

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Agustín Podestá, Ignacio Díaz, Josefina Llach, aci.

## COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable:* Pbro. Dr. Andrés Di Cío

*Vicedirector:* Dr. Francisco Bastitta Harriet

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

<i>Editorial</i>	<b>3</b>	<b>Los nuevos nombres de la paz</b>
<i>Manuel Pascual</i>	<b>5</b>	<b>La paz de Jesús</b>
<i>Rémi Brague</i>	<b>13</b>	<b>Las religiones y la violencia</b>
<i>William Cavanaugh</i>	<b>25</b>	<b>“Un cuento repetido”...</b>
<i>Hans Maier</i>	<b>39</b>	<b>Guerra y paz hoy</b>
<i>Andrés Di Cío</i>	<b>51</b>	<b>El hombre de hoy en ...</b>
<i>Santiago Kovadloff</i>	<b>61</b>	<b>¿Podremos reconciliarnos...</b>
<i>G. Fernández Meijide</i>	<b>65</b>	<b>Crear es una forma de reparar...</b>
<i>Alejandra Salinas</i>	<b>77</b>	<b>Alberdi y el cristianismo</b>
<i>Alberto Espezel</i>	<b>87</b>	<b>Notas sobre revelación, Escritura...</b>

## **Números del Año 2018**

*Los nuevos nombres de la paz*

*Comer y beber*

*Perdona nuestras ofensas*

### **Edición Argentina**

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

### **Suscripción anual**

[www.communio-argentina.com.ar](http://www.communio-argentina.com.ar)

[communioargentina@gmail.com](mailto:communioargentina@gmail.com)

Argentina: \$600.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 350.-

Número suelto: \$ 200.-

Sánchez de Bustamante 2662 – 2° A (1425) – Bs. As. – Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1000.-

Esta edición se terminó de imprimir en abril de 2018  
en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

## LOS NUEVOS NOMBRES DE LA PAZ

Este cuaderno es una invitación a reflexionar sobre la paz en nuestro tiempo. Parafraseando a Aristóteles, podemos decir que *la paz se dice de muchas maneras*. Las distintas contribuciones se proponen explorar algunas de esas maneras, especialmente las nuevas, las que expresan al hombre de hoy.

El hecho de nombrar está asociado al reconocimiento. Enunciar una realidad implica sacarla a la luz. Esperamos que las páginas que siguen ayuden al lector a descubrirse como protagonista de una época que modula, con acentos propios, un anhelo eterno. Los “nombres” aquí pronunciados no han de entenderse como una enumeración exhaustiva, tampoco como una formulación definitiva, sino más bien como balbuceos de una generación que hace el esfuerzo por comprenderse a sí misma.

En la fe sabemos que caminamos hacia la luz que no tiene fin. Entonces será la paz de Dios, que enjugará toda lágrima; y ya no habrá llanto ni pena ni queja ni dolor (Ap 21,4). Pero esa paz no es puro futuro sino que tiene su avanzada. Como reza la liturgia: “incluso cuando nos vemos sumergidos en la noche del dolor, vislumbramos la luz pascual en tu Hijo muerto y resucitado”. Jesús vive entre nosotros. El reino de Dios crece discretamente, sigilosamente, en medio de la cizaña de este mundo. Por eso, entre tanta desesperanza, ofrecemos estas meditaciones con el ánimo de alentar a los tristes, a fin de que reconozcan la acción del Espíritu en la historia. “El tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está cerca” (Mc 1,15).

El número empieza con una reflexión de Manuel Pascual sobre la paz de Jesús. Luego siguen algunas contribuciones que nos recuerdan cuán ardua es esa paz: mientras que Rémi Brague y William Cavanaugh aportan luces al debate sobre la violencia religiosa, Hans Maier describe las peculiaridades de la guerra contemporánea. Por otra parte, en esta época

de cambios, Andrés Di Ció intenta detectar algunos modos y lugares en que el hombre de hoy busca la paz.

Puestos a pensar nuestra realidad nacional contamos, en un primer momento, con la mirada de Santiago Kovadloff y de Graciela Fernández Meijide, protagonistas de la vida intelectual y política de nuestro país. A su vez, Alejandra Salinas rescata de nuestra historia el pensamiento sobre la paz de Juan Bautista Alberdi. Finalmente, Alberto Espezel realiza un balance sobre las distintas posturas teológicas de los últimos doscientos años en relación a la historicidad de Jesús.

## LA PAZ DE JESÚS

*Manuel Pascual\**

### *Don y anhelo*

Los hombres anhelamos la paz desde lo más profundo de nuestro ser. Pero a veces ignoramos lo que esto significa, solo el tiempo, la experiencia y los encuentros nos permitirán ir comprendiendo de qué se trata. Partiendo de ese anhelo de paz, comprendemos cómo estamos abiertos y orientados a una manifestación en acción y palabras de aquel misterio sagrado que nos funda. La paz no resulta de la seguridad existencial jurídica y política, en el sentido de la palabra latina *pax* (de la misma raíz que *pactum*); ni tampoco nace de la relación armónica entre el individuo y la sociedad (griego bienestar). La paz es fundamentalmente un don del amor de Dios. Para comprender su significado hay que recurrir al mensaje bíblico de la paz.

El contenido de la paz está íntimamente unido a la imagen del hombre y de Dios. Es un anhelo de ser hombre en plenitud, es un anhelo de santidad y del Santo. La paz es el largo, bello y doloroso camino de ser hombre en plenitud. La plenitud no consiste en el mero desarrollo de capacidades, sino en la calidad y hondura de los encuentros, en encontrar al que nos estaba buscando, en ser amados por el que es nuestra plenitud. Comprender qué significa la paz es comprender qué significa la vida, es conocer a Dios, es saberse en sus manos, es comprender la incondicionalidad y gratuidad de su amor, es haber experimentado su misericordia y su ternura. Es un profundo anhelo de tranquilidad y plenitud, de integración, salud y armonía, de seguridad, posesión y encuentro, de proyección y esperanza.

---

\* Sacerdote de Buenos Aires, Licenciado en Teología Dogmática y responsable de la vida consagrada en dicha arquidiócesis.

Para el hombre el problema no es solo el contenido de la paz sino los caminos que sigue para alcanzarla. Aun comprendiendo lo que significa, los caminos del hombre no son siempre los caminos de Dios; recordemos que la desconfianza en Dios, en que alguien esté ocupado en él, acompaña al hombre desde el principio. Jesús es la paz y el camino a la paz.

*Shalom*, significa estar completo, por eso para el hombre la paz es tan amenazada, tan parcial, tan fragmentada. El tiempo y el espacio, nuestras fragilidades y heridas nos condicionan y ponen de manifiesto la insatisfacción. Ella es la amorosa conciencia de no estar en la plenitud, pero estar destinados a ella; es la que nos impide confundir meta y camino, tranquilidad y plenitud. Hay adelantos, momentos, experiencias, pero no posesión plena; esta última está más allá, es el cielo, el objeto de la esperanza, que por definición es aguardar un bien, futuro, arduo y posible.

Para el hombre simple la paz significaba en sus primeros usos acabar una casa, saldar una deuda, cumplir una promesa. Preguntar, ‘¿estás bien?’, es lo mismo que preguntar ‘¿estás en paz?’. El sentido más simple de la paz es la seguridad. Es la concordia fraterna, familiar, un amigo, ‘el hombre de mi paz’ (Sal 41,10). Es confianza mutua. Pronto se comprendió que no es la mera ausencia de conflicto, sino el estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con Dios.

Es un saludo que implica el deseo de todos estos bienes, materiales y espirituales. Es un estado que se ha de conquistar o cuidar. El triunfo sobre el enemigo, sobre la esterilidad, la curación de una herida. Es lo que está bien. La paz es la suma de los bienes otorgados a la justicia: tener una tierra fecunda, comer hasta saciarse, vivir en seguridad, dormir sin temores, multiplicarse, y todo esto porque Dios está con nosotros. Es plenitud de dicha por la presencia y cuidado de Dios.

En el horizonte de la historia de la salvación, la paz es un don del Señor del mundo y de la historia, la paz aparece como fruto de una presencia y acción más profunda de Dios. La paz consiste en la presencia amorosa y salvadora de Dios, acogida y consentida por su pueblo. Su centro para comprender es la idea de alianza. La paz garantizada por ella depende de la bondad de Dios y de la fidelidad humana a la alianza. Para mantener esta alianza no alcanza lo externo como la ley y el templo (Jr 6,17; 7,4; 8,11),

según afirman los falsos profetas de la paz, sino únicamente escuchar y abrazar los deseos y caminos de Dios (Is 48,18) junto al amor al prójimo, que solo se hace real con las obras (Is 58,6).

Si la paz es fruto y signo de la justicia, ¿cómo están en paz los impíos? La respuesta se dará a lo largo de la historia. Aparecerá como un bien cada vez más espiritual. La paz se espera de Dios, quien confía en él puede descansar en paz. Se obtiene por la oración confiada, pero también por obrar con justicia. En la primera etapa de llegada a la tierra prometida los jueces restituyen la paz que el pueblo pierde por sus faltas. David, el rey pacífico, libera el país de los enemigos y bajo su reinado se unen fraternalmente el norte y el sur.

Los profetas serán quienes velen para alcanzar la paz verdadera. El ideal se corrompe pronto y los reyes tratan de procurarse la paz, no como fruto de la justicia de Dios, sino con alianzas políticas. Los falsos profetas curan superficialmente la llaga del pueblo prometiendo una falsa paz: El don de la paz requiere un cambio de conducta. Progresivamente se va comprendiendo que es un don del futuro, este evangelio de la paz es realizado por el siervo sufriente (Is 53,5).

El garante de esta alianza, es el Mesías enviado por Dios para fundar un reino universal de paz (Is 9,5; Zac 9,9s). Ese reino es el único ámbito efectivo de la paz. En sus dominios las armas son transformadas en instrumentos de trabajo (Is 2,4; Miq 4,1). También son superadas las hostilidades naturales. La misma paz se hermana con la justicia para compartir con ella la soberanía de ese nuevo reino (Is 60,17). La figura de ese siervo adquiere rasgos cada vez más personales.

Para la reflexión sapiencial el problema de la retribución, quedará plenamente resuelto con la creencia en la vida futura perfecta y personal (Sab 2,21; 47-14).

### ***La paz de Jesús***

Con él irrumpe lo eterno en el tiempo, pero en el tiempo no entra la eternidad. Aun con la presencia de Jesús la paz sigue siendo un bien venidero. Por un lado, la paz se hace certeza, pero por otro se convierte en un doloroso camino, en el cual no se puede encontrar nido, ni terminar de

reclinar la cabeza. Jesús es presentado como el rey pacífico. Desde su nacimiento se anuncia la paz a los hombres (Lc 2,14), también durante la entrada en Jerusalén (19,38), pero en realidad su pueblo, no quiere o puede acogerlo como tal (19,42).

Como buen judío Jesús dice: ‘¡Vete en paz!’; pero con esta palabra devuelve la salud a la mujer que padecía hemorragias (8,48), perdona los pecados a la pecadora arrepentida (7,50), marcando así su autoridad sobre el poder de la enfermedad y del pecado. Jesús denuncia como los profetas toda seguridad engañosa (17,26-36). ‘¿Piensan que he venido a traer la paz a la tierra? No, sino la división’ (12,51). No vino a eliminar todos los conflictos, sino a sobreañadir la paz, la paz de la pascua (Lc 24,36).

Como el Antiguo Testamento, que veía en la presencia de Dios entre su pueblo el bien supremo de la paz, el evangelio de Juan reconoce en la presencia de Jesús, la fuente y la realidad de la paz. Cuando la tristeza invade a los discípulos que van a ser separados de su Maestro, Jesús los tranquiliza: ‘La paz les dejo, mi paz les doy’ (Jn 14,27); es el fruto de la entrega de Jesús (Jn 16,33). Esta paz no está ya ligada a su presencia corporal, sino a su victoria sobre el mundo; por eso Jesús, victorioso de la muerte, da con su paz el Espíritu Santo y el poder sobre el pecado (Jn 20,19-23).

En el comienzo de las cartas de Pablo ‘Gracia y paz’, unidas en sus saludos, afirman su origen y su estabilidad. La paz de Jesús reina en nuestros corazones, gracias al Espíritu que crea en nosotros un vínculo sólido (Ef 4,3). Todo creyente, ya justificado, está en paz por Jesucristo con Dios (Rom 5,1). La paz, como la caridad y el gozo, es fruto del Espíritu (Gal 5,22; Rom 14,17). Es la vida eterna anticipada acá abajo (Rom 8,6). Rebasa toda inteligencia (Flp 4,7), subsiste en la tribulación (Rom 5,1-5), irradia en nuestras relaciones con los hombres (1Cor 7,15; Rom 12,18; 2Tim 2,22).

Dios se compenetra de tal modo con su obra pacificadora, que ya no puede separarse adecuadamente su autor, de la paz concedida por él (Lc 2,14; Jn 14,27). Por esta razón, el mensaje bíblico de la paz culmina en las siguientes palabras de la carta de Pablo a los Efesios: ‘Él es nuestra paz’ (Ef 2,14). Esto explica también que la predicación sobre Jesús sea consi-

derada como el ‘evangelio de la paz’ (Ef 6,15) y que el Dios de este evangelio sea invocado como ‘Dios de la paz’ (1Tes 5,23; 2Tes 3,16; Rom 15,33; 1Cor 14,33).

### ***Bienaventurados los que trabajan por la paz***

Quien busca la paz se halla realmente ocupado en la búsqueda de Dios y es visitado por Dios. Y quien encuentra la paz está en Dios y Dios está en él. La paz es la revelación y autoentrega de Dios, con la cual manifiesta y afirma su amor a los hombres. La paz es la respuesta graciosa de Dios a la existencia humana, la síntesis de la manifestación de Dios a una humanidad ansiosa de comunicación y presencia. La paz es la plenitud de lo comunicado en Jesús, y representa el término de los esfuerzos del hombre empeñado por alcanzar su plenitud, e ir contribuyendo con Dios, desde ahora, a construir ese espacio de vida más allá de la historia.

Solo tiene paz y es instrumento de paz el que ha tomado conciencia de ser amado por Dios y obra movido por ese amor. La paz de Jesús, en su realización más íntima e inquebrantable pertenece al mundo futuro. Ella se manifiesta en esta vida sólo en la medida en que las realidades y las limitaciones de este mundo lo permiten. La humanidad entiende la paz y aspira a ella históricamente en medio del tiempo. Aun después de la encarnación espera su última manifestación y consumación. El hombre es un ser libre, que en la fe acoge la paz como un don. La condición de la paz definitiva, consiste en que los hombres consientan amorosamente a la acción amorosa y pacificadora de Dios en el tiempo, cuyo futuro absoluto de paz ya está alcanzado en Jesús, y aunque no puede anticiparse plenamente, puede sin embargo ser una fuerza y una luz orientadora de su acción en la historia.

El discípulo de Jesús tiende con todas sus fuerzas a establecer acá en la tierra la concordia y la tranquilidad. Esto se debe hacer sin ilusión. La Iglesia es el lugar, el signo y la fuente de la paz entre los pueblos, ya que ella es el cuerpo de Cristo y la dispensadora del Espíritu. Sólo la justicia delante de Dios y entre los hombres es el fundamento de la paz, ella suprime la desconfianza, origen de toda división.

El lugar del encuentro de paz con Dios en Jesús se da en la Iglesia. Procurar la paz es una forma concreta del amor al prójimo, que incluye

el perdón incondicional y hasta el amor a los enemigos. Quien desee acercarse a los demás para ayudarlos y no tenga en cuenta su complejidad, sus múltiples dimensiones y su integralidad, todavía no sabe quién es el hombre y lo puede dejar en duras intemperies. Todo lo vivimos en la tensión fundamental de la existencia entre el tiempo y la eternidad.

La paz humana proviene de circunstancias externas y tiene que ser atendida continua y fatigosamente, mientras que la paz divina procede de lo alto, es un don de Dios al hombre de buena voluntad (Lc 2,14). Pero sobre todo se encuentra la paz, cuando aceptamos ser lo que tenemos que ser. Cuando no resistimos a la realidad, sino que la abrazamos como amorosa expresión del actuar de Dios. Cuando aceptamos nuestra total dependencia respecto de Dios y a él nos abandonamos. Cuando consentimos en realizarnos a nosotros mismos volviendo hacia aquel para el que hemos sido hechos. Es un estado de ánimo que nace de la unificación sobrenatural de todas las tendencias humanas hacia un único ideal.

La paz no es solo superación de los conflictos, sino también construcción de la justicia; es creación de un mundo más justo y más pleno, porque el mismo progreso en el campo de la realidad creatural se entiende, se busca y se verifica también con vistas a una mayor humanización del hombre y a una situación histórica de mayor fraternidad. La tranquilidad en el orden, la paz, es fruto del ejercicio diario de la justicia.

### ***La paz es una dimensión del amor***

Se puede estar de acuerdo con que la paz de Jesús, en su realización más íntima e inquebrantable, pertenece al mundo futuro, y en que la paz se manifiesta en la vida terrena solo en la medida en que las realidades ultramundanas arraigan e influyen en el pensamiento y la acción de los cristianos. Pero hay que estar atentos a no exagerar ni poner de tal manera en primer plano esta dimensión de la paz que lleve a posponer, olvidar o menospreciar la dimensión terrena de la misma y su consecución. Sería un concepto más pero que no llegaría nunca a transformar la historia.

La paz cristiana no tiene otro camino viable que el camino del amor. Encarnada en el horizonte del amor, la paz gana toda la importancia que tiene el amor en cualquier concepción de la vida. Los frutos del Espíritu tienen que ser leídos desde la caridad, como ramas o dimensiones de

la misma. En este sentido no existe propiamente la paz, sino el amor pacífico.

Son dos las dimensiones del amor vinculadas con la paz y la justicia: El amor supera la cobardía y la justicia. El amor no se identifica con la disposición a ceder siempre, renunciando a una confrontación seria que permita el predominio de la verdad. La cobardía se identifica existencialmente con el miedo a emprender una acción, a enfrentarse con quienes impiden cualquier acción. Cobardía y miedo, se pueden esconder bajo la apariencia de humildad y resignación. Esto impide el cambio de las situaciones, identificando paz con inmovilismo histórico. Quizá uno de los más insidiosos equívocos que padecemos consista en vincular paz y justicia sin más. El amor enseñado por Jesús supera con mucho la justicia. El amor supera el orden. Cualquier orden histórico no puede aspirar a ser considerado un bien absoluto. El amor supera un orden esencialmente desordenado. La paz es fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar (GS 78).

El que ama es pacífico; y toda paz que no tenga como fundamento el amor, no puede ser llamada paz cristiana. Y el amor pacífico que no realice la fraternidad efectiva entre los hombres no es amor. La paz, herencia del Señor (Jn 14,27; 16,33), es un don que se ha de ofrecer (Mt 10,12; Lc 10,5), una tarea recíproca (Mc 9,50b) y con todos (Rom 12,18); es vocación común (Col 3,15); es bienaventuranza de los hijos de Dios (Mt 5,9) y también un componente del reino (Rom 14,17).

### ***La unidad recuperada***

El efecto más profundo que recibe el que se confía a la misericordia de Dios es una paz pluridimensional; una paz con Dios, consigo mismo, con los demás.

La paz con Dios, no es de ningún modo un simple gesto de perdón de las culpas en virtud de los méritos de Jesús que nos deja en nuestra condición de pecadores. Esta paz es el amor de Dios, Dios mismo, que se da para poder habitar en el hombre redimido. El Espíritu vuelve a convertirse en el principio sobrenatural de su existencia. La unidad con Dios realiza la unidad con uno mismo. El yo auténtico es recuperado no en la autonomía absoluta, sino en la dependencia total de Dios, que habita en el

hombre y transforma el ser humano a su imagen. La meta y la plenitud de la existencia humana se alcanzan dentro de esta dependencia; aquí es donde el hombre encuentra la condición de su equilibrio inicial, que es justamente la comunión con Dios ya aquí. Pero esta vida de comunión con Dios es auténtica únicamente en la medida en que se prolonga en los hermanos. La transformación interna del hombre debe abrirse al amor universal. Capaz de relaciones humanas responsables y generosas respecto a los demás. El verdadero culto exige la caridad fraterna (Mt 5,25-35).

La paz es aspiración constante de toda convivencia y comunidad: una paz entendida no tanto como ausencia de contrastes, inevitables en el plano humano, sino como conciliación de las diversidades personales en la comunión profunda, que es don del Espíritu. Esta paz es también misericordia, por ser el fruto de una actitud interior de humildad, que hace que cada uno se reconozca limitado, pecador, necesitado del perdón de Dios y de los hermanos.

María es aquella donde el Padre nos puede al fin ofrecer su paz, ella acoge a Jesús en su corazón, en su vida y lo acompaña en su estrecho camino. Ella es testigo privilegiado al pie de la cruz de la paz ofrecida al hombre, aun en su momento de mayor crueldad y desconfianza. Ella es capaz de irradiar su paz y de congregar en torno a sí, a los dispersos y asustados discípulos, para poder disponerlos al don y a la acción pacificadora del Espíritu.

## **LAS RELIGIONES Y LA VIOLENCIA**

*Rémi Brague\**

Se escucha decir “las religiones son violentas”, o promueven la violencia. La fórmula tomó el valor de un mantra en algunos medios de comunicación. Representa una escapatoria conveniente que evita cuestionar demasiado una religión en particular. Recientemente, los crímenes se cometen en nombre del Islam, por lo menos en una de sus formas. Para escapar del miedo que despierta, una táctica cómoda, pero mágica, consiste en no nombrarla, y hablar en plural de las religiones. Del mismo modo hace un par de décadas se prefería, también en medios clericales, evocar los peligros que representaban las “ideologías” para no nombrar el marxismo-leninismo.

De todos modos, lo que realmente se debe aceptar es la pregunta en la forma dada a la misma por aquellos que hacen la opinión hoy.

### ***1. Contemporaneidad***

Permítanme comenzar con un comentario de carácter general. No conocemos ninguna época de la historia de la humanidad que no haya conocido el hecho religioso o la violencia. También es necesario, según la convención recibida, distinguir la historia, desde la invención de la escritura, de la prehistoria que la precede.

Se data la aparición de algo así como un sentimiento religioso desde la presencia de polen fósil en algunas tumbas prehistóricas: los que en ese momento ya eran hombres, 300.000 años antes de nuestra era, colocaban flores sobre los cuerpos que enterraban. Un símbolo sin duda. ¿Un símbolo de qué? ¿Cómo saberlo?

---

\* Profesor de Filosofía medieval (Sorbona), Filosofía árabe; y de Visión cristiana del mundo en Múnich (cátedra Guardini). Diversos libros de su especialidad. Gran Premio de Filosofía de la *Académie Française* (2009) y Premio Ratzinger de la *Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger* (2012).

En cuanto a la violencia, es atestiguada por la presencia de fosas de hombres muertos por las heridas infligidas por las armas. Por ejemplo, el cráneo descubierto recientemente en España, resto probable de un joven “Abel”, asesinado hace 430.000 años.<sup>1</sup> De este modo la violencia habría precedido a la “religión” en más de 100.000 años. Podríamos pensar que la aparición de ésta podría haber sido una respuesta a aquella, ¿o se deberá a una voluntad más o menos consciente de ponerle un límite?

Una cosa es cierta, en todo caso: no se encontrará en ninguna parte en la historia, en el sentido en que acabo de definir, una civilización en la que no haya habido religión y violencia. Más aún, encontramos siempre las dos juntas. Sin embargo, la existencia simultánea de los dos fenómenos no prueba que una es la causa de la otra. En primer lugar, existe un método adecuado. Es decir que, en el supuesto de que podamos establecer una relación causal, también es necesario no tomar el efecto por la causa. Los gallos cantan al amanecer, pero sólo el Chantecler de Edmond Rostand piensa que él es el que hace salir el sol.

## 2. Otros posibles factores de violencia

Además, los dos fenómenos considerados no son los únicos que han coexistido a lo largo de la aventura humana o por períodos muy largos de la misma. Esto es cierto para casi todo lo que caracteriza al hombre en relación con otros seres vivos: los intercambios económicos, la organización política, las reglas del matrimonio y la descendencia y, desde ya, el lenguaje articulado.

La agricultura, por su parte, es más reciente. Esto implica que algunas áreas cultivadas son “privadas” y por lo tanto defendibles contra las incursiones de los invasores nómadas. La “revolución neolítica” (Vere Gordon Childe), comenzada alrededor de 9.000 antes de nuestra era, habría, según algunos prehistoriadores, marcado el final de la era de los cazadores-recolectores pacíficos e inaugurado las guerras.<sup>2</sup> Reanudan así la

---

<sup>1</sup> Véase N. Sala et al, «*Lethal Interpersonal Violence in the Middle Pleistocene*», (Letal violencia interpersonal en el Pleistoceno medio), PLOS ONE 10 (5), 2015. e 0126589. doi: 10.1371 / journal. pone.0126589.

<sup>2</sup> M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Edad de Piedra Económica), Hawthorne, Aldine De Gruyter, 1972; tr.fr. *Age de pierre, âge d'abondance. L'Economie des*

leyenda del origen de la “usurpación de toda la tierra” popularizada por Pascal, y después Rousseau, pero que se remonta a mucho antes.<sup>3</sup> Incluso si sus argumentos son más fuertes ahora que la prehistoria totalmente imaginaria de filósofos, la similitud de estas teorías con las representaciones más o menos oníricas de comunismo primitivo donde reinaba la abundancia, el ocio y la armonía pone en duda su seriedad. Por no hablar del testimonio ya mencionado de un asesinato ampliamente anterior.

En todo caso no hay razón para suponer una relación especial entre la religión y la violencia en lugar de, por ejemplo, entre la violencia y la política. Este último lazo sería por otra parte más plausible, la política implica una cierta moderación. Carl Schmitt decía que la oposición amigo/enemigo era tan constitutiva de la política como otras tales como bueno/malo, bello/feo, útil/perjudicial fueron, respectivamente, de la moral, la estética y la economía.<sup>4</sup> De ese modo, no hacía sino enunciar una evidencia, sin predicar por ello un desenfrenado uso de la fuerza.

Lo que se ha acostumbrado en llamar “guerras religiosas” en Europa de la época clásica se produjo como consecuencia de la Reforma en Alemania y después en Francia, en Inglaterra a partir del cisma de Enrique VIII, finalmente, en toda la Europa central, con la Guerra de los Treinta años y hasta los tratados de Westfalia en 1648. Pero esta época es la del nacimiento del Estado moderno, en su forma original de monarquía absoluta. Designar los eventos por su único aspecto religioso tiende, al menos, a aislar un solo aspecto de un conjunto muy complejo de factores.<sup>5</sup>

---

*sociétés primitives* (Edad de Piedra, edad de la abundancia. La economía de las sociedades primitivas), París, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> Pascal, *Pensées*, Br. 295, vol. 2, p. 222; Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, II, *Œuvres Complètes*, vol. 3, ed. B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, 1964, p. 164; Jean de Meung, *Romanse de la Rosa* v. 9562-9568, t. 2, p. 41-42; Horacio, *Sátiras*, I, III, 165-106.

<sup>4</sup> Ver William T. Cavanaugh. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. (La ideología secular y las raíces de los conflictos modernos), Oxford, Oxford University Press, 2009; tr.fr. . *Le mythe de la violence religieuse: Idéologie séculière et violence moderne*, París, L'Homme nouveau, 2009.

<sup>5</sup> Ver William T. Cavanaugh. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. (La ideología secular y las raíces de los conflictos modernos), Oxford, Oxford University Press, 2009; tr.fr. *Le mythe de la violence religieuse: Idéologie séculière et violence moderne*, París, L'Homme nouveau, 2009.

Generalmente, seleccionar un aspecto para formular una causa única siempre conduce a una distorsión de los hechos que nos enseña menos sobre la historia que sobre los motivos de aquellos que la narran. Por poner otro ejemplo, la explicación de los acontecimientos que condujeron a la Guerra de los Treinta Años, comenzando con la Defenestración de Praga y la Batalla de la Montaña Blanca (1620), por un conflicto nacional de checos contra alemanes, no es más que el efecto de la propaganda checa desde el despertar de las nacionalidades en el siglo XIX, después Checoslovaquia tras la Primera Guerra Mundial, como se muestra en la obra de Josef Pekař (1870-1937).<sup>6</sup>

Otro punto de importancia general: la imagen negativa de un país o religión que domina puede ser debido al éxito de la propaganda lanzada contra él por rival político y/o religioso. De este modo, la leyenda negra de España viene en gran parte de plumíferos pagados por los gobiernos francés, inglés y holandés. Atacar el oscurantismo religioso de los “Reyes Católicos” y sus exacciones en el Nuevo Mundo fue también una manera de legitimar la guerra de piratería y el saqueo dirigido por Francis Drake y sus compañeros contra los galeones que transportaban a Sevilla los metales preciosos que venían de América.<sup>7</sup>

### 3. *¿Inocencia del ateísmo?*

Suponiendo que las religiones fueran factores de violencia, ¿qué pasa con el ateísmo que rechaza cualquier forma de religiosidad? ¿Sería capaz de garantizar la paz?

Observamos en primer lugar que el ateísmo es un fenómeno reciente. A diferencia de la religiosidad que acompañó a la aventura humana desde muy temprano, el ateísmo aparece en ésta relativamente. Por cierto,

---

<sup>6</sup> Véase, en francés, O. Chaline, *La Reconquête catholique de l'Europe centrale, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* (La reconquista católica de Europa central, s.XVI-XVIII), París, Cerf, 1998; *La Bataille de la Montagne Blanche. Un mystique chez les guerriers* (La batalla de la Montaña Blanca. Una mística entre los guerreros), París, Agnès Viénot 2000 *La Bataille de la Montagne Blanche. Un mystique chez les guerriers*.

<sup>7</sup> Véase S. Arnoldsson, *La leyenda negra. Estudios sobre sus orígenes*, Gotemburgo, Göteborgs Universidad, 1960.

la existencia de ateos está atestiguada desde la antigüedad griega. Los doxógrafos informan el nombre del poeta lírico Diágoras de Melos (siglo V aC tarde) como habiendo sido el primero, y quizás el único, en negar cualquier forma de divinidad.<sup>8</sup> Epicuro era ateo de acuerdo a la segunda de tres acepciones que distinguía Platón en un famoso pasaje. De hecho, no admitía la existencia de dioses, pero los relegaba en “intermundos” donde nada perturbaba su beatitud ejemplar, sobre todo ninguna preocupación por los asuntos humanos.<sup>9</sup> De todos modos, el ateísmo se mantuvo durante mucho tiempo como un fenómeno minoritario y, por lo tanto, incapaz de ejercer alguna influencia. Sólo a partir de la Ilustración radical y la Revolución Francesa tomó una dimensión colectiva. Burke comentó en 1791: “En el pasado, la audacia no era característica de los ateos como tales [...] Pero últimamente se han convertido en activos, intrigantes, turbulentos y sediciosos”.<sup>10</sup> Por tanto, no pueden ser atribuidos al ateísmo los crímenes cometidos cuando no existía o era muy marginal. A diferencia de la religión, ha tenido mucho menos tiempo para demostrar su valía. Y, sin embargo...

El siglo XX ha batido hasta ahora todos los registros en materia de matanzas. Ha conocido, por primera vez en la historia, genocidios planificados, justificados por el uso de los datos tomados de las ciencias modernas (economía, biología), y a menudo extrapolados a interpretaciones erróneas y practicados con el poder de la tecnología más avanzada. Sin embargo, tanto el Holocausto como antes el Holodomor (hambruna artificial) en Ucrania (1933), fueron el resultado de regímenes no sólo ateos, sino anti-religiosos o incluso deseosos de extirpar la religión de los pueblos sobre los que habían tomado el control.<sup>11</sup> Recordemos también que la persecución de los católicos por los positivistas y/o líderes masones en el México

---

<sup>8</sup> Aristophane, *Oiseaux*, 1073 ; *Grenouilles*, 320 ; *Nuées*, 830 (allusion) ; Ciceron, *De natura deorum*, I, I, 2, éd. H. Rackham, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1933, p. 4 ; xxiii, 63, p. 60 ; XLII, 117, p. 112 ; III, xxxvii, 89, p. 374-375.

<sup>9</sup> Lucrecio V, 146-155; Ciceron, *De natura deorum*, I, VIII, 18, p. 20 et al.; Hippolyte, *Philosophumena*, XXII, 3; ver Horacio, *Sátiras*, I, V, 101-103.

<sup>10</sup> Edmund Burke, *Thoughts on French Affairs* [1791], dans *Further Reflections on the Revolution in France* (Pensamientos sobre asuntos franceses [1791], en Reflexiones sobre la revolución en Francia), ed. D. E. Ritchie, Indianápolis, Liberty Fund, 1992.

<sup>11</sup> Ver J. Chapoutot recientemente, *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*, (La Ley de Sangre. Pensar y actuar en nazi), París, Gallimard, 2014, p. 237-243.

de los años 20, llevó a la revuelta popular de los cristeros, levantamiento particularmente sangriento.<sup>12</sup>

Uno puede, por supuesto, llamar a la ideología nazi y a la leninista “religión secular” y poner así a la violencia en el débito de lo religioso. Puede subrayarse que el ateísmo puede conducir también algo así como una “mística”.<sup>13</sup> Pero la noción de “religión secular”, cuyo nombre es suficiente para mostrar su naturaleza contradictoria, sólo es una caracterización muy superficial de las convicciones que se creían perfectamente científicas. Hitler se atuvo a recordarlo en contra de ciertas tentaciones de hacer una religión germánica: “El nacionalsocialismo es una doctrina fría de la realidad de los conocimientos científicos más agudos y su expresión en el pensamiento”.<sup>14</sup> Parece más exacto ver en la ideología una doble perversión de la ciencia y la religión, perversión cruzada, la una pervirtiendo a la otra.<sup>15</sup>

#### 4. ¿Qué religiones?

En cuanto a las religiones propiamente dichas, hay que preguntarse más precisamente cuáles. La mayoría de las veces se especifica: “las religiones monoteístas”, asumiendo las otras como inocentes. Habría mucho que decir al respecto. Y desde ya, algunos automatismos un poco sonambulistas con los que se utiliza esta expresión para designar sólo al judaísmo, el cristianismo y el Islam. Como si no hubiera otros monoteísmos antes del judaísmo y después del Islam. Y como si la forma en que estas tres religiones conciben la unidad divina fuera una y la misma. He intentado disipar estas ilusiones en otra oportunidad.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Ver J. Meyer, *La Rébellion des cristeros. L'Église, l'État et le peuple dans la révolution mexicaine* (La rebelión de los cristeros. La Iglesia, el Estado y el pueblo en la Revolución Mexicana), París, CLD, 2014.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, el carácter del teniente en la novela G. Greene, *The Power and the Glory* (El poder y la gloria) [1940], I, 2, Londres, Penguin, 1965, p. 24.

<sup>14</sup> Hitler, *Discours pour la Session culturelle de la journée du parti de la NSDAP à Nuremberg, 9 juin 1938*. (Discurso para la Sesión cultural del día de fiesta del partido de la NSDAP en Nuremberg, 9 de junio de 1938) Guardé la sintaxis árida del original.

<sup>15</sup> A. Besançon, dans M.-J. Le Guillou, *Le Mystère du Père. Foi des apôtres. Gnoses actuelles*, Paris, Fayard, 1973, p. 186-192.

<sup>16</sup> Ver mi *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres* (Dios cristiano y uno o dos más), París, Flammarion, 2008, c. 1.

En cuanto a las religiones politeístas de la antigüedad, recuerdo la escena en la que los cartagineses asediados quemaron niños para conciliar la buena voluntad de uno de sus dioses. Flaubert lo narró con su genio de escritor, pero no ha hecho más que desplazar a la fecha que él fija acontecimientos ocurridos en otras circunstancias y documentados por los historiadores.<sup>17</sup> El sacrificio propiciatorio del hijo mayor, por ejemplo, el hijo del arquitecto, para asegurar la estabilidad del edificio construido, está informado y denunciado en la Biblia (1 Reyes 16,34). En Israel mismo, se podía “hacer pasar por el fuego” a un niño (2 Reyes 16,3; 21,6; 23,10; Jeremías 7,31, 19,5; 32,35; Ezequiel 16,21 ). La Torah atribuye el uso a la gente de Canaán (Deuteronomio 12, 31) y lo prohíbe (Lev 18,21; 20,2-5). Conocemos la historia de la ligadura de (*'aqedah*) Isaac, su no-sacrificio (Génesis 22,1-19). Muchas personas se conmocionan. Pero también debe ser entendida como una explicación causal de la prohibición del sacrificio de niños.

La religión solar de los aztecas, en el México precolombino, también conocía los sacrificios humanos. E incluso, más recientemente, la de “nuestros antepasados los galos”, que hacían quemar vivas a sus víctimas. Montaigne todavía lo recordaba.<sup>18</sup>

Para las religiones del Lejano Oriente, sabemos que una de las obras centrales del hinduismo, el Bhagavad Gita, está situado en un contexto tal que la visión del hombre que propone hace de una guerra fratricida una pura bagatela. El dios que aquí recuerda al príncipe a punto de luchar contra sus primos, que sus escrúpulos asumen que la vida es una realidad, en tanto que es ilusoria.<sup>19</sup> Puede ser útil recordar aquí que Mahatma Gandhi, cuyo ejemplo ha hecho tanto para difundir la imagen de un hinduismo pacífico, se inspiró tanto en el “cristianismo” schopenhaueriano del último Tolstoi, como en las fuentes su propia religión.

---

<sup>17</sup> Flaubert, *Salaambô*, cap. 14 ; Diodore de Sicile, XX, 14.

<sup>18</sup> César, *Guerre des Gaules* (Guerra de las Galias), VI, 16, ed. París, Les Belles Lettres vol. 2, p. 188; Plutarco, *De la Superstition*, ( De la superstición); Estrabón, *Geografía*, IV, IV, 5; Montaigne, *Essais (Ensayos)*, II, 12, ed. J. Céard, París, La Pochothèque, 2001, p. 811.

<sup>19</sup> *Bhagavad Gita*, ed. E. Sénart, París, Les Belles Cartas, 1944, c. 1

¿Qué pasa con el budismo? Supongo que aquí, por conveniencia, debe clasificarse entre las religiones y no más bien entre las sabidurías. Sabemos que muchos oficiales de alto rango del ejército japonés durante la invasión de China y la Guerra del Pacífico eran seguidores de forma Zen del budismo. En un libro de E. Barnavi se encuentra un ejemplo interesante: Kodo Sawaki (1880-1965), un monje budista, que se convertirá en un maestro espiritual muy importante. Comprometido en el ejército imperial durante la guerra ruso-japonesa, lo invade una furia asesina que lo vuelve casi loco.<sup>20</sup> Pero este ejemplo obliga a plantear la cuestión de la diferencia entre la práctica de una “religión” según uno u otro de sus seguidores.

### **5. Seguidores y principios**

Porque “las religiones” no son lo mismo que sus seguidores. De hecho, uno siempre puede preguntarse si los actos de violencia que cometieron han sido a causa de su religión o, mejor dicho, a pesar de ella, o simplemente al margen. En otras palabras, ¿es como seguidor de una religión en particular que un hombre caerá en la violencia? Más específicamente: un mal cristiano, o un mal musulmán, ¿es un cristiano malo o un musulmán malo? Parece claro que un budista violento sería un mal budista: Buda ha predicado un rechazo total de la violencia y, por lo tanto, un respeto absoluto por la vida que se extiende a los animales.

En cuanto concierne a las tres religiones bíblicas y para-bíblicas, ¿cómo proceder? En los discursos apologéticos, ejemplos cuidadosamente elegidos permiten, según los casos, hacer de la religión A una religión de paz y de la religión B una religión violenta e inversamente.

¿Es porque era cristiano que Carlomagno coloca delante de los Sajones una elección entre el bautismo y la muerte? ¿O porque en el momento, a finales del siglo VIII, el bautismo también significaba, inseparablemente, la entrada en una entidad política como el Imperio Cristiano de Occidente del que se veía como fundador? Ambos no serán desacoplados sino en la transición de los siglos X y XI, con el bautismo de polacos, húngaros y checos.

---

<sup>20</sup> E. Barnavi, *Les Religions meurtrières* (Las religiones homicidas), París, Flammarion, 2016 (2ª ed.), P. 56-57

Tamerlán en el siglo XIV, en términos de masacres, superó la puntuación que Genghis Khan había conseguido dos siglos antes. Era musulmán y se proclamó “la espada del Islam”. Pero, ¿es porque era musulmán que fue tan devastador? El hecho de que se haya apoyado en el principio de su carrera en Asia Central en la cofradía súfi de los Naqshbandis muestra un cierto enlace. Pero, por una parte, una hermandad, como su nombre francés lo indica – el árabe en su lugar habla de “camino” (*tariqah*) – es también una solidaridad, una red cuyas actividades pueden extenderse más allá de lo religioso, asumiendo que esto sea fácil de delimitar. Y, por otra parte, un conquistador puede utilizar a su favor todos los “idiotas útiles” que se dejarán seducir por los beneficios que les prometerá, incluso por el sueño de extender el reino del bien o la verdad.

Ejemplos de judíos persiguiendo a los seguidores de otras religiones son rarísimos después del período bíblico. La causa principal es la situación objetiva de las comunidades judías, aisladas en una mayoría dominada por otras religiones, situación que les prohibía incluso la posibilidad de un poder armado. Casi no conozco más que un solo caso, el de la Du Nuwás, príncipe de Yemen del siglo VI, se convirtió al judaísmo (de ahí su apodo de “el hombre de los rizos”) y que hizo mártires entre los cristianos de Najran.<sup>21</sup>

Pero, de nuevo, es difícil distinguir los motivos religiosos y los políticos. El cristianismo era de hecho la religión de sus enemigos etíopes. Ver en cualquiera que comparta la religión del enemigo una “quinta columna” en potencia es una tentación recurrente en todas las épocas. Por ejemplo, durante la Primera Guerra Mundial, la matanza de los cristianos en el Imperio Otomano, en particular los armenios, a veces se explica por el temor de verlos pactar con el enemigo ruso.

## **6. Piedad y militancia**

Aparece un cierto vínculo entre las prácticas religiosas o místicas, y el compromiso militar, al parecer, en el fenómeno islámico de ribat. La palabra, que dio su nombre a la actual capital de Marruecos, Rabat, es difícil de traducir. Es una fortaleza situada en los márgenes del imperio, en

---

<sup>21</sup> Ver « Yûsuf 'As'ar Ya'thar Dhu Nuwâs », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, col. 897-900 (H. Z. Hirschberg).

el que la guarnición obligada a la castidad, pobreza y obediencia por las exigencias de la vida militar, se involucra en prácticas religiosas. Se podría hablar de un monasterio fortificado, con la diferencia de que la castidad y la vida comunitaria son temporales en el Islam, mientras que en la cristiandad son objeto de votos. “Las gens (el pueblo) de ribat” es el significado del participio árabe murabitun, nombre de la dinastía que se transcribe como almorávides,<sup>22</sup> aparecida en 1056 y que dominó Marruecos y la España islamizada hasta que fue suplantada por los almohades. El enlace entre la piedad y la vida militar se hizo realidad en los países cristianos en las órdenes religiosas de monjes guerreros, alianza de términos que siempre se consideraron contradictorios con la Orden del Temple (1119), la Orden de Calatrava (1158), nacida en España, tal vez una especie de respuesta en espejo equivalentes islámicos, los caballeros teutónicos (1190), etc.

La idea de cruzada es exclusiva de la cristiandad latina y no existe en Bizancio, donde incluso es objeto de escándalo y disgusto. Es una réplica de la “guerra santa”, como se traduce la yihad árabe. Las Cruzadas efectivas fueron reacciones a traumas lejanos como la destrucción del Santo Sepulcro por los Fatimíes de El Cairo (1009) o más cercanos como la prohibición de la peregrinación por los turcos. Estas respuestas ad hoc y limitadas a la Siria-Palestina no tienen mucho que ver con el mandamiento de la yihad islámica, que no tiene ninguna limitación geográfica o temporal.

Rara vez aparece una relación directa entre violencia y devoción. Por primera vez en la secta ismaelita los Asesinos, en el siglo XI, que eliminaban a sus adversarios mediante asesinatos selectivos a los que dieron su nombre.<sup>23</sup> Luego, en la secta de los Thugs que se hicieron tristemente célebres en la India desde el siglo XIII hasta el siglo XX: justificaron su manera de estrangular a los que después despojaban por un mito que ponía en escena a la diosa Kali.<sup>24</sup>

Un criterio útil es el reclamo de los mismos terroristas de razones religiosas para su conducta. El terrorismo irlandés fue el hecho de católicos

---

<sup>22</sup> Señalemos para la anécdota que es la misma palabra que “marabout”, y que su moneda ha dado en llamarse “maravedís”.

<sup>23</sup> Véase B. Lewis, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l’islam medieval* (Los asesinos. El terrorismo y la política en el Islam medieval), tr.fr., Complexe 1984.

<sup>24</sup> La palabra ha perdurado en inglés para significar “bruto”.

atacando a una potencia protestante, pero cuando llevaban a cabo las acciones no lo hacían en nombre de su fe. Por el contrario, los combatientes del Estado Islámico en Irak y en Siria continúan afirmando que es el Islam el que dicta su conducta. ¿Son sinceros? ¿Quién sabe? ¿Y quién tiene derecho a decidir?

Traducción: *Cristina Corti Maderna*

*Rémi Brague*

## “UN CUENTO REPETIDO”

### Las guerras de religión como mito girardiano

*William T. Cavanaugh* \*

Los grupos de personas cuentan historias sobre cómo llegaron a ser. Los aztecas contaron historias sobre cómo los dioses dieron luz y vida a los humanos mediante un auto-sacrificio; ellos crearon una sucesión de soles lanzándose al fuego. Los americanos cuentan historias sobre cómo los valientes revolucionarios derrocaron la tiranía para instaurar la tierra de los libres. Tales historias son a menudo cuestionadas por razones históricas: las historias aztecas de los ciclos de la creación y destrucción no concuerdan con lo que los geólogos nos dicen sobre la historia de la tierra, y la revolución americana no resulta un cuento de liberación tan prolijo cuando tenemos en cuenta a los esclavos africanos y a los americanos nativos. Pero las historias de los orígenes nunca tratan simplemente del pasado. Ellas explican cómo hemos llegado a ser y, al hacerlo, explican por qué el modo en que ordenamos el mundo hoy es adecuado y necesario. Como René Girard ha sostenido, tales historias revelan a menudo tanto como velan, y ese encubrimiento es una parte esencial en la justificación de cómo son las cosas.

---

\* Director del *Center World Catholicism and Intercultural Theology* (CWCIT). Profesor de *Catholic Studies* en DePaul University (Chicago). B.A. en Notre Dame (1984), M.A. en Cambridge (1987), Ph.D. en Duke (1996). Especialización en teología política, ética económica y eclesiología.

Ya en otro lugar sostuve, con una cierta extensión, que el cuento habitual sobre las guerras de religión es cuestionable por razones históricas.<sup>1</sup> En este artículo, me intereso principalmente por lo que la historia de las guerras de religión dicen sobre *nosotros*, esto es, la contemporánea sociedad occidental secular. Parece que nunca nos cansamos de invocar las guerras de religión de los siglos XVI-XVII como el caos primordial del cual nos ha salvado el estado moderno secular. Estas guerras sirven como cuento auto-congratulatorio, así como una advertencia contra aquellos que decepcionarían el consenso secular dando lugar a la religión en el terreno de las políticas públicas, donde debería campear la sola razón. Aquí he de sostener que el cuento de las guerras de religión es un “mito” en el sentido en que René Girard usa este término: un relato distorsionado de un acto generador de violencia, por el cual se esconde la causa real de la violencia. Empezaré considerando cómo se usa la historia de las guerras de religión, y luego explicaré brevemente por qué es problemática. Finalmente, usaré la obra de René Girard para proponer que la historia de las guerras de religión es una especie de chivo expiatorio que enmascara la violencia secular, sugiriendo que el avance consiste en reconocer al Dios no violento revelado en Jesucristo.

### ***I. Cómo se cuenta el cuento***

Bernard Lewis, es académico que dio origen al término “choque de civilizaciones” para describir el conflicto entre el mundo occidental y el musulmán, describe las diferencias entre ambos en término de guerras de religión: “También los musulmanes han tenido sus serios desacuerdos religiosos, pero no hubo nada remotamente cercano a la ferocidad de las peleas cristianas entre protestantes y católicos, que devastaron la Europa cristiana en los siglos XVI y XVII y que finalmente, en la desesperación, hicieron que los cristianos desarrollaran una doctrina de la separación entre religión y estado”.<sup>2</sup> Éste es en síntesis el cuento habitual: al comienzo de la Reforma, católicos y protestantes se mataron entre sí por diferencias re-

---

<sup>1</sup> Véase el capítulo 3 de mi libro *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009).

<sup>2</sup> Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage,” *Atlantic Monthly* (September 1990): 11. La expresión “choque de civilizaciones” se usó por primera vez en este artículo. Luego fue popularizado por Samuel Huntington.

ligiosas, por eso la religión fue removida del ámbito público a fin de preservar la paz. La religión era causa de violencias, y el estado secular era la cura. Para Lewis, la ausencia de esta experiencia histórica en el mundo musulmán significa que el Islam ha continuado mezclando religión y política, con graves consecuencias. Como resultado, Lewis –que ha sido llamado “tal vez la influencia intelectual más significativa detrás de la invasión a Iraq”– era un entusiasta defensor de la instauración forzada en Iraq de un gobierno de estilo occidental.<sup>3</sup>

La Corte Suprema de Estados Unidos ha usado este cuento de las guerras de religión en muchos casos desde 1940 para limitar las expresiones religiosas en el ámbito público.<sup>4</sup> En la decisión de 2005 *McCreary County v. ACLU*, por ejemplo, la Corte invocó un incidente de la Francia del siglo XVI para prohibir un cartel con los diez mandamientos en un tribunal de justicia de Kentucky: “Estamos a siglos de distancia del día de la masacre de San Bartolomé y del trato a los herejes en los albores de Massachusetts, pero es ineludible el carácter divisorio de la religión en la vida pública actual”.<sup>5</sup> ¿Por qué citar un episodio más de cuatro siglos anterior – un episodio que ocurrió del otro lado del Atlántico– para resolver un caso en la Kentucky del siglo XXI? La pregunta es más desconcertante cuando tenemos en cuenta que la Corte Suprema de Estados Unidos no empezó a invocar las guerras de religión sino desde 1940. El período siguiente, durante el cual el fantasma de las guerras de religión ha sido agitado repetidamente, es el período de la historia de EE.UU. en el que el tan temido carácter divisorio de la religión ha estado, ciertamente no ausente, pero sí en su punto más bajo. Ha pasado mucho tiempo desde la persecución de herejes en Massachusetts.

Las guerras europeas de religión están siendo invocadas aquí no por su inmediata relevancia en casos contemporáneos, sino porque sirven

---

<sup>3</sup> Jacob Weisberg, “Party of Defeat”, *Slate*. [Online] March 14, 2007. Disponible en: [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/the\\_big\\_idea/2007/03/party\\_of\\_defeat.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/the_big_idea/2007/03/party_of_defeat.html)

<sup>4</sup> Doy muchos ejemplos de tales casos en el capítulo 4 de *The Myth of Religious Violence*. Véase también: O. Woelke Leithart, “Inextricably Linked? Rethinking the Supreme Court’s Connection between Religion and Violence,” *Phoenix Law Review* 6 (Fall 2012): 63-91 y Richard W. Garnett, “Religion, Division, and the First Amendment,” *Georgetown Law Journal* 94 (2005-06): 1667-1724.

<sup>5</sup> *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. 844, 881 (2005).

como una suerte de historia fundacional para un orden social secular. Como ha escrito el Juez William Douglas en su opinión concordante en el caso de 1967 *Lemon v. Kurtzman* –que suprimió los subsidios públicos para los docentes a cargo de materias seculares en escuelas parroquiales–, “Las rivalidades entre protestantes y católicos, que a menudo escalan hacia una violencia que incluye la quema de iglesias católicas, son un cuento repetido”.<sup>6</sup> El hecho de que la legislación de la supresión no hubiera incitado tal violencia era irrelevante; el cuento repetido es fundacional a nuestra identidad secular.

Crucial respecto de esta identidad es una serie de separaciones que, de cara a las guerras de religión, parece imperativo adoptar: iglesia/estado, religión/política, religioso/secular, privado/público, extra-mundano/mundano, revelación/razón, y así. Según Russell Blackford, la enseñanza que John Locke dedujo de las guerras de religión fue que la religión es esencialmente extra-mundana y genera confusión cuando se deja que interfiera en asuntos mundanos. “El estado debería actuar enteramente por razones seculares, basado en el conocimiento que corresponde únicamente al orden de este mundo”.<sup>7</sup> El estado, por ejemplo, podría querer promover ciertos tipos de conducta sexual y desalentar otras, pero debería hacerlo únicamente por “razones mundanas”, tal como la salud pública. El estado es el guardián de la razón pública y debe mantenerse libre de la corrupción de la religión.

## ***II. Por qué el cuento es falso***

Quienes narran de esta forma el cuento de las guerras de religión no están verdaderamente interesados en la historia como tal. Incluso una mirada superficial sobre los registros históricos despierta innumerables problemas acerca del modo en que habitualmente se narra el cuento. Quizás lo más obvio es que las guerras de religión no terminaron por la institución en Europa de un gobierno secular. Más bien lo contrario. La paz de Westfalia reconoció formalmente los estados confesionales y, de hecho,

---

<sup>6</sup> *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 628-29 (Justice William Douglas, concurring).

<sup>7</sup> Russell Blackford, “Why the Secular State Has No Moral Mandate,” *Religion and Ethics*, Australian Broadcasting Corporation *website*: January 25, 2012, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/01/25/3415283.htm>

Europa permaneció dominada por estados confesionales hasta la revolución francesa un siglo y medio después. Las guerras de religión terminaron durante el absolutismo, no durante el liberalismo. La idea de que las guerras de religión terminaron por la separación entre religión y estado es simplemente falsa. En efecto, el surgimiento del estado fue quizás la principal *causa de*, no la solución a, las guerras europeas de los siglos XVI y XVII, que por lo general hicieron que los dirigentes del aparato estatal se enfrentaran a las formas locales de autoridad. En palabras del historiador Heinz Schilling, “los gobernadores y sus élites estatales usaron medios violentos contra los estados, ciudades, clero y asociaciones locales que bregaban por un derecho independiente, no derivado, de participación política, que el reciente estado moderno ya no podía garantizar bajo el principio de soberanía”.<sup>8</sup> Por esta razón, José Casanova escribió que “las así llamadas «guerras religiosas» podrían ser llamadas con mayor propiedad guerras de la formación del estado de la temprana Europa moderna”.<sup>9</sup>

Que las guerras en cuestión fueran principalmente por la formación del estado ayuda a explicar cómo, en medio de las guerras de las que se dice que la religión era el primer motivo, se dio una frecuente colaboración entre católicos y protestantes, y cómo católicos mataron a católicos, así como protestantes mataron a protestantes. El Santo Emperador Romano dedicó la década posterior a la excomunión de Lutero a realizar una guerra contra el Papa y los católicos franceses, no contra los luteranos. En 1527, las tropas de Carlos V saquearon Roma, no Wittenberg. En 1522, la princesa católica negó su apoyo al Emperador católico, mientras que el rey católico de Francia apoyó a la princesa protestante en su lucha militar contra los esfuerzos del Emperador por centralizar su poder. El cardenal Richelieu llevó a Francia a la guerra de los treinta años por el bando de los

---

<sup>8</sup> Heinz Schilling, ‘War and Peace at the Emergence of Modernity: Europe Between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace’, in Klaus Bussmann and Heinz Schilling, ed., *1648: War and Peace in Europe*, 3 vols. (Münster, 1998), vol. 1: 14.

<sup>9</sup> José Casanova, ‘Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization’, *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion, und Gewalt*, no. 25 (2008): 9-10, disponible en: [https://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg\\_25.pdf](https://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg_25.pdf).

luteranos suecos, que luego atacaron a la luterana Dinamarca. Existen innumerables ejemplos de este estilo.<sup>10</sup> El exhaustivo estudio de Peter Wilson sobre la guerra de los treinta años concluye que “no fue principalmente una guerra religiosa”.<sup>11</sup> Wilson hace notar que “la mayoría de los observadores contemporáneos han hablado de las tropas imperiales, bávaras, suecas o bohemias, no católicas o protestantes, lo que son etiquetas anacrónicas usadas por conveniencia desde el siglo XIX para simplificar los hechos. La guerra sólo fue religiosa en el sentido de que la fe guiaba toda la temprana política moderna así como la conducta privada”.<sup>12</sup>

Este comentario de Wilson nos conduce a la razón más importante por la que las guerras en cuestión no son realmente “guerras de religión”. Ciertamente había motivos teológicos, y los cristianos llevaron a cabo toda la matanza: las guerras constituyen una señal de fracaso por parte de la Iglesia en su propósito de vivir el Evangelio. Pero las guerras no estuvieron motivadas por causas religiosas *en oposición a* causas políticas, económicas o de cualquier otro tipo mundano. La “religión” como algo extra-mundano y esencialmente separado de las políticas u otros asuntos públicos fue una invención que acompañó la invención del estado. La “religión”, como ahora usamos el término, fue un *producto*, no una causa, de las guerras. La gran idea de Locke, según lo expresa Blackford, de que “las organizaciones religiosas se centran en doctrinas extra-mundanas y que no son adecuadas para el ejercicio del poder secular”,<sup>13</sup> depende de la invención de organizaciones religiosas centradas en doctrinas extra-mundanas, que simplemente no existían antes de la era en cuestión. La idea de que el alcance eclesial era la “religión”, entendiendo que la religión trata sobre doctrinas extra-mundanas, no fue un hecho sino una forma de encarar la cuestión que Locke ayudó a instalar en razón de ser altamente ventajosa para los acuerdos políticos y económicos que él favorecía.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Cito más de 40 casos en el capítulo 3 de mi libro, *The Myth of Religious Violence*.

<sup>11</sup> Peter H. Wilson, *The Thirty Years' War: Europe's Tragedy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 9.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Blackford, “Why the Secular State Has No Moral Mandate.”

<sup>14</sup> En su historia del concepto moderno de religión, Brent Nongbri escribe que figuras como Locke y Jean Bodin “empezaron a concebir la religión como una esfera de actividad distinta, privada, que debería apoyar y no perturbar los asuntos

Nadie antes de la era moderna pensó que el cristianismo era indiferente hacia el gobierno, la economía y todos los demás asuntos en adelante etiquetados como “seculares”. Las distinciones religioso/secular u religión/política fueron inventadas como parte del proceso de construcción del estado que estuvo en la raíz de las guerras. En el proceso de construcción del estado fue crucial la apropiación por parte de las autoridades civiles de muchas de las antiguas prerrogativas y propiedades eclesiales: cortes eclesiásticas, terrenos y tributos eclesiales, el derecho de nombrar obispos, abades y demás. Las guerras de los siglos XVI y XVII marcaron un giro decisivo en las largas luchas por poder temporal entre las autoridades civiles y eclesiásticas que se remonta a Constantino. Luego, teóricos como Locke inventarían la dicotomía religioso/secular en el sentido moderno como una forma de limitar a la Iglesia a los asuntos extra-mundanos. La religión devino un asunto exclusivo de la Iglesia. Entre tanto, la religión fue construida como algo esencialmente extra-mundano, separada de la “razón”, que a su vez devino un asunto del estado y del discurso público. La religión, como esencialmente no-racional, llegará a ser estigmatizada como intrínsecamente propensa a la violencia. El mito de las guerras de religión llegará a ser fundacional en la imagen que la sociedad secular tiene de sí misma. Nos diremos los unos a los otros, una y otra vez, que “había una vez” gente que se mataba entre sí por creencias irracionales, hasta que el sabio estado secular ingresó y relegó la religión al ámbito privado. Y el mito y la realidad se reforzarán mutuamente. La noción de que la religión es extra-mundana, por ejemplo, se vuelve plausible por la exclusión del foro público de aquellas razones consideradas religiosas. Pero son excluidas del discurso público basados en la noción de que la religión es intrínsecamente extra-mundana. Mediante esta lógica circular, los modos contingentes en que se estructura la sociedad aparecen como naturales e inevitables.

### ***III. La religión como chivo expiatorio***

¿Por qué a los occidentales les gusta tanto repetir esta historia que es manifiestamente falsa? Para responder a esta pregunta, me volcaré a la obra de René Girard. Girard podría parecer una elección extraña, dado que su obra es ampliamente comprendida como exploratoria del

---

de las naciones-estados emergentes”; Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2012), 9-10.

vínculo inextricable entre religión y violencia, vínculo que yo he cuestionado. Pero de hecho la obra de Girard revela el mecanismo detrás del mito de las guerras de religión; es una forma de chivo expiatorio que enmascara la violencia de los órdenes de la sociedad secular.

Girard descubre de manera célebre las raíces de la violencia en las rivalidades que surgen de la naturaleza mimética del deseo, esto es, el hecho de que queremos lo que otros quieren. Tales rivalidades harían estallar en pedazos la sociedad si no fuera algún mecanismo que lograra el consenso. Según Girard, los chivos expiatorios hallados son aquellos contra los cuales los rivales pueden unirse. La unanimidad en la sociedad se logra por el sacrificio de una víctima, a la que todos declaran culpable. De este modo, la violencia generalizada se contiene mediante la concentración de la violencia sobre una víctima aislada. Sin embargo, para que este mecanismo funcione, debe ser disimulado: la verdad de la inocencia de la víctima debe ser ocultada. Los actos fundacionales de violencia que mantienen el orden social deben ser revestidos con cuentos de rescates heroicos del caos que la víctima representa. Estos cuentos son, como dice Girard, “el unánime auto-engaño que llamamos mitología”.<sup>15</sup> Lo salvífico del cristianismo es que Cristo revela la inocencia, aún más, la divinidad de la víctima, y de ese modo revela la mentita del mecanismo del chivo expiatorio. “En lugar de culpar la victimización de las víctimas, los evangelios culpan a los victimarios. La Biblia revela lo que los mitos ocultan de manera sistemática”.<sup>16</sup>

El cristianismo, dice un tanto confusamente Girard, es la “verdadera religión” que desmistifica la religión, según se la entiende generalmente, como la totalidad de mitos y rituales que ocultan la violencia fundacional de la sociedad.<sup>17</sup> Para Girard es evidente que la religión no es lo que piensan quienes narran el cuento de las guerras de religión, esto es, algo claramente distinto de las realidades mundanas “seculares” como la política. Girard escribe:

---

<sup>15</sup> René Girard, “Are the Gospels Mythical?,” *First Things* (April 1996), <https://www.firstthings.com/article/1996/04/are-the-gospels-mythical>

<sup>16</sup> Ibid. Girard’s book *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001) es un resumen de su teoría madura.

<sup>17</sup> Ver René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, trans. Mary Baker (East Lansing: Michigan State University Press, 2009), x, xv.

En su sentido más amplio, entonces, *religión* debe ser otro término para esa oscuridad que rodea los esfuerzos del hombre por defenderse a sí mismo de su propia violencia, sea por medios curativos o preventivos. Es esta cualidad enigmática la que atraviesa el sistema judicial cuando el sistema reemplaza el sacrificio. Esta oscuridad coincide con la eficacia trascendental de una violencia que es santa, legal y legítima opuesta de manera victoriosa contra una violencia que es injusta, ilegal e ilegítima.<sup>18</sup>

Vemos aquí que Girard no piensa que el mito y la religión hayan sido reemplazados por la racionalidad y la secularidad simplemente porque la modernidad ha sustituido el sacrificio por el sistema judicial. Girard socava la dicotomía religioso/secular porque ve que el armado del mito se aplica por igual a las sociedades arcaicas y a las modernas. Tanto el sacrificio arcaico como la violencia del estado moderno están “imbuidos de conceptos religiosos”.<sup>19</sup> “El sistema judicial y la institución del sacrificio comparten la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más efectivo”.<sup>20</sup> Es más efectivo, en parte, porque limita la venganza entre los individuos, y así evita que las crisis miméticas escalen. Pero también es efectivo porque el mecanismo de la venganza unánime, por el cual la corte representa la sociedad, se oculta bajo el velo de la imparcialidad y la racionalidad.<sup>21</sup> Es más poderoso porque no se lo reconoce como religión; de ese modo, la misma dicotomía religioso/secular funciona como un mito que sirve para mantener oculta la violencia de la sociedad.

En el mito de las guerras de religión, ambas, la religión y la razón, son sólo parte del adorno del mundo y están en una relación dicotómica. La religión se basa en doctrinas que no pueden ser probadas por la razón, sino que deben ser creídas. La violencia se contiene en tanto todos estén de acuerdo, pero una vez que la Reforma introduce el desacuerdo doctrinal,

---

<sup>18</sup> René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 23.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, 17-23. Véase también el análisis girardiano del legislación criminal internacional de Nathan Kensey en Nathan Kensey, “Scapegoating the Guilty: Girard and International Criminal Law” in Scott Cowdell, Chris Fleming, and Joel Hodge, eds., *Violence, Desire, and the Sacred, Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature* (New York: Bloomsbury, 2014), 67-80.

entonces lógicamente se desencadena el caos porque no hay base racional sobre la cual dirimir las diferencias de fe. De allí que el moderno estado secular resulte necesario para salvarnos de la violencia. Privatizamos nuestras creencias religiosas y le damos al nuevo estado soberano el monopolio de la violencia legítima, para que quite de nuestras manos la venganza. Como escribe Paul Dumouchel, “según la teoría política moderna, la razón funda el monopolio de la legítima violencia, y el acuerdo racional de los miembros de la sociedad dan a luz el estado”.<sup>22</sup> Pero Dumouchel ve cómo Girard cuestiona esta historia demasiado breve de los orígenes de la modernidad. “La lectura girardiana nos invita a invertir esta relación fundacional y sugiere que el monopolio de la legítima violencia es lo que la razón ofrece con su pretensión de ser la violencia de Otro, haciéndose así “Razón”. *La diferencia entre razón y violencia, sobre la cual nos gustaría basar el acuerdo unánime de los miembros de la sociedad, no puede preceder a la acción que establece el orden político, sino que surge de ella*”.<sup>23</sup> Del mismo modo que la religión no era la causa sino el producto de las guerras que fundaron el estado, así la razón, tal como la Ilustración vino a usar el término, y la dicotomía razón/violencia, no son la causa sino el producto de la obtención por parte del estado del monopolio de la legítima violencia.

La obra de Girard socava la noción común de que la razón ilustrada ha salvado la sociedad occidental del caos desatado por la religión en las guerras de la temprana modernidad. Según Girard, “el racionalismo occidental obra como un mito: siempre trabajamos, cada vez más fuertemente, para evitar ver la catástrofe. No podemos ni queremos ver la violencia como es”.<sup>24</sup> Las sociedades arcaicas al menos reconocían implícitamente los constantes peligros de la violencia que acechan en cualquier sociedad y trabajaban para atemperar las rivalidades. Sin embargo, las sociedades putativamente “ilustradas” creen que la violencia se vence venciendo la religión, a la cual toman por lo Otro, no interno sino externo, de la modernidad occidental. En palabras de Girard, “yo iría tan lejos como decir que el racionalismo, el rechazo de ver la inminencia de la catástrofe (algo que de hecho las sociedades arcaicas vieron con mucha claridad), es una manera de continuar eludiendo la realidad. Como dijo Péguy, somos «los

---

<sup>22</sup> Paul Dumouchel, *The Barren Sacrifice: An Essay on Political Violence*, trans. Mary Baker (East Lansing: Michigan State University Press, 2015), xvii.

<sup>23</sup> Ibid., italics in the original.

<sup>24</sup> Girard, *Battling to the End*, 213.

más burdos y superficiales entre los mitólogos»”.<sup>25</sup> El mito más burdo de todos es la idea de que hemos erradicado la mitología fundando la sociedad sobre una base racional. Cuando Benoît Chantre cuestiona a Girard por “rechazar la distancia de la religión que Occidente creyó haber tomado durante tres siglos”, Girard responde:

Me gustaría invertir su razonamiento diciendo que, precisamente por haber querido distanciarnos de la religión, ella regresa ahora con tal fuerza y en modo tan violentamente retrógrado. El racionalismo que usted menciona no fue un distanciamiento real, sino un dique que está en vías de ceder. En esto, puede que haya sido nuestra última mitología. Hemos “creído” en la razón, como la gente solía creer en los dioses.<sup>26</sup>

El intento de vencer la religión con el estado secular racional es de hecho una nueva forma de religión, en el sentido amplio en que Girard usa el término: mito y ritual que buscan mantener el consenso social por el oscurecimiento del acto fundacional que dirige la violencia hacia un chivo expiatorio. Como dice Girard, “el desdén del racionalismo por la religión no sólo transforma la razón en una religión, sino que hace a una religión corrompida”.<sup>27</sup> La sacralización de la nación-estado ha sido probablemente el ejemplo más prominente de este tipo de religión corrompida. No es casual que las guerras de religión hayan terminado con el absolutismo, no con el liberalismo. Las guerras crearon el estado moderno— “la guerra hizo el estado, y el estado hizo la guerra”,<sup>28</sup> en palabras de Charles Tilly— y marcaron una “secularización” en el sentido original del término: una transferencia de la propiedad desde el control eclesiástico al civil. La propiedad, sin embargo, no era sólo tierra, derechos y poder político, sino lo sagrado. El estado que emergió de las guerras de religión era un estado sacralizado; basta con mirar el aura que rodea a Luis XIV, el rey sol, o la manera en que Isabel I de Inglaterra se apropió elementos de las fiestas de Corpus

---

<sup>25</sup> Ibid., 64.

<sup>26</sup> Ibid., 119.

<sup>27</sup> Ibid., 207.

<sup>28</sup> Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making” in Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 42.

Christi, sustituyendo la hostia con su persona.<sup>29</sup> Girard mismo se refiere a la “religión nacional” de Francia, donde “Napoleón fue literalmente divinizado”.<sup>30</sup>

Sin embargo, en su último libro, Girard advierte que la religión que la modernidad usó para crear consenso –haciendo de la religión un chivo expiatorio– se está derrumbando, y que es probable que la consecuencia inmediata de ello sea más violencia, no menos. Girard considera no creíble que el trabajo acumulado de la revelación cristiana (en Jesucristo) respecto de la inocencia de la víctima, tenga que ver con la generación gradual de mitos, como el del estado racional sobre el cual está fundada la modernidad. Un mito es un relato distorsionado de un acto de violencia original por el cual se oculta la causa real de la violencia, pero de ese modo, los mitos encubren una violencia mayor. Girard piensa que ambos extremos apocalípticos, el del estado y el de la violencia terrorista de los siglos XX y XXI, son signos de que el consenso moderno se está derrumbando bajo el peso de la revelación cristiana.

La revelación *priva* a la gente de la religión, y es esta privación que observamos cada vez más a nuestro alrededor, en la ilusión naíf de que ya hemos terminado con ella. Los que creen en la derrota de la religión están ahora viéndola reaparecer como el producto de esa misma desmitificación, pero lo que se está produciendo es algo sucio y devaluado, y temeroso de la revelación de la cual fue objeto. Es la pérdida del sacrificio, el único sistema capaz de contener la violencia, lo que nos devuelve la violencia. La anti-religión de hoy combina tanto el error y el sinsentido sobre la religión que apenas puede ser satirizada. Sirve a la causa que quisiera socavar, y defiende secretamente los errores que cree estar corrigiendo.<sup>31</sup>

La guerra de Iraq es un ejemplo de lo que Girard está diciendo aquí. Hacemos la guerra en nombre del orden social secular, y así promovemos una religión del secularismo e incitamos una violenta reacción islámica. Lo que en realidad se necesita, según Girard, no es menos religión,

---

<sup>29</sup> Ver, por ejemplo, Richard McCoy, *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation* (New York: Columbia University Press, 2002), 58-66.

<sup>30</sup> Girard, *Battling to the End*, 179.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 198.

sino verdadera religión: la revelación de Jesucristo.<sup>32</sup> Sin embargo, no debemos permitir que esto se transforme en un triunfalismo cristiano. Las guerras de la temprana edad moderna fueron peleadas por cristianos; las Iglesias estuvieron profundamente implicadas. Las guerras no ocurrieron por los peligros inherentes en la “religión”, sino por el fracaso de la Iglesia medieval en sostener un orden social pacífico mediante la administración de la violencia.<sup>33</sup> En el período moderno, los estados –confesionales y seculares– asumieron la autoridad para distinguir entre la buena y la mala violencia, pero el estado no se reveló como el pacificador del mito de las guerras de religión que dice ser; más bien lo contrario. Entonces la cuestión para los cristianos consiste en saber si todavía ofrece una salida la revelación de Jesucristo respecto de la verdad sobre la violencia. ¿Existe una manera en que la Iglesia no blande la espada ni sea relegada a la irrelevancia privada mientras el mundo se incendia a su alrededor? Aunque Girard se negó a ser llamado un pacifista incondicional,<sup>34</sup> él dice que debería “adoptar la recomendación de Cristo: abstenerse completamente de la represalia, y renunciar a escalar hasta los extremos”.<sup>35</sup> Girard nunca aclaró lo que esto

---

<sup>32</sup> “No estoy de acuerdo con que las ideas y las creencias son la causa real de la violencia. En especial, las creencias religiosas. Hoy es común decir que la religión es extremadamente violenta y que es la causa de la mayoría de las guerras. Hitler y Stalin fueron ambos hostiles hacia la religión y mataron más gente que todas las pasadas guerras de religión juntas. Cuando Yugoslavia empezó a desmoronarse, había oscuros indicios de que la religión tenía la culpa. Desde entonces no he visto una sola evidencia de que la religión tuviera algo que ver con las diversas abominaciones que están ocurriendo allí. Si tuviéramos más religión *genuina*, tendríamos menos violencia”; Rebecca Adams and René Girard, “Violence, Difference, and Sacrifice: A Conversation with René Girard,” *Religion and Literature* 25, no. 2 (Summer 1993): 16.

<sup>33</sup> Sobre este punto, véase Paul Dumouchel, “The Modern State or the Myth of ‘Political Violence’” and “The Modern Military-Humanitarian Hybrid State: A Response to Paul Dumouchel” in Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, and Dietmar Regensburger, eds., *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths* (London: Routledge, 2016), 185-203.

<sup>34</sup> René Girard, *The One By Whom Scandal Comes*, trans. Malcolm B. DeBevoise (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 131n13.

<sup>35</sup> Girard, *Battling to the End*, xiv.

*William T. Cavanaugh*

podría significar en la práctica.<sup>36</sup> Pero creía, como yo, que cualquier intento por superar el mecanismo del chivo expiatorio debía empezar por una teología de la no violencia, esto es, con una visión de Dios como no violento. Este es el Dios revelado en Jesucristo, la víctima que, siendo inocente, absorbió la violencia del mundo sin tomar represalias. Según Girard, decir la verdad sobre nuestros orígenes sólo es posible si aceptamos el continuo develamiento de un Dios de misericordia y amor.

*Traducción: Andrés Di Cío*

---

<sup>36</sup> Nathan Colborne ha hecho algunas interesantes sugerencias para tales políticas alternativas, haciendo dialogar a Girard con mi obra. See Nathan Colborne, "Violence and Resistance: Towards a Politics without a Scapegoat," *Toronto Journal of Theology* 29, no. 1 (2013): 111.

## **GUERRA Y PAZ HOY**

*Hans Maier\**

El concepto de guerra que antes era bosquejado en forma precisa, en la actualidad deviene impreciso. Esto depende de los cambios en la apariencia exterior de las guerras. Nosotros experimentamos hoy el conocido “desorden” de las guerras –después de que los siglos anteriores se preocuparon por el “orden” de ellas (y esto significa al mismo tiempo: su limitación conceptual). La guerra ya no se desliga de la paz como antes, con su originaria claridad. En formas difusas penetra en la normalidad, en la vida de todos los días. En muchas ocasiones desaparecen los límites entre guerra y civilidad; se desarrollan formas híbridas de una cuasi-paz o una cuasi-guerra y ganan su lugar. Dicho brevemente: la guerra hoy ya no es sólo una *guerra entre estados*. En muchos lugares se ha quitado el uniforme, está allí para desfigurar la imagen del soldado. También las fórmulas clásicas, que designaban originariamente su comienzo y su fin, han perdido su fuerza en el mundo actual. Ya no hay manifestaciones sobre la guerra, pero también las decisiones de paz han desaparecido hasta en un resto pequeño intra-nacional (¡especialmente en las guerras civiles!).

Lo que hoy experimentamos se preparó largamente. Yo quiero esbozar en dos partes en qué consiste el orden de la guerra (I) y su desorden (II). Luego quiero preguntar qué desaparece con la guerra desordenada y en parte ya ha desaparecido, y qué aparece con una nueva luz tras la desaparición de las antiguas estructuras (III).

---

\* Profesor emérito de *Visión católica del mundo* (Cátedra Guardini), Universidad de München. Del consejo de redacción de la edición alemana de *Communio*. Ministro de Culto del Land de Baviera, diputado de Baviera, autor de diversas obras de Ciencia Política, Presidente emérito de los católicos alemanes. Designado como doctor honoris causa por varias universidades.

I

La historia en su transcurso no es de ninguna manera un exceso de violencia pluridimensional, como creen los pesimistas. Siempre estuvo llena de preocupaciones por la creación de órdenes duraderos internacionales. Kant, ningún optimista en lo que se refiere al hombre, pudo sostener con razón en su frase o refrán, que en la naturaleza humana “existe siempre respeto por el derecho y el deber”, un proyecto para lo mejor, aunque él por otra parte también supiera que la naturaleza humana “no es menos amable y digna que en las relaciones de los pueblos entre sí”<sup>1</sup>.

De hecho, en la historia de la humanidad se da ante la guerra la conclusión de la paz, ante la agresión, la resistencia, ante la violencia, la limitación de la violencia, ante el caos, la ley. La violencia sin norma en el curso del tiempo siempre fue limitada, introducida en seguridades colectivas, llevada a formas análogas de acuerdo. El estado moderno frenó al violento autógeno, y ofreció *juicio y policía* en contraposición a los institutos de auto-ayuda –el puño y la guerra, la venganza de sangre, las extorsiones, etc.–; él monopolizó el uso de la violencia física legítima consigo y sus órganos, y así surgió lo que para nosotros es totalmente obvio, el espacio de *paz intra-estatal*.

Especialmente en Europa, entre los siglos XI y XVIII, los pueblos lograron en una cadena siempre nueva de esfuerzos correr paulatinamente la violencia y la auto-ayuda desde lo privado a la jurisdicción estatal. Esta consecuente pacificación intra-estatal es un mérito significativo y singular de la jurisdicción del estado cristiano y europeo. La supresión de la violencia no alcanzó ciertamente el ámbito entre los estados: los esfuerzos consisten aquí en que la guerra se limite a una guerra entre estados y a la humanización (o por lo menos regularización) de la gestión de la guerra; independientemente de la violencia ejercida, antes y después, hacia los no europeos, el mundo no cristiano.

Wolfgang Reinhardt ha demostrado en su *Historia de la violencia estatal*, cómo con el surgimiento del estado moderno en Europa apareció una específica “cultura de la violencia”. El desarrollo llevó de una vio-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Sobre el refrán: eso puede ser correcto en teoría, pero no vale para la praxis* (1793), Werke in zwölf Banden, Band 11, Frankfurt a/M, 1977, 127.

lencia irregular a la violencia del estado, del uso de la violencia de individuos y grupos a la guerra de príncipes y reyes y finalmente a la guerra de los estados<sup>2</sup>. El mismo desarrollo tuvo lugar al interior de ellos: aquí poco a poco se desarrollaron acciones e interacciones en pequeños grupos sociales hacia formas más grandes y persistentes de una “buena policía” que guía la vida de los hombres, un orden de la existencia común que con el tiempo alcanzó y configuró todos los territorios y los estados en su interior<sup>3</sup>.

Podemos ver: se dieron chances reales para un cultivo de la violencia, para una paulatina transformación en una violencia estatal e institucional. Frente al estado libre de violencia en el tiempo del puño y guerra, esto fue indudablemente un progreso. En el siglo XIX pareció que esta línea de paulatina limitación de la violencia progresaba también entre los estados. Ciertamente se dieron conflictos internacionales también en ese tiempo, pero no alcanzaron la prolongación y la dureza de las posteriores guerras mundiales. Tampoco hubo en el interior de los estados, con excepciones, la violencia del tiempo de las guerras de religión, o de su repercusión secular en el tiempo de la Revolución Francesa. El siglo posterior a 1815 pareció un tiempo de congresos y convenciones, de diplomacia internacional y derechos de los pueblos; pero frente a los progresos del derecho estatal interno, la mayoría de los contemporáneos padeció regímenes tiránicos, dictaduras y déspotas, algo que en Europa se tenía por definitivamente superado, subsistiendo a lo sumo en “países exóticos”.

## II

¿Cómo ocurrió entonces que en el largo siglo XIX (1789-1914) crecieron nuevos potenciales de violencia? ¿Por qué surgió al final de una esperanza en un desarrollo creciente, no un orden mundial de paz, sino un nuevo “tiempo de violencia”? ¿Y por qué esta vuelta a la barbarie en Europa, que era el continente más moderno y progresista?

---

<sup>2</sup> W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungs-geschichte Eutopas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 1999.

<sup>3</sup> H. Maier, *Die ältere deutsche Staats und Verwaltungslehre*, München, 2009.

En forma provisional y al modo de tesis deseo mostrar el surgimiento y concentración de los potenciales de violencia en el siglo XIX en tres procesos:

a. la revolución técnico industrial y su efecto en la técnica de la guerra y su conducción:

b. la creciente cantidad de gente involucrada en la guerra, con motivo de la ampliación de las estructuras democráticas y sus modos de proceder.

c. el cambio de forma de la guerra, que en el curso de este desarrollo hizo crecer nuevas energías, desde la “leva en masa” de las guerras de la Revolución, hasta las formas de “movilización total” del siglo XX.

a. Ante todo, la técnica desarrolla en el siglo XIX un potencial de violencia nuevo. Abre en este tiempo de sus comienzos empíricos, de surgimientos casuales, pruebas, descubrimientos, y desarrolla caminos de un cálculo sistemático. Ciencias exactas aplicadas a las leyes de la naturaleza brindan formas de un trabajo de producción en serie desligado del trabajo manual<sup>4</sup>. La apertura y el dominio de las fuerzas naturales –agua, carbón, acero– hacen crecer las fuerzas humanas en una dimensión inesperada. Los límites de espacio y tiempo se hacen fluidos: el mundo se achica y el hombre ha de agrandarse.

La revolución industrial revoluciona también la técnica de la guerra. Fundamenta y establece el señorío de las máquinas y las armas automáticas en la marcha de la guerra. En lugar de las armas unidas al cuerpo, con las cuales se trata de dar en el blanco, aparecen en medida creciente artefactos. Los efectos de la violencia se alejan siempre más de los causantes distantes. La guerra pierde su analogía originaria con la pelea entre dos, el duelo, y deviene una guerra anónima, una guerra técnica. Si se trazan las líneas sobre 200 años, de la figura del artillero de Napoleón a los cohetes, marchas de cuerpos y drones a comienzos del siglo XXI, deviene visible un movimiento de creciente despersonalización de la guerra, y al mismo tiempo una apertura sin límites de todos los lugares de lucha, a la tierra, al agua, al aire, al mundo entero –y una creciente supresión de todo ámbito de retirada y refugio. Al final se encuentra el escenario de la guerra atómica, donde se disuelven los tradicionales “frentes”, donde la destrucción

---

<sup>4</sup> Cf. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd.3 (Erfahrungswissenschaften und Technik)*, Freiburg, 1950.

y autodestrucción se acercan cada vez más, hasta que devienen finalmente indiferenciables.

Las guerras dejan los “teatros de guerra”, se extienden en el espacio y el tiempo hasta la economía, la comunicación y la vida cotidiana, deviniendo así abarcadoras y totales. Las fuerzas de destrucción se independizan, se disuelven de los cálculos de balance de lo funcional y proporcionado. Ya en el siglo XIX, con las guerras de Napoleón y sus contraguerras, la guerra cobra dimensión continental y pasa a ser guerra comercial, económica, de propaganda y del pueblo. Se quiebran las diferencias entre frente y patria, entre soldados y población civil. Se destruye la utopía de una guerra llevada en forma “autárquica” (con tropas profesionales, lazaretos de campo). La guerra popular revolucionaria vive en la tierra y de masas armadas, donde los uniformados ya no se distinguen de los franco-tiradores. Lo que en el siglo XVIII era tratado en forma teórica, el tipo de gabinete de guerra en el que el rey vence batallas, mientras que los ciudadanos quedan lejos, es superado en los hechos.

b. Así llega en el siglo XIX la democratización de la guerra. La obligación general de alistarse como “niño legítimo de la democracia” (Theodor Heuss) le da a los *miles perpetuus* creado por el absolutismo su status gubernamental, hace de los ejércitos algo nuevo, un “pueblo en armas”. En las revoluciones modernas el pueblo conquista el estado; y se debe inversamente hacer valer al estado contra sí mismo; para ataques, triunfos, desgracias, derrotas es ahora corresponsable. Aquí hay una tendencia operante hacia el desborde, a la totalización, y a la superación de espacios privados de libertad y paz, de ampliación de las acciones de guerra más allá de la guerra limitada, que fuera calculada en un comienzo.

John Keegan<sup>5</sup> ha mostrado que los ejércitos de todos los estados antes de la obligación general de alistarse alcanzó a una minúscula parte de la población. De modo que la noticia de la muerte de un familiar en una derrota era hasta el siglo XIX una tragedia familiar relativamente rara. En el siglo XIX crecen los números (de víctimas) visiblemente. En la guerra de Secesión mueren 750.000 hombres, de los cuales 620.000 son soldados

---

<sup>5</sup> J. Keegan, *A History of Warfare*, London, 1993.

(el 2,5 % de la población)<sup>6</sup>. Un crecimiento cuántico muestra las cuentas de la Primera Guerra Mundial. Francia perdió 1.700.000 jóvenes sobre una población de 40 millones; Italia perdió 600.000 de 36 millones; el Imperio británico perdió 1.000.000 de 50 millones; Alemania más de 2 millones de una población de 70 millones.

En ambas guerras mundiales se encuentran enfrentados ejércitos democratizados, en los que participan todas las capas de la sociedad. Las enfermedades –anteriormente causa de la mayoría de las muertes en la guerra– son superadas. El núcleo de los inmensos ejércitos del pueblo son reclutas sanos y bien alimentados. Las pérdidas se corresponden.

c. El potencial de violencia del estado moderno muestra muy claramente y en forma expresa la nueva figura de la guerra. El siglo XX deviene una época singular de violencia. Crecen en todo el mundo las fuerzas de destrucción con una intensidad apenas conocida hasta entonces. En las dos guerras mundiales se transforma el uso militar de la violencia, hasta entonces “convencional”, en una destrucción de masas tecnificada. Esto vale tanto para los combatientes como para los no combatientes, que sobre todo en la segunda guerra mundial fueron incluidos en las acciones de guerra por tierra y por aire: Leningrado, Coventry, Dresde, Hiroshima. Dentro y fuera de las guerras pueblos enteros y grupos del pueblo fueron víctimas de masacres, de “limpiezas étnicas”, genocidios. Y en los enormes campos de concentración de los regímenes totalitarios la deshumanización y animalización del “enemigo político” alcanza su punto más alto y terrible: su transformación en “parásito” al que se puede liquidar sin molestia, su “aniquilación por el trabajo”, su muerte de masas tecnificada.

### III

Así llego a la pregunta decisiva: ¿qué desaparece con la guerra ordenada?<sup>7</sup> ¿Qué surge nuevo después de ella? Busco una respuesta que deseo que muestre la dialéctica fundante, relacionada con el surgimiento del estado moderno y su orden jurídico y de paz.

---

<sup>6</sup> J. Leonhard, *Die Büchse der Pandora, Geschichte des Ersten Weltkriegs*, München, 2014, 23.

<sup>7</sup> Cf. H. Maier, *Worauf Frieden beruht*, Freiburg, 1981.

Comparado con el pasado, en el estado moderno el círculo de hombres protegido en su seguridad *hacia adentro* es mucho más amplio. Pero al mismo tiempo millones de hombres son incluidos en guerras entre estados o guerras mundiales *de fuera*, que los llevan a la muerte.

Hay que preguntarse: ¿qué acontecimientos naturales de tiempos antiguos podrían haber causado la muerte de tantos millones, como la violencia desatada de las modernas armas, en las dos guerras mundiales? ¿Qué acciones hostiles, que desafíos de venganza y protección habrían exigido semejantes hecatombes como los asedios de Verdun, Stalingrado, Leningrado, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki? ¿Y cuántos hombres en familias y estirpes habrían llevado adelante la ley de la venganza de modo tan consecuente e incondicional, como los combatientes y los civiles en la guerra moderna, que debieron estar en el frente “porque así debía ser” y porque parecía no haber otra alternativa?

Ninguna madre hizo demostraciones en las dos guerras mundiales por sus hijos contra la guerra del propio estado, como ocurrió a menudo en el último tiempo desde Vietnam hasta Chechenia. Cuando en la primera guerra los soldados bretones protestaron contra el alistamiento, argumentando ante los tribunales de guerra franceses, ellos entendieron que no hablaban el lenguaje de sus oficiales, del estado nacional; cuando los campesinos sicilianos en semejantes situaciones dijeron que no eran parientes del rey, de modo que por qué debían llevar adelante esa guerra, entonces se afirmaba que aquello era un débil eco de un mundo antiguo que parecía concluido con el estado nacional moderno. Incluso en el siglo XX, tan rico en mártires, el caso del campesino austríaco Franz Jägerstätter, quien se opuso a la guerra por motivos de conciencia, constituye una excepción entre quienes resistieron la guerra desde el espíritu cristiano. De hecho, su actitud ha sido discutida por parte de teólogos y miembros de la jerarquía eclesial, no sólo en su época sino también en el tiempo reciente<sup>8</sup>. Ello muestra hasta qué punto la expansión de la guerra se había convertido en un “destino” supuestamente inevitable.

---

<sup>8</sup> G. Zahn - F. Jägerstätter, *Märtyrer aus Gewissengründen*, Innsbruck, 1987; E. Putz- S. Reinoldner- F. Jägerstätter, *Christ und Märtyrer, mit handschriftlichen Originalzitaten aus seinen Briefen und Aufzeichnungen*, Linz, 2007; A. Maislinger, *Der Fall Franz Jägerstätter*, in *Dokumentationsarchiv des österreiches Widerstandes, Jahrbuch* 1991.

*Pero de nuevo la pregunta: ¿qué desapareció? ¿Qué hay de nuevo?*

Lo que ha desaparecido, como ya se dijo, es *la guerra del estado*. Hacia fines del siglo XX los estados pierden el monopolio de la conducción de la guerra. En competencia con él aparecen violentos no estatales autógenos que bajo ciertas circunstancias lo desplazan totalmente de su lugar. El campo es amplio, ya desde los regimientos expedicionarios de Chan Kai Schek y Mao Tse Tung en la China del siglo XX hasta los regimientos privados de los señores de la guerra en el Congo, en Sudán, hoy en Somalía, hasta los barcos piratas en el mundo entero, los soldados armados de los *boss* de la droga en Méjico, los comandos de terror y suicidas de Al Qhaeda y Estado Islámico (ISIS) en el siglo XXI.

Con la guerra estatal desaparecen también las diferencias entre combatientes y no combatientes, soldados y población civil, uniformados y partisanos. Los continuadores de los soldados no llevan más los uniformes grises, no tienen un patrón de color, irreconocibles, habitan como “durmientes” desconocidos entre los ciudadanos pacíficos o, según el principio del pez en el agua de Mao, se deslizan suavemente en las lagunas y lugares abiertos de la civilización.

En último término, lo que desaparece es la guerra como institución regular: no hay más ninguna declaración de guerra, sólo el desencadenamiento de la violencia. Tampoco hay decisiones de paz, a lo sumo acuerdos de tregua o tratados de cese de guerra según el modo del dos por cuatro<sup>9</sup>. Paradojalmente, el respeto de la guerra del pacto Briand-Kellog (1928) y de los procesos de Nürnberg (1945-49) han llevado a este resultado: ¿quién desearía exponerse por medio de una declaración de guerra formal como atacante potencial?

---

<sup>9</sup> El tratado de *Dos por Cuatro*, en 1919, que la Unión Soviética, los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia concluyeron con Alemania y que disolvió la Rep. Democrática Alemana, establece una regulación final en relación con Alemania. Las cuatro potencias vencedoras concluyen “sus derechos y responsabilidad en relación con Alemania como un todo”. La palabra Paz sólo aparece en el preámbulo (...en la conciencia, que sus pueblos viven desde 1945 en paz...). De hecho, el documento considera su resultado como un tratado de paz.

Finalmente deseo indicar un último aspecto de la desaparición de la guerra: la pérdida –o el debilitamiento– del derecho de los prisioneros. La tendencia apareció ya durante la segunda guerra mundial: recordemos la hambruna masiva de los prisioneros rusos en Alemania (1941/1942) y la desaparición de los tiempos de liberación de los prisioneros alemanes después de 1945 en Francia y en la Unión Soviética. Que en las diversas “guerras ilimitadas” del presente aparezca la frase “no se toman prisioneros”, atestigua la amplitud de los desarrollos de la guerra entre los estados. El nombre de Srebrenica, la muerte de más de mil 8000 jóvenes bosnios en 1995, es un símbolo impresionante de esta nueva modalidad de abandono del antiguo (primer) paso de la pacificación de la guerra, el buen trato de los prisioneros de guerra<sup>10</sup>. Pero ya Stalin había ejercido de modo brutal este nuevo principio en 1940, con la muerte de los oficiales polacos en Katyn, cerca de Smolensk<sup>11</sup>.

Lo antiguo desaparece. ¿Qué viene nuevo? ¿Qué vemos en las futuras guerras? ¿Qué nuevos aspectos se muestran después de la caída de las fachadas de la “guerra desordenada”?

Mucho de lo que aparece viene de antes. Así la vuelta de los azotes –un proceso visible en todo el mundo– a formas antiguas pre-modernas de la guerra. También resulta arcaico que en los conflictos en Africa, Latinoamérica y el Este de Asia mujeres y niños pelean en unidades irregulares, como partisanas y soldados niños. Algo semejante sólo aparecía en los combates míticos de las Amazonas de la Antigüedad o en los niños reales del Medioevo en las Cruzadas.

Arcaico y moderno al mismo tiempo, y correspondiendo a la desaparición de las reglas, es el hecho de que las nuevas guerras buscan de una manera mucho más potente la *aniquilación* del enemigo. Mientras que en Clausewitz esta aniquilación significaba su inutilización para la guerra<sup>12</sup>, la guerra invisible tiene como miras la aniquilación física, a menudo

---

<sup>10</sup> M. Funk, *Srebrenica. Chronologie eines Völkermords oder: Was geschah mit Mirnes Osmanovic*, Hamburg, 2015.

<sup>11</sup> T. Urban, *Katyn 1940. Geschichte eines Verbrechens*, München, 2015.

<sup>12</sup> W. Hahlweg (ed.) *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Claus von Clausewitz*, Bonn, 1980, 192-195; Cf. R. Stumpf (ed.) *Kriegstheorie und Kriegsgeschichte: Carl von Clausewitz und Helmuth von Moltke*, Frankfurt

superando toda distinción entre la captura de prisioneros, el estado de prisionero de guerra, la tregua y la capitulación. De la mano de este nuevo “todo o nada” aparecen internacionalmente los atentados suicidas, que terminan con las chances de supervivencia de los soldados de la guerra clásica y que lleva la guerra técnica y automática de hoy a un nuevo e incalculable desencadenamiento personal. Lo que en la Segunda Guerra Mundial permanecía en forma lateral, por ejemplo, los kamikazes japoneses, es un concepto que se ha instalado en el medio de la guerra venidera. Permanece una diferencia importante: el soldado de antes arriesgaba su vida, él podía morir, ser herido o sobrevivir. El “mártir” moderno, así llamado sobre todo en países islámicos, no arriesga nada, ha hecho su pacto con la muerte, para sí mismo y para muchos otros.

Se pueden interpretar las acciones de los atentados suicidas –sin considerar su marco de visión del mundo– como una rebelión dudosa contra la tecnificación, anonimidad y distancia del hombre de la guerra moderna, en la cual la responsabilidad personal es cada vez más reducida, y que finalmente desaparece. Cuando en los años sesenta surgió la discusión en los Estados Unidos sobre la matanza de My Lai en Vietnam del Sur<sup>13</sup>, se planteó la pregunta sobre cómo debía considerarse en la guerra actual un ataque de muerte masiva de un modo recto, según el derecho de guerra. La respuesta más común era: “¡De ningún modo desde cerca, siempre del modo más lejano, mejor con lanzamiento de bombas o cohetes!”. Frente a este escapismo cínico en lo técnico automático, los atentados suicidas pueden aparecer como abogados de la personalidad de la guerra<sup>14</sup>.

---

a/Main, 1993, 770 y H. Maier, *Gewaltdeutungen im 19 Jahrhundert: Hegel, Goethe, Clausewitz, Nietzsche*, en H. MAIER (ed.) *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen religionen*, Frankfurt, 2002, 54 ss.

<sup>13</sup> El 16 de marzo de 1968 fueron muertos en la Guerra de Vietnam por un grupo comando especial americano más de 500 civiles sin armas en el sector My Lai del pueblo So'n My, llamado My Lai 4, sin duda un crimen de guerra, que provocó entonces una fuerte discusión; cf. J. Olson- R. Roberts, *My Lai 4. A Brief History with Documents*, Boston, 1998.

<sup>14</sup> Entretanto se ha mostrado que la guerra contra el terrorismo de ISIS no se gana con un creciente “bombing”. El resultado que hoy se muestra no se logra con ataques aéreos (por lo menos no solamente), sino sobre todo con los grupos de tierra de la llamada Peshmerga curda y también por hombres y francotiradores individuales.

Caminos en la violencia: esta es una historia larga y enredada. Caminos desde violencia: aquí vale lo mismo, pero en una medida más alta. Históricamente, el camino va del individuo que usa violencia al estado, del puño y la guerra al juicio y la policía. Es un camino de mayor desarrollo civilizatorio, con todos los peligros que puede llevar consigo, cuando por su lado el estado es poderoso, y a veces superpoderoso.

En la situación actual no tengo duda de que hay que fortalecer al estado, y a veces reconstruirlo, cuando frente a las exigencias del terrorismo internacional no se desea retroceder sin lucha. Ya que justamente los estados destruidos e ingobernables obtienen una fuerza magnética de los que instigan el terrorismo internacional. El estado se enfrenta a las poderosas fuerzas de la inmediatez psíquica, en las que se enraíza la supervivencia, solo cuando asegura el derecho y la paz. La defensa propia del estado de derecho y la mirada a un orden de paz duradero, que brota de la justicia, son ineludibles en la lucha necesaria contra el terrorismo, una guerra a pesar nuestro.

*Hans Maier*

## **EL HOMBRE DE HOY EN BUSCA DE LA PAZ**

*Andrés Di Cío\**

*Busca la paz y corre tras ella*

Sal 34,15

1 Pe 3,11

### *¿Cuál paz?*

La paz ha sido desde siempre el deseo último del hombre. De hecho, su sola mención despierta en el corazón los sentimientos más nobles. Sin embargo, podemos preguntarnos si esta palabra no ha perdido con el tiempo algo de su encanto original. Sabemos que las palabras pierden brillo cuando se las usa mal. ¿Es éste el caso? Sin arriesgar una respuesta definitiva parece claro que el hombre de la calle no siempre entiende la paz con la misma profundidad con que la entiende Jesús. “Les dejo la paz, les doy mi paz, pero no como la da el mundo” (Jn 14,27).

¿En qué se diferencia la paz de Jesús respecto de la paz del mundo? La de Jesús es la paz del Resucitado, la paz de aquel que atraviesa el oscuro valle de la muerte para resurgir lleno de vida; la paz de aquel que sufre el drama de la traición sin quedar envuelto en rencores inútiles sino ofreciendo generosamente el perdón; la paz de quien herido en la carne retorna sano y fuerte pero aun con las marcas visibles. La paz de Jesús es la del cordero manso que descansa en las manos del Padre acariciado por la brisa del Espíritu; no la paz imperturbable de quien se aísla, queriendo salvar su vida, sino la de aquel que se entrega, comprometiéndose con el hermano aunque eso tenga su costo. “Nadie me quita la vida, sino que la doy por mí mismo. Tengo el poder de darla y de recobrarla” (Jn 10,18). Por eso la paz de Jesús es, como dice el Apocalipsis, la del cordero degollado que está de pie: sereno pero no ingenuo, consciente de la tremenda

---

\* Sacerdote de Buenos Aires (2007). Vicario parroquial. Profesor de Dogmática en la Facultad de Teología de la UCA y en el Centro de Estudios de la Orden de los Predicadores.

## *El hombre de hoy en busca de la paz*

gravidad del pecado pero aun más consciente del infinito amor de Dios. “Estuve muerto y ahora vivo” (Ap 1,18).

¿Cómo expresar este misterio de la paz de Jesús? ¿Cómo hacer que siga siendo una luz en la noche de tantos hombres? Quizás no se trate de inventar nuevas palabras. Más que dar con neologismos haríamos bien en leer en ciertas búsquedas del hombre contemporáneo el anhelo perenne de la paz verdadera, precisamente la que Jesús ofrece. Pensar los nuevos nombres de la paz implicaría entonces percibir las semillas que ya están germinando, con todo lo que eso tiene de realidad y de promesa, de presencia y de carencia, de canto de fiesta y de grito de auxilio.

### ***La armonía como clamor cultural***

La gente reclama armonía. Es un nuevo nombre para la paz. Cierto que la mayoría de las veces se la piensa en clave individual, por momentos con matices propios de la *new age*, pero ¿cómo negar la autenticidad latente en ese reclamo? El desafío de la Iglesia está en no descartar sino integrar: asumir purificando. Entender qué se anhela y procurar mostrar de qué modo Jesús responde a ello. La armonía está en el centro de la fe cristiana como fruto del Espíritu: armonía personal revelada en Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre; armonía colectiva revelada en Pentecostés, donde la diversidad tiene su lugar propio en un marco de común alabanza. Incluso más, los cristianos reconocemos que esta pasión por la armonía es constitutiva del hombre porque ha sido creado a imagen del Dios Trino, misterio de unidad en la diversidad (y viceversa) que nunca llegamos a comprender.<sup>1</sup>

¿Por qué será que nuestro tiempo se empeña tanto en alcanzar la armonía? La respuesta no es difícil: se busca lo que no se tiene. El estilo de vida contemporáneo, sobre todo el de las grandes ciudades, está marcado por el desequilibrio. Hay quienes incluso hablan de una sociedad adictiva, es decir, una sociedad que tiende a favorecer adicciones de muy diverso tipo, algunas más burdas, otras más sutiles: alcohol, drogas, pornografía, trabajo, compras, televisión, información, etc. El adicto es alguien que se debe a otro, uno que no se pertenece sino que está sometido, una suerte de esclavo. Por eso en la adicción, una de las cosas más evidentes es

---

<sup>1</sup> Agustín, *Sermón* 52,16.

la pérdida del señorío. Se trata de la experiencia de contradicción que tan bien describió san Pablo: “Estoy vendido como esclavo al pecado. Y ni siquiera entiendo lo que hago, porque no hago lo que quiero sino lo que aborrezco” (Rm 7,14b-15). El hecho de sucumbir al desorden pasional no sólo es frustrante sino altamente perturbador. El frenesí arremete dejando una sensación de vacío, de tierra arrasada, propia de un alma que se ha vuelto un campo de batalla. Entonces la división interior lastima hasta el gemido, a menudo secreto, de una tregua.

El deseo de una vida más armoniosa surge como reacción a la toma de conciencia de un modo de vivir que resiente nuestra humanidad. En este marco se inscribe el mayor cuidado del cuerpo, por ejemplo, en lo que hace a la alimentación, el sueño y el deporte. Otro tanto puede decirse del mundo emocional, del cual –aparentemente– se tiene un mayor registro. En esta línea resulta por demás interesante que se hable de “relaciones tóxicas”, aun sabiendo que ello sirve a menudo para no hacerse cargo del prójimo. Por otra parte, si bien es verdad que la armonía suele entenderse como integración de la dimensión física, psíquica y espiritual, es un hecho que a esta última se le presta menor atención. Esto tiene su consecuencia, pues la armonía que se limita al plano inmanente se vuelve sumamente frágil, en tanto no termina de asumir el dato cierto y dramático de la muerte.

Por todo lo visto no parece exagerado decir que en toda búsqueda de la armonía hay una nostalgia del paraíso perdido. De hecho, es en estos términos cómo el *Catecismo de la Iglesia Católica* elige hablar de la santidad original de nuestros primeros padres.

“El primer hombre fue no solamente creado bueno, sino también constituido en la amistad con su Creador y en armonía consigo mismo y con la creación en torno a él; amistad y armonía tales que no serán superadas más que por la gloria de la nueva creación en Cristo” (CCE 374). “Mientras permaneciese en la intimidad divina, el hombre no debía ni morir ni sufrir. La armonía interior de la persona humana, la armonía entre el hombre y la mujer, y, por último, la armonía entre la primera pareja y toda la creación constituía el estado llamado «justicia original»” (CCE 376; cf. *Ibíd.*, 400).

Esto significa que la Iglesia tiene por delante una doble misión. Por un lado, ayudar a relacionar la búsqueda contemporánea de armonía con la inocencia original, es decir, con la idea de recuperar una paz que alguna vez fue pero que hoy no es. Por otro lado, mostrar que la armonía a la que se aspira no está tanto en el principio como en el fin. La lógica del Evangelio es la de Caná, donde el mejor vino se gusta al final. Cristo ofrece, ya en germen, una armonía novedosa, superadora de todo cuanto podemos pensar.

### ***La reconciliación como desafío***

Hoy también se habla mucho de reconciliación. Este término tiene el condimento especial de ya dar por sentado un conflicto previo, o al menos una tensión. La reconciliación dice mucho de la paz cristiana como instancia superadora –no negadora– de las ofensas, sean o no mutuas. Tanto en el plano personal como en el familiar o nacional es imprescindible reconciliarse con la propia historia, siempre defectuosa, a veces opresiva, nunca reversible. ¡Cuánto puede aportar aquí el cristianismo! Basta pensar en la viva exhortación de san Pablo: “En nombre de Cristo les suplicamos, déjense reconciliar con Dios” (2 Co 5,20). También cabe recordar la delicadeza de las plegarias eucarísticas “de la reconciliación”.

“Pues en una humanidad dividida por las enemistades y las discordias, sabemos que tú diriges los ánimos para que se dispongan a la reconciliación. Por tu Espíritu mueves los corazones de los hombres para que los enemigos vuelvan a la amistad, los adversarios se den la mano, y los pueblos busquen la concordia. Con tu acción eficaz puedes conseguir, Señor, que el amor venza al odio, la venganza deje paso a la indulgencia, y la discordia se convierta en amor mutuo”.<sup>2</sup>

En nuestro país, Argentina, todavía seguimos enfrentados por los acontecimientos de la década del ‘70: subversión terrorista y dictadura militar. Lamentablemente, en los últimos años hemos vuelto sobre esas heridas con un ánimo de revancha que no ha hecho sino reeditar una división social que creíamos haber superado. El resentimiento se agita y la conversación se vuelve turbia, incluso respecto del presente. Las diferencias ensiguada se tornan enemistades. Por eso hablamos a menudo de una

---

<sup>2</sup> Plegaria eucarística “de la reconciliación” II.

“grieta”, lo que también puede advertirse en otros lugares del mundo, como es el caso de Estados Unidos frente al candidato, hoy presidente, Donald Trump.

Otro tanto ocurre en un plano más cotidiano. Lentamente nos vamos habituando a un estilo crispado, sumamente intolerante, que se expresa en descalificaciones absolutamente fuera de lugar. Es como si se perdiera cada vez más aquello tan elemental de no hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros. Hay toda una generación que ha crecido al margen del respeto cívico que en tiempos no muy lejanos era moneda corriente. Con relativa frecuencia la calle es un escenario de súbitas explosiones de violencia: sobre todo verbal y gestual, aunque también física.<sup>3</sup> Los medios de comunicación social parecen no asumir su responsabilidad en esta trama de irritaciones, sino que de modo viperino azuzan los espíritus a fin de ganar la atención de la audiencia y el consiguiente rédito económico.

El conflicto humano es tan viejo como Caín y Abel. Pero la cuestión se torna más difícil cuando se vuelve ideología. Una cosa es asumir una realidad herida como problema y otra muy distinta enarbolarla como bandera. Es preciso no confundir la sana tensión como contrapunto que enriquece con la provocación deliberada que hace de la ruptura una estrategia permanente: divide y reinarás. Por otra parte, sucede a menudo que el legítimo interés por una especialidad olvida su ineludible pertenencia a un todo. La falta de visión de conjunto suscita una vivencia desarticulada y por tanto confusa. Si la fragmentación es soledad y pobreza en múltiples sentidos, la reconciliación de Jesús quiere devolvernos la paz de la integración.

“Porque Cristo es nuestra paz; él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la Ley con sus mandamientos y prescripciones. Así creó

---

<sup>3</sup> La película *Relatos salvajes* (2014) ofrece el retrato de una sociedad que alberga una violencia contenida, como si fuera un volcán capaz de erupcionar en cualquier momento. El éxito de taquilla no sólo puso de manifiesto una cierta identificación, aunque caricaturesca, de los espectadores con las escenas propuestas, sino que dio la oportunidad para reflexionar sobre lo desmedido de tantas de nuestras reacciones.

## *El hombre de hoy en busca de la paz*

con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona. Y él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz: paz para ustedes que estaban lejos, paz también para aquellos que estaban cerca” (Ef 2,14-17).

Pablo entiende perfectamente la hondura de la reconciliación de Cristo. Una reconciliación que es paz porque llega a la raíz, porque hermana re-creando literalmente los vínculos. La de Jesús es la paz del perdón. Una paz fuerte dispuesta a renovar la confianza sin condiciones, sino más bien desde la vulnerabilidad del que ofrece la otra mejilla sabiendo que, como decía Teresa de Jesús, “amor saca amor”.<sup>4</sup>

### *El diálogo como camino*

Los desencuentros nos mueven a promover el diálogo como camino a la paz. La cultura del diálogo confía en el poder de la palabra bien usada, que no quiere el mutismo de la violencia ni el autoritarismo del monólogo ni la farsa de la mentira. Los cristianos vemos en el diálogo un pensamiento que se comparte como búsqueda conjunta de la verdad; un consenso al que se llega por con-vencimiento, donde todos son ganadores porque primero han sabido renunciar a la pretensión de los iluminados para inscribirse en la humilde escuela de una sabiduría que se amasa en el trabajoso vaivén de la tradición. ¿Cómo no evocar aquí a Jesús, Palabra del Padre y Príncipe de la paz? ¿Cómo no referir el misterio de Dios como diálogo trinitario, que en su libérrima generosidad ha querido incluir a los hombres en su diálogo de amor?<sup>5</sup> ¿Cómo no recordar esa carta magna del diálogo eclesial que es *Ecclesiam suam* de Pablo VI?<sup>6</sup>

El diálogo ecuménico e interreligioso es un nuevo nombre de la paz, y lo es de manera notable en un mundo donde la religión y la violencia se asocian con relativa frecuencia. Lo mismo vale para el campo político-

---

<sup>4</sup> S. Teresa, *Libro de la vida*, 22,14.

<sup>5</sup> “Por consiguiente, movido por su gran amor, Dios invisible habla a los hombres como amigos y trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”; *Dei Verbum* 2.

<sup>6</sup> Pablo VI, *Ecclesiam suam*, en especial n. 31: claridad, mansedumbre, confianza, prudencia.

social. Argentina sufrió en 2001 una crisis realmente muy grave, y en medio del hastío colectivo surgió por iniciativa de la Conferencia Episcopal una “mesa del diálogo argentino”, donde la Iglesia hacía las veces de anfitriona para que todos los actores sociales pudieran encontrarse, expresar y dialogar con el objetivo de hallar entre todos una salida. La “mesa” recorría el país escuchando a todos y eso permitió canalizar las frustraciones y las esperanzas de los ciudadanos.<sup>7</sup>

El diálogo requiere silencio, pero nuestro mundo es bien ruidoso. Se trata de un problema serio con múltiples implicancias.<sup>8</sup> Pues el silencio es necesario para poder escuchar, ciertamente, pero también para poder pensar. En tiempos de tanto sobresalto ocurre a menudo que la gente no sabe bien qué es lo que quiere decir. Curiosamente, no callan sino que hablan a raudales pero confusamente, sin comunicar demasiado. En esos casos, la verbosidad no hace más que revelar un caos espiritual. “Lo que debía ser exteriorización del espíritu parece haberse convertido ahora en desesperada alienación del mismo, en indigna verbosidad”.<sup>9</sup>

Si la paz es concordia, es decir, unión de los corazones, cada uno tiene el deber de ordenar la propia morada antes de abrir las puertas para los demás. Por eso primero ha de buscarse el silencio como remanso interior, donde las vivencias decanten a fin de encontrar la palabra señalada y el tono correspondiente.<sup>10</sup> Por una parte, el diálogo necesita del bien hablar, entendido éste en varios sentidos: la ilación discursiva que permite darse a entender de manera coherente, la riqueza de vocabulario que hace posible

---

<sup>7</sup> El cardenal Bergoglio –hoy Papa Francisco– jugó en todo ello un rol decisivo.

<sup>8</sup> Jesús le dice a santa Faustina Kowalska: “El ruido Me cansa y en ese ruido no se distingue Mi voz”; *Diario* 1008 (1.III.1937), Rosario, Padres Marianos de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, 2008, 390.

<sup>9</sup> H. U. von Balthasar, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 160. “El silencio es la base de la palabra, hacia la cual empuja. Pero una palabra que se desvincula de esta base se convierte en cháchara”; Id., *Teológica 2. Verdad de Dios*, Madrid, Encuentro, 1997, 114.

<sup>10</sup> Hay mucho para meditar en el hecho de que *logos* (palabra) venga de *legein* (recoger). La palabra surge en tanto recoge experiencias, como quien las condensa, pero también como quien *se* condensa. En tanto acto espiritual, engendrar una palabra supone un acto de conciencia, una con-centración. Y así la palabra auténtica, portadora de sentido, no sólo es expresión de recogimiento interior, sino que se vuelve capaz de unir exteriormente, tocando corazones. Para decirlo de otra forma, la palabra es puente *ad extra* si primero ha sido puente *ad intra*.

## *El hombre de hoy en busca de la paz*

la diversidad de matices y la concisión del mensaje directo, no errático, que valora el peso de cada palabra. Por otra parte, urge escuchar mejor, con la delicadeza del que sabe hospedar a quien sale a nuestro encuentro.

“Acoger es un signo de verdadera madurez humana y cristiana. No consiste solamente en abrir la puerta y la casa a alguien, se trata de darle un espacio en el corazón para que puede existir y crecer, un espacio en el que se sepa aceptado como es, con sus heridas y sus dones. Esto supone que existe en nuestro corazón un lugar silencioso y pacífico en donde los demás pueden encontrar el descanso. Si el corazón no está en calma, no se puede acoger”.<sup>11</sup>

En síntesis, el diálogo que edifica la paz exige tanto una escucha reverente como una palabra lúcida, precisa pero no por ello menos afectuosa. El habla es un reflejo de lo que somos. Por eso, si queremos la paz, deberemos esforzarnos por ser algo más que *flatus vocis*. Se trata de ser, como Jesús, “una palabra que espira amor”.<sup>12</sup> Sólo así podrá volverse realidad el programa, aun vigente, de Pablo VI; quien esperaba del diálogo algo más que un entendimiento meramente nocional. Tenemos por delante la tarea de empeñar en ello todas nuestras fuerzas, a fin de que “nuestro propósito de cultivar y perfeccionar nuestro diálogo (...) pueda ayudar a la causa de la paz entre los hombres”.<sup>13</sup>

### ***La paz de la comunión***

Armonía, reconciliación y diálogo pueden ser algunos nuevos nombres de la paz. En rigor no son nuevos, pero puede que hoy se los prefiera para expresar con mayor frescura el antiguo deseo que los hebreos denominan *shalom*: plenitud, medida colmada, copa rebosante, paz. Sólo resta insistir en el hecho de que la verdadera paz siempre supone un otro y, por tanto, una comunión. Y la comunión llega como pascua, es decir, como fruto de una entrega sincera, de una muerte que da paso a una vida nueva. “Los hombres entran en comunión cuando no rehuyen ni se avergüenzan

---

<sup>11</sup> J. Vanier, *La comunidad. Lugar del perdón y de la fiesta*, Madrid, PPC, 2000<sup>3</sup>, 287.

<sup>12</sup> S. Tomás, *Suma Teológica I*, q43, a5, ad2. “El Hijo es la Palabra, pero no una palabra cualquiera, sino la que espira amor: *Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem*”.

<sup>13</sup> Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 39.

de ex-ponerse los unos ante los otros”.<sup>14</sup> ¿Tendremos el coraje de brindarnos sin reservas, asumiendo el consiguiente riesgo de ser heridos? Puede que en este riesgo se cifre la piedra de escándalo que nuestro tiempo rechaza sin saber cuánto la necesita. En el fondo es siempre el mismo dilema: atreverse a amar sin retroceder ante el sufrimiento, para luego descubrir que al final nos espera un gozo mayúsculo. Un gozo, una paz, nos dice Jesús, “que nada ni nadie les podrá quitar” (Jn 16,22).

---

<sup>14</sup> H. U. von Balthasar, “Communio: un programa”, *Communio España* 1/I (1979) 27.



## **¿PODREMOS RECONCILIARNOS LOS ARGENTINOS?**

*Santiago Kovadloff* \*

¿Qué cabe entender por reconciliación entre los argentinos? ¿Qué sino el paso que nos permita acercarnos cada vez más a una república democráticamente orientada hacia la convivencia pacífica? ¿Qué sino la búsqueda de justicia social, la educación de sus habitantes y la conversión, educación mediante, de esos habitantes en ciudadanos?

¿Es posible ese tránsito? ¿Es posible dejar atrás la fragmentación e inscribirnos en la unidad? Sí, en la medida en que lo entendamos como una labor que no cesa. Que se perfecciona y no deja de hacerlo. Lejos de toda presunción triunfalista como puede serlo el hecho de creer que la reconciliación lograda implicará ausencia de conflictos, de disidencias y de confrontaciones entre intereses contrapuestos. Habrá reconciliación donde se la entienda como aptitud para disentir y buscar consensos al mismo tiempo y todo el tiempo. No hay acuerdos definitivos ni disidencias eternas. Hay política, en el mejor sentido de la palabra.

Consolidar la democracia y la República partiendo de estas premisas implica no renunciar al esfuerzo por aproximarnos más y mejor a quienes tienen hoy conculcados sus derechos esenciales. El Estado será lo

---

\* Filósofo, ensayista, poeta, traductor, conferencista. Miembro de la *Real Academia Española*, de la *Academia Argentina de letras* y de la *Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*.

## *¿Podremos reconciliarnos los argentinos?*

que debe ser si aprende a mediar entre sus voces plurales, entre necesidades distintas, contrapuestas e igualmente legítimas.

Reconciliarse implica vivir en el marco de la ley. Sujetar el poder a sus demandas. Poner fin a la idea y a la práctica que aspira a que la ley se someta al poder de turno. Reconciliarse es acordar qué normas inviolables deben regir la confrontación para que resulte legítima.

No nos falta una Constitución Nacional. Nos falta decisión, acuerdo, para hacer de ella la brújula rectora de nuestra acción política.

Hoy la Argentina pareciera transitar del viejo modelo corporativo al indispensable modelo republicano. El modelo corporativo busca su hegemonía promoviendo la fragmentación y el conflicto intransigente. El ideal republicano tiene otra intención. Como aspira al encuentro entre los argentinos no terminará de perfeccionarse nunca. Pero esa insuficiencia es a la vez su fortaleza. Implica la búsqueda de un desarrollo constante, incansable. La democracia republicana solo se logra donde rige el límite impuesto al afán de desmesura, al egoísmo, al delito y a la subestimación del prójimo. Este logro, no obstante, ha de ser siempre provisional porque siempre es perfectible.

Nos cuesta la transición del siglo XIX al XXI. El siglo XX se agotó sin que se consolidara entre nosotros el proyecto constitucionalista. Hemos perdido tiempo. Hemos perdido un siglo. Pero no estamos condenados a ser esclavos de nuestra ineptitud. Es posible hacer del fracaso una fuente de aprendizaje. Convertirlo en lección provechosa. De hecho, las naciones maduras son las que han capitalizado sus errores. Los nuestros han sido muchos. Se trata entonces de no negarlos. Se trata de reorientarlos a partir de su reconocimiento. De no olvidar que la pasión por el desarrollo extrae siempre su energía de esa posibilidad de considerar el pasado y el presente desde la perspectiva del porvenir indispensable. Desde el deseo y la necesidad de cambiar. De transitar desde las consignas retóricas al pensamiento productivo. Del secesionismo al federalismo. El federalismo integra en un conjunto las partes que hasta su advenimiento han estado segmentadas, confrontadas. A merced de la hostilidad recíproca. Incapacitadas, en suma, para afirmar su identidad singular en un escenario donde pluralismo y unidad sepan complementarse.

Vivir en paz no significa habitar un mundo sin desencuentros. Tampoco alcanzar soluciones insuperables. Vivir en paz es encauzar las tensiones que gobiernan los intereses encontrados por la vía de una discusión en la cual la palabra pueda más que la intolerancia y la exclusión. Habrá paz donde rijan la convicción de que las diferencias no deben ser excluyentes, insuperables. Por el contrario: solo las diferencias pueden nutrir el afán de aproximación, de diálogo, la sed de consensos. Pero para privilegiar y dar vida a esa voluntad de encuentro se requiere entender qué significa el bien común. El bien común es ese repertorio de valores que resultan unánimemente reconocidos por quienes no comparten determinados criterios, normas y necesidades dignas de ser reivindicadas solo sobre el suelo indiscutible del bien común. Es decir, respetando un patrimonio de creencias compartidas. No otra cosa es la política. No otra cosa la sensibilidad republicana.

La globalización planetaria es un horizonte extraordinariamente innovador en términos de integración mundial. Responde a una sed de convivencia realmente ambiciosa. Pero esa ambición debe fundarse en el recíproco reconocimiento de las partes. No en el desenfreno en pos de la riqueza acumulada a costa de los demás. Debe ser ambición ética porque solo así podrá ser económicamente justa. Que así se lo quiera es lo decisivo. Solo si se lo quiere así se lo podrá buscar y lograr como tarea constante.

Nada asegura que los argentinos seremos capaces de llegar a convivir como es debido. Pero todo, miremos adonde miremos, indica que es imperioso intentarlo. Para ser parte de un conjunto no se requiere que dejemos de ser quienes somos ni de creer en lo que creemos. Se requiere, eso sí, que seamos lo que somos dentro de ese escenario compartido que es el de la búsqueda de una vida con mayor calidad moral y equidad social.

El idealismo auténtico no es el de quienes creen que podrán convertir sus sueños en realidad, sino el de quienes están decididos a intentar transformar una realidad que se resiste a ser enemiga de la solidaridad y del encuentro entre los hombres.

La patria no es otra cosa que ese sueño irrenunciable de vivir y convivir con dignidad.

*¿Podremos reconciliarnos los argentinos?*

## **CREAR ES UNA FORMA DE REPARAR EL ODIO**

*Graciela Fernández Meijide\**

*Entrevista de Josefina Llach, aci y Matías Barboza*

**Comunio:** El número de la revista busca reflexionar sobre el tema de la reconciliación. Nos parecía interesante conocer tu mirada.

**Graciela:** Cuando ustedes hablan de la reconciliación ¿a qué se refieren específicamente?

**Comunio:** La reconciliación tiene diversos planos: el personal, el social y el político. Creemos que podría ayudar a mucha gente saber, desde tu experiencia, qué te ayudó a perdonar.

**Graciela:** Yo no perdoné. Por una razón: no sentí la necesidad y además nadie me pidió perdón, ni del lado de las cúpulas guerrilleras ni del lado de las cúpulas militares. Nadie dijo: “nos equivocamos”. Dentro de las guerrillas hay muchos que escribieron y dieron testimonio. Lo lamentan y están en contra de la violencia. De parte de los militares no hay ni uno que diga: “lo siento, nos equivocamos, hicimos las cosas mal”. Nadie me pidió

---

\* Miembro de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas). Ejerció el cargo de Senadora, Diputada y Ministro de la Nación.

perdón, tengo bastante contacto con hijos de militares que están procesados y condenados y que están defendiendo lo que ellos creen que es la inocencia de sus padres. Tienen todo el derecho del mundo, yo no conozco los casos y no me voy a meter. Todos estos jóvenes condenan el procedimiento y dicen: “mi padre era joven, seguía órdenes”. Lo único que les digo es: “si ustedes quieren reubicar la figura de sus padres, lo menos que podrían hacer, hasta te diría para impactar a los jueces que son los humanos que deben definir la situación y sus padres, es decir: cometimos un error al hacer una represión clandestina. Hipotecamos el profesionalismo, nos apartamos de la ley y el resultado fue desastre”. Porque ni siquiera el argumento de defender la patria contra el comunismo fue válido, el comunismo se cayó solo incapaz de dar respuesta a la sociedad. Mataron a gente metiéndola en bolsas con lo que convirtieron a todos en víctima, aún aquellos que eran victimarios. Al no juzgar, al no utilizar la ley de los procedimientos, todos son víctimas. De ahí que haya una tentación muy fuerte de algunos representantes de organismos que tienen una lucha muy valiosa, de transformarlos en héroes o en ponerlos como ejemplos. También forma parte de la responsabilidad de quienes los transformaron en víctimas, así hubieran asesinado inmediatamente. Mi propuesta de pedido de perdón cayó en el más absoluto vacío, es más, me mandaron 3 o 4 borradores en los que terminaban diciendo que piden perdón en nombre de Dios para todos: para ellos, para los de más allá, esas cosas genéricas. Pero todos empezaban diciendo: la culpa no la tuvimos nosotros sino la guerrilla que empezó. Pero si vos empezás con eso, autorizas a la gente de la guerrilla a que se vaya al bombardeo del ‘55, y así podés llegar a Adán y Eva. Cada uno debe hacerse cargo de su propia responsabilidad y decir: “hice las cosas mal y que otros las hayan hecho mal no me justifica”. Ni siquiera había un pueblo que les había dado el mandato. El día que dan el golpe se transforman en ilegales y su accionar en ilegítimo. Y eso les cuesta mucho entender. Cuando el gobierno democrático de Isabel les da el poder, ponen la ley para crear el operativo independencia donde pone a todas las fuerzas armadas por encima de la fuerza de seguridad y ordena seguir a las organizaciones armadas. Era una ley un poco excesiva, pero un gobierno democrático tiene que defender las instituciones. Y si cree que ese es el camino y la gente no le dice que ese no es el camino, en ese momento las fuerzas armadas tenían

una legalidad que sostenía su proceder. El primer campo clandestino en que se tortura y se elimina se hizo en Tucumán, en Famaillá. En esa época, todavía en democracia, ese accionar era ilegítimo, aunque la orden era legal. Tendría que haber habido un juicio con derecho a defensa, aunque terminara en pena de muerte. Cuando dan el golpe que se lleva por delante al gobierno democrático, el accionar fue ilegal e ilegítimo. Ellos dicen que fue por la patria. Es por esto que me surge una pregunta cuando me dicen reconciliación. Se lo dije al papa: “Jorge ¿usted qué quiere decir con reconciliación? ¿usted está hablando de perdón? Mire, yo tomé la comunión a los 6 años ya que mi mamá me vió demasiado alta y no quería que pareciera una novia vestida de blanco cuando la recibiera. No entendía tanto de catecismo, pero me lo aprendí de memoria. La confesión me exigía que para confesar mis pecados hiciera un examen de conciencia, el propósito de enmienda y cumpliera con mi castigo. Antes, yo me había roto la cabeza pensando cuáles eran mis pecados: le contesté mal a mi mamá y a mi hermana. Después, rezaba mis avemarías y el padrenuestro lista para tomar la comunión. ¿Dónde están esos tres pasos?

**Communio:** Lo que muchas personas perciben en vos, es que habiendo sufrido en carne propia una de las cosas peores que uno puede sufrir, pareciera que no tenés resentimiento. Tenes una mirada muy limpia, un discurso que sale de tus convicciones y no en contra de alguien. Estas actitudes suponen una libertad que te ha liberado de otros caminos. A eso lo llamaríamos reconciliación, quizás se podría llamar de otra manera.

**Graciela:** Es cierto. Tampoco vamos a hacer una discusión semántica. Yo pasé de un odio muy profundo. Nunca había odiado, no sabía lo que era odiar, creía que sabía lo que era odiar pero lo aprendí cuando se murió Pablo y cuando pude imaginar lo que sufrían mis otros hijos. En ese tiempo odiaba a los que habían hecho eso, los mataba todas las noches. Y cuando supe lo que le había pasado a Pablo, de a poco pasó el tiempo y acepté que yo no iba a matar. No me daba la índole ni las circunstancias. Dije: “los voy a meter presos contra toda la lógica”, porque no había antecedentes históricos. Después de cada golpe militar en este país había amnistía. Todo el mundo pensaba que la dictadura iba a ser un gobierno cívico militar,

Malvinas cambió la situación. Sin embargo, previamente, yo había comenzado a juntar, junto a una poca gente, toda la documentación posible. No sólo las denuncias de los familiares sino todo lo que yo tenía de unos pocos sobrevivientes de centros clandestinos. Así empecé a armar una buena documentación. Fui aprendiendo en serio lo que significan los derechos humanos. Porque la verdad es que si yo dijera que comencé por defensa del derecho de los seres humanos estaría mintiendo. Me acerqué por el derecho de mi hijo y el nuestro. Poco a poco fui entendiendo la matriz política. Interactuando con el resto de la gente entendí por qué nos estaba pasando esto. Entender hizo que yo perdonara. Fui comprendiendo las diferencias de todas las partes. Por ejemplo, los testimonios de militares jóvenes, sobretudo suboficiales u oficiales que tenían algún rechazo a la violencia y a la tortura o a la muerte en la oscuridad y clandestinidad. Cuando se confesaban, el capellán les decía que no debían pedir perdón por lo que habían hecho porque había sido por la patria. Los absolvían, así como absolvían los curas guerrilleros a los de la guerrilla. Esas absoluciones desde arriba, desde esa forma religiosa que invade por todos lados y por la que somos capaces de estas barbaridades. Todas estas situaciones que me ayudaron a entender, las fui volcando a la historia. ¿Cuándo se me da la oportunidad? Con Malvinas. Entonces pierde el gobierno militar todo prestigio posible y gana el candidato que ofrecía una investigación y juicio. Si hubiera ganado Luder, no hubiera habido juicio. Él había aceptado la autoamnistía que habían firmado los militares antes de irse. Ahí se me da la oportunidad de entrar a la CONADEP y engrosar brutalmente el material que teníamos. Gracias a cientos de los sobrevivientes que vinieron a dar testimonio y que lo hicieron con un coraje impresionante. Ellos podrían haberse quedado en el anonimato pero permitieron construir la prueba que después permitió el juicio. Ahí me dediqué a meterlos en cana. Este no es un pensamiento muy generoso, es cierto, no los mate pero los metí en cana.

**Communio:** Es un pensamiento basado en la justicia.

**Graciela:** Es cierto. Al mismo tiempo, ese dolor, me hizo valorar el respeto a las instituciones. El valor de las instituciones sólidas y el concepto de que el derecho es para todos. Por eso es que soy capaz de defender a ultranza

el derecho del asesino de mi hijo. Aunque no conozco quién fue, soy capaz de defenderlo. No porque lo ame.

**Communio:** Pero lo respetas, que es la primera forma del amor.

**Graciela:** Es un ser humano. Y si yo cediera en este punto, no estaría construyendo una base sólida para el país. No estaría construyendo futuro que exige una base institucional para el país. Ese es el gran desafío. Porque si no, nos vamos a quedar en los '70 y ése no es nuestro presente. Dice Hannah Arendt: “los vientos del pasado empujan hacia el futuro aunque estés de espaldas”. Si estás de espaldas al futuro es posible que entres marcha atrás y en chancletas. Al futuro mejor es estar de frente. La pregunta es ¿qué podés hacer para que sea un poquito mejor? Porque los vientos del pasado te empujan igual.

**Communio:** En este último tiempo, en el país, los '70 volvieron a ser un tema de discusión. Y por momentos pareciera que el conflicto sigue igual de vigente. ¿Qué le dirías a un joven que no ha vivido ese tiempo histórico y sin embargo debe tomar postura?

**Graciela:** Lo que yo le diría es que trate de leer todo lo que pueda sobre historia. Que se fije cómo se gestaron las organizaciones. Hace poco Marcelo Larraquy, que es un muy buen historiador sobre esa época, publicó un libro con testimonios de gente que estuvo en la guerrilla. Te diría que eso demostró que la violencia como herramienta de la política no sirve para nada, deja de ser política. La política es discusión, es negociación, es intercambio. Política significa búsqueda de consensos. Los consensos implican ceder. Empresarios y sindicalistas van a chocar. Si vos le decís a los empresarios que le pones una ley laboral feroz te van a decir: “bueno, pero eso cuesta más dinero”. Esa es la función del capital: ganar más dinero. El contrapeso son los derechos, es decirle: “pará, todo el dinero para vos no, vamos a distribuir de otra forma”. Esto vos lo podés hacer con la política o creer que lo podés hacer poniendo bombas. Está claro que las organizaciones armadas fueron derrotadas y fueron derrotadas antes que nada por el pueblo. Porque cuando Perón volvió y toda la gente percibía que con eso

se iba a calmar la confrontación que existía todo el tiempo, lo votó el 62% de la gente. Eso incluye voto no peronista. Yo lo voté y no soy peronista. Lo voté esperando que eso calmara la violencia. No lo pudieron entender y entonces lo que venía siendo un drama se transformó en tragedia. Cuando le dieron la espalda al pueblo que había votado. ¿Y a quién le habían pedido el voto? A los jóvenes peronistas que estaban en campaña: “JP lucha y vuelve”. Ellos pedían el voto para Perón. Pero al tercer día de las elecciones, matan a Rucci para sentarse a negociar poder. Perón era militar y decidió que los maten a todos, que no quede ninguno. Esa historia es horrible. Cuando se requiere reponer ese pasado, se lo hace artificialmente creando la juventud camporista desde arriba. Lo otro se había formado en las luchas sociales. La gente era casi toda de clase media o media alta que sacrificaron su vida y hasta su situación económica porque creían, estaban equivocados pero tenían un ideal y creían. Los camporistas creían que yendo a controlar si el yogurt aumentaba de precio estaban haciendo política. Carlos Marx decía: “la primera vez es tragedia, la segunda es farsa”. Esto los lleva a perder. El voto de la gente les hace perder. En la actualidad la gente votó contra el discurso violento, votó contra la división amigo vs enemigo. Lo cual no quiere decir que esta sociedad no vuelva a repetirlo: River y Boca. Somos muy propensos a eso y es una cosa que hay que mirar.

**Comunio:** Me gustaría volver a la pregunta de antes, por que vos superaste el odio.

**Graciela:** Por supuesto, no me da ni frío ni calor.

**Comunio:** Uno percibe que también hay algo afectivo que fuiste realizando para llegar a eso. No es solamente la justicia lo que te hizo realizar ese cambio. Hubo un proceso interior. Pudiste madurar el afecto. Sería la diferencia entre justicia y justiciero. La justicia que se basa en el respeto, en el reconocimiento de la dignidad humana.

**Graciela:** Es así, lo hice primeramente por mi propia dignidad y mi salud mental. Si yo me me hubiera quedado todo el tiempo rumiando el enojo, el malestar, el rechazo. Eso no me hubiera dejado hacer otra cosa. No podría

hacer nada. Mi hijo arquitecto, me manda un mail el otro día y me dice: “mira mamá, hoy iba en el subte y me di cuenta de que todo el mundo va con el telefonito. Nadie lee. En Madrid, hay una campaña muy buena que se hace en los subtes y en los lugares públicos, hay carteles que dicen: «Lea un libro». Vos qué tenés más relaciones, ¿le propones a los de cultura a ver si lo hacen?”. Martín está trabajando hoy en que la [Avenida] General Paz no sea una línea divisoria entre la Capital y el conurbano sino una autopista integradora. A él le arrancaron el hermano cuando tenía 15... Si él puede seguir creando cosas y no se queda abrazado al rencor es porque existe una cuestión de amor a la vida. Hay quienes cultivaron el rencor llevando a sus hijos a insultarlo a Videla cuando salió la obediencia debida. Yo les decía: “¡por Dios, no hagan eso! Porque esos chicos ya han padecido demasiado, y eso no les va a traer ningún beneficio para el futuro. Incrementa su rencor. Una vez que le dicen de todo y vuelven a su casa no traen nada de nuevo. ¿En qué les ayudaron a crecer ustedes? Déjenlos con el enojo que tengan y lo irán resolviendo, pero no se lo estimulen porque esta es cosa de viejos que usan a los jóvenes para sus rencores”.

**Communio:** Recién vos usaste la palabra “crear”. Crear es una manifestación de que se ha superado el odio

**Graciela:** Y es también una forma de repararlo.

**Communio:** Esa es la palabra

**Graciela:** Yo estoy dispuesta a todo eso. Y les digo una cosa más, si mi hijo hubiera sobrevivido, él hubiera decidido qué hacer con lo que hubiese sufrido: perdonar o no. Yo no puedo perdonar en su nombre. Yo me las arreglé. Salí adelante, tomé la tarea. Cada uno con todo su derecho hizo lo que pudo. Es una situación horrible donde cada uno hace lo que puede. Entonces yo digo, ¿cómo me piden que perdone? ¿que voy a perdonar porque me arrancaron a mi hijo? ¿y el derecho de él a no sufrir, a no ser torturado, a no ser secuestrado, a no ser enterrado en el anonimato vaya a saber uno dónde? ¿Por qué yo voy a perdonar, si ni siquiera del otro lado me

dicen perdón o agarran el teléfono –aunque sea anonimamente– y me dicen: “yo le puedo decir que le pasó a Pablo”? Nunca nadie me lo dijo. Yo no tengo más compromiso que genéricamente defender el derecho de todos. Nunca quise ir a la cárcel de Marcos Paz, dónde trabaja gente amiga que investiga. Yo dije: “no voy porque si tengo delante el asesino de mi hijo, no sé cómo voy a reaccionar”. ¿Por qué me voy a poner en ese lugar? No tengo obligación. No tengo ninguna necesidad. Espero si alguno quiere decir algo. Es más, a mí me preocupa otra situación: hay un 30% de gente por debajo de la línea de pobreza, de la cual cuarenta y tanto por ciento son jóvenes. Esos jóvenes no tienen destino. Este es un tercio de la población al cual los otros dos tercios vivimos sin darles ni cinco de pelota. Hay programas sociales por suerte pero no hay conciencia social. Si no encaramos eso no tiene destino este país.

**Communio:** Pero es muy interesante la idea de cambiar el eje de la grieta. El eje no es el de los 70 sino la pobreza. Lo que es necesario reconciliar es esta herida.

**Graciela:** El eje del pasado el único camino que tiene con todos sus efectos y claudicaciones es la justicia y el tiempo, porque nos estamos muriendo todos los protagonistas. Yo estoy por cumplir 87 años. ¿Cuánto tiempo más me queda? Nos vamos a ir muriendo, de hecho se murió Videla, Massera. Se van muriendo todos los padres, yo soy una de las más jóvenes, Pablo en ese momento tenía 17. La justicia seguirá el camino y ojalá sea de la mejor manera posible. Que se ajusten a derecho y se hagan todas las posibilidades de apelación a la causa. Es decir, el mundo de la justicia que no quiebre cimientos sin importar la gravedad de la pena. Pero hoy para mí no es la preocupación fundamental.

**Communio:** En la revista estamos reflexionando sobre el fragmento del padrenuestro que dice: “Perdona nuestras ofensas así como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Quizás creer que la grieta es la de los ‘70 nos hace dispersar de los verdaderos problemas que vive nuestro país: la droga, los jóvenes.

**Graciela:** Ese es el futuro, estamos ofendiendo esos derechos. Esos jóvenes son nuestros deudores.

**Communio:** Ahí aparece nuevamente la violencia sobre la que reflexionabas anteriormente.

**Graciela:** Puede estar de la forma que quieras: desde la falta de atención, la falta de instituciones que los satisfagan, etc. Ellos no tienen las mismas escuelas, la universidad antes era un lugar de ingreso indiscriminado, hoy cada vez es más elitista. Si no fuiste a un colegio privado difícilmente ingreses. Deberían tener las mejores escuelas y la mejor salud. ¿Por qué crees que ganó Vidal en la provincia de Buenos Aires? Porque empezaron a poner cloacas. Así de sencillo: falta un montón y ojalá puedan poner muchas más. Hay mucha violencia por la falta de posibilidades y violencia concreta que hace la policía. Si no roban para ellos los aprietan o los matan, los muelen a palos y nadie se escandaliza. Si seguimos con el padrenuestro esos son nuestros deudores para mí.

**Communio:** El perdón se lo tenemos que pedir a ese 30%.

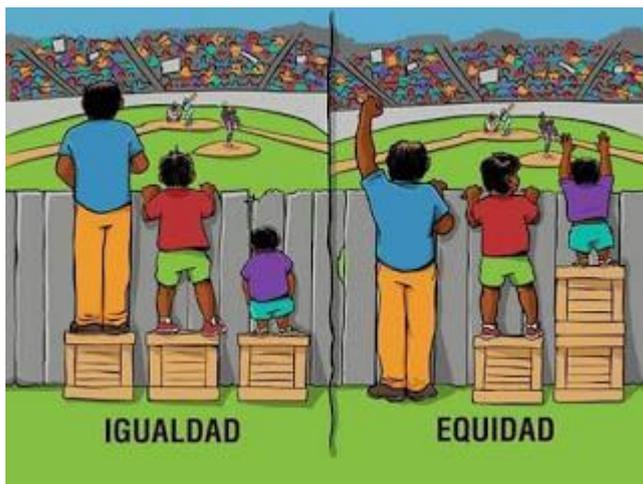
**Graciela:** Hoy lo modernizaría bastante, Juan XXIII hizo bastante, pero yo diría que más que perdón haya que pensar qué puedo hacer. Porque pedir perdón es fácil pero falta la acción.

**Communio:** Es bien tradicional en la Iglesia que si vos robaste 100 pesos, el sacerdote te dirá: te doy la absolución pero vos devolvé esos 100 pesos.

**Graciela:** Pero a los militares no le podés decir devuelvanme la vida, tienen que ir presos. Y con la pobreza, ¿qué le decís al empresario que acumula y acumula, al financista que no paga intereses y sigue especulando? “Señores, ¿cómo devuelven ustedes a la sociedad?”. Ahí debe intervenir el estado. Está claro que vivimos en una sociedad capitalista, y hasta el último gran país que quedaba socialista, China, es capitalista. Sin embargo, la mayoría tiene un estado muy interventor. Yo no quiero que el estado reemplace la gestión privada porque de esa manera no existís en el mundo, lo

que sí quiero es un estado que esté convencido y tenga los recursos para dedicarlos básicamente a quienes necesitan más.

Aquí tengo un dibujo que lo ilustra. No es lo mismo equidad e igualdad. (dibujo)



**Communio:** Equidad es un concepto bien cristiano que se compara con la justicia.

**Graciela:** Es justicia desigual, discriminación positiva. Con la igualdad cada uno tenía su cajón. Cuando el otro dice, en lugar de uno me voy a quedar con ninguno porque de todas maneras veo y se lo da a otro, eso es justicia, discriminación positiva. Es como un estudiante que está haciendo un gran esfuerzo y por falta de base no puede arrancar, el educador tiene que discriminar, no en la calificación sino en el esfuerzo para acompañar. Lo tiene que seguir de otra manera. Tiene que empujar distinto o ponerlo bajo una tutela de otro que lo acompañe. Estas son las cosas que fui aprendiendo. Algunas ya las tenía, nadie nace cuando pierde un hijo. Mi papá era médico de barrio. En mi casa nunca se dejaba de atender el teléfono. A mi padre lo he visto a las dos de la mañana salir a ver a un paciente. Nunca se decía que no a un paciente. Cuando mi papá murió vino muchísima gente. Me impresionó mucho una mujer que me llamó aparte y me dijo:

“su padre atendió a mi marido cuando no tenía trabajo, le dejó junto a la receta la plata”. No sólo no le cobró, sino que le dejó la plata para poder comprar el medicamento. Vos me dirás: “te enteraste cuando ya eras grandota”, pero eso se mamaba en casa.

**Communio:** A una persona que experimenta una situación de violencia, ¿qué le dirías para que pueda hacer el camino que vos hiciste, recuperarse del odio?

**Graciela:** Yo aprendí que lo único que puedo hacer es dar un testimonio, diciendo muy claramente que cada uno hace lo que puede con lo que le dieron. Recién hablábamos de lo que me dieron mis padres, y no es que fue perfecto lo que hicieron, pero había algo que nos dieron que nos permitió hacer más cosas y yo no puedo decirle a la gente, no la puedo criticar a Hebe que es fascista porque sé lo que es resquebrajarse por dentro. ¿Cómo te recompones si no tenés recursos? No puedo tener exigencias y decir hay que...

**Communio:** ¿Cuál te parece tu mayor aporte a la reconciliación, a la construcción de una nación?

**Graciela:** Sería ser demasiado condescendiente conmigo. Pensaba desde la política, pensaba en los últimos años, pensaba en el gobierno de Alfonsín. Éste fue capaz de percibir el pensamiento de la sociedad, por eso ganó cuando nadie pensaba que podía perder el peronismo. Tuvo que ver con que él percibió que la sociedad había dicho basta a la violencia. Y en ese equipo me puedo identificar, aunque quien tenía la presidencia era él. Al punto que fue el único presidente que mientras trabajaban en el tema de los desaparecidos también lo hizo en otro gran conflicto: los presos políticos. Hubo 8.000 presos políticos. Pasaba desapercibido en la época de la dictadura porque el drama de los desaparecidos tapaba el resto de los conflictos. Presos políticos habían existido siempre pero la desaparición como sistema organizado nunca se había dado. Había algún desaparecido alguna vez porque se le quedaba a la policía en la tortura, pero sistematizado, ordenado, organizado, no. Alfonsín propuso crear una comisión que recogiera en el

país entero todos los testimonios. Nunca había pasado en el mundo una cosa así. Va a pasar a la historia por haber instalado el tema constitucional, recitando como un padrenuestro laico, el preámbulo de la Constitución. Y por otro lado por haber dicho: “Se llegó a un punto que no se puede pasar. Esto fue un tajo en la historia de nuestro país: hay que investigarlo y después enjuiciarlo”. Creo que eso caracterizó su presidencia.

**Communio:** También fue importante la conciencia de nuestro pueblo que permitió que ganara una propuesta así.

**Graciela:** Antes de que se creara la CONADEP, el pueblo pudo percibir que había que investigar y, por sobre todas las cosas, que había que ir hacia lo institucional y la paz. Fíjense que la Consigna de la juventud radical era: “Somos la vida”. La consigna de la juventud peronista: “Somos la rabia”.

**Communio:** Él “nunca más” fue una frase muy significativa de la historia argentina y de la entrevista de hoy. Nos propusiste cambiar el eje de la entrevista, de un “nunca más” del pasado a un “nunca más” del presente. ¿Cuáles serían para vos los “nunca más” del presente de nuestro país?

**Graciela:** A mí me parece un poco pretencioso decir, como decía Lula y lo ha dicho Macri, “pobreza cero”, porque eso no existe en ningún lugar. Sin embargo, la semejante diferencia entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco, eso es terrible. La pobreza estructural es de un 30% en nuestro país. La pobreza estructural de un 1 o 2% es normal en toda sociedad porque hay gente enferma, gente que no tiene capacidad para poder trabajar, gente que tiene problemas serios, y el estado debe hacerse cargo de esas personas. Pero no es lo mismo hacerse cargo de un 1% que de un 30%. Lo importante es recordar que si seguimos mirando hacia atrás, el viento del pasado nos va a hacer entrar al futuro de espaldas. Necesitamos una educación renovada que nos capacite para este nuevo escenario, que nos de nuevas herramientas, capacidades y que genere personas profundamente creativas.

## **ALBERDI Y EL CRISTIANISMO**

*Alejandra M. Salinas\**

Juan Bautista Alberdi (1810-1884) fue un hombre talentoso y polifacético. Abogado, economista, político, diplomático y escritor; estadista, un hombre de letras y un intelectual público a la manera del siglo dieciocho europeo, pero inscripto en la realidad latinoamericana del siglo diecinueve, marcada por complejos y violentos procesos de formación de los Estados independientes. A lo largo de los años Alberdi se abocó al estudio, difusión e implementación de los principios liberales y republicanos que a su juicio orientarían el progreso y el bienestar general en la nueva etapa política de la región. Su legado en esta materia es bien conocido por su contribución al análisis constitucional, la economía política y el derecho internacional. Sin embargo, subyacente a ese corpus económico y político (y casi ausente entre los temas de estudio sobre Alberdi) se encuentra su visión sobre el aporte de la religión cristiana a la configuración de la sociedad moderna occidental.

Como lo demuestran tantas de sus páginas, Alberdi anhelaba extender esa cultura a la región americana, con la esperanza de que los valores y los hábitos promovidos por el cristianismo eventualmente sentarían los cimientos de sociedades pacíficas, prósperas y felices. Para ilustrar ese arquetipo de valores parece oportuno citar una frase donde retrata a William Wheelwright, un empresario exitoso y emprendedor en cuya persona confluían además de sus excelsas dotes empresariales las

---

\* Doctora en Sociología (UCA). Licenciada en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (UCA). Profesora adjunta de Filosofía Política Contemporánea (UCA).

virtudes cristianas que Alberdi tenía en mente: “Era sobrio por temperamento, y el lujo hubiese sido un tormento para sus hábitos simples de vida. Sus gastos de lujo consistían en hacer el bien de sus semejantes. La religión cristiana estaba en cada uno de sus procederés” (OC VIII: 147).<sup>1</sup>

A la luz de la importancia del cristianismo en la obra de Alberdi, este ensayo busca ofrecer un breve análisis dividido en dos partes: la primera aborda sus ideas principales sobre el tema y la segunda ofrece una comparación de esas ideas con las de Adam Smith, a quien Alberdi recurrió con frecuencia como fuente de inspiración y de referencia.

## I

En la introducción a las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) el autor se refiere a la “luz del cristianismo”, fenómeno que en su opinión formaba parte de la evolución social, entendida ésta como una “ley de expansión” llamada a mejorar a la especie humana de modo progresivo (*Bases*, 5). Desde este ángulo, a su juicio la importancia de la religión cristiana radica en su capacidad para promover ciertos hábitos y valores que son la base del funcionamiento de la sociedad moderna. Por esta razón, propone que la religión, “base de toda sociedad”, deba contemplarse como una rama de la educación y no de mera instrucción (*Ibid.* 30). En sus palabras: “[La religión] es a la complexión de los pueblos lo que es la pureza de la sangre a la salud de los individuos” (*Ibid.* 54).

En el caso del continente americano, la religión cristiana transmitida por los colonizadores europeos había llevado a esas tierras los hábitos y valores propicios para cultivar la civilización y el progreso alcanzados en el Viejo continente. Alberdi no es ambiguo en su agradecimiento a la presencia colonizadora- “La mano de Europa plantó la cruz de Jesucristo en la América antes gentil. ¡Bendita sea por esto sólo la mano de Europa!” (*Ibid.*, 31)-, como tampoco lo es en su reconocimiento

---

<sup>1</sup> Sobre el retarato de William Wheelwright ver el análisis de Gómez, Alejandro y Carlos Newland, “Alberdi, sobre héroes y empresarios”, 2016. URL: <http://www.esade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/07/50.-Alberdi-heroes-y-empresarios-scribd.pdf>

de los aspectos concretos de esa bendición: “Europa nos ha traído la noción del orden, la ciencia de la libertad, el arte de la riqueza, los principios de la civilización cristiana” (*Ibid.*, 34).

En esta misma línea, a la hora de pensar en una ley fundamental para la nueva sociedad republicana, la religión se le presenta como “resorte de orden social, como medio de organización política”. Alberdi marca una continuidad en esta materia al reconocer que, como en el pasado, la religión constituye el “primer objeto” de consideración constitucional. Sin embargo, su lectura representa una ruptura o distancia radical con los idearios y procesos autocráticos característicos del legado europeo: “[Nuestra constitución debe] mantener y proteger la religión de nuestros padres, como la primera necesidad de nuestro orden social y político; pero debe protegerla por la libertad, por la tolerancia y por todos los medios que son peculiares y propios del régimen democrático y liberal, y no como el antiguo derecho indiano por exclusiones y prohibiciones de otros cultos cristianos. (...) Será necesario, pues, consagrar el catolicismo como religión de Estado; pero sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos. La libertad religiosa es tan necesaria al país como la misma religión católica (*Ibid.*, 54-55).

Bajo esta luz, libertad y religión se le presentan como fenómenos mutuamente enriquecedores, algo que resultaba claro para muchos pensadores y estadistas de esa época. Sabido es que, con este espíritu, los constituyentes de 1853 se abocaron a la organización institucional de la Confederación Argentina. El nuevo texto constitucional fue más liberal que la propuesta de Alberdi, en al menos en dos aspectos del tratamiento religioso: incluyó entre las libertades civiles una completa libertad de cultos (no sólo la de los cristianos), al mismo tiempo que introdujo el sostén estatal del culto católico pero sin llegar a adoptarlo como religión oficial, como pretendía Alberdi.<sup>2</sup> Por otro lado la Convención constituyente de aquel entonces permitió al Congreso promover la conversión de los indios al catolicismo, imposición ausente en el proyecto liberal de Alberdi.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ver al respecto el artículo 3 del proyecto de constitución de Alberdi (1852). URL: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2113/16.pdf>

<sup>3</sup> En la práctica histórica, la fórmula constitucional combinando la libertad de cultos con la preeminencia católica se mantuvo, y continúa vigente el sostén estatal de ese culto. Jorge H. Gentile, “La libertad religiosa en la Argentina”, s/f. El autor

La evolución del pensamiento de Alberdi sobre el cristianismo no se limitó al ámbito nacional y americano. Si en las *Bases* el el catolicismo es analizado en relación con la organización constitucional, en *El crimen de la guerra* (escrito en 1870, pero publicado póstumamente) el cristianismo es alabado por su aporte cultural a la pacificación internacional.<sup>4</sup> En este ensayo de corte pacifista, Alberdi se explaya con mayor detalle sobre el cristianismo como una doctrina moral con varias cualidades a admirar: su verdad evidente, su belleza, y su discurso en pos de la civilización y la paz internacional: “El cristianismo, como ley fundamental de la Sociedad moderna, es la abolición de la guerra; o, mejor dicho, su condenación como un crimen. (...) Los principios cristianos han hecho del Evangelio el código civil de las naciones, el derecho de gentes moderno” (*Crimen*, 11). Si bien el autor habla de “ley fundamental de la Sociedad”, a tono con ciertas tendencias de esa época<sup>5</sup>, lejos está de adscribir a una suerte de colectivismo metodológico según la sociedad impone patrones culturales sobre las personas. En contraste con esa perspectiva, la doctrina cristiana en la interpretación de Alberdi está centrada en los agentes, es decir, en las personas individuales, más que en los sistemas. Por otro lado, no trata tanto de defender una moral prescriptiva, indicando qué acción seguir en cada caso, sino más bien presenta una visión anclada en crear ciertas disposiciones y preferencias personales de modo de contribuir a la formación de personas más virtuosas. Se trata en última instancia de adoptar una “constitución moral” para cada hombre, condición necesaria para alcanzar eventualmente la anhelada (y entonces lejana) paz internacional.

Entre otros atributos de la constitución moral ideal, Alberdi señala la *paciencia* cristiana como precondition de la conquista de la paz y la libertad: “El hombre libre, por su naturaleza moral, se acerca del cordero más que del león: es manso y paciente por su naturaleza esencial, y esa mansedumbre es el signo y el resorte de la libertad, porque es ejercida por el hombre respecto del hombre.” A ellas se suma el *perdón*, que

---

resume algunas propuestas de reformas liberales en esta materia. URL: <http://www.profesorgentile.com/n/la-libertad-religiosa-en-la-argentina.html>

<sup>4</sup> Para un análisis más detallado de este ensayo ver Salinas (1992).

<sup>5</sup> Por caso, Herbert Spencer y Pierre Leroux (sobre la influencia de éste en Alberdi ver Laclau, 2011).

consisten en “el respeto del hombre al hombre, la buena voluntad, es decir, la voluntad que cede, que transige, que perdona. (...) El grande, el magnánimo es el que sabe perdonar las grandes y magnas ofensas. Cuanto más grande es la ofensa perdonada, más grande es la nobleza del que perdona” (*Ibid.*, 53).

Alberdi también atribuye al cristianismo la exaltación de otras virtudes como la *honestidad* y la *bondad*, y las contrasta con las culturas antiguas: “La ley de la antigua civilización era el derecho. Desde Jesucristo la civilización moderna tiene por regla fundamental, lo que es honesto, lo que es bueno” (*Ibid.*). Quizás este último argumento vaya un poco lejos al atribuir esas virtudes sólo al cristianismo, pues ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* las enaltecía y promovía (libro IV:7). Una lectura más contemporizadora sobre el perfil de la civilización occidental la contemplaría como un “encuentro armónico” entre la revelación judeo-cristiana, la filosofía griega y la herencia jurídica institucional romana.<sup>6</sup> Dicho esto, sin duda Alberdi acierta en afirmar que el cristianismo produjo una revolución en el sentido más etimológico del término, es decir, un giro completo respecto de las pautas culturales existentes en la antigüedad. En el texto de su conferencia *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual* (1880) leemos: “La gran revolución que trajo el cristianismo en las nociones del hombre, de Dios, de la familia, de la sociedad toda entera, cambió radical y diametralmente las bases del sistema social greco-romano. (...) Fue el carácter y distintivo que las sociedades libres y modernas tomaron del espíritu y de la influencia del cristianismo, fuente y origen de la moderna libertad humana, que ha transformado al mundo” (*Omnipotencia*, 1). En el campo de las acciones humanas, el curso de la “revolución” producida por el cristianismo, sin embargo, no sería lineal ni exento de problemas. Al respecto Alberdi señala lo que podemos llamar una involución social en la historia occidental, puesta de manifiesto con el surgimiento del absolutismo monárquico. A partir de la instauración de dicho régimen, “la sociedad cristiana y moderna, en que el hombre y sus derechos son teóricamente lo principal, siguió en realidad gobernándose por las reglas de las sociedades antiguas y paganas, en que la Patria era la negación más absoluta de la libertad” (*Ibid.*). Alberdi se inserta así en una

---

<sup>6</sup> Gabriel Zanotti, Conferencia “Occidente Liberal y el Cristianismo”. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Jfp7y1v7dRA>

tradicón intelectual dentro de la cual se incluye el argumento esbozado por Constant en “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1819), donde el autor sostiene que la independencia individual es la primera necesidad de los sistemas modernos, y que el objetivo de esa independencia es el disfrute de los placeres privados. Constant se presenta a sí mismo como un defensor de la libertad moderna, y al igual que Alberdi décadas después, critica todo discurso político que priorice las necesidades y objetivos estatales por sobre las libertades individuales. Esa clase de discurso, como bien temían los dos autores, continuaría presente de una u otra forma en los nuevos contextos políticos.

## II

En el campo de la economía Alberdi fue un lector atento de Adam Smith. De la *Riqueza de las Naciones* resalta las bondades de lo que Smith denominó el “sistema de libertad natural”, es decir, el tipo de organizaci3n social que reconoce en las personas el derecho a una completa libertad para perseguir y alcanzar el bienestar del modo que consideren más conveniente. Para Alberdi, el hilo conductor y el gran aporte intelectual de Smith en esta materia se resume con las siguientes palabras: “Haciendo su propia grandeza particular, cada individuo contribuy3 a labrar la de su pa3s” (*Omnipotencia*,2).

Un aspecto menos explorado en la comparaci3n entre los dos autores - pero igualmente interesante- es su visi3n del cristianismo. Tomemos para el an3lisis en este caso su visi3n del mandamiento cristiano de amar al prójimo como a uno mismo (*Mt 22,36-40*). En *Una teor3a de los sentimientos morales* Smith escribe: “Si amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos es la gran ley del cristianismo, el gran precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos como amamos a nuestro prójimo, o lo que es lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos...” (I.i.v:5, mi traducci3n).<sup>7</sup> Nótese la inversi3n del enfoque en estas líneas de Smith: mientras que el mandamiento cristiano nos invita a amar mucho al prójimo (tanto como primero nos amamos a nosotros mismos), el de Smith

---

<sup>7</sup> “As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us” (TMS, I.i.5.5).

nos invita a considerar primero cómo y en qué medida nos aman los otros para luego estimar cuál deberá ser el grado de amor propio. Esta perspectiva se desplaza del agente (la propia persona) al espectador (las otras personas), y de este modo se vuelve más imparcial, ya que el criterio dependerá de lo que otros sientan por nosotros. Considerando que en el esquema de Smith la intensidad de los sentimientos depende en gran medida de la cercanía y de las circunstancias, inferimos que el criterio establecido a partir del sentimiento de los otros siempre será menor o más débil comparado con el criterio propio. De este modo, tanto en el mandato cristiano como en el de Smith la idea principal es matizar el amor propio: el primero lo limita al extenderlo y proyectarlo hacia otras personas, mientras que el segundo lo reduce a la medida del sentimiento manifestado por los otros.

En contraste con el mandato cristiano y la interpretación de Smith, que buscan limitar el amor propio, en Alberdi encontramos una lectura que lo exalta y fortalece: “(...) el mundo civilizado y libre es la obra del egoísmo individual, cristianamente entendido: *Ama a Dios sobre todo, enseñó él, y a tu prójimo como a ti mismo*, santificando de este modo el amor de sí a la par del amor del hombre” (*Omnipotencia*,<sup>9</sup>, cursiva original). La fórmula de “santificar” el egoísmo es por cierto original (ya vimos que Smith no la comparte) y es también polémica. Dejando de lado la cuestión de la elección del término egoísmo, cuya connotación es negativa al compararlo con los términos de amor o interés propio, ¿por qué alabarlos, cuando la intención original del mandamiento cristiano era mitigarlos? Para comprender el sentido de la expresión “egoísmo” debe tenerse presente que la frase se inserta en el análisis de las causas de la riqueza de los “países del Norte”, que para el autor no son otras que la libertad y el progreso individual asentadas en el “afán del propio engrandecimiento” (*Ibid.*,<sup>3</sup>). En su discurso, Alberdi ofrece una doble reacción, contra la retórica que invoca una causa patriótica para justificar las restricciones a la libertad individual y contra el argumento acerca de la supuesta inmoralidad del interés propio y del trabajo libre orientado a satisfacerlo. Su mensaje es a la vez Smithiano (el progreso depende de la libertad individual) y cristiano (el interés propio y el afán de lucro son moralmente aceptables), perspectivas que en sus letras aparecen como compatibles y enfrentadas tanto con el intervencionismo y belicismo estatal como con la mentalidad parentalista y asistencialista. En este último

sentido, escribe Alberdi con lucidez premonitoria: “La caridad cristiana, alma de la legislación moderna, exige mucho, es verdad, en favor de la incapacidad del menor y de la mujer: pero deja de ser ilustrada la caridad que concede esa protección a expensas de la civilización y del bienestar general, que abraza el interés de todos, mayores y menores...” (OC IV:213, en Ibarbia,p. 154). En otras palabras, se trata de ejercer la “caridad legislativa” cuidando que sus consecuencias no afecten al conjunto social (agregaríamos aquí que tampoco afecten a los propios beneficiarios debilitando su sentido de la responsabilidad, su posibilidad de elección y su capacidad de autorealización).

En Smith y en Alberdi convergen el análisis de los tres pilares sobre los cuales descansa una sociedad libre y pacífica: un sistema de organización institucional, los principios y valores cimientos de ese sistema, y los modos culturales y las relaciones sociales subyacentes tanto a los principios y valores como al sistema. En este último aspecto a los ojos de Alberdi la religión cristiana había sido crucial en haber puesto a todos los hombres en pie de igualdad. En *Peregrinación de Luz del Día* (1871) uno de los personajes creados por Alberdi proclama: “Por el derecho de gentes cristiano, según el cual todas las naciones forman una familia de hermanos, todos los hermanos comunican entre sí por ventanas y puertas interiores” (OC VII: 229). De hecho, tal fue la influencia de la prédica cristiana sobre la igualdad de los hombres, que eventualmente se había convertido (junto a la libertad y la participación cívica) en “reglas simplísimas de sentido común, única base racional de todo gobierno de hombres” (*Bases*, 110).

En segundo lugar y como ya mencionamos, la religión cristiana contribuyó a promover los valores morales conducentes a la paz y la fraternidad sin fronteras. Cabe agregar también que en ambos autores los valores cristianos confluyen en la caracterización del modelo económico liberal conducente a la prosperidad general. Como señaló L. Indavera (2016), la asociación de Smith entre virtud personal y progreso, y los efectos negativos de la especulación y la prodigalidad pueden encontrarse también en Alberdi. Éste recalca los valores cristianos de la humildad, y el “honor del trabajo” junto a las ya mencionadas paciencia, perdón, honestidad y bondad (*Bases*, 122; EP VII:220). En este sentido, Alberdi hace explícita la influencia de Smith en el *Sistema económico y rentístico* (1854): “Adam Smith proclamó la omnipotencia y la dignidad del trabajo;

del *trabajo libre*, del trabajo en todas sus aplicaciones –*agricultura, comercio, fábricas*– como el principio esencial de toda riqueza”; el único origen legítimo de la riqueza es el trabajo (OC IV 147,159, en Ibarbia 134,139, cursiva original). “Presumir que el trabajo, es decir, la moral en acción, pueda ser opuesto a la moral misma, es presunción que sólo puede ocurrir en países inveterados en la ociosidad y en el horror a los nobles fastidios del trabajo” (OC IV 200, en Ibarbia, 156); “La justicia natural (...) divide y distribuye los beneficios de todo producto entre los agentes o fuerzas que concurren a su producción. Dar utilidades a los unos y excluir de ellas a los otros, sería contrario a la moral cristiana, que haciendo de todos el deber del trabajo, ha dado a todos el derecho a vivir de su producto” (OC IV 252, en Ibarbia, 155-56). En definitiva, postula Alberdi, “... la Constitución de la Confederación Argentina satisface las exigencias de la economía cristiana y filosófica, sin incurrir en las extravagancias y descarríos del socialismo, que con tanta razón ha espantado a los hombres de juicio, proponiendo remedios más aciagos que el mal” (OC IV 254, en Ibarbia, 134).

A modo de conclusión, diremos que la visión de Alberdi sobre la influencia de la religión cristiana en la configuración de una sociedad libre, próspera y feliz amerita un análisis más exhaustivo de lo que nos propusimos ofrecer aquí. Quizás este breve texto sirva como inspiración y aliciente para que otros investigadores encuentren nuevos aspectos y aportes a explorar en el inagotable y siempre cautivante universo que son los escritos de Alberdi.

## Referencias

Alberdi, Juan Bautista, *El crimen de la guerra* [1870]. URL: <http://www.hacer.org/pdf/Guerra.pdf>

\_\_\_\_\_, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* [1852]. URL: <http://biblioteca.libertyfund.org/sites/default/files/bases-libro-electronico.pdf>

\_\_\_\_\_, “La Omnipotencia del Estado es la negación de la Libertad individual” [1880]. URL: <https://es.scribd.com/document/229361698/Juan-B-Alberdi-La-omnipotencia-del-estado-es-la-negacion-de-la-libertad-individual-doc-pdf>

\_\_\_\_\_, *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*, Selección y prólogo de José María Ibarbia, Fundación para

el Avance de la Educación (Buenos Aires, 1983), reimpresso en: *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* N° 53, 2010, pp. 121-174. URL: [http://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/53\\_5\\_alberdi.pdf](http://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/53_5_alberdi.pdf)  
\_\_\_\_\_, *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sud* [1876], *Obras Completas*, Tomo VIII, Buenos Aires: La Tribuna Nacional, 1887. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc73709>  
\_\_\_\_\_, *Peregrinación de Luz del Día o viajes y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo*, *Obras Completas*, Tomo VII, Buenos Aires: La Tribuna Nacional, 1886, pp. 176-393. URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbv7rl>

Constant, Benjamin, “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1819). URL: [http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin\\_Constant\\_LIBERTAD\\_ANTIGUOS\\_Y\\_MODERNOS.pdf](http://www.cs.usb.ve/sites/default/files/CSA213/Benjamin_Constant_LIBERTAD_ANTIGUOS_Y_MODERNOS.pdf)

Gómez, Alejandro y Carlos Newland, “Alberdi, sobre héroes y empresarios”, 2016. <http://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/07/50.-Alberdi-heroes-y-empresarios-scribd.pdf>

Indavera, Leandro, “La recepción de Adam Smith en Juan Bautista Alberdi”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 18, 2016: 1-6. URL: <http://ref.scielo.org/sjsj5hb>

Salinas, Alejandra, “La guerra y la paz en Alberdi”, *Libertas*, N° 16, mayo 1992, pp.63-78. URL: <http://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/Salinas.pdf>

\_\_\_\_\_, “La presencia civilizadora de Juan Bautista Alberdi” [2010]. En: *Juan Bautista Alberdi: ideas en acción*, Buenos Aires: Fundación Atlas 1853, Caminos de la Libertad y RELIAL, 2014, pp. 23-31. URL: <http://www.atlas.org.ar/upload/1010828602.pdf>

Smith, Adam, 1982 [1976], *The Theory of Moral Sentiments*, [1759/1790], eds. D.D. Raphael and A.L. Macfie, Vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Indianapolis: Liberty Fund. URL: [https://direit-asja.files.wordpress.com/2012/02/theory\\_of\\_moral\\_sentiments.pdf](https://direit-asja.files.wordpress.com/2012/02/theory_of_moral_sentiments.pdf)

## **NOTAS SOBRE REVELACION, ESCRITURA E HISTORIA**

*Alberto Espezel\**

### *1 El camino de Reimarus, Strauss y Renan*

Para estos autores, en el Nuevo Testamento casi todo es legendario, imaginado, mitológico, no propiamente histórico. No hay ninguna objetividad real de aquello extraordinario y milagroso. Los milagros y la resurrección de Jesucristo no son históricos ni han tenido lugar en la realidad. Son míticos y no han tenido testigos oculares capaces de transmitirlos con fidelidad. Mito entendido como concreción de la idea mesiánica sobre Jesús. La formación del mito es un proceso consciente. Es que no puede haber una suspensión de las leyes de la naturaleza. La naturaleza, por otra parte, no es creación, no es don. Tanto desde las religiones comparadas como desde la filosofía y antropología de lo religioso, estamos ante una proyección subjetiva del hombre que imagina y crea lo extraordinario (Feuerbach).

En el camino de Reimarus, en el caso de Strauss (m.1874), Jesús es ejemplo singular y símbolo de la hegeliana encarnación de la idea divina en la humanidad, tal como se da en la historia. Ni los milagros, ni la resurrección, ni la concepción virginal dejan de ser míticos y no acontecimientos históricos. Los relatos de la resurrección son contradictorios entre sí. Ya Strauss opone el Cristo de la fe al Jesús histórico. Así Strauss se convirtió en símbolo del teólogo no creyente. Ello no obsta a que sean conocedores competentes del Nuevo Testamento y filólogos destacados.

---

\* Sacerdote de San Isidro. Dr. en Teología (Univ. Gregoriana). Profesor de Dogmática en la Facultad de Teología (UCA). Miembro del Consejo de redacción de *Communio Argentina*.

Para Renan (m. en 1892) no hay una verdadera inspiración de los libros sagrados. Tampoco para él son históricos ni la concepción virginal, ni los milagros, ni la resurrección. Con su excelente pluma, presenta a un Jesús romántico atrayente y sin consistencia histórica. Subraya las discordancias de los sinópticos y de los relatos de apariciones del Resucitado. Su *Vida de Jesús* tiene un enorme éxito editorial, que llega a nuestras playas en el último tercio del s XIX.

En el fondo, no creen en la divinidad de Jesucristo. Una vez más, Nicea opera como una divisoria insoslayable de aguas. No creen en el Jesucristo creído en Nicea, Hijo encarnado consubstancial al Padre y Dios en sentido propio y fuerte. Consecuentemente no creen en la Trinidad de Dios ni tampoco, naturalmente en la inspiración de las Escrituras, y seguramente tampoco creen sencillamente en Dios.

## ***2 Harnack y la helenización de lo cristiano***

En una generación posterior, Adolf von Harnack (m. en 1930) opone el Cristo de la fe creído y teñido de helenización, al Jesús histórico. La helenización del dogma creído tiñe la verdadera historia, y por ello lo extraordinario y legendario (milagros, resurrección, concepción virginal) no son verdaderamente históricos. Nuevamente, Jesús no es el Hijo divino consubstancial al Padre. Jesús no es Dios: Harnack no cree en la divinidad de Jesucristo, ni en la concepción virginal

La tesis de la helenización omite reconocer que ya al interior de los libros sapienciales se opera una mutua influencia cultural entre lo hebreo y lo griego, que no tiene por qué no continuar en la Iglesia naciente y en el medio helenístico propio de la misión de los primeros siglos de la Iglesia. A su modo, Harnack es el anti Newman del *Development of the Christian Doctrine*.

Los concilios y su evolución dogmática son para Harnack una caída del origen, del Jesús histórico al Cristo preexistente, provocando un alejamiento intelectualista y abstracto respecto a la predicación de Jesús. Jesús es un maestro intemporal, más el primer cristiano ejemplar que Cristo mismo.

### **3. El drama de Loisy**

Sus numerosos aciertos exegéticos, su muy buen conocimiento del Nuevo Testamento no encuentran casi interlocutores en la Iglesia que dialogaran a su altura del tiempo, salvo Lagrange, Blondel, y finalmente Guitton, muchos años después, al comienzo de la segunda guerra mundial. Tiene un buen conocimiento del *status questionis* exegético de su tiempo. Pero, termina negando todo lo sobrenatural: concepción virginal, milagros, resurrección. Tiene influencia en el ámbito francés, inglés (von Hügel), italiano (Buonaiutti, Fogazzaro) y alemán, por ej. en el profesor de Guardini, Wilhelm Koch.

Su pérdida paulatina de fe, dramática en este sacerdote tan dotado, arrastra una crítica aguda a todo lo extraordinario en la historia de Jesús, que nuevamente es legendario y ajeno a la historia. Su condena indiscriminada y en parte comprensible, dada la entidad de sus cuestionamientos, conlleva una *Wirkungsgeschichte* (historia de efectos) fatal que recién se empieza a corregir en la década de 1940 con declaraciones de la Pontificia Comisión Bíblica, con *Divino Afflante Spiritu* ya casi en las puertas del Concilio, y con Dei Verbum. Podemos ver a Loisy como símbolo de una modernidad agnóstica típica del espíritu de nuestro tiempo.

### **4. Guardini y la revolución copernicana**

En discusión permanente con su admirado profesor modernista Wilhelm Koch (y seguramente ya con el Bultmann de la desmitologización), Guardini sostiene que el Cristo con el que el teólogo se encuentra, es el que le sale al encuentro desde la integridad de la predicación apostólica del Nuevo Testamento. El Cristo al que se refiere quien cree en serio es el de la realidad original. Y las manifestaciones de los apóstoles (testigos oculares) son introducciones hacia El y constantemente quedan rezagadas respecto a su plenitud de Dios-hombre. Los apóstoles nunca dicen más de lo que era el Jesús histórico, sino siempre menos. Por eso también el que lee adecuadamente el NT siente empezar a fulgurar detrás de cada frase una realidad, una figura (diría Balthasar) que sobrepuja lo dicho o expresado.

Por tanto, la auténtica teología bíblica debe realizar completamente un giro copernicano frente al planteamiento racionalista. Su intención científica no puede dirigirse a extraer, de unas representaciones supuestamente exageradas, una primera realidad verdaderamente simple (histórica); sino que se trata de hacer evidente lo que originalmente es grande, a partir de una serie de representaciones, cada una de las cuales es válida, pero, a pesar de un ahondamiento progresivo, debe resultar siempre insuficiente (*Realidad humana del Señor*, 17).

### 5. Testimonio de la impresión del Jesús recordado (James Dunn)

De un modo paralelo y de algún modo análogo, el exégeta de Edimburgo, hoy profesor emérito, sostiene que es una ilusión la idea de que un Jesús reconstruido desde las tradiciones evangélicas (el Jesús histórico, significativamente diferente del Jesús de los evangelios), sea el Jesús que enseñó en Galilea. La idea de que por medio de la perspectiva de fe de los escritos del Nuevo Testamento podemos llegar a ver un Jesús que no inspiró la fe o que inspiró la fe de una manera diferente, es una quimera. No existe tal Jesús. En cambio, está fuera de cuestión que sí existió un Jesús que inspiró la fe, que en su debido curso encontró expresión en los evangelios.

Pero que podamos esperar en despojar de algún modo el impacto o impresión teológica que ocasionó en sus discípulos, para alcanzar a un Jesús diferente (¡el Jesús real!), es por lo menos caprichoso. No se trata simplemente de que “alcanzamos a Jesús solamente por medio de la imagen que los discípulos hicieron de El” (Marrou), sino que también el único Jesús que alcanzamos por medio de esta imagen es realmente el Jesús que inspiró esa imagen (*Jesus Remembered*, 127).

Por supuesto que (sobre Jesús) tenemos algunos ecos de una perspectiva externa en fuentes romanas y rabínicas. Pero no tenemos retratos de Jesús vistos por los ojos de los sumos sacerdotes o de las autoridades romanas o del pueblo campesino. **No tenemos un retrato neutro de Jesús. Todo lo que tenemos en los evangelios del Nuevo Testamento es Jesús visto con los ojos de la fe.** No tenemos el Jesús histórico, sino el Cristo histórico. La fe no contamina la validez y objetividad de la figura transmitida. No tenemos otra figura que la transmitida desde la fe (*Jesus Remembered*, 127).

El autor afirma que la debilidad del criticismo de las formas está dada...por la idea de que hay una realidad recuperable (una forma original) intocada por la fe detrás del texto. Y se podría agregar la pretensión de que muchas de las formas literarias originales tuvieron su sesgo original y su vida fuera de las comunidades de fe. Hemos de preguntarnos si tenemos en la tradición sinóptica algún dato que sea intocado por la fe desde el comienzo.

Las primeras tradiciones son el producto de la respuesta del discípulo. No se trata de un significado objetivado que ha de ser rescatado o recuperado por el despojamiento de los agregados de la fe de los discípulos. En su primera forma, la tradición misma es en un sentido crucialmente importante ***creación de fe***, o para ser más preciso, es el producto o resultado de los encuentros entre Jesús y aquellos que se hicieron sus discípulos (*Jesus Remembered*, 129).

Por consiguiente, el punto para nosotros es que ***la expresión o narración atestigua el impacto o impresión producida por Jesús***. Pero ello no nos habilita para ir detrás de este impacto a un Jesús que habría de haber sido escuchado de un modo diverso. El impulso original detrás de estos registros se encontraba ***en los dichos de Jesús en tanto escuchados y recibidos, en las acciones de Jesús en tanto testimoniadas y retenidas en la memoria*** (ambas partes de cada frase son igualmente importantes). Y hemos de agregar en ambos casos, y como reflejados de allí en adelante (*Jesus Remembered* 129).

La tradición de Jesús da acceso inmediatamente, no a una palabra o hecho recordado en forma desapasionada, no solamente al producto de fe (la fe de los años 50, 60, 70, 80), sino al proceso entre los dos, a la tradición que comenzó con el impacto inicial de la palabra o la acción de Jesús y que continuó a influenciar a los retransmisores intermediarios de la tradición hasta su cristalización en los relatos de Marcos, o Mateo o Lucas. Hemos de tomar en serio el carácter de la tradición como respuesta de discípulo, y la profundidad de la tradición, como también su forma final (*Jesus Remembered*, 130)

Hemos de reconocer que el proceso de transmisión comenzó con la palabra inicial o el hecho de Jesús. Es decir, el impacto o impresión hecho por Jesús no hubo de ser algo que sólo fue puesto más tarde en una forma tradicional (días, meses o años). ***El impacto habría incluido la formación de la tradición para recordar lo que el impacto suscitó.*** Realizando su impacto, la palabra o el evento que impactaron devinieron la tradición de esa palabra o evento. (“Barrett: ...a causa de la impresión... no pudo ser olvidado”).

El estímulo de alguna palabra o historia, la excitación, el asombro, la sorpresa de algún hecho sería expresado en esta reacción inicial compartida. La estructura, los elementos identificatorios y las palabras claves (el meollo o el climax) serían articulados en una forma oral en el reconocimiento inmediato de la significación de lo ocurrido y dicho (*Jesus Remembered*, 240).

El carácter de la tradición como *memoria compartida* significa que en muchas instancias no sabemos con precisión lo que Jesús dijo o hizo. Lo que tenemos en la tradición de Jesús son *los rasgos coherentes y consistentes del impacto o impresión compartidos por sus hechos y palabras, no los hechos y palabras de Jesús como tal.* Lo cual configura su figura. Lo que tenemos son ejemplos de repetición oral de la tradición compartida, transmisión que revela la flexibilidad y elaboración del proceso oral (*Jesus Remembered*, 241).

Y así la figura transmitida es originaria y singular, de una hondura y riqueza excepcionales, y esto ya desde el comienzo de su transmisión.

## **6. El género del evangelio**

Rudolf Schnackenburg describe en su introducción a *La persona de Jesús en el espejo de los cuatro evangelios*, lo que constituye el género del evangelio y su validez histórica. Desde que se advierte aquella fosa entre el Jesús que predica y el Jesús predicado, surge la inquietud de separar a Jesús de Nazaret de toda la sobrepintura dogmática para dejar libre su figura histórica en El.

Se ha desarrollado o erigido la *Leben Jesu Forschung* dominando todo el s.XIX, que veíamos sumariamente arriba. Pero todo esto no llevó a

ningún resultado convincente, sino a imágenes de Jesús diversas condicionadas subjetivamente y por presupuestos de visiones del mundo diversas. Estas reductoras investigaciones debían fracasar, porque los evangelios no son escritos preponderantemente orientados en forma histórica, sino que todo lo histórico transmitido se encuentra *al mismo tiempo* inserto en la imagen de fe de Jesucristo. (Schnackenburg, 1993, 15)

Y agrega aún más: el verdadero Jesús histórico se escapa a nuestra mirada y no es alcanzable por la investigación histórico-crítica. Lo que resulta de una investigación con un enorme instrumental metodológico es una construcción según un modo de procedimiento utilizado en la historia general, pero que resulta totalmente insuficiente para una figura tan extraordinaria como la de Jesús de Nazaret, figura sólo alcanzable en la fe.

Jesús no es una persona igual a César, Napoleón u otros grandes de la historia, que se ordenan en el flujo de los acontecimientos del mundo. Jesús rompe y supera la historia. Tampoco es una figura espiritual como Platón, Aristóteles u otros filósofos, sino que habla desde otro horizonte, que desea responder a la pregunta que toca a todo hombre sobre el sentido de la existencia y las tareas de la vida humana desde una mirada más profunda derivada del estar enraizados los hombres en Dios y en su verdad (Jn. 18,37). El cristianismo primero está atravesado por esta convicción y por ello todos los textos que poseemos sobre Jesús están fundados en este plano de comprensión religiosa (1993, 19).

El evangelio entonces no es ninguna biografía de Jesús según el modelo de descripciones de vida de la antigüedad, tampoco ningún producto literario del tipo de memorias, que se compilaran con los recuerdos de la vida de un gran hombre, tampoco el relato de los hechos de un glorioso taumaturgo. No es tampoco una obra que quiera glorificar al hombre Jesús. Se trata inextricablemente de *un escrito histórico de tipo kerigmático*.

Los evangelistas no construyeron su imagen de Jesús a partir de tradiciones individuales, sino que partieron de una imagen o figura completa de Jesús, y han incluido los relatos particulares como ilustraciones de su fe. No pretendían un mosaico sino un retrato completo en el que la predicación de Jesús y su doctrina, sus curaciones y milagros, sus obras y su

instrucción de los discípulos confluyeran en una unidad. No es una fotografía del Jesús histórico, sino un retrato completo, que permite conocerlo mejor y más profundamente que una pura transmisión de sus caminos. Semejante retrato es por un lado irreal, pero por otro más verdadero que cualquier fotografía. Devela mejor los deseos, motivos y fuerzas que movían a Jesús, y abre la mirada al misterio de la persona de Jesús que no se deja profundizar sino en la fe (Jesus, 353).

### ***7. Conclusión provisoria***

La figura completa de Jesús, recordada en la impresión del origen, no se encuentra contaminada por una fe que destruye su veracidad histórica, sino que ha sido acuñada desde la fe y al servicio de ella en la misión. El Espíritu es también un guía invisible en este proceso admirable del cortísimo plazo de composición del Nuevo Testamento. Y es en el mismo Espíritu que accedemos al evangelio.

Por ello, la pretensión contemporánea y preponderantemente anglosajona, de diseccionar quirúrgicamente lo histórico respecto de lo dogmático y de fe, es un intento que no da cuenta suficientemente del género inextricablemente histórico y dogmático (de revelación) que el evangelio posee. La extraordinaria erudición de algunos de estos intentos debe ser reconocida y valorada. Y es fuente muchas veces de conocimientos muy valiosos, a pesar de considerar cuestionable la pretensión mencionada. Lo cual no obsta tampoco a resaltar el valor histórico de los textos que se estudian con aquella “simpatía crítica” de la que hablaba Kümmel, indispensable para superar aquella hermenéutica de la sospecha, que impide una mirada fresca y abierta a una palabra que es inspirada, y que es, al fin de cuentas, palabra de Dios dirigida al hombre para su conversión y diálogo con Dios en la Iglesia, en la que leemos los textos y de quien recibimos los textos inspirados.

Recordemos nuevamente al Espíritu de Cristo que inspiró los textos, que inspiró previamente la tradición oral, que inspiró la oración litúrgica primitiva, que inspira hoy a la Iglesia creyente, y que ayuda poderosamente a que Cristo sea hoy, como quería Kierkegaard, nuestro contemporáneo, en la Palabra y en el sacramento, de un modo único en la Eucaristía.