

Derechos Humanos y Cristianismo

Universidad Libre – Cátedra Gerardo Molina

Serie: Multiculturalismo y Derechos Humanos

Octubre 24 de 2009

Ante todo quiero agradecer la ocasión que me ofrece la Cátedra Gerardo Molina y sus coordinadores, de compartir con ustedes esta reflexión que me ha ocupado muchos años y que ha tenido en cierto sentido el carácter de una *deuda* que quería saldar con mucha gente que ha trabajado con tenacidad y con un compromiso admirable en este campo de los derechos humanos y han querido esclarecer la relación entre esa opción y su fe cristiana, sin lograr entender muchos momentos oscuros de la historia del cristianismo.

También quiero felicitar y estimular este esfuerzo de los gestores de la Cátedra por entrar en diálogo con expresiones culturales diversas alrededor de un tema tan importante como es el de los derechos humanos.

1. Razones para escoger este tema de investigación

Hoy día no se perciben muchas contradicciones entre las posiciones de las iglesias cristianas y el movimiento o ámbito teórico práctico de los derechos humanos. Más bien parecería que hay una convergencia entre la ética cristiana, que tiene como valores fundamentales la solidaridad, el respeto a los demás, la defensa de la vida y de la dignidad humana, de la justicia, de la verdad, de la fraternidad, y los valores que ha defendido el movimiento por los derechos humanos.

Sin embargo, si uno mira la historia, las contradicciones entre el cristianismo histórico y el movimiento de defensa de los derechos humanos que se fue abriendo camino en confrontación con muchos poderes e ideologías, fueron muy agudas. La Iglesia, considerada más como institución y como poder histórico, se opuso a la democracia; se opuso al movimiento obrero; tuvo graves complicidades con regí-

menes absolutistas y represores, y dentro de sus mismas estructuras de autoridad tuvo prácticas de siglos que hoy día no las podemos juzgar de otra manera sino como violaciones graves de los derechos humanos, como por ejemplo, la pena de muerte y la tortura.

Muchos investigadores y muchos cristianos prefieren abordar esta problemática de manera muy indulgente, considerando que los contextos históricos tienen un peso muy grande en cualquier organización o institución humana, y que, por lo tanto, no es posible juzgar el desarrollo de la autoridad en la Iglesia durante el Feudalismo, por ejemplo, sin tener en cuenta las concepciones que se tenían de la autoridad en ese ámbito socio político envolvente.

Cuando se trata del cristianismo o de cualquier otra tradición espiritual, yo no creo que la consideración de los contextos históricos justifique el abandono o la tergiversación de los núcleos más fundamentales de esas espiritualidades, pero mi investigación no es una investigación judicial que trate de establecer responsabilidades con miras a una condena. Partiendo de la base de que ha existido una contradicción histórica de grandes proporciones entre el cristianismo histórico y el movimiento a favor de los derechos humanos, y aceptando que en el desarrollo de esa contradicción se puede descubrir que la fe cristiana más auténtica fue adulterada, la inquietud o motivación eje de la investigación fue ubicar factores que llevaron a esa adulteración de la fe cristiana y examinar si esos factores realmente desaparecieron ya o permanecen larvados, con posibilidad de reactivarse en cualquier momento.

La investigación tiene tres bloques:

- ♦ En el primer bloque analizo las posiciones del cristianismo histórico frente a las diversas *'generaciones'* de los derechos humanos, tratando de ubicar los ejes de las contradicciones.
- ♦ En el segundo bloque hago un rastreo del concepto de derechos humanos en sus contextos jurídicos y filosóficos, a través de los pensadores y tratadistas más importantes de los diversos períodos históricos. Había también en este rastreo una inquietud fundamental: si el concepto de Derecho y los valores fundamentales que allí están implicados, tenían alguna afinidad, o no, con los valores cristianos.
- ♦ El tercer bloque es un ensayo de profundización en un campo común donde puedan encontrarse los compromisos existenciales, tanto con los valores cristianos como con la defensa de los derechos humanos.

2. Antes de las 'generaciones' de derechos

Hoy día se habla de tres 'generaciones' de derechos humanos: la primera estaría centrada en los derechos civiles y políticos, cuya formulación más importante se hizo en la Revolución Francesa y luego se continuó perfeccionando; la segunda generación estaría más centrada en los derechos económicos, sociales y culturales y a su formulación aportó mucho la Declaración de los Derechos del Pueblo Trabajador, formulados en la Revolución Rusa de 1917; la tercera generación estaría más centrada en los derechos de los pueblos o derechos colectivos, formulada en la Declaración de Argel del 4 de julio de 1976 por un conjunto de movimientos de liberación nacional acompañados de expertos en derecho internacional, pero sin apoyo o aquiescencia de los Estados, aunque muchos de esos derechos han sido formulados, de manera dispersa, en diversos documentos de la ONU.

Sin embargo, antes de que los derechos humanos se fueran formulando en declaraciones y tratados, existía un núcleo fundamental que está por fuera de dichas 'generaciones' y se considera el conjunto de DERECHOS FUNDAMENTALES: el derecho a la vida, a la integridad y a la libertad. Hoy día, los Estados que desconocen o violan este núcleo de derechos, son los que tienen una "estrella negra" en los organismos internacionales, pues la comunidad internacional ha sido mucho más tolerante con las violaciones a los demás derechos.

Cuando la Iglesia se configuró como una estructura de poder, luego de ser cooptada por el emperador Constantino como 'religión del imperio', fue adoptando prácticas propias del poder, donde los valores institucionales adquieren tal importancia que los valores de la persona humana y los valores eje de la misma tradición espiritual van quedando supeditados y llegan a devaluarse en tal grado que pueden desaparecer.

La institución de la Inquisición, que existió entre 1184 y 1869, fue el instrumento adoptado por la Iglesia como mecanismo de dominación social y que sirvió de marco para la negación del derecho a la vida, a la integridad y a la libertad, al adoptar la pena de muerte, la tortura como método para lograr confesiones, y la negación de la libertad de conciencia como base de las demás libertades.

La Inquisición fue un tribunal que pretendió juzgar a los herejes y castigarlos con las penas más extremas y crueles, con el fin de mantener una unidad doctrinal en la Cristiandad, que llegó a ser una especie de imperio cristiano, en el cual el Papa

era reconocido por los demás poderes existentes como autoridad suprema en materias doctrinales y morales. No hay duda de que por encima de los contenidos espirituales o doctrinales que portaba la tradición cristiana, predominó la dinámica y la ideología del poder. De hecho, el nacimiento de la Inquisición coincide con un período en que los Papas habían conquistado la sumisión de los soberanos de Occidente y de parte del Oriente, pero ese bloque imperial comenzó a resquebrajarse por la aparición de posiciones disidentes en materia doctrinal, llamadas “herejías”, que minaban y amenazaban la unidad del ‘imperio cristiano’ que era una especie de ideal institucional.

Para combatir las herejías se unifican el derecho imperial y el derecho eclesiástico. La mayoría de decretos o leyes que configuraron las prácticas de la Inquisición, fueron sancionados primero por los emperadores y luego “hechos suyos” por los Papas. La pena de muerte, que era el castigo máximo para los herejes reincidentes o que eran convictos de falsedad, era ‘la hoguera’, o sea, el ser quemados vivos. Dicha pena era aplicada siempre por el “brazo secular”, o sea, por funcionarios no eclesiásticos, y en ello queda el testimonio de la ‘mala conciencia’ de los inquisidores. Tampoco se podía aplicar en templos sino en plazas públicas y nunca en un domingo, día dedicado a prácticas religiosas y, por tanto, sagrado.

Tanto la pena de muerte como la tortura fueron penas reglamentadas en los Manuales de los Inquisidores. Leer esos manuales hoy día es escalofriante. Son testimonios históricos que quedan de una época en que la Iglesia fue invadida por ideologías del poder que negaron radicalmente los derechos y la dignidad humana en modalidades aberrantes. Si las ideologías del poder que estaban en boga en aquellos siglos hacían todas estas prácticas casi ‘normales’, eso no puede justificar el que una tradición espiritual como el Cristianismo, se traicionara a sí misma y sepultara sus principios más valiosos arrastrada por la ideología del poder.

Algo similar se puede decir de las CRUZADAS, que fueron verdaderas guerras santas promovidas e incentivadas por los Papas para arrebatarles territorios a los llamados “infieles” –principalmente los musulmanes, que no compartían la fe cristiana-, particularmente la llamada Tierra Santa, o sea, los lugares de Palestina marcados por la vida y la memoria de Jesús. Hubo 7 cruzadas, entre 1095 y 1291. En algunas de ellas el mismo Papa se erigía como jefe militar de un ejército multinacional. Si bien en toda guerra se cree que es lícito matar, cuando hay motivaciones fanáticas, incentivadas por recompensas divinas, el desbordamiento de la crueldad es grande y así lo fue en las Cruzadas, en las cuales se mezclaron también incentivos económicos que llevaron a saquear los bienes de las víctimas y a enriquecerse con ellos. En siglos posteriores, cuando el Cristianismo mismo sufrió divisiones

internas en el siglo XVI, la guerra se reeditó en la modalidad de Guerras de Religión, en las cuales el derecho a la vida y a la integridad volvió a ser la víctima de ideologías de poder que se apoderaron de la Iglesia de manera encefalocéntrica. En estas Guerras de Religión hubo episodios espantosos, como la famosa “Noche de San Bartolomé” (el 24 de agosto de 1572) cuando 15.000 Hugonotes (Protestantes) fueron asesinados en Francia por los miembros del partido que representaba a los católicos.

Puede detectarse, de manera muy clara, cómo la posición de la Iglesia frente a la violencia cambia radicalmente a instancias del poder. Hay textos muy radicales de teólogos y obispos de los primeros siglos de la Iglesia, es decir, de ese período anterior a la cooptación del Cristianismo por el Emperador Constantino, en que incluso se prohíbe bautizar a soldados o gente que utilice armas, y si querían regresar a la Iglesia luego de haber usado armas después del bautismo, debían ser excomulgados por 10 años. En cambio, en los tiempos de las Cruzadas, hubo teólogos, como San Bernardo de Claraval, que sacralizó el oficio militar cuando se trataba de la ‘defensa de la fe’.

3. El conflicto con las tres ‘generaciones’ de derechos

Me he detenido un poco en el desconocimiento de los derechos fundamentales por parte del cristianismo histórico, sobre todo en ciertos períodos, porque me parece lo más grave, ya que en ese desconocimiento se hunden principios muy básicos del Cristianismo como tradición espiritual.

Pasando revista brevemente al conflicto con las generaciones de los derechos humanos, se puede decir lo siguiente:

Respecto a la **primera generación**, o sea, la de los **derechos civiles y políticos**, teniendo en cuenta que la primera formulación más completa y explícita de éstos es la de la Revolución Francesa, o “*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*” de la Asamblea Nacional de Francia, del 26 de agosto de 1789, es imposible ignorar el choque histórico de la Iglesia con dicha revolución. El Papa (Pío VI) no se limitó a condenar las proyecciones de dicha revolución en la Iglesia, puesto que la “*Constitución Civil del Clero*” (asumida por la misma Asamblea Nacional el 12 de julio de 1790) pretendió transformar institucionalmente la Iglesia francesa para acomodarla a ciertos postulados de la Revolución, sino que el Papa condenó la

misma Declaración de Derechos y en los años siguientes desarrolló toda una doctrina anti-liberal que pretendió fundamentarse en la tradición cristiana.

Esto desata una crisis profunda en la Iglesia. Hay una parte significativa del clero francés que acepta la Revolución y sus principios, incluyendo a muchos obispos, pero los Papas se oponen a ello. Prácticamente el resto del siglo XVIII y el XIX van a estar atravesados por la contienda en torno a las libertades. La Encíclica en que llega a su clímax la posición más conservadora es la Encíclica “Libertas” del Papa León XIII (del 20 de junio de 1888) en la cual elabora una pretendida teología de la libertad, para terminar oponiéndose a todas las formas de liberalismo político y condenando todas las libertades que se habían formulado como derechos conquistados, como las libertades de pensamiento, de expresión, de enseñanza y de culto.

Respecto a los **derechos económicos y sociales (segunda ‘generación’)** que fueron la bandera fundamental del movimiento obrero durante los siglos XVIII al XX, con proyecciones políticas en los movimientos socialistas y comunistas, la posición de la Iglesia fue menos radical que frente a los movimientos liberales, en el sentido de no limitarse a negar y condenar sino elaborando una propuesta intermedia que se fue consignando en lo que se llamó la “Doctrina Social Católica”. Las condenaciones más explícitas del socialismo y del comunismo se producen entre el pontificado de Pío IX (1846/1878) y el de Pío XII (1939/1958)- Sin embargo, quienes han analizado a fondo todos estos textos, deploran que el grado de conocimiento que revelan de las posiciones socialistas y comunistas, es muy precario: las condenas confunden los movimientos socialistas con los liberales, los anarquistas y los marxistas en sus variadas tendencias. Pero quizás la clave que permite entender el radicalismo de las condenas, que va “*in crescendo*” desde 1878 a 1949, es el grado en que afecta a las estructuras eclesíásticas. Así, cuando se produce la Revolución Rusa y se firma el Pacto de Varsovia, incluyendo a muchos países cristianos, las encíclicas son mucho más drásticas en comparación de la época anterior, en que sólo había simpatía de las masas cristianas por la ideología comunista o socialista. Y en los años 40 del siglo XX, cuando se da una inscripción masiva de cristianos en partidos y movimientos comunistas, los documentos pontificios llegan hasta decretar la excomunión para los que procedan así.

Podría afirmarse, entonces, que la intensidad del conflicto entre la Iglesia y el movimiento obrero, depende de los niveles de afectación del poder. Nuevamente el poder es la clave explicativa de todas estas posiciones.

Pero si se analiza cómo se proyecta todo esto en el campo doctrinal, se percibe que la Doctrina Social Católica va consolidando unas tesis que poco a poco se hacen

profundamente discutibles y hoy día se perciben por parte de muchos cristianos como abiertamente ajenas al Cristianismo. Esas tesis, en síntesis, son: la defensa radical de la propiedad privada, transmisible por herencia, en la estructura familiar; la negación del igualitarismo como contrario a la ley natural; el reconocimiento, por igual, de los derechos del capital y del trabajo en el funcionamiento de la economía; la armonía de clases como alternativa a la lucha de clases, regida por criterios de justicia y caridad; la defensa de la autoridad del Estado y la atribución a éste de un moderado papel promotor de la armonía de clases; la valoración espiritual de la pobreza y de la resignación; la promoción de asociaciones de obreros y patronos como base de una concertación permanente.

Mirando muy críticamente todo este debate, hay que decir que en todo ese bloque doctrinal, se miró siempre como de “derecho natural” lo que favorecía al capital, y lo que favorecía al trabajo se juzgó como objeto de decisiones voluntarias del poder, motivadas por convicciones morales. Análisis más profundos demuestran cómo ese desencuentro se proyectó en cosmovisiones contrarias. Una prolongada polémica que recorrió la segunda mitad del siglo XX e involucró a la Teología de la Liberación, se centraría en discutir si la cosmovisión que sustentaba las razones del capital era compatible con un auténtico Cristianismo, o si, más bien, los efectos históricos de esa cosmovisión obligaban a replantear las bases filosóficas de las cuales había echado mano el Cristianismo histórico.

Respecto a los **Derechos de los Pueblos (tercera ‘generación’)**, el centro de la polémica hay que retroproyectarlo al siglo XV, cuando se dan los hechos más escandalosos de desconocimiento de la autodeterminación de los pueblos, en la conquista de América y conquistas similares en pueblos del Africa y del Asia por parte de imperios o monarquías supuestamente “cristianas” respaldadas por los Papas.

Afortunadamente hubo cristianos y obispos, como Bartolomé de Las Casas, que denunciaron las atrocidades cometidas por los conquistadores. Las Casas llegó a escribirle al Rey de España que si el precio para que los indios se hicieran cristianos era someterse a las afrentas de los españoles, era mejor que no fueran cristianos. Las denuncias de Las Casas y de otros –hay que reconocer que fueron pocos los denunciantes- levantó la polémica sobre los derechos de los pueblos en las universidades españolas. En esa coyuntura, el dominico Francisco de Vitoria hizo aportes valiosos al Derecho Internacional y cuestionó radicalmente el derecho de conquista, defendiendo la autodeterminación de los pueblos y el derecho a los recursos naturales, pero encontró un camino, diríamos muy moderno, para volver a legitimar sutilmente la conquista, la dominación y la guerra de exterminio: el derecho al libre mercado. Si los indios se oponían a comerciar con los europeos (al “ius com-

municationis”), se justificaba hacerles la guerra; y si impedían a los misioneros predicarles la fe cristiana, el Rey de España podía intervenir sus comunidades y nombrarles gobernantes.

Así, pues, vemos cómo se fue produciendo un desencuentro de fondo entre la Iglesia y las formulaciones de derechos de las tres generaciones, en la medida en que se iba tomando conciencia y se iban afirmando los derechos.

Es evidente que esto ha cambiado. Después de la Segunda Guerra Mundial, o sea, en la segunda mitad del siglo XX, mientras la humanidad reaccionaba horrorizada a lo que fue el exterminio de muchos millones de seres humanos, tanto en el Holocausto (6 millones de judíos sacrificados por los Nazis) como en el mismo desarrollo de la guerra (60 millones de personas sacrificadas), y crea la Organización de Naciones Unidas, la cual comienza su actividad con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), también en la Iglesia se van desarrollando movimientos progresistas que van asumiendo otra cosmovisión y van preparando el Concilio Vaticano II (1961/65). Hay un documento que es la encíclica *Pacem in Terris*, del Papa Juan XXIII (11 de abril de 1963), que ya incorpora toda la Declaración de Derechos Humanos de la ONU como parte integral de la Doctrina Social Católica.

También la preparación del Tercer Milenio Cristiano, en la última década del siglo XX, dio pie para agudas polémicas dentro de la Iglesia, pues el Papa Juan Pablo II propuso desde 1994 que se comenzara el tercer milenio con una petición de perdón a la humanidad por los errores cometidos por la Iglesia o por los cristianos en el segundo milenio, mencionando sobre todo la Inquisición, el irrespeto a la autonomía de las ciencias, las guerras de religión y, en general, el ejercicio de la violencia en nombre de la fe. Sin embargo, las corrientes más conservadoras dentro de la Iglesia se opusieron a esto y polemizaron sobre el sentido que tenía pedir perdón por lo que otros, que ya estaban muertos, habían hecho. La polémica fue muy fuerte y se proyectó a discusiones bíblicas, teológicas, filosóficas, jurídicas, sociológicas, psicológicas, históricas, políticas, pastorales etc. Todo terminó en un documento sobre la *purificación de la memoria* [*Memoria y Reconciliación*], marzo 31 de 2000] muy poco satisfactorio para quienes tenemos mayor sensibilidad frente toda esta problemática.

4. Los trasfondos del conflicto

Pero, como decía al comienzo, el objetivo central de mi investigación era descubrir los factores que permitieron que un mensaje como el del Evangelio, llegara a ser

utilizado para actuaciones históricas tan contrarias al mensaje mismo. Por eso en la última parte del primer bloque del libro, me propuse rastrear los trasfondos del conflicto entre cristianismo histórico y movimiento de promoción y defensa de los derechos humanos.

Un primer trasfondo que ubico es lo que los diversos actores que se identifican como cristianos entienden por “fe”. El concepto de fe está siempre envuelto en una cosmovisión muy amplia y está muy determinado por las diversas cosmovisiones. No hay duda de que el Cristianismo histórico, una vez convertido en un poder histórico a partir de su cooptación como religión del imperio romano desde Constantino (siglo IV), fuera configurando una cosmovisión muy marcada por las dinámicas del poder. Yo la identifico como una **cosmovisión de dominación**, donde la misma imagen de Dios refleja las connotaciones de los señoríos históricos (refleja la imagen del emperador, de los monarcas, señores feudales y hasta de los conquistadores). Dios es un “patrón” que da órdenes, las cuales deben obedecerse sin falta para no hacerse merecedor de sus castigos sino de sus premios. Es curioso que el primitivo Cristianismo, como se ve en concreto en los escritos de San Pablo, quien fue el mayor fundador de comunidades cristianas en los bordes del Mediterráneo, se había opuesto radicalmente a esa cosmovisión y había interpretado el acontecimiento de Cristo muy a contracorriente de este tipo de cosmovisiones.

Dentro de esa cosmovisión de dominación, la *fe* es simplemente una orden del “patrón” que debe obedecerse y aceptar unos dogmas y unos mandamientos que él nos ha hecho conocer como condiciones para alcanzar su benevolencia y su salvación, principalmente después de la muerte.

He rastreado diversos documentos del último siglo donde la Iglesia trata de explicar lo que se entiende por “fe” en su tradición, y he llegado a la conclusión de que, en esos momentos de profundo análisis de su propia tradición, la Iglesia se aferra a rasgos que no son compatibles con las concepciones de la fe que se manejan masivamente, diríamos en la “religiosidad popular” y en el discurso de muchos predicadores y escritores de masa.

Al menos 4 rasgos esenciales de la fe, sustentados en documentos solemnes, servirían para criticar y cuestionar toda esa historia de desencuentros con los movimientos de derechos humanos. Un primer rasgo es el de la libertad como algo esencial al acto de fe. Una fe impuesta sería una adulteración radical del concepto mismo de fe, el cual sólo se puede entender como el encuentro de dos actos soberanamente libres y espontáneos: la manifestación de Dios y la respuesta espontánea del creyente. Un segundo rasgo es que la fe no le disputa el mismo campo a la ciencia;

mientras la ciencia se ocupa del conocimiento del mundo, la fe se desarrolla en el ámbito de los valores y del sentido. Un tercer rasgo es que la fe pone en contacto, no con paquetes de verdades o conocimientos o afirmaciones, sino con una persona histórica que es Jesús de Nazaret, con su manera de sentir el mundo y la historia y con su manera de soñar, asumiendo su testimonio y sus sueños con un sentido de definitividad, pero teniendo en cuenta que la cruz le da a ese testimonio un marcado carácter contracultural. Un cuarto rasgo es que esa fe que surge de la relación absolutamente libre con ese personaje, goza de una credibilidad autovalidante y no se valida por autoridad ni por imposición alguna.

Pero en la investigación quise profundizar más en los factores que pudieron llevar a otra concepción de la fe, más afín con las cosmovisiones de dominación. Nadie ignora que la Iglesia lleva muchos siglos desarrollando una ciencia teológica, y que ya a comienzos del segundo milenio cristiano, a través de universidades que la misma Iglesia fundó, y a través de teólogos y filósofos cristianos, se reivindicó el carácter de ciencia para la teología.

La teología, como ciencia, echó mano de la filosofía para construir sus propias categorías, a tal punto que durante muchos siglos se consideró a la filosofía como una “sierva” (“ancilla”) de la teología, pues era la ciencia que le proporcionaba lo más valioso de su materia prima. En ese ámbito, la teología de la fe se construyó sobre tres canteras de materias primas filosóficas: la epistemología (o filosofía del conocimiento); la metafísica (o acceso al mundo de lo que trasciende la materia y que se revela en las ideas y sus cadenas de relaciones); y la ética o la moral, que clarifica, a través de armazones conceptuales, el deber ser de los humanos.

En esas tres canteras filosóficas bebió la teología durante siglos y por ello su concepción de la fe está muy marcada por lo que fue la filosofía cristiana que tomó el nombre de Escolástica. Nadie niega que esa filosofía estaba fundamentada, a su vez, en los filósofos clásicos de Grecia, sobre todo en Platón y Aristóteles, y en el campo moral su inspiración principal fue el Estoicismo. Unos y otros fueron “cristianizados”, en el sentido de acomodar o corregir algunos conceptos o posiciones que chocaban muy claramente con la tradición cristiana, como por el ejemplo la eutanasia defendida por los estoicos.

No hay tiempo de desarrollar todo el análisis que hago en el libro sobre las insuficiencias de esa filosofía Escolástica, que han ido quedando muy claras en su confrontación con la filosofía moderna, y que pueden ubicarse como factores que contribuyeron a la confección de un concepto de fe acoplado a una cosmovisión de dominación.

Brevemente y resumiendo mucho, puedo decir que la epistemología greco-escolástica llevó a concebir la fe como la asimilación de una doctrina o conjunto de datos referidos a realidades inmateriales, universales e inmutables, que eran el objeto fundamental del conocer en dicha filosofía, ya que las realidades históricas, por ser mudables y cambiantes, no eran objeto importante del conocimiento. La experiencia histórica de Jesús o del pueblo de Israel tenían el carácter de una cierta “envoltura” del mensaje de fe, cuyo núcleo no podía ser sino fijo, eterno, universal e inmaterial. La mayor actualización que ha habido en la teología ha sido la impulsada por el movimiento bíblico que ha ido incorporando las categorías de historicidad. Por ejemplo, hay corrientes muy fuertes hoy día de retorno al Jesús histórico, en contraste con la imagen cada vez más a-histórica que se confeccionó de Jesús, durante siglos. Pero hay otras corrientes de la epistemología que apenas han tocado de lejos la teología, por ejemplo, el psicoanálisis, la epistemología genética de Jean Piaget, el materialismo histórico con su análisis de las ideologías, ciertas corrientes pragmatistas que han surgido en los movimientos pedagógicos, etc. La epistemología tradicional construyó un pensamiento unidimensional, donde la realidad y su conocimiento se correspondían sin interferencias. Las nuevas epistemologías han ido construyendo un pensamiento bidimensional, que reconoce múltiples interferencias psíquicas y sociales entre la realidad y sus imágenes cognitivas.

Hay teólogos y teólogas que han ido asimilando esas nuevas epistemologías y que han ido construyendo nuevas teologías. En mi libro valoro mucho el acercamiento que hace Eric Fromm a los fenómenos religiosos y al mismo Cristianismo desde esas epistemologías, así como los aportes de la teóloga Marianne Sawicki¹, quien propone un abordaje novedoso que ella llama “intertextualidad” en cuya dinámica se produce y se realiza la fe, reemplazando así el esquema tradicional que exigía crear un campo propio, misterioso o sobrenatural, donde las realidades de la fe tenían su realización y se proyectaban en simbolizaciones o envolturas ajenas. La “intertextualidad” es una trama de relaciones en continua recreación. En el símil de tres mesas que deben estar en continua interacción, ella explica lo que es la intertextualidad: la mesa del teólogo que está recreando permanentemente la identidad de Jesús; la mesa de la solidaridad y de la subversión, donde los grandes desafíos de la fraternidad humana están continuamente redefiniéndose, y la mesa de la liturgia donde los sentidos acceden, a través de signos sensibles, a la realidad física y material de Jesús como algo vivo, presente y actuante. Estas nuevas epistemologías

¹ SAWICKI, Marianne “Seeing The Lord”, Fortress Press, MINNEAPOLIS, 1994

ías, a mi modo de ver, le cierran el paso a las cosmovisiones de dominación, porque se prestan menos a la manipulación.

El otro campo filosófico del cual echó mano la teología tradicional, fue el acceso a lo metafísico como la realidad profunda que se esconde detrás de la realidad histórica y material y que se construye mediante la abstracción y la deducción. Nadie niega la validez de las operaciones mentales de abstracción y deducción y su importancia en la construcción de muchas ciencias, pero el abuso de ese camino llevó a fundar las ciencias en dogmas insostenibles, sobre todo cuando se aplicó la cierta rigidez de las leyes físicas al mundo de lo social y de lo espiritual. Así se construyó la idea metafísica de Dios, de la cual echó mano la teología por muchos siglos pero que hoy se ve muy incompatible con el Evangelio. Así también se construyeron lo que Jean François Lyotard llamó los *meta-relatos* o las *grandes narrativas*, que se convirtieron en factores de alienación. Hoy día se ha querido cambiar el lenguaje de las ciencias dogmáticas por el más modesto de prácticas científicas, y cada vez se ve más claro que la imagen metafísica de Dios que se construyó con abstracciones y deducciones no es compatible con Evangelio de Jesús. La metafísica fue uno de los instrumentos filosóficos que permitió sustentar las cosmovisiones de dominación. Las teologías progresistas de hoy ven imposible un acceso metafísico a Dios (por una vía lógico conceptual) y se ve más aceptable un acceso ético existencial, que sí es compatible con el Evangelio.

Y finalmente, el campo de la moral cristiana, construida sobre los planos de la filosofía estoica, donde la lógica, la física y la ética formaban un sistema armónico en el cual se aplicaban los mismos principios en los tres campos. Para resumir mucho, la ética estoica se caracteriza por una concepción de la libertad que consiste en ajustarse a los ritmos de la naturaleza regida por el Destino, encontrando la felicidad en ese ajuste, y por una concepción del futuro que no se caracteriza por proyectar ningún cambio creativo, pues el futuro no tiene valor sino como presente y la felicidad está más bien en disfrutar una libertad interior en el presente, aunque tenga que convivir con múltiples formas de opresión exterior. Podríamos decir que el estoicismo es una filosofía moral del ajuste, del sometimiento, de la sumisión, del Destino que fue cristianizado como Providencia. Una experiencia tan conflictiva como la de Jesús que termina en la cruz y se retoma como fe en la resurrección como negación de todas las connotaciones de la muerte, entendida como sometimiento y exterminio de proyectos, sueños y revoluciones sociales, no sería compatible con la moral estoica, aún más, estaría en las antípodas de la moral estoica. Por eso creo que la elaboración de la moral cristiana sobre los planos arquitectónicos de la moral estoica, fue uno de los mayores factores que llevó a asimilar, en el Cristianismo histórico, las cosmovisiones de dominación.

Para terminar este primer bloque, mi conclusión es que se impone reelaborar la concepción de la fe desde una crítica profunda a las mediaciones filosóficas. La Teología de la Liberación aportó mucho en esta búsqueda. Yo he tomado muchos elementos de uno de los teólogos de la liberación, el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo (1925 – 1996). Para él hay dos dimensiones irreductibles pero a la vez complementarias en la existencia humana: la dimensión de la eficacia y la dimensión del sentido, ambas dimensiones son necesarias en la fe, pues la fe consiste en identificarse con unos valores, pero no de manera íntima sino proyectándolos en la realidad de manera efectiva. Juan Luis Segundo hace una fenomenología de lo que es la fe humana o antropológica, que es esa decisión que cada uno va tomando poco a poco, y apoyándose en el testimonio de aquellos que le muestran a uno lo que vale la pena, de jugarse la vida por algo. Esa fe humana se convierte en una fe religiosa, no porque intervenga una autoridad divina, sino porque los valores por los cuales se asume que vale la pena jugarse la vida, son valores encuadrados en una tradición espiritual que tiene capacidad de recrearse frente a los desafíos permanentes que tratan de invalidarla, y por eso son valores que tienen un carácter de absolutez.

Para Juan Luis Segundo, las filosofías que pueden servir de mediadoras en este tipo de fe, son las filosofías dualistas, o sea, aquellas que reconozcan una diferenciación irreductible, e incluso cierta contradicción, entre el orden del ser y el orden del deber ser o de los valores, o en otras palabras, entre la realidad tal como se nos impone, y los ideales o sueños por los cuales nos jugamos la vida. La filosofía de Kant, el existencialismo y el materialismo histórico son sistemas dualistas, que ofrecen elementos más compatibles con la fe cristiana.

5. Rastreo al concepto de derechos humanos

Como explicaba al comienzo, un análisis a fondo de la contradicción histórica entre Cristianismo y derechos humanos, además de llevar a reexaminar los factores y trasfondos que pueden explicar esa contradicción desde la concepción de la fe y desde la teología cristiana y sus mediaciones filosóficas, también lleva a preguntarse si cualquier concepción de los derechos humanos, o del derecho en general, es compatible con una fe cristiana auténtica o depurada.

Esto fue lo que me llevó a hacer un rastreo del concepto de derechos humanos desde muy atrás. Comencé desde los juristas romanos, incluso anteriores al imperio, para poder sorprender el concepto en sus gérmenes remotos.

En la gran compilación del Derecho Romano que hizo el Emperador Justiniano desde el año 530 y que se llamó el DIGESTO, aparecen ya dos conceptos generadores de lo que después van a ser los derechos humanos: el “Ius Naturae” (derecho natural) y el “Ius Gentium” (derecho de gentes). Resumiendo mucho, el primero (derecho natural) es una expresión muy directa de la “razón natural” que se considera patrimonio de la especie y que le dicta a todo ser humano unas pautas de rectitud de acuerdo con su naturaleza. El segundo (derecho de gentes) responde más a ciertas convenciones tácitas entre todos los pueblos, que implican ciertas concesiones que no son muy compatibles con el derecho natural, como la esclavitud o la guerra, pero que representan soluciones de consenso entre los diversos pueblos.

Estos dos conceptos van creando un espacio jurídico que se sale de los marcos legales de cada pueblo o Estado particular, un espacio que pertenece a los humanos como humanos y no está sometido a autoridades concretas sino que hunde sus raíces en una cierta legalidad no escrita, de carácter universal, que emana de la misma naturaleza.

Cuando algunos teólogos, filósofos y juristas comienzan a elaborar poco a poco el marco de un derecho internacional, estos dos conceptos siguen siendo claves. El marco general, a la vez teológico, filosófico y jurídico, es el reconocimiento de un derecho natural incorporado a la misma naturaleza del ser humano o a su conciencia. Una primera lectura de esto se expresa en un “jusnaturalismo” teológico. En mi investigación escogí a Francisco Suárez, un jesuita español del siglo XVI (1548 – 1617) quien enseñó filosofía y teología en las universidades de Salamanca, Valladolid, Alcalá, Roma y Coimbra. Para Suárez, el derecho natural se diferencia de la naturaleza racional del ser humano, aunque esa naturaleza es su base, pero sí se puede identificar con un segundo nivel de la naturaleza racional, que tiene el carácter de poder discriminatorio de las acciones humanas, y juzga cuáles están en armonía con la naturaleza y cuáles no. Ese derecho natural se distingue de la voluntad humana, pues ésta lo recibe como algo a lo que hay que obedecer, y se distingue también de la conciencia, la cual aplica el derecho y las demás leyes y acusa sobre el pasado, pero tiene que ser algo interno en el ser humano porque no está escrito en códigos sino en el corazón. Respecto al derecho de gentes, Suárez lo considera como fruto de la costumbre o del consenso entre todos los pueblos.

Entre el siglo 16 y el 18, una serie de tratadistas van desarrollando el derecho internacional apoyándose en esos mismos conceptos básicos del Derecho Romano. Entre ellos está Hugo Grocio, holandés (1583 – 1645) a quien muchos consideran el verdadero creador del derecho internacional; Thomas Hobbes (1588 – 1679); Samuel Pufendorf (1632 – 1694); Johann Wolfgang Textor (1638 – 1701); Christian von Wolf (1679 – 1754); Emer De Vattel (1714 – 1767) y Henry Wheaton, estadounidense, (1785 – 1848). Todos ellos manejaron los conceptos del Derecho Romano, de derecho natural y derecho de gentes, con matices pero con una convergencia básica. Todos, además, quisieron explorar los fundamentos del derecho y trataron de incursionar en los orígenes de la vida social de la humanidad, tratando de establecer cómo serían las relaciones entre los humanos “al natural”, es decir, siguiendo los impulsos más genuinos de su naturaleza común, ante de que se inventaran las leyes y los mismos Estados. Hay allí toda una filosofía política con diversas versiones y matices, difícil de sintetizar en pocas palabras, pero donde se trata de discernir hasta dónde las normas que los diversos pueblos y Estados han sancionado son legítimas, en el sentido de tener un fundamento en la misma naturaleza humana, y hasta dónde son fruto de consensos o imposiciones.

Hay dos grandes vertientes, unos, como Hobbes, consideran que la legitimidad del derecho y del Estado se fundan en la necesidad de protegerse unos humanos de otros, ya que el derecho ilimitado que tiene todo ser humano de hacer lo que quiera, lleva a una guerra de todos contra todos, cuya única solución es transferir a otros esos derechos que, retenidos, impedirían la paz de la humanidad. En cambio Grocio considera que los humanos vienen diseñados para la solidaridad de unos con otros y todo su edificio de derechos lo construye sobre esa base.

Hay diferencias entre todos estos autores sobre los alcances del derecho natural y del derecho de gentes; unos hacen un inventario máximo de principios y normas que serían de derecho natural; otros un inventario mínimo. Quizás el punto más controvertido es el Estado mismo: para unos, su existencia es de derecho natural; para otros es más bien contrario al derecho natural. Unos insisten en la necesidad de un Estado universal; otros consideran que mientras más pequeñas sean las sociedades, más se aplican los preceptos de la naturaleza.

Lo que más vale la pena destacar es que todos estos tratadistas salvaguardan un espacio o ámbito de derecho que está por encima de los Estados como estructuras de poder y de los legisladores particulares, donde hay una normatividad imperativa para todos los humanos que debe ser respetada aunque no esté escrita en ningún código sino en la naturaleza misma del ser humano, o en su corazón como algunos lo dicen, y que además existe otra normatividad de consenso bastante uni-

versal pero donde se infringen algunos preceptos naturales como concesión a problemas de la convivencia humana o de las pasiones humanas, no solucionables de otra manera, normatividad que configura el derecho de gentes, tampoco escrito en códigos pero respetado por consenso o costumbre entre los pueblos o naciones.

6. El salto de la Modernidad

Toda esta filosofía política y jurídica fue preparando el momento de las revoluciones, o lo que yo llamo allí “el salto de la Modernidad”. En los siglos XVII y XVIII se producen grandes revoluciones: la Revolución Inglesa en 1689 le puso como condición al Rey Guillermo de Orange firmar la Carta de Derechos para poderse posesionar. En 1776 se produjo la independencia de los Estados Unidos donde se hizo una profesión de fe en los derechos fundamentales del ser humano en la misma Acta de Independencia, y en 1789 la Revolución Francesa comienza proclamando la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Podríamos decir que el derecho natural comienza a transformarse en derecho positivo.

Sin embargo hay dos grandes corrientes filosófico políticas que inspiran estas revoluciones y los modelos de Estado que surgen de allí. Una es la filosofía de John Locke, principal inspirador de la revolución Inglesa y del movimiento independentista de los Estados Unidos. Otra es la filosofía de Rousseau, gran inspirador de la Revolución Francesa, aunque cuando ésta se produce él ya había muerto.

Para Locke, la raíz más profunda de los derechos humanos está en el derecho de propiedad, pues éste se conquista con el trabajo, mediante el cual el ser humano se apropia de bienes de la naturaleza para su propia conservación. El respeto a las propiedades de unos y otros es el que va regulando las relaciones entre los humanos y la misma creación del Estado, el cual es un árbitro armonizador de los intereses de los propietarios.

Para Rousseau, lo que le da legitimidad al Estado no es la necesidad de proteger derechos individuales o armonizar la convivencia entre propietarios, sino la existencia de una voluntad general o colectiva, en la cual se manifiesta la naturaleza social del ser humano, y que tiene como tendencia y objetivo la búsqueda del bien común.

Alain Touraine subraya las diferencias entre ambas filosofías, como también lo hace Habermas, pero, según Touraine, la Declaración de la Revolución Francesa

logró armonizar las dos corrientes, y el elemento armonizador fue la Ley, la cual fue concebida allí como instrumento de igualdad.

El contexto cultural de ese momento de las revoluciones que lleva a transformar el derecho natural, en cierta medida, en derecho positivo, es el contexto de la Ilustración, caracterizado por el dominio de la razón y por un cierto culto a la razón. Se considera que el ser humano comienza a usar su propia razón y se sacude de los oscurantismos y de las imposiciones del pasado.

Las ambigüedades de la razón

Para poder entender, pues, a fondo, ese paso o salto de la Modernidad, habría que profundizar en la percepción que se tiene, en ese contexto histórico, de la razón, o de los alcances de la racionalidad.

Nuevamente resumiendo mucho, en el libro yo rastreo tres visiones críticas de la racionalidad como característica de la Modernidad.

Uno es el análisis que hace Max Horkheimer y la Escuela de Frankfurt, que nos presenta la racionalidad moderna como una racionalidad REDUCIDA. La caracteriza por el paso de una racionalidad objetiva, que predominó en la filosofía griega, en la Escolástica y en el Idealismo alemán, en la cual el grado de racionalidad se medía por la armonía existente entre cada ejercicio racional y una visión de totalidad que envolvía los fines y sentidos de la especie humana, a una racionalidad subjetiva, la cual se fue reduciendo a las formas o mecanismos abstractos del funcionamiento del entendimiento, el cual se caracteriza por la capacidad de clasificar, inferir y deducir, con independencia de los contenidos. Por eso la denominan “razón instrumental” y señala que los fines de la especie se fueron reduciendo al de la conservación, lo que termina como mecanismo de adaptación de los humanos a la realidad existente.

Otro es el análisis de Alain Touraine, que nos presenta la racionalidad moderna como una racionalidad FRAGMENTADA. Según Touraine, en el comienzo de la Modernidad se integraron dos movimientos complementarios: el de racionalización, que derivó en la racionalidad instrumental, y el de subjetivización, que Touraine lo ve profundamente representado en Descartes, quien a la vez que fue el padre del racionalismo moderno, fue también el defensor del Yo como espíritu creador y libre. Según Touraine, esas dos dimensiones de la Modernidad se fueron

separando progresivamente, y en el mundo político triunfó la razón instrumental, pero en los movimientos sociales críticos se conservó la subjetivización y el derecho natural. En la sociedad moderna, Touraine ubica cuatro fragmentos dispersos del polo subjetivo que obran como focos de resistencia a la racionalidad instrumental predominante: la afirmación del Eros como resistencia a la ley y a la moral social imperante; la afirmación de los nacionalismos, como resistencia al universalismo del mercado y del dinero; la afirmación de la empresa como lugar de gestión de mercados y tecnologías; la afirmación del consumo, como resistencia a la estratificación social. Touraine describe largamente la crisis de la Modernidad, pero piensa que la superación de esa crisis está en recuperar el polo subjetivo, cuyo ámbito son los movimientos sociales.

Un tercer análisis de la racionalidad moderna es el de Max Weber, el cual denomino como una racionalidad DESAGREGADA. Inspirado en la filosofía de Kant, Weber construye una ciencia sociológica apartándose de los criterios científicos de la época, dominantes en las ciencias físico matemáticas, y siguiendo más bien la evolución de la ética económica de las religiones universales que lo va llevando a afirmar otro tipo de racionalidad: la racionalidad con arreglo a valores, que se distingue muy nítidamente de la racionalidad con arreglo a fines (racionalidad técnico científica). Por eso Weber desagrega los ejercicios de la razón en varias esferas de validez o de legitimidad racional, cada una de las cuales tiene un criterio abstracto que la legitima: la verdad y el éxito para la esfera cognoscitiva; la justicia y la rectitud normativa para la esfera práctico moral, y la belleza y la autenticidad para la esfera expresiva o estética. El desequilibrio de la sociedad moderna, Weber lo atribuye a que unas esferas de validez han invadido los campos de otras esferas, y es claro para él, que los bienes fundamentales de riqueza y poder dominan el mundo de hoy y su manejo racional, regido por la racionalidad con arreglo a fines o racionalidad instrumental, invadió campos y esferas de validez que deberían regirse por otros criterios.

8. El derecho en la racionalidad moderna

Entre los críticos de la racionalidad moderna, es ciertamente Max Weber el que aborda en profundidad la racionalidad del Derecho. Él muestra muy lúcidamente cómo el Derecho cambió de polaridad racional en la Modernidad, pues su esfera de validez es naturalmente la de la rectitud normativa, que lo relaciona profundamente con la racionalidad de la moral o la ética, pero el derecho positivo claramen-

te se configuró como una técnica regida por la racionalidad instrumental, o sea, racionalidad con arreglo a fines y no a valores.

Esto se confirma plenamente al rastrear el pensamiento de uno de los mayores exponentes del derecho positivo como es Hans Kelsen, quien afirma de manera muy tajante, que si alguien busca legitimar las normas jurídicas con criterios de justicia, por ello mismo se coloca fuera de los criterios fundamentales del derecho positivo, el cual es un orden coactivo que establece la validez de una norma mediante otra norma de mayor jerarquía que emana de un poder coactivo. *“Quien considere el derecho como un sistema de normas válidas - dice Kelsen- tendrá que prescindir de la moral, y quien considere la moral como sistema de normas válidas, tendrá que prescindir del derecho”*.

Hay que anotar que Weber consideró el derecho natural como la expresión más pura de la racionalidad con arreglo a valores, pero el derecho positivo cambió completamente de polaridad racional.

Esa ruptura entre el derecho positivo y la ética es lo que me hace mirar con desconfianza y temor la positivación progresiva de los derechos humanos, al multiplicarse los tratados, convenciones y estatutos que los convierten en leyes positivas asumidas por los Estados y sometidos cada vez más a las técnicas jurídicas que no pueden estar incontaminadas de la racionalidad instrumental que afecta hoy al derecho en la Modernidad.

Por ello termino este bloque de mi investigación con dos reflexiones críticas: una es tomada del paleógrafo francés René Girard, quien compara el sistema judicial de las sociedades modernas con el sistema sacrificial de las sociedades primitivas. Ambos sistemas buscan parar las cadenas de venganza que destruyen cualquier sociedad. El sistema sacrificial lo hace buscando una víctima que no es la culpable pero que se caracteriza porque no puede ser vengada. El sistema judicial lo hace buscando teóricamente al culpable pero reemplazando al ofendido por un organismo soberano e independiente que se reserva y monopoliza la venganza. Pero ambos tienen que crear una cámara oscura que oculte a las miradas de la gente del común la transformación de la venganza, creando una violencia legítima y una ilegítima, una sagrada y otra maldita. En ambos sistemas la violencia pierde su transparencia y por ello mismo bloquea sus soluciones auténticas y profundas.

La otra reflexión crítica es sobre el papel que juega el derecho en un Estado esquizofrénico como es el colombiano, donde parte de la identidad del Estado, aquella que ejerce más bárbaramente la violencia, como las estructuras paramilitares, es

negada, como si no perteneciera al Yo estatal, lo que lleva a configurar un Estado escindido, fraccionado, agrietado en su identidad más esencial. En un Estado así, el Derecho necesariamente tiene que cumplir una función esquizofrénica que se alimenta de la ruptura entre ética y derecho y se proyecta en otras múltiples rupturas, como la ruptura entre verdad procesal y verdad real.

9. Fe cristiana y compromiso con los derechos humanos

El último bloque de mi investigación está dedicado a mirar los puntos de convergencia entre una fe cristiana y un compromiso por los derechos humanos.

Una primera tesis que defiendo es que ambos compromisos tienen un origen común y una base común y es el mundo del sentir o del sentimiento.

Hemos estado acostumbrados a pensar que la fe cristiana o cualquier fe religiosa se origina en la sintonía intelectual con unas informaciones o afirmaciones que se refieren al mundo de lo metafísico y se expresan en dogmas. Pero todos los rastreos y elaboraciones de la primera parte me mostraron que la auténtica fe cristiana surge de un encuentro de opciones libres entre un emisor de mensajes existenciales y una sensibilidad humana que discierne opciones de sentido para jugarse la vida por unos valores. Hay, pues, un piso fundamental de sentimiento que da origen a la fe.

Muchos textos preciosos de Rousseau me mostraron también que la validez de una opción ética por la dignidad humana y por la solidaridad entre los humanos, es un asunto de sentimientos y no de ciencias. Los textos de Rousseau que cito allí y los de un jesuita uruguayo que fue ejemplo de defensores de derechos humanos luego de haber sido torturado por los militares uruguayos durante la dictadura contra la cual él luchó de manera ejemplar (se llamaba Luis Pérez Aguirre) muestran una convergencia profunda para probar que, tanto la opción de fe cristiana, como la opción por los derechos humanos, son imposibles o inauténticas, si no arraigan en los sentimientos.

Por ello, en el último bloque echo mano de elaboraciones magistrales de Agnes Heller, tanto en su reflexión sobre los valores (en su libro “Más allá de la Justicia”) como en su análisis profundo de los sentimientos humanos (en su libro “Teoría de los Sentimientos”).

Agnes Heller distingue muy nítidamente los **sentimientos impulsivos**, que responden a estímulos internos o biológicos, como el hambre o el dolor corporal, de los **afectos**, que responden a estímulos externos, como el miedo, la tristeza o la alegría; de los **sentimientos orientativos**, en los cuales se va decantando la experiencia del entorno y que actúan como una especie de instinto que anticipa reacciones positivas o negativas frente a las diversas situaciones, y finalmente de **las emociones**, que son los sentimientos más integralmente humanos, que implican grados significativos de conciencia y de libertad, como la amistad, la solidaridad, el gozo y el temor.

Los sentimientos se ubican en las dos dinámicas fundamentales del alma humana: su preservación o seguridad, y su expansión, que corresponden a las tendencias egoístas y altruistas. Al mismo tiempo, las emociones, como sentimientos más elaborados consciente y libremente, van configurando **personalidades emocionales** y también van caracterizando los ámbitos sociales, culturas y épocas, que se pueden discernir en las obras literarias más típicas de cada época.

Las personalidades emocionales tienen sus rasgos más destacados: en unas predomina más la adaptación al entorno y en otras la crítica y el rechazo de entornos marcados por anti-valores que no se aceptan. Estas últimas son las que pueden asumir, en determinado momento de su vida, rupturas radicales con su entorno cultural y pagar precios altos por sus opciones de contracorriente.

En los últimos capítulos recorro a dos paradigmas de personalidades emocionales, uno que expresa rasgos muy esenciales de la fe cristiana, y es Pablo de Tarso, escogido como paradigma porque en su escrito más central que es la Epístola a los Romanos, que es como su Evangelio o su testimonio del impacto que causó en su vida la persona de Jesús, se confronta con la Ley, como un camino equivocado que él siguió durante muchos años de su vida pero que finalmente descubrió que jamás lo llevaría a una relación auténtica con Dios (hay que recordar que él fue antes un fariseo, o sea, una especie de fanático de la Ley). El otro paradigma es un no creyente, el filósofo inglés Bertrand Russell, quien convocó al primer tribunal de opinión de la historia para denunciar las atrocidades de la guerra de Vietnam, y que se destacó, en general, por un compromiso humanista contra múltiples formas de dominación y de deshumanización. Pretendo mostrar cómo en ambos predominó **EL SENTIR** como raíz de su fe y de su compromiso humanista. Pablo de Tarso afirma tajantemente que la Ley deshumaniza y por tanto desmonta la cosmovisión religiosa de dominación y pone en el centro de los valores cristianos el valor de la libertad y de la liberación. Bertrand Russell incluso se retracta de posiciones filosóficas anteriores porque había dejado de creer que existían valores objetivos, para

afirmar tajantemente que la ética está fundada en el sentir y que sus datos fundamentales son los sentimientos y no las percepciones. Desde su posición de no creyente, Bertrand Russell valoró en los creyentes y en los místicos, como lo fundamental de su fe, “*una manera de sentir los fines de la vida humana*”, afirmando que: “*en la medida en que la religión consiste en una manera de sentir, más bien que en un conjunto de creencias, la ciencia no la puede tocar*”.

Para reforzar esta convicción, de que la base humana de la fe y de la opción por los derechos y la dignidad humana es **EL SENTIR**, termino el libro con un excursus filosófico alternativo, apoyándome en la lectura que Jean François Lyotard hizo de una parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, sobre la *Analítica de lo Sublime*, mostrando cómo en el **sentimiento de lo sublime** tal como Kant y Lyotard lo exponen, se encuentra una descripción de la experiencia estética de la fe y de la autoidentificación con la especie, experiencia a la cual Agnes Heller le dio el nombre de *Experiencia Cumbre*.

He tratado de recorrer, a grandes brochazos, el contenido del libro *Derechos Humanos y Cristianismo*, publicado por le Editorial Dykinson de Madrid, dentro de una serie de trabajos coordinados por la Universidad Carlos III de Madrid, España, y dentro de una colección referida a Religión y Derechos Humanos, coordinada por el teólogo Juan José Tamayo (ISBN: 978-44-9849-194-4)

Javier Giraldo Moreno, S. J.