

**CHILE, UNA MESA PARA TODOS.
EXCLUSIÓN E INTEGRACIÓN**

CHILE, A TABLE FOR EVERYONE.
EXCLUSION AND INTEGRATION

Arturo Bravo Retamal¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile

Resumen

Esta nota presenta una síntesis de lo que fue el Seminario Interno de Profesores organizado por el Instituto de Teología de nuestra Universidad en el segundo semestre del año 2010. En él expusieron académicos del área de teología, biblia y filosofía sobre el tema “exclusión e integración”.

Palabras clave: Exclusión, integración, teología, biblia, filosofía.

Abstract

This note presents a summary of an Internal Lecturers' Seminar organized by the Instituto de Teología of our University that took place in the second semester of the year 2010. In this Seminar presented lecturers from the theological, biblical and philosophical areas works on the issue “exclusion and integration”.

Keywords: Exclusion, integration, theology, bible, philosophy.

“Chile, una mesa para todos” fue el lema de la Conferencia Episcopal de Chile para el año 2010, llamado año del Bicentenario de la independencia nacional. Basados en este lema, nuestro Instituto de Teología hizo realidad

¹ Doctor en teología bíblica. Académico del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Coordinador del Seminario Interno de Profesores. Correo: abravor@ucsc.cl

en el segundo semestre del año 2010 una inquietud tenida desde hace tiempo: la instauración de un seminario interno de profesores. En el mencionado semestre se llevó a cabo el primer seminario interno con el tema “Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración”, en el que participaron como ponentes ocho profesores, cuatro de teología y cuatro de filosofía, quienes abordaron la temática propuesta desde sus respectivas especialidades. Se realizaron cuatro sesiones en las que exponían de 20 a 30 minutos dos profesores, uno de teología y uno de filosofía, y se dejaban 30 minutos más para discusión con los asistentes.

1.- En la primera sesión expusieron la Prof. María Belén Tell, licenciada en Filosofía, y el Prof. Arturo Bravo, doctor en Teología Bíblica. La Prof. Tell presentó su tema titulado “¿Hacia qué inclusión?” Empezó realizando un recorrido, respecto del binomio inclusión-exclusión, por la ciencia moderna, en primer lugar, pasando por la teología para culminar en una reflexión filosófica. A partir del escueto recorrido teórico-científico-teológico, planteó una serie de interrogantes filosóficas, a saber: ¿qué significará, en un sentido filosófico, el binomio inclusión- exclusión? ¿qué o a quién se excluye hoy de la filosofía? ¿qué o quién quedó fuera de ella? La filosofía, ¿nos puede aportar una luz respecto de la inclusión en un sentido amplio?

En el intento de responder las inquietudes precedentes, la Prof. Tell advierte que los inconvenientes que, a partir de la modernidad, acaecieron al interior de la filosofía fueron la exclusión de la realidad, la exclusión de la realidad del ser humano y sobre todo la exclusión del concepto de unidad antropológica –reemplazada por un sujeto epistémico disociado y desencarnado–, quedando así excluida, en definitiva, la *filosofía misma* como aquel válido, fiel y comprometido ejercicio humano de buscar la verdad. Por lo tanto, los retos que deberán encararse con rectitud y prudencia serán, en suma, uno *filosófico*, en tanto redefinición de dicha tarea, y el otro *antropológico*, como reflexión filosófica pero sobre todo desde el ámbito del mundo de la vida cotidiana, cultural y concreta por parte de cada persona.

El filósofo tendrá, entonces, que reencontrarse con su misión original, que no es otra que *preguntarse* –con admiración y asombro– y procurar encontrar el fundamento de la realidad, o sea la verdad desde una mirada desde la totalidad, ejercida como exigencia genuina y urgente de su *ser* en tanto vida consciente.

Por otra parte, la labor más ardua aún por parte de cada persona radica en la recuperación de su vida interior, tratando de madurar en amor y libertad en vistas al crecimiento de su inteligencia, de su voluntad afectiva y de sus *relaciones*, que asimismo reclaman una mayor conciencia respecto de la propia *identidad* y de su vínculo con la *alteridad*.

En conclusión, los horizontes “inclusivos” que se abren, entonces, pasan por la recuperación de la categoría de *mártir de la verdad* en cuanto a la filosofía, y en cuanto a la persona mediante el riesgo que implica transitar el *camino de madurez interior de la ipseidad en relación constante con la alteridad mediante una lógica de amor*.

A continuación, el Dr. Bravo expuso el tema titulado “El libro de Jonás: una crítica aguda al nacionalismo exacerbado”. Empezó por indicar la naturaleza del libro o género literario: se trata de una ficción literaria, una parábola en cuatro capítulos. Pero una parábola muy especial porque la lectura atenta de este libro revela que en lo que en él se cuenta es imposible de que haya sucedido así, puesto que el relato está plagado de inverosimilitudes, siendo algunas de ellas las siguientes: Jonás es enviado fuera de Israel con un mensaje de amenaza, mientras que los otros profetas cuando profetizaban a otras naciones lo hacían desde Israel. Este profeta reacciona inmediatamente pero no para cumplir la misión sino “para huir a Tarsis, lejos de Yahveh”. Tarsis quedaba en el otro lado del mundo, justo en dirección opuesta a Nínive.

En este librito, el único judío es Jonás, todos los demás personajes son paganos, sin embargo, estos últimos son buenas personas y piadosos, y Jonás es más bien un anti-profeta, porque hace todo lo que está en su mano para que no se haga la voluntad de Dios, expresada en el envío que había recibido. De tres formas quiso impedir la realización de su misión: primero, huyendo a Tarsis; luego, cuando se desató la tempestad, diciéndole a los marinos que lo arrojaran al mar embravecido para que la tormenta se calmara, lo que significaba una muerte segura; y, por último, la indicación que aparece en el capítulo 3 donde dice que Nínive era una gran ciudad, que medía tres días de camino –algo realmente imposible– y que él predicó sólo un día, es decir, cumplió sólo un tercio de su misión. Su mensaje fue muy breve: “Dentro de cuarenta días Nínive será destruida”. Sin embargo, contra lo que Jonás –y cualquier lector– esperaba, los ninivitas, tristemente famosos en el Oriente antiguo por su crueldad, se convirtieron de sus

malas acciones, se vistieron con ropas de penitencia y decretaron un ayuno seco que incluía también a los animales. Ante tamañas manifestaciones de piedad, Dios se arrepintió del castigo que les iba a enviar y los perdonó. Este perdón de Dios fue el que hizo revelar, de forma cómico-dramática, las verdaderas intenciones de Jonás. Dice el texto: “Jonás sintió un gran disgusto, se enfureció y oró así a Yahvé: ¡Ay, Yahvé! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: pues sabía que tú eres un Dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo. Así que, Yahvé, quítame la vida, pues prefiero morirme a estar vivo” (Jon 4,1-3). Es decir, Jonás no quiere un Dios misericordioso que se apiade de los ninivitas, lo que quiere y espera es la destrucción de ellos. Y con esto se llega de lleno al tema de este seminario: el libro de Jonás muestra y critica una forma equivocada de creer, y esto en un doble sentido. Por una parte, el libro critica la pretensión de que Dios sea propiedad de una nación. Así se entiende el contraste establecido entre un judío testarudo y muchos paganos piadosos. Dios no se preocupa en exclusiva de Israel, sino también de un pueblo como los ninivitas que representaban la hostilidad contra Israel. Hay que recordar que fueron los asirios, cuya capital fue Nínive, quienes el 721 a.C. destruyeron el Reino del Norte. Por otra parte, el libro critica una reducción de la fe a lo religioso sin tomar en consideración lo ético. En este libro la causa de la palabra de amenaza contra los ninivitas no es su desconocimiento de Dios sino su maldad. Y Dios los perdonó no porque se convirtieron al Dios de Israel, sino porque “se convirtieron de su mala conducta” (3,10). Se piensa que este libro fue escrito en el s. IV a.C., época posterior al exilio en Babilonia cuando la vida del pueblo se concentró en Jerusalén en torno al culto del Templo y el nacionalismo se exacerbó al punto de prohibir el matrimonio con mujeres extranjeras. Jonás representa, en el contexto de esta exposición, un nacionalismo excluyente que se mueve entre el miedo y el desprecio a los otros. El problema de Jonás, y de quienes él representa, no es la falta de identidad o una identidad débil sino más bien el de una identidad pensada de forma estática y autorreferida. Jonás encarna una identidad anquilosada y excluyente, que integra a quienes son como él y excluye a todos los demás. Tal mentalidad puede darse también hoy, en la Iglesia, tanto a nivel personal como de ciertos grupos al interior de ella.

2.- En la sesión siguiente, fue el turno del Prof. Ignacio Miralbell, doctor en Filosofía, y del Prof. Agostino Molteni, licenciado en Teología y doctor en Literatura Italiana. El Dr. Miralbell expuso sobre el tema “Comunidades y asociaciones: justicia distributiva y justicia conmutativa”. La ponencia se centró en el análisis filosófico de la complejidad de la sociedad humana y del concepto de justicia que rige la ética de las relaciones sociales entre las personas que en ella se generan.

Se partió con la distinción del sociólogo alemán Tönnies entre comunidades (Gemeinschaften) y asociaciones (Gesellschaften) para adentrarse en una profundización filosófica de tal distinción.

Estas dos formas o aspectos de la sociedad humana se distinguen básicamente en dos puntos: 1) En cuanto al fin (causa final), pues las asociaciones se caracterizan por tener fines específicos y diferenciados que no coinciden con el fin total de la vida en sociedad. Por ejemplo, un club deportivo tiene ciertos fines específicos diferentes de una escuela o un partido político. Las asociaciones –igual que las comunidades– pueden tener un mayor o menor grado de institucionalización política o jurídica. Las comunidades, en cambio, constituyen formas de sociabilidad humana cuyo fin no es específico sino total, holístico: se trata de grupos humanos cuyo fin es la convivencia en sí misma, la coexistencia pacífica, la “buena vida” en común de que hablaba Aristóteles, el bien común del grupo. 2) Se distinguen también en cuanto a su fundamento o modo de originarse (causa eficiente), ya que las asociaciones tienen una génesis convencional, contractual y deliberada por los miembros de la misma. Hay un acuerdo entre las partes, un pacto que constituye la asociación en términos más o menos jurídicamente formalizados. En cambio la comunidad o las comunidades surgen de lazos basados en la coexistencia real de hecho (los lazos familiares, el habitar un mismo territorio, la unidad cultural e idiomática, etc.). La pertenencia a una comunidad –al igual que la comunidad misma– no siempre surge de una decisión voluntaria y contractual. Por ejemplo, uno pertenece a una familia por haber nacido en ella, y lo mismo pasa con la ciudadanía respecto a un país, que es una comunidad más amplia. Podríamos decir, también, que la hoy llamada “comunidad internacional” no surge propiamente de ninguna decisión contractual, sino del hecho de habitar un mismo planeta tierra. Ejemplos típicos de comunidades serían las familias, los estados o naciones, las comunidades étnicas originarias, las comunidades religio-

sas, la comunidad internacional, etc. En cuanto a las asociaciones, algunos ejemplos típicos serían las empresas, las ONGs, las asociaciones gremiales, y todo lo que se denomina “instituciones o cuerpos intermedios” entre la familia y la sociedad política estatal. Sentada esta distinción se hizo notar cómo no se trataba de dos formas de sociabilidad humana opuestas sino más bien complementarias, en que las formas más sustantivas son las comunidades (por su fin total), pero en el seno de las cuales la sociabilidad humana desarrolla naturalmente multitud de asociaciones, instituciones y cuerpos intermedios.

Se analizó también cómo en la Filosofía Política Moderna esta concepción equilibrada y compleja de la sociedad se pierde especialmente a partir del contractualismo de Hobbes y Locke, que conciben toda sociedad humana como fruto de un pacto social, es decir, como una forma de “asociación”. En el contractualismo liberal la sociabilidad humana es siempre asociación por pacto y acuerdo a partir de un supuesto estado de naturaleza en que el individuo humano sería asocial, individualista y viviría en un supuesto ámbito “privado” previo a la asociación o al pacto. La interpretación que de ello hará J. Locke –fundador del liberalismo político moderno– conducirá a un individualismo exacerbado, a un énfasis en la propiedad privada de los bienes económicos, y a un olvido completo del concepto de “comunidad” especialmente en la concepción de la sociedad civil o Estado.

Este reduccionismo no tardó en generar su opuesto dialéctico: el comunitarismo de J.J. Rousseau, que si bien se basa también en un contractualismo, sin embargo pone énfasis en que a partir del pacto social lo que se conforma es una comunidad política y no una mera asociación. Con esta idea continuaron autores como los socialistas utópicos y el marxismo en su lucha contra el individualismo liberal.

Por último, se desarrolló brevemente la incidencia que estas tesis tienen en la concepción de la “justicia” entendida como la virtud y la medida que regula el equilibrio y lo correcto en las relaciones humanas en sociedad. El concepto de justicia clásico era un concepto analógico que admitía distintos aspectos dentro de su significado común. En cualquier caso ésta era lo razonable y correcto, el equilibrio del dar y recibir en las relaciones humanas y sociales, el “dar a cada uno lo suyo” (Cicerón) con “reciprocidad equitativamente proporcional” (Aristóteles). Pero ella tenía varios aspectos: La justicia conmutativa regía las relaciones entre las personas particulares o

asociaciones intermedias, teniendo un carácter contractual y de acuerdo mutuo, que obliga a las partes en virtud de lo acordado y del principio de equidad proporcional. En cambio, las relaciones de la sociedad como conjunto (es decir, como comunidad) y cada uno de sus miembros se rigen por la justicia distributiva y la justicia legal, y también por el derecho natural o justicia natural, dado que las personas tienen derechos y deberes inherentes a su dignidad en el seno de la comunidad a la que pertenecen, con anterioridad a todo acuerdo o reconocimiento jurídico legal de estos derechos y deberes naturales (véase el tratado *De Officiis* de Cicerón).

En la Filosofía Política Moderna esto también se pierde de vista. El contractualismo liberal (Locke, Stuart Mill) y neoliberal (Hayek) ve la justicia casi exclusivamente como justicia conmutativa y legal, mientras que el estatismo comunitarista (desde Rousseau hasta Marx y más allá) tienden a ver la justicia únicamente como justicia distributiva y legal impartida por el aparato del Estado en forma centralizada. Se olvida así la complejidad inherente al concepto de justicia, así como su diversidad analógica para regir las complejas relaciones e interacciones humanas en el seno de las asociaciones y las comunidades.

Acto seguido, tomó la palabra el Dr. Molteni para exponer su tema “San Agustín y su *De civitate Dei*: para una perspectiva no modernista de la inclusión” en la que empezó planteando que la perspectiva de la inclusión (que en el fondo supone la de la exclusión) puede ser interpretada mal. ¿Inclusión en qué? ¿Quiénes deciden los que deben ser incluidos? ¿Y por qué deben ser incluidos? ¿No hay una violencia ideológica en esta perspectiva? La misma etimología de inclusión no es muy optimista: *in-claudere*=cerrar adentro.

La ponencia quiso mostrar el aporte de san Agustín y de su *De civitate Dei* a la problemática inclusión-exclusión. Este aporte parece que permite superar el problema más grave de los católicos modernos, el del “modernismo”, es decir, el tener el “problema de la modernidad” y por eso el problema de la asimilación, rechazo o mediación de los contenidos de la modernidad. Todo esto nace de una mentalidad en el fondo clerical que considera la Iglesia como una institución ya pre-constituida. De aquí nace el problema “clerical-modernista” de los “nuestros”, de la “comunidad”, de los “cercaños” con el resultado que los demás son los “lejanos”, los “últimos. Esta perspectiva es fruto de la filosofía moderna que considera el

ser como algo estático pues lo considera en el sentido idealista (Hegel es, lamentablemente, el maestro de todos), perspectiva que ha penetrado también entre los cristianos volviéndolos “estáticos” (y por eso se habla de los “lejanos”, los “últimos”). Sin embargo, San Agustín, sobre todo en su *De civitate Dei*, ofrece otra perspectiva, que ha sido olvidada, es más, que ha sido desvirtuada. La respuesta de Agustín está ya contenida en las primeras líneas del *De civitate Dei*: “Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos” (*De civ. Dei* I, 1). Para Agustín la Iglesia es un acontecimiento, es la continuidad del acontecimiento de Cristo y de su gracia. De este modo, no se puede hablar estáticamente de un “dentro” o “fuera” de la Iglesia, sino que es la acción de la gracia la que hace que “enemigos” de la Iglesia puedan, tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. Agustín no niega que haya “dos ciudades” en la historia, es más dice que para que haya una “ciudad” humana debe haber dos ciudades. Pero, ¿de donde nace la distinción entre las dos ciudades? Aquí, sostuvo el Dr. Molteni, parece que Agustín ayuda a superar la dialéctica modernista de inclusión-exclusión. Para Agustín, en la historia humana marcada por el pecado original, la muerte domina sobre todos los hombres, la muerte sería el destino común a todos los hombres, si “indebita Dei gratia liberaret quosdam” (*De civ. Dei*, XIV, 1), si una gracia indebida no liberara a algunos. Así, para Agustín, nace la *civitas Dei*, una nueva historia en la historia.

Así, la única distinción histórica real entre los hombres es que algunos “van hacia la muerte” y algunos que, por gracia, son liberados de esta dinámica histórica. Por eso, Agustín define la *civitas Dei* como la que “ex fide vivens”, la que vive de lo que obra el Señor. La Iglesia, entonces, vive como suspendida a lo que Cristo y su gracia le donan pues es la *civitas* en que “reges Christum”, en que reina Cristo (*De civ. Dei* XVII, 20, 2). El punto de partida de Agustín es la acción de la gracia de Dios en la historia, antes de cualquier consideración sobre el hombre, sus pecados, sus idolatrías o ideologías. Agustín corrige la lógica “modernista” pues para él el cristianismo es un acontecimiento: *Et Verbum caro factum est*, acontecimiento incomparable (¡por eso no está en contra de nadie!) con las perspectivas idealistas-estáticas del “ser”. Para Agustín, con Cristo, Dios es un Dios que entra en relación con el hombre, y una relación acontece, no es estática, ni

es un devenir. Así, para Agustín, la Iglesia es “acontecimiento”, no es una realidad preconstituida (lo que traería como consecuencia que habría los “lejanos”, los “últimos” y el problema de incluirlo). En este sentido, Agustín dice que la relación entre las dos “ciudades” es dinámica, no es estática. Aunque las “ciudades” sean dos, la distinción y diferencia entre ellas no es estática, institucionalizada, organizada, definitiva, como si de un lado estuvieran “los cristianos” y del otro los “impíos”, los “lejanos”, los “enemigos”. La relación entre las dos ciudades, para Agustín, es dinámica justamente porque lo que decide esta pertenencia es la acción histórica de la gracia. Los cristianos modernistas en el fondo olvidan el dinamismo de la gracia cristiana, la dinámica histórica de la fe según el cual, los que no viven de la fe pueden, si son tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. Este es el concepto adecuado de “inclusión” que debe ser usado en la Iglesia.

3.- En la tercera sesión expusieron la Prof. Pamela Pedreros, licenciada en Ciencias Religiosas, y el Prof. Francisco Escandón, licenciado en Filosofía. El tema presentado por la Lic. Pedreros fue “Familia evangelizada se convierte en familia evangelizadora”. Su ponencia se presentó desde la Teología del Matrimonio y la familia, considerando la importancia de la familia en la misión de la Iglesia, es por ello que la familia evangelizada es una gran oportunidad de vida comunitaria en Cristo y un testimonio fundamental para una cultura secularizada. Es importante destacar en este sentido tres ámbitos a través de los cuales la familia puede colaborar con la evangelización

En primer lugar desde la comunidad eclesial, dado que la vida de la comunidad eclesial es fundamental para la transmisión del Evangelio y las diferentes actividades y acciones que forman parte de ella, por lo tanto, desde el interior de la Iglesia, los bautizados son instruidos desde la fe, a través de las obras de la Iglesia, así cada miembro de la comunidad aprende a vivir la vocación conyugal y familiar en la presencia de Dios.

En segundo lugar, la familia como Iglesia doméstica, porque el ámbito prioritario de la evangelización por parte de la familia es el ámbito familiar, es aquí donde se desarrolla una evangelización mutua y diaria entre marido y mujer, entre padres e hijos, y también en sentido contrario, según un proceso de testimonio y anuncio del Evangelio que se transmite de generación en generación.

Finalmente la familia evangelizada se convierte en familia evangelizadora, como primer signo de esto es sin duda su testimonio para la acción en el mundo contemporáneo, ya que ella nos da la capacidad de valorar y comprender que la esencia del matrimonio y la familia se han mantenido a pesar de los avatares que la han atacado durante estos dos mil años, incluso, y para llegar a la cultura contemporánea, la evangelización deberá desarrollarse directamente desde ella misma.

Un elemento, que hay que agregar, y que es ayuda indudable en la misión evangelizadora, es la espiritualidad familiar, que está marcada por su carácter teologal, porque es: Trinitaria, Cristológica, Eucarística, Eclesial, Alianza, es Amor y es filiación.

Así como la Iglesia por su naturaleza misionera vive dando testimonio y anunciando la Palabra, del mismo modo la familia cristiana es misionera, vive atestigua y proclama al mundo el misterio de amor de Dios. Cuanto más profundo y visible sea el amor entre marido y mujer, padres e hijos, más fuerte y creíble será el testimonio de lo que significa ser cristiano: amar como Cristo nos ha amado, difundiendo ese amor a través de la familia

Posteriormente, fue el turno del Lic. Escandón, cuyo tema fue “La inclusión y la exclusión vistas desde la doctrina de la analogía”, en el que empezó planteando que surge la pregunta, inclusión y exclusión de qué o de quién, pues de la persona humana, para seguidamente afirmar que desde el punto de vista filosófico, la inclusión y la exclusión son dos realidades o modos del ser personal, que reflejan, expresan y hacen patentes principios metafísicos, ontológicos del ser, o mejor, del existir del hombre como persona humana, ya que el concepto de persona, apunta directamente al existir y no a la esencia del hombre ontológicamente considerado, puesto que el existir es lo más entrañable e íntimo que cada hombre posee en tanto hombre, su existir es único y exclusivo, es en suma, personal, soy yo quien existe con nombre propio, es el existir lo que me personaliza o, como diría Zubiri, me da personidad, se entiende, acotado por la esencia que lo limita a ser de determinado modo, a saber, como persona humana compuesto por una naturaleza. Ahora bien, este carácter singular, como lo define Tomás de Aquino “persona es el subsistente distinto en naturaleza racional” (De Potentia, q.9, a. 4. in c) definición que no viene sino a decir y expresar los constitutivos de la persona humana, “el ser pertenece a la misma constitución de la persona”, como agrega Tomás de Aquino, lo que viene a signi-

ficar, y en esto es donde el Prof. Escandón pone el énfasis, que la esencia del hombre o, si se quiere, su naturaleza, se actualiza, precisamente, por ese acto de ser, que hace posible que la naturaleza racional del ser subsistente que es la persona se pueda expresar en todas sus potencialidades como persona que es. Esto no significa que por ese carácter subsistente y único que es la persona humana, que es el hombre, no se pueda comunicar y expresar trascendiendo los límites de su propio ser personal, sino que, por el contrario, ese carácter personal, único, sólo tiene sentido en tanto racional y espiritual, en la medida que esa naturaleza personal de carácter racional se exprese desde el centro mismo de su ser a otros que poseen tanta intensidad de ser como él mismo, el hombre es un ser abierto al infinito, pero, curiosamente, pasando por los demás, por los otros, de quienes, de algún modo depende, precisamente, para también de algún modo surgir a la existencia, aunque sea como causa eficiente y material, para lograr ese *telos* primordial, primero, que es esa ansia de eternidad que, de lograrse parece ser en soledad, entiéndase bien, con los otros de los que estoy solo, soledad que en definitiva puede ser comprendida como un nosotros, he aquí la dinámica metafísica del amor.

La exclusión, como se puede ver, es únicamente entitativa, pero la inclusión también lo es, pero de otro modo, en un sentido singular, a saber, como expresión del “ser analógico” en que consiste la persona humana, concretamente, en su dimensión moral, expresada por esa característica propia de la facultad de la voluntad, pero también de la inteligencia, del *intellectum* que hace posible la existencia de la libertad.

Ahora bien, esta relación moral o ética, si se prefiere, entre inclusión y exclusión, en el orden tanto especulativo como práctico, es decir, respecto de la dinámica propia y real de las relaciones humanas, una posibilidad adecuada como instrumento intelectual de análisis de la realidad para una adecuación más propia, cercana y prudencial con la vida humana en sus diversas manifestaciones e infinitas posibilidades en que se realiza es la analogía o pensamiento analógico. Analogía que posee por definición la característica de ser una relación de proporción y proporcionalidad, ya que expresa la unidad del ser de lo real en sus diversos grados de relación y significación en que participan del ser unas de otras, pero también explícita en qué se distinguen unas realidades de otras y los grados en qué se distinguen y, en algunos casos, en qué se “separan”.

Lo que se desea afirmar, en resumen, es que la analogía expresa más plásticamente un sentido y significado de adecuación, desde el punto de vista gnoseológico, más ajustado a la verdad en libertad que el pensamiento unívoco o equívoco.

4.- En la última sesión expusieron la profesora de Filosofía María Angélica Moncada y el Prof. Juan Carlos Inostroza, doctor en Teología Bíblica. El título de la ponencia de la Prof. Moncada fue “Inclusión y exclusión: una reflexión ética y antropológica”, en ella presentó una reflexión acerca de los fundamentos antropológicos que se desprenden de la unidad ontológica y existencial de la persona humana por una parte, y en segundo lugar, la apertura de este mismo ser que en su acto personal deviene en conocimiento, amor, compañía y solidaridad.

Luego llamó la atención acerca del carácter dual, no dualista, de esa dimensión que muchos denominan “la intimidad de la persona humana”, cuya raíz causal es, sin duda alguna, el carácter de ser creado y sostenido en el acto de ser que corresponde a cada ser humano. La coexistencia de Dios con el hombre no rompe, no quiebra ni divide su unidad sino, por el contrario, la delimita, la ordena, le da sentido personalizándola infinitamente.

Se procuró, a su vez, reflexionar acerca de la coexistencia del hombre con los otros hombres, cuya naturaleza perfectible es compartida por todos y cada uno de ellos. Es indudable que el hombre satisface en sociedad necesidades propias y ajenas, y la satisfacción de estas necesidades marca un nivel de coexistencia cuya realización se expresa en un deber moral.

Ya abierto un nuevo ámbito de reflexión, que es el de la reflexión ética, se centró el análisis en el ámbito práctico, principalmente en el ámbito del trabajo, por constituir esta actividad humana, una fuente esencial de perfección para el hombre y la sociedad.

Respecto de este último tema, a modo de síntesis se debe decir que el aspecto subjetivo del trabajo es, sin lugar a dudas, tanto o más importante que su aspecto objetivo, ya que apunta directamente a la satisfacción, al logro de anhelos y felicidad que el trabajo debe otorgar, primero como posibilidad, como tarea en una realización de comunidad o comunión, en donde cada una de las personas que realizan un trabajo en común, en razón de fines objetivos, pero también, como se ha dicho, subjetivo, se sienta partícipe, es decir, se sienta parte inclusiva de la labor que el trabajo mismo procura.

La Prof. Moncada planteó que a amistad es, sin duda, fundamental en el trabajo como en la política; se trata de una amistad cívica que es expresión del amor, como decía Aristóteles. Necesario en lo que significa el respeto entre iguales, reconociendo el principio de orden en donde cada uno cumple un rol tan necesario y digno como el de cualquier otro. Como se ve, el respeto y el juicio prudencial, como la equidad y la justicia son absolutamente necesarios, ya que estas virtudes o principios prácticos llevan con cierta disposición de ánimo, a una cercanía mayor a la inclusión que a la exclusión-

Para finalizar, se hizo hincapié y se destacó una vez más el carácter perfeccionador del trabajo, tomando en consideración el hecho de que esta actividad, este digno quehacer, significa fundamentalmente para el hombre, sacar lo mejor de sí, lo mejor logrado de su intimidad y llevarlo a la comunidad. Y allí en ese diálogo con el prójimo, con los otros hombres, en esa comunión, nuestra propia intimidad se enriquece y vuelve a nosotros más rica, más profunda y completa. Es esta labor, sin duda, un ir y venir fructífero y absolutamente necesario entre los hombres. En este punto se debe decir que se habla no del trabajo en general ni de algo así como la humanidad o sociedad, entes abstractos y muy difusos, sino por el contrario, del trabajo que se realiza todos los días y donde se involucran hombres y mujeres de carne y hueso. Se está hablando de una convivencia diaria de prójimos, de cercanos, de amigos.

Por último, el Dr. Inostroza presentó su tema "La lógica inclusiva del evangelio de Jesús". Indicó que al estudiar los orígenes del cristianismo, se percibe que la conciencia actual de la iglesia sobre la universalidad salvífica del Evangelio no fue siempre así de clara. El debate sobre la apertura del evangelio a los gentiles, por ejemplo, fue intenso, y no sin riesgos de ruptura de la unidad. Pero al mismo tiempo, uno se sorprende por la rapidez con que se resolvió (unos 20 a 30 años tras la muerte de Jesús).

Las preguntas que surgen mientras uno se adentra en la cuestión son variadas: van desde la autenticidad de los dichos de Jesús en los evangelios hasta la valoración histórica y teológica de una adecuada reconstrucción histórica y del debate mismo, en lo que toca a su contenido. Hay por los mismo, cuestiones de método y de fondo.

Para este tema es fundamental la actitud de Jesús hacia los pecadores. Hay dos pasajes en que Jesús es criticado por comer con cobradores

de impuestos y pecadores: Mt 9, 9-13// Mc 2, 13-17// Lc 5, 27-32. Allí se encuentra la siguiente respuesta de Jesús: “No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores”. Si bien la escena es poco real, la acusación parece del todo auténtica. El otro pasaje es Mt 11, 16-19. En un contexto de acusaciones contra “esta generación”, Jesús le reprocha haber rechazado a Juan y ahora también a él. Lo llaman “comilón y borracho, amigo de cobradores de impuestos y pecadores” (Mt 11, 19; cf. Lc 7,34). Tiene todos los visos de autenticidad. Parece que Jesús pierde la paciencia: nada funciona, ni la austeridad y ascetismo de Juan, ni su propia táctica diferente.

Además, si las parábolas lucanas de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo pródigo, son auténticas, nos indicaría la visión del propio Jesús sobre los pecadores.

Encuentra adecuada la crítica de Sanders al planteamiento que intenta explicar el reproche a Jesús como faltas a las leyes de pureza. Tales leyes no tocaban a la comensalidad sino principalmente el acceso al Templo. Incurrir en impureza según el código bíblico no hacía “pecador” a una persona. No observar las leyes especiales de los *haberim*, que regían el comer, sólo lo hacía a uno un *no-haber*, es decir, un ‘am-ha-arets’. La acusación contra Jesús es mucho más grave que esto: es la de asociarse con, y ofrecerles el reino a aquellos que según el normal estándar del Judaísmo eran *malvados*. Sin duda eran impuros, pero no era esto en cuanto tal lo que los hacía pecadores, ni su inclusión por Jesús implicaba un acto primario de rebeldía contra las leyes de pureza ritual.

Si no es una cuestión de pureza, ¿qué es entonces? El contraste entre la predicación de Juan y la de Jesús ilumina algo esta cuestión. Juan llamó al arrepentimiento y era tenido por justo. En esto Juan Bautista está en la línea de los profetas cercanos y del exilio babilónico. Sin embargo, con Jesús ocurre algo diferente. Da la impresión de que fue precisamente este requisito el que Jesús no hizo a sus oyentes. Les ofreció incluirlos en el reino no sólo *mientras eran aún pecadores*, sino también *sin* exigirles arrepentimiento tal como normalmente se entendía, y por consiguiente podía haber sido acusado de ser amigo de gente que permanecía *indefinidamente* pecadora. Recordemos que a Jesús se le acusa de asociarse con pecadores, mientras que a Juan se le reconoce haber hecho el camino de justicia. Juan, predicador del arrepentimiento, no fue acusado en los mismos términos que Jesús. Todo hace pensar que Juan predicó un arrepentimiento y justi-

cia en los términos ordinarios. Jesús, igualmente convencido de que el fin estaba cerca, proclamó la inclusión del malvado que le hace caso a él.

Así, la visión de Jesús de la inclusión de los “recaudadores de impuestos y pecadores”, siguiendo a Sanders, era que al aceptarlo a él asegurarían un lugar en el reino incluso si no se arrepentían ni restituían, según el normal requisito de la ley. No se trata exactamente de una oposición a la ley, sino más bien Jesús obra bajo la premisa de que no necesita ser aplicada a quienes lo siguen. Aquí habría un aspecto real de ofensa, no precisamente a los fariseos, sino a todo el que pensara que el malvado debía arrepentirse y restituir. Si ante los seguidores públicos de Jesús se incluían notorios pecadores que no se habían arrepentido ni hecho restitución, y si Jesús proclamaba públicamente que ellos precederían a los justos en el reino –incluso a aquellos justos que habían sido persuadidos por Juan a arrepentirse– entonces bien pudo darse una indignación pública.

Jesús se coloca por encima de la ley. El caso del discípulo que quería enterrar a su padre ilustra bien esto. Jesús responde: “tú sígueme, deja que los muertos entierren a sus muertos”. Schlatter, que sostiene que esto viola no sólo el deber filial sino también el quinto mandamiento, califica la respuesta de Jesús como “ein schlechthin schändender Frevel”. Sanders ve aquí “the most revealing passage in the synoptics for penetrating to Jesus view of the Law”. Se trata de un dicho auténtico de Jesús, ni concebible en el Judaísmo ni comprensible en la comunidad cristiana naciente, ni hay verdaderos paralelos en el mundo greco-romano. No dar sepultura a un familiar cercano era desobedecer a Dios. Así, al menos por una vez Jesús había querido decir que seguirlo sobrepasaba los requisitos de piedad y de la Torá. Esto muestra que Jesús estaba preparado para cuestionar la suficiencia de la ley mosaica (cf. Joven rico Mt 19, 16-30 y paralelos).

También es fundamental la actitud de Jesús hacia los gentiles. Según algunos, siguiendo a J. Jeremías, Jesús limitó su propia misión (y la de sus discípulos durante su vida) a Israel (Mt 10, 5-6), pero predijo la predicación al mundo entero al final: no por hombres, sino por un ángel de Dios (Mc 14,9// Mt 26,13; Mt 24,14// Mc 13,10). Jeremías incluye Mt 8, 11-12// Lc 13,28-29, para mostrar que Israel sería excluido (al menos la generación presente) del reino, mientras los gentiles entrarían.

La visión que de los gentiles presenta el Judaísmo de tiempos de Jesús es compleja, con un espectro que va desde su conversión hasta su destruc-

ción. No es claro que se pensara generalizadamente que los gentiles se convertirían en el tiempo final.

En los sinópticos tenemos dos parábolas de banquete que pueden ser interpretadas en términos de invitación a los gentiles: Mt 22, 1-10 y Lc 14, 16-24. A estos pasajes se les suele oponer los lugares en que Jesús limita su misión a Israel.

Tras la resurrección, conocemos la actividad misionera de la iglesia. Los apóstoles como Pedro, Juan y Santiago el hermano del Señor, se dedicaron a misionar Israel. No se involucraron en la misión gentil, pero la vieron como una actividad enteramente apropiada. En general, nadie objetó la misión gentil. El desacuerdo fue sobre sus términos y condiciones. La impresión que se saca es que Jesús inició un movimiento que llegó a ver la misión gentil como una extensión lógica del movimiento mismo. Esto significa que Jesús no eliminó conscientemente la visión judía general de que al final algunos gentiles serían admitidos en el pueblo de Dios. Entendemos mejor el debate del cristianismo naciente si no atribuimos a Jesús una visión explícita al respecto.

Artículo recibido el 11 de abril de 2011.

Artículo aceptado el 5 de mayo de 2011.