003) 9-14.
 - *La Iglesia en el umbral del tercer milenio*, pp. 293-307, en *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004.
 - *El cristiano en la crisis de Europa*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005.
 - *Encuentro con los seminaristas alumnos de la Facultad de san Dámaso de Madrid*, Ed. Seminario Conciliar de la Inmaculada y san Dámaso, Madrid 2005.
 - *Europa, raíces, identidad y misión*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2005.
 - *Fe, Verdad y Tolerancia*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.

- *Homilía en la solemne Misa "pro eligendo pontifice"*, L'Osservatore Romano 16 (22 de abril de 2005) p. 3.
- *La belleza. La Iglesia*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.
- *Los movimientos en la Iglesia*, Ed. San Pablo, Madrid 2006.
- *Miremos al Traspasado*, Ed. Fundación san Juan, Buenos Aires 2007.
- *Fe y futuro*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.
- *Escatología*, Ed. Herder, Madrid 2007.
- *Europa, política y religión*, Rev. de humanidades 9 (2010) 53-69.

RATZINGER J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Vol II*, Ed. Encuentro, Madrid 2011.

RATZINGER J.-PERA M., *Sin Raíces*, Ed. Península, Barcelona 2006.

RAUSCHER A., *La tarea de la nueva evangelización*, pp. 360-364, en BÜRKE H., *La misión de la Iglesia*, Ed. Edicep, Valencia 2002.

RAVASI G., *Ki Tob: Dio vide che era bello. La bibbia codice dell'arte e l'arte codice dell'sesgesi*, pp. 60-110, en *Arte e Liturgia*, Ed. San Pablo, Torino 1993.

- *La via della bellezza*, en diario Avvenire, 20 agosto 1993.
- *Presentación del Patio de los Gentiles. Donde se cultiva la flor del diálogo*, L'Osservatore Romano 9 (27 febrero 2011) 8-9.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, *Diccionario de la Lengua Española*, vigésimo segunda edición, 2001.

REALE G., *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'assoluto*, Milán 2005.

REALE G.-ANTISERI D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. 3: *Del romanticismo hasta hoy*, Ed. Herder, Barcelona 1988.

RÉGAMEY R., *Art sacré au XX siècle*, Ed. Du Cerf, París 1952.

RETIF A., *Qu'est-ce que le Kérygme*, Rev. Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 910-922.

- *Foi au Christ et Mission*, Ed. Du Cerf, París 1953.

REYES R., *L'unita nel pensiero litúrgico di Joseph Ratzinger*, Ed. Liturgiche, Roma 2011.

RICCARDI A., *El siglo de los Mártires (XX)*, Ed. Plaza-Janés, Barcelona 2001.

- *Juan Pablo II*, Ed. San Pablo, Madrid 2011.
- RICHARD M., *La question pascale au II siècle*, Rev. L'Orient Syrien 6 (1961) 179-212.
- RICHER P., *El tiempo de la libertad*, Rev. Concilium 162 (1981) 241-255.
- RICHES J., *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I*, Ed. Almendro, Córdoba 1996.
- RICHI ALBERTI G., *Festa e Festa cristiana*, Rev. Española de Teología 65 (2004) 219-242.
- RICO PAVÉS J., *La catequesis en los Padres de la Iglesia, claves para una síntesis*, Rev. Teología y Catequesis 83 (2002) p. 59.
- RICOEUR P., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid 1969.
- *Hermenéutica y psicoanálisis*, Ed. Aurora, Buenos Aires 1975.
- *Fe y Filosofía*, Ed. Prometeo, Buenos Aires 1992.
- *Hermenéutica y acción*, Ed. Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Buenos Aires 1998.
- *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. 2, Ed. Fondo de cultura Económica, México 2002.
- *Educación y política*, Ed. UCA, Buenos Aires 2009.
- RIES J., *Tratado de Antropología de lo sagrado*, Ed. Trotta, Madrid 1975.
- *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Ed. Encuentro, Madrid 1988.
- *Los ritos de Iniciación*, Ed. Ega, Bilbao 1994.
- *A la búsqueda de Dios. El camino de la Antropología de la Religión*, Ed. Edicep, Valencia 2010.
- RIESMANN d., *La muchedumbre solitaria*, Ed. Paidós, Barcelona 1981.
- RIVIÈRE J.-CLAUDEL P., *Correspondance 1907-1914*, Ed. Plon, París 1963.
- RIZZI A., *Rito*, pp. 204-220, en *Diccionario Teológico interdisciplinar*, vol. 4.
- ROBITAILLE A., *Le nouveau homme nouveau. Voyage dans les utopies de la poshumanité*, Ed. Boréal, Quebec 2007.
- RODRÍGUEZ BECERRA S., *Religión y fiesta*, Ed. Signatura, Sevilla 2000.
- RODRÍGUEZ CARMONA A., *La religión judía. Historia y teología*, Ed. BAC, Madrid 2001.

- RODRÍGUEZ MAGDA R.M., *Transmodernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona 2004.
- RODRÍGUEZ RIVERO M., *Bilis negra*, Diario "El País", 3 de marzo de 2010.
- ROF CARBALLO J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Ed. Labor, Barcelona 1961.
- *El hombre como encuentro*, Ed. Alfaguara, Madrid 1973.
 - *Violencia y ternura*, Ed. Prensa Española, Madrid 1977.
- ROJAS E., *El hombre light. Una vida sin valores*, Ed. Temas de hoy, Madrid 1998.
- ROMERO A.L., *Santidad y belleza. Sobre la diaconía del arte en la liturgia*, Rev. Liturgia y Espiritualidad 9 (2004) 396-406.
- ROMERO E., *La ley en la leyenda. Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1989.
- ROMERO POSE E., *Catequesis en la época patrística*, pp. 362-374, en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Ed. Paulinas, Madrid 2002, vol. I.
- *La Iglesia y los medios de comunicación social*, Colección Subsidia núm. 15, Publicaciones Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid 2006.
- RORDORF W., *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, Ed. Marova, Madrid 1971.
- RORTY R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid 1989.
- *El giro lingüístico*, Ed. Paidós, Barcelona 1990.
 - *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona 1991.
 - *Consecuencias del pragmatismo*, Ed. Tecnos, Madrid 1998.
 - *Filosofía y futuro*, Ed. Gedisa, Barcelona 2002.
- ROSEN D., *Shemá Israel, Oración y fiesta*, Ed. Organización Sionista Mundial, Jerusalén 1977.
- ROSENZWEIG F., *La estrella de la Redención*, Ed. Sígueme, Salamanca 1997.
- ROSSANO P., *Las Fiestas en las religiones no cristianas*, pp. 1714-1721, en NDL.
- *Religiones no cristianas*, en NDL.
- ROSZAK Th., *El nacimiento de una contracultura*, Ed. Kairós, Barcelona 1984.
- ROTH C.-WIGODER G. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1982, vol. I-XVII.

ROVIRA BELLOSO J.M., *Palabra y Sacramento como signos de la Iglesia*, Rev. Diálogo ecuménico 61-62 (1983) 417-434.

ROWLAND T., *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto XVI*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2009.

ROYAL COLLEGE OF PSYCHIATRISTS, *El aborto es muerte y lleva a la muerte... por la desesperación*.

Recensión: <http://www.hispanidad.com/>

RUBERT DE VENTÓS X., *Moral y nueva cultura*, Ed. Alianza, Madrid 1971.

RUIZ BUENO D., *La santidad en la Iglesia primitiva*, pp. 285-441, en *Historia de la Espiritualidad*, vol. I, Ed. Juan Flors, Barcelona 1969.

- *Actas de los Mártires*, Ed. BAC, Madrid 1974.
- *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1993.
- *Orígenes. Contra Celso*, Ed. BAC, Madrid 2001.

RUIZ DE LA PEÑA J.L., *El hombre y su muerte*, Ed. Aldecoa, Burgos 1971.

- *Las nuevas antropologías*, Ed. Salterae, Santander 1982.

RZEPKOWSKI H., *Kerigma*, pp. 317-318; *Primera predicación*, pp. 449-450; *Predicación*, pp. 447-448, en AA.VV., *Diccionario de Misionología*.

SABUGAL S., *¡Abba! La oración del Señor*, Ed. BAC, Madrid 1985.

SAIZ P., *Suicidio, la muerte olvidada*. XIII Congreso Nacional de Psiquiatría, (23 de octubre de 2009), [en línea] [consulta 12-10-11].

<http://www.elcomercio.es/>

SALADO D., *La religión mágica*, Ed. San Esteban, Salamanca 1980.

SANAHUJA J.C., ONU. *Embarazo adolescente. ¿Un problema provocado?* (16 de septiembre de 1999.) [en línea] [consulta: 21-10-11].

<http://www.noticiasglobales.org/>

- *La ideología de género y el proceso de reingeniería social anticristiana en Mujer y Varón. ¿Misterio o autoconstrucción?*, Ed. CEU, Universidad Francisco de Vitoria y UCAM, Madrid 2008.
- *Poder global y religión universal*, Ed. Vórtice, Buenos Aires 2010.

SÁNCHEZ CÁMARA I., *Un proyecto de Ingeniería Social*, Diario ABC (26 de mayo de 2011) 2-14.

SÁNCHEZ CARAZO J.L., *Filosofía de la técnica*, Barcelona 1995.

- *Nuevas Tecnologías y futuro del hombre*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2000.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN J.M., *El goce estético de realidades no bellas*, Rev. de Ideas Estéticas 8 (1944) 3-18.

- *La vida estética*, Ed. BAC, Madrid 1981.

SÁNCHEZ M.A., *Fiestas populares. España día a día*, Ed. Geoplaneta, Madrid 2000.

SANCHEZ NOGALES J.L., *Cristianismo e hinduismo. Horizonte desde la ribera cristiana*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

SANDMEL S., *La escritura en el judaísmo. Lecciones de diferentes tradiciones*, Rev. Concilium 102 (1975) 181-190.

SANMARTÍN J., *Tecnología y futuro humano*, Ed. Anthropos, Barcelona 1990.

- *Estudios sobre sociedad y tecnología*, Ed. Anthropos, Barcelona 1992.

SANUS R., *Reflexión teológica sobre el ocio*, Ed. Edicep, Valencia 1980.

SARTORE D., *Silencio*, pp. 1921-1930, en NDL.

SARTRE J.P., *La Náusea* (publicada en francés en 1938), Ed. Losada, Buenos Aires 1975.

- *El ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires 1976.
- *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Edhasa, Barcelona 1989.
- *Huis clos. Escena V*, en *A puerta cerrada*, Ed. Alianza, Madrid 1994.
- *El universal singular*, pp. 11-38, en AA. VV., *Kierkegaard vivo*.

SASSE H., *Aión*, pp. 531-564, en GLNT I.

SASTRE V.J., *La cultura del ocio. Implicaciones sociales y eclesiales del fin de semana*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1984.

SAYÉS J.A., *El demonio, ¿realidad o mito?*, Ed. San Pablo, Madrid 1997.

- *Cristianismo y religiones*, Ed. San Pablo, Madrid 2001.
- *Filosofía del hombre*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid 2009.

SCALFARI E., *Quel vuoto di plastica che soffoca i Giovanni*, Periódico "La Republica" (5 de agosto de 1999).

SCHEFFCZYK L., *Las bases de la reevangelización en el Concilio Vaticano II y en las pastorales papales*, pp. 329-342, en BÜRKE H., *La misión de la Iglesia*, o.c.

SCHELER M., *La experiencia fenomenológica*, Rev. de Occidente 152 (1936) 187-208.

- *La idea del hombre y la historia*, Ed. Paidós, Buenos Aires 1974.
- *Philosophische Weltanschauung*, Ed. Gesammelte Werke, Bern 1976.
- *Conocimiento y trabajo*, Ed. Nova, Buenos Aires 1979.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires 1982.
- *Ética*, Ed. Caparrós, Madrid 2001.
- *De lo eterno en el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
- *Amor y conocimiento*, Ed. Palabra, Madrid 2010.

SCHILLER Fr., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Ed. Aguilar, Madrid 1969.

SCHLESINGER E.C., *Tradiciones y costumbres judías. Un viaje alrededor del año hebreo*, Ed. Israel, Buenos Aires 1963.

SCHLOSSER J., *La didascalie et ses agents dans les Epîtres Pastorales*, Rev. Revue de Sciences Religieuses 59 (1985) 81-94.

SCHÖBORN C., *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1999.

SCHOOYANS M., *Nuovo disordine mondiale*, Ed. San Pablo, Milano 2000.

SCHOPENHAUER A., *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Akal, Madrid 2006.

SCHULTZ U., *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Ed. Alianza, Madrid 1993.

SCHÜRER E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 vol., Ed. Cristiandad, Madrid 1985.

SCHÜRMAN H., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*, Rev. Concilium 40 (1968) 629-640.

- SCHUSTER A.I., *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano*, vol. IV: *La Sagrada velada de la noche de Pascua*, Ed. Herder, Barcelona 1958.
- SCHUTZ R., *Que tu fiesta no tenga fin*, Ed. Herder, Barcelona 1973.
- SCOLA A., *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, Ed. Encuentro, Madrid 2001.
- *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Ed. Queriniana, Brescia 2005.
 - *La nueva laicidad*, Ed. Encuentro, Madrid 2007.
 - *Ante la dura prueba. Reflexiones sobre Ubicumque et Semper*, L'Osservatore Romano 7 (13 de febrero de 2011).
- SCOLA A.-MORANDE P., *¿Qué es la vida?*, Ed. Encuentro, Madrid 2006.
- SCRUTON R., *La estética de la arquitectura*, Ed. Alianza, Madrid 1985.
- SEBASTIAN F., *La verdad del evangelio. Cartas a los españoles perplejos en materia de cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 2003.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Día del Señor*, Ed. Edice, Madrid 1992.
- SEEWALD P., *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Ed. Palabra, Madrid 2006.
- SEGALEN M., *Ritos y rituales contemporáneos*, Ed. Alianza, Madrid 2005.
- SEGRE A., *Shabbath*, Ed. Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Roma 1972.
- SEIDL H., *Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con S. Tomaso d'Aquino*, Rev. Angelicum 76/1 (1999) 47-72.
- SEMEN Y., *La sexualidad según Juan Pablo II*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, Ed. Juventud, Barcelona 1982.
- *Sobre el ocio*, en *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid 2000.
- SENNETT R., *La cultura del nuevo capitalismo*, Ed. Anagrama, Barcelona 2006.
- SERRANO V., *La Pascua de Jesús en su tiempo y en el nuestro*, Ed. Centro de Estudios judeo-cristianos, Madrid 1978.
- *14 de Nissán. El último día de Jesús*, Ed. Centro de Estudios judeo-cristianos, Madrid 1981.

- SERSANELLI M.-GARGANTINI M., *Sólo el asombro conoce*, Ed. Encuentro, Madrid 2008.
- SHAPIRO R., *Cuentos jasídicos. Anotados y explicados*, Ed. Sal Terrae, Santander 2005.
- SILVESTRE E., *Yo, tú y el mundo*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1950.
- SIMON Y.R., *La búsqueda de la felicidad y el ansia de poder en la sociedad tecnológica*, pp. 204-233, en MITCHAM C.-MACKEY R., *Filosofía y tecnología*.
- SIMONART J.F., *La cremación en nuestros días. Reflexiones antropológicas*, Rev. Phase 292 (2009) 341-356.
- SIMONS E., *Kerigma*, pp. 194-195, en *Sacramentum Mundi*, vol. 5, Ed. Herder, Barcelona 1985.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII Asamblea General Ordinaria, *Lineamenta, La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, Ciudad del Vaticano 2011
- SMITH H., *Las religiones del mundo*, Ed. Kairós, Barcelona 2000.
- SOBRADO J.A., *Dayenú, Haggadáh Shel Pesaj. Los orígenes de la Eucaristía*, Ed. Caparrós, Madrid 1991.
- SOCÍAS PIARNAU I., *Familia e ideología*, Diario La Razón, 29 de enero de 2011.
- SOLANO J., *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vol., Ed. BAC, Madrid 1952.
- SPAEMANN R., *La cultura europea y el nihilismo banal, o la unidad de mito, culto y ética*, Simposio Presinodal sobre Cristianismo y Cultura, Vaticano 1991.
- *Crítica de las utopías políticas y Ética: Cuestiones fundamentales*, Ed. Eunsa, Pamplona 2000.
 - *Felicidad y benevolencia*, Ed. Rialp, Madrid 2001.
 - *El rumor inmortal. La cuestión de Dios y el engaño de la modernidad*, Ed. Rialp, Madrid 2010.
- SPICQ C., *Ágape en el Nuevo Testamento*, Ed. Cares, Madrid 1977.
- *La existencia del diablo pertenece a la revelación del Nuevo Testamento*, Rev. Communio 5 (1979) 30-38.

- SPIDLÍK T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le cœur et l'esprit*, Ed. Orientalia Christiana Analecta, Roma 1965.
- STANLEY D., *La predicación primitiva: esquema tradicional*, Rev. Concilium 20 (1996) 449-462.
- STEINER G., *A l'ombre des lumières*, pp. 20-45, en MICHON C., *Christianisme, héritages et destins*, Librairie générale Française, París 2002.
- STENZEL A., *Lo transitorio y lo perenne en la historia del catecumenado y del bautismo*, Rev. Concilium 22 (1967) 208-209.
- *La liturgia como lugar teológico*, pp. 670-685, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 1.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Ed. C.H. Beck, Munich 1961.
- STROTMANN N., *Posmodernidad, cultura e identidad. La problemática de los mesianismos actuales*, Ed. Colección Pastoral núm. 8, Chosica 2012.
- STUART MILL J., *El Utilitarismo*, Ed. Aguilar, Madrid 1960.
- *Augusto Comte y el positivismo*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1972.
 - *Utilidad de la religión*, Ed. Alianza, Madrid 1995.
 - *Sobre la libertad*, Ed. EDAF, Madrid 2005.
- SUÁREZ J.L., *Teología y humor*, Ed. Apis, Madrid 1990.
- SUÁREZ M., *La alegría de ser cristiano*, Ed. Bendita María, Madrid 2010.
- SUMPSI J.M., *Estamos ante un cambio de época*, Diario "El Mundo", 16 de junio de 2008.
- SUTHERLAND BLACK J., *Feasts and festivals*, Cambridge 1910.
- Système positive*, Ed. P. E. de Berredo y P. Arnaud, París 1951
- TALLEY Th.-J., *Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne*, Rev. La Maison-Dieu 147 (1981) 29-60.
- TAUDE A., *Música y clima festivo*, Rev. Phase 63 (1971) 279-282.
- TENA P., *El derecho a la belleza*, pp. 3-6, en *El arte en la liturgia*, Cuadernos Phase 47, Ed. CPL, Barcelona 1993.

- *En las manos de Dios. La oración de la Iglesia por los difuntos*, Cuadernos Phase 197 (2010) 5-20.
- TENTORI T., *Antropología cultural*, Ed. Herder, Barcelona 1980.
- TERRUWE A., *Die Frustrationsneurose*, Roermond 1962.
- TESTA E., *Usi e riti degli ebrei ortodossi*, Ed. Pristing Press, Jerusalem 1973.
- THE FAMILY WATCH, *El matrimonio: ¿Contrato basura o bien social?*, Ed. Aranzadi, Pamplona 2008.
- THEISSEN G., *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985.
- THIELICKE H., *Vivir con la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1984.
- THODOL BARDO, *Libro tibetano de los muertos*, Ed. Lea, Buenos Aires 2008.
- THOMAS H., *Sociedad del trabajo o sociedad postindustrial del tiempo libre. La alienación es la pérdida de la fiesta*, Ed. Eunsa, Pamplona 2004.
- THOMAS L.V., *Antropología della morte*, Ed. Garzanti, Milán 1976.
- THURIAN M., *La Eucaristía*, Ed. Sígueme, Salamanca 1965.
- TILLARD J.M.R., *Proclamación de la Palabra y acontecimiento sacramental*, Cuadernos Phase 33 (1992) 41-81.
- TILLICH P., *La dimensión perdida*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.
- *El coraje de existir*, Ed. Laia, Barcelona 1973.
- *La filosofía de la religión*, Ed. Megápolis, Buenos Aires 1973.
- *Teología sistemática*, 3 vol., Ed. Sígueme, Salamanca 1982.
- TILLICH P.-ELIADE M., pp. 1571-1574, en POUPARD P., *Diccionario de las Religiones*.
- TOMÁS DE AQUINO, *La divinisation dans le Christ. Textes traduits et commentées par Luc Thomas Sommen*, Ed. Ad Solem, Génova 1998.
- TOMÁS G., *Razones para no abortar*, Ed. UCAM, Murcia 2001.
- TORRENTS J.M., *La sinagoga cristiana*, Ed. Mughnik, Barcelona 1989.

TOSI R., *Dizionario delle sentence latine e greche*, Ed. Milán Biblioteca Universale Rizzoli, Milán 1991.

TOYNBEE A.J., *Der Gang der Weligeschichte II: Culturen im Übergang*, Europa-Verlag, Zurich - Stuttgart - Viena 1959.

Transhumanismo [en línea] [consulta: 14-10-11].
<http://es.wikipedia.org/Transhumanismo>

TRIAS E., *Filosofía y Carnaval*, Ed. Anagrama, Barcelona 1984.

TURNER V., *El proceso ritual*, Ed. Taurus, Madrid 1988.

Una parrocchia per el Terzo Millennio. San Bartolomeo in Tuto, Firenze 1999.

UNFPA, *Estado de la población mundial 2011*. [en línea] [consulta: 10-11-11].
<http://www.unfpa.org/>

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO - MURCIA, *Congreso Internacional: Evangelización y cultura para el III Milenio: Hacia una nueva cultura cristiana*, Murcia 2003.

URDANOZ T., *Historia de la Filosofía del siglo XX*, Ed. BAC, Madrid 1978, vol. 6.

— *Historia de la Filosofía*, vol. 7, Ed. BAC, Madrid 1997.

URDEIX J., *Más allá del calendario. Del tiempo cotidiano al tiempo de Dios*, Cuadernos Phase 202 (2011) 9-138.

URRUTIA V., *Para comprender la ciudad. Teorías sociales*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1999.

UWE MÜLLER A.-AMAYA NEYER M., *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.

VALENTE G., *Sólo el estupor conoce*, Rev. 30 Giorni 5 (1999) 28-39.

VALVERDE C., *Los orígenes del Marxismo*, Ed. BAC, Madrid 1974.

— *El Materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y de Engels*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1979.

— *Antropología filosófica*, Ed. Edicep, Valencia 1995.

— *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Ed. BAC, Madrid 1996.

— *Prelecciones de Metafísica fundamental*, Ed. BAC, Madrid 2009.

- VALVERDE J.M., *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Ed. Ariel, Barcelona 1989.
- VAN DER LEEUW G., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980.
- *La religión en su esencia y sus manifestaciones*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- VAN DER MEER F., *San Agustín, pastor de almas*, Ed. Herder, Barcelona 1965.
- VAN GENNER A., *Los ritos de paso*, Ed. Taurus, Madrid 1986.
- VANHOYE A., *Pablo y Cristo*, Semanario "Alfa y Omega" 631 (5 de marzo de 2001) p. 25.
- VATTIMO G. y OTROS, *En torno a la postmodernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona 1991.
- VATTIMO G., *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, Barcelona 1990.
- *Oltre interpretazione*, Ed. Laterza, Roma 1994.
- *Postmodernidad*, pp. 640-641, en ORTIZ-OSES A.-LANCEROS P., *Diccionario de Hermenéutica*.
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Ed. Gedisa, Barcelona 2007.
- VATTIMO G.-ORTIZ-OSES A.-ZABALA S., *El sentido de la existencia. Postmodernidad y Nihilismo*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao 2007.
- VEINE P., *Le pain e le cirque*, Ed. Seuil, París 1976.
- *El imperio romano*, Ed. Taurus, Madrid 1987.
- VELA L., *El derecho natural*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1976.
- VELASCO H., *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España*, Ed. Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid 1982.
- VELASCO J.M., *Los ritos cristianos en situación de pluralismo cultural y religioso*, Rev. Phase 184 (1911) 271-284.
- VERGOTE A., *La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie*, pp. 45-84, en *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles 1979.

- VERME Y LEN J., *Tiempo e historia en el Antiguo Testamento*, Rev. Selecciones de Teología 95 (1985) 203-211.
- VIAN G.M., *La donazione di Constantino*, Ed. Il Mulino, Bologna 2004.
- VICENT R., *La fiesta judía de las cabañas (Sukkot). Interpretaciones Midrásticas en la Biblia y en el Judaísmo Antiguo*, Ed. Verbo Divino, Navarra 1995.
- VIDAL J., *Rito y Ritualidad*, pp. 29-61, en RIES J., *Los ritos de Iniciación*, o.c.
- VIDAL M., *Un judío llamado Jesús*, Ed. Ega, Bilbao 1997.
- *El judío Jesús y el Shabbat. Lectura del Evangelio a la luz de la Torah*, Ed. Grafite, Baracaldo 1998.
- VIELHAUER Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Ed. Sígueme, Salamanca 1991.
- VILANOVA E., *Palabra de Dios y reforma litúrgica*, Rev. Phase 165-166 (1988) 203-210.
- VILLARINO A., *Japón el país de los suicidas*, Diario La Razón (17 de octubre de 2010) 6-7
- VOGEL C., *Símbolos culturales cristianos: alimentos y comidas*, Rev. Concilium 152 (1980) 245-250.
- VOLTAGGIO F.J., *La oración de los Padre y las Madres de Israel. Investigación en el Targúm del Pentateuco. La antigua tradición judía y los orígenes del cristianismo*, E. Verbo Divino, Estella 2010.
- VON ALLMEN J.J., *Fiesta*, pp. 114-124, en NAGEL G. - VON ALLMEN J.J., *Vocabulario Bíblico*, Ed. Marova, Madrid 1968.
- VON BALTHASAR H.U., *Le mysterion d'Origène*, Rev. Recherches de Science 26 (1936) p. 523.
- *El problema de Dios en la Filosofía actual*, Ed. Guadarrama, Madrid 1960.
 - *La percepción de la forma*, vol. I, *Gloria, una estética teológica*, Ed. Encuentro, Madrid 1991.
 - *Teología de la historia*, Ed. Guadarrama, Madrid 1992.
 - *Teología de los tres días*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.

- *El arte cristiano y predicación*, pp. 774-792, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 1.
- *El misterio Pascual*, cap. IX, pp. 666-814, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 3.

VON RAD G., *El libro del Génesis*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977.

VON WEIZSCKER C.F., *La imagen física del mundo*, Ed. BAC, Madrid 1974.

WALTER GOETZ -GARCÍA MORENTE M., *Historia Universal*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1953.

WEBER M., *El sentido de la libertad de valoración en las ciencias sociológicas y económicas* (1917) en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Ed. Península, Barcelona 1971.

- *La ciencia como vocación* (1919), Ed. Alianza, Madrid 1994.

WEIGEL G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Ed. Plaza y Janés, Madrid 1999.

- *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, Ed. Cristiandad, Madrid 2005.
- *Occidente en guerra contra el yihadismo. El papel de la fe y la razón*, Ed. Palabra, Madrid 2009.
- *Juan Pablo II. El final y el principio*, Ed. Planeta Testimonio, Barcelona 2011.

WEISS A.J., *El Talmud de Babilonia*, Ed. Acervo Cultural, Buenos Aires 1970.

WESTERMANN C., *Nuevo*, pp. 733-740, en JENNI E.-WESTERMANN C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*.

WIDENGREN G., *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976.

WIESENTHAL S., *Los límites del perdón*, Ed. Paidós, Barcelona 1998.

WILLEBOIS A., *El tedio del domingo*, Rev. *Communio* 3 (1982) p. 177.

WINNINGER P., *Le dimensioni della parrocchia*, Pontificia Comisión de Arte Sacra, Fede e Arte, Roma 1959.

WISSER R., *La Antropología filosófica como problema*, Rev. *Folia Humanística* 33 (1995) 61-83.

- WITIGENSSTEIN L., *Culture and Value*, Ed. Blackwell, Oxford 1980.
- WOJTYLA K., *Amor y responsabilidad*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1978.
- La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, Ed. BAC, Madrid 1982.
 - *Max Scheler y la ética cristiana*, Ed. BAC, Madrid 1982.
 - *Poesías*, Ed. BAC (5ª edición), Madrid 2005.
 - *El taller del orfebre*, Ed. BAC, Madrid 2005.
 - *Persona y acción*, Ed. BAC, Madrid 2007.
- WOLF D., *El hombre contemporáneo y la felicidad*, Rev. Concilium 39 (1968) 414-429.
- WOLFF H.W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1997.
- WOODFIELD R., *Textos escogidos sobre el arte y cultura*, Ed. Debate, Madrid 1997.
- WTA, *The transhumanist* [en línea] [consulta: 14-10-11].
<http://www.transhumanism.org/>
- XIRAU R.-SOBREVILLA D., *Estética*, Ed. Trota - Consejo de Investigaciones científicas, Madrid 2003.
- YVES CALVEZ J., *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus, Madrid 1960.
- ZAMBRANO M., *Hacia un saber del alma*, Ed. Alianza, Madrid 1993.
- ZAZO RODRÍGUEZ J., *Nueva Evangelización*, Rev. Imágenes de la Fe (Enero 2012) 3-33.
- ZECCHI S., *Por amor, con amor, en el amor*, Ed. Sígueme, Salamanca 2004.
- ZIMMERLI W., *La Ley y los profetas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980.
- Zohar*, Ed. Arcana Celestia, Madrid 1980.
- ZOLLI E., *L'Ebraismo*, Ed. UnivSt 22, Roma 1953.
- *Antes del Alba. La conversión del Rabino de Roma: autobiografía*, Ed. Palabra, Madrid 2004.
- ZORRILA C., *El consumo del ocio*, Ed. Servicio Central Publicaciones del País Vasco, Vitoria 1990.
- ZUBIRI X., *Filosofía y metafísica*, Rev. Cruz y Raya 30 (1935) 20-60.
- *Naturaleza, Historia y Dios*, Ed. Alianza, Madrid 1987.

— *El hombre y Dios*, Ed. Alianza, Madrid 1988.

ZUESSE E.M., *Meditación sobre lo ritual*, Rev. Selecciones de Teología 16 (1977) 200-213.