

INTRODUCCIÓN

1. Delimitación e interés del tema

El tema que voy a estudiar en esta tesis surge del esfuerzo por encontrar una perspectiva correcta desde la que plantear e iluminar en la medida de lo posible un problema concreto de la moral vivida y predicada por Jesús, a saber, su relación amistosa con gentes de mala reputación. La propia lógica interna de la búsqueda me ha obligado a ampliar el foco inicial de interés y a ensayar distintos criterios de análisis de carácter interdisciplinar. El resultado ha sido, finalmente, un estudio de Ética Antigua que tiene por objeto los movimientos contraculturales de la época helenístico-romana y plantea el tema de la innovación moral y el comportamiento contracultural en términos de una sociología del conocimiento. A pesar de la amplitud de la perspectiva, el objeto inicial de interés no ha dejado de ser el punto focal de toda la investigación. Ésta debe, por tanto, entenderse como el proyecto de reconstruir un marco de interpretación, histórica y culturalmente contextualizado, en el que poder dar sentido a la actitud de Jesús, sin caer en anacronismos ni proyectar sobre él planteamientos teológicos posteriores.

Los testimonios evangélicos en los que se menciona el trato de Jesús con gente de mala reputación moral se hacen eco también del escándalo o rechazo que dicha actitud provocó entre la gente. Las interpretaciones convencionales entienden este escándalo como una reacción negativa de gente mezquina ante la superioridad moral de Jesús, y suelen explicarla a partir de uno de los dos argumentos siguientes, o con alguna combinación de ambos:

- (i) Los judíos en general o algún grupo especialmente prominente en la Palestina del siglo I – casi siempre se señala a los fariseos - concebían la moral en términos extraordinariamente rígidos y formalistas, por lo que no podían tolerar que Jesús ofreciera a los pecadores la posibilidad de reconciliarse con Dios. Muchos de entre quienes adoptan esta explicación afirman que el Judaísmo del tiempo de Jesús estaba muy influido por los fariseos, quienes supuestamente consideraban pecadores a todos aquellos que no seguían la normativa interna del

grupo, sobre todo en cuestiones relacionadas con la pureza. Otros han llegado a afirmar que el pensamiento religioso judío no concebía la posibilidad de que Dios perdonara a quienes habían cometido determinadas faltas o a quienes no realizaban los sacrificios expiatorios correspondientes prescritos por la Ley¹.

- (ii) La ética de Jesús es tan extraordinariamente elevada que ningún ser humano puede vivir según sus exigencias. La oferta de perdón que Jesús hace a los pecadores quiere mostrar que el ser humano únicamente puede salvarse por la fe en la misericordia absoluta de Dios y que es inútil, incluso perverso, intentar alcanzar la justicia sólo con el propio esfuerzo. El rechazo a esta forma de actuar de Jesús provendría precisamente de aquellos judíos piadosos – fundamentalmente fariseos - que pretendían alcanzar dicha justicia mediante el cumplimiento escrupuloso de la Ley².

El argumento (i) afirma la superioridad de la ética de Jesús desacreditando la ética del Judaísmo contemporáneo; el argumento (ii) hace lo propio, pero en relación con cualquier ética, antigua o moderna, que no asuma como premisa la experiencia de la impotencia moral humana y la necesidad absoluta de un perdón divino capaz de redimir gratuitamente al hombre. Habitualmente, quienes argumentan según (ii) asumen también alguna forma del argumento (i), pues consideran que los judíos piadosos de la época romana se contaban entre esas personas incapaces de reconocer su necesidad de perdón, y que esta forma de orgullo moral les impedía acoger el mensaje de misericordia predicado por Jesús.

Estas explicaciones son, desde el punto de vista histórico, muy poco convincentes. En primer lugar, asumen que Jesús se habría acercado a los pecadores a fin de que éstos se arrepintieran de sus pecados y aceptaran el perdón de Dios, algo que ni los análisis histórico-críticos de los textos ni la crítica histórica de los testimonios evangélicos avala.

En segundo lugar, se apoyan en una reconstrucción del pensamiento moral judío o fariseo que, como ha demostrado E. P. Sanders, es incapaz de resistir una confrontación seria con los textos. Según la entera tradición judía, Yhwh, el Dios de Israel, es un dios de misericordia que siempre está dispuesto a perdonar al pecador sinceramente arrepentido, por grandes que

¹ J. Jeremias, ha afirmado que la interpretación farisea de la Ley incluso negaba a algunas personas la posibilidad de convertirse y salvarse: *Teología del Nuevo Testamento. Volumen. I* (Salamanca 1993) pp. 135-137. Esta afirmación ha sido rebatida ampliamente por E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London 1994) pp. 174-211.

² Esta interpretación es la oficialmente adoptada en las iglesias reformadas, pero también está muy extendida en la iglesia católica.

hayan sido sus faltas o trasgresiones. Por otra parte, la evolución del Judaísmo en la época de Jesús señala con insistencia creciente la debilidad de la constitución moral del ser humano. La conciencia de la propia falibilidad y la necesidad de pedir constantemente la ayuda y el perdón divino a fin de perseverar en el esfuerzo por vivir de acuerdo con la justicia no son innovaciones originadas en Jesús ni en el Cristianismo primitivo³; aunque, ciertamente, algunas tendencias dentro de este último se hayan significado por entender esa debilidad moral de forma extrema, en términos de absoluta perdición. Esta tendencia parece estar relacionada con el interés por subrayar la necesidad teológica del sacrificio redentor de Jesús.

En tercer lugar, las investigaciones históricas más recientes de la Palestina romana anterior al año 70 coinciden en asignar a los fariseos un papel social mucho más discreto y una influencia religiosa mucho más limitada que la supuesta por la mayoría de los estudios neotestamentarios clásicos. Estas investigaciones reconocen, también, que la mayor exigencia de la normativa ética farisea afectaba sólo a los miembros del grupo, los cuales habían optado de forma voluntaria por llevar una vida más plenamente dedicada a Dios que el resto de sus correligionarios. En ningún caso pretendían los fariseos que todos los israelitas tuvieran que ser necesariamente como ellos, ni consideraban pecadores a cuantos no lo eran⁴.

En cuarto lugar, y como definiendo personalmente en este escrito, el análisis crítico de los testimonios más antiguos relativos al trato de Jesús con personas de mala reputación revela que, no sólo sus contemporáneos judíos, sino también los cristianos que transmitieron esa información se sintieron incómodos ante la actitud de su fundador. Dicha incomodidad ha quedado reflejada en el carácter apologético de los contextos evangélicos donde hoy encontramos esos testimonios. Por lo demás, no tenemos noticia alguna de que los líderes de las comunidades cristianas primitivas exhortaran a la imitación de Jesús en este punto.

Finalmente, se constata que existen casos históricos análogos, en esta cuestión, al de Jesús. Sabemos, en efecto, que otros personajes y movimientos caracterizados por defender posiciones morales no convencionales han buscado la proximidad, el apoyo o la adhesión de los sectores moralmente marginados de la sociedad a la que critican o intentan reformar. En el entorno cultural del Mediterráneo antiguo, al que pertenece la Palestina helenizada del tiempo de Jesús, tenemos los ejemplos de las primeras ge-

³ E. P. Sanders ha dedicado toda la primera parte de su obra *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (London 1981) a probar que ninguna corriente del Judaísmo antiguo, salvo quizás la representada por 4Esdras, afirma que el ser humano pueda ser justo sin la ayuda divina.

⁴ E. P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief. 63BCE-66CE* (London – Piladelphia 1992) pp. 380-451; ver también la nota anterior.

neraciones de filósofos cínicos, epicúreos y estoicos, y de otros representantes posteriores, también radicales, de estas posiciones filosóficas. Aunque los tipos de personas consideradas de mala reputación en las sociedades griega y judía respectivamente no coinciden de forma sistemática, los datos que tenemos parecen confirmar que tanto Jesús como los filósofos mencionados coinciden en su actitud positiva y cercana respecto a aquellos que su entorno social margina por razones morales.

Los anteriores contraargumentos a las explicaciones convencionales (i) y (ii) sugieren que es necesario replantear la cuestión del trato de Jesús con pecadores y del escándalo social que provocó en el marco de una teoría sociocultural de la moral capaz de contrastar posiciones éticas sin necesidad de evaluarlas en términos de superioridad o inferioridad. Una teoría con instrumentos conceptuales suficientes para definir la ‘moral compartida’ de una sociedad - la cual se expresa en la alabanza o la reprobación públicas y determina quién es un marginado moral - y para detectar el significado social de comportamientos escandalosos o contraculturales. Un estudio detenido de la Sociología del Conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann⁵ me ha convencido de la idoneidad de su perspectiva conceptual y analítica para tratar estas cuestiones, así como de la solidez de sus presupuestos filosóficos.

La obra de Berger y Luckmann se inscribe en la corriente filosófica y sociológica denominada ‘interaccionismo simbólico’ cuyo objeto general de estudio es la acción y la conducta humana en su contexto social⁶. La intuición básica desarrollada por esta corriente es que el sujeto humano orienta y desarrolla siempre sus acciones voluntarias en relación con o en referencia a una ‘realidad interpretada’⁷. No existe un marco real absoluto de acción válido para todos los sujetos en todas las sociedades. El entorno en el que cada ser humano interviene como sujeto activo es un entorno cargado de significados, y es en función de estos significados como cada cual determina el curso de su acción. La dimensión noética de la vida

⁵ P. L. Berger - T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York 1967).

⁶ Para una introducción histórica y una caracterización del interaccionismo simbólico, véase: P. A. Turcotte, “Major Social Scientific Theories: Origins, Development, and Contributions” en: A. J. Blasi – J. Duhaime – P. A. Turcotte (ed) *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches* (Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford 2002) 29-59, pp. 51-57.

⁷ Hablar de ‘realidad interpretada’ no implica necesariamente que exista una ‘realidad absoluta’, en cada caso modificada por una interpretación particular. La teoría especial de la relatividad, por ej., niega la existencia de un marco espaciotemporal absoluto, asumiendo, sin embargo, que el físico realiza e interpreta siempre sus medidas en algún sistema de referencia particular.

humana incide, pues, de forma muy clara en la acción y la conducta de las personas.

Ahora bien, el carácter significativo de dicho entorno es, en gran medida, algo socialmente compartido. Depende de la clasificación de la realidad operativa en cada sociedad, de su capacidad tecnológica para modificar la naturaleza, de su sistema de valores, de sus creencias relativas a la constitución y funcionamiento del mundo, del marco religioso o metafísico en el que sitúa ese mundo Independientemente de cuál sea el fundamento último de la acción humana, problema que el interaccionismo simbólico no pretende resolver, el factor cultural influye poderosamente en ella a través de los significados socialmente compartidos que determinan, caracterizan, relacionan y evalúan los distintos componentes del escenario donde el actor se sitúa.

Dentro siempre de esta perspectiva, Berger y Luckmann desarrollan una teoría acerca de los procesos psicológicos, psicosociales y sociales que explican la existencia de interpretaciones compartidas de la realidad, los mecanismos institucionales implicados en su mantenimiento y los aspectos vulnerables de esos mismos procesos. Esta teoría permite definir y determinar en cada sociedad particular la noción de un conocimiento y una moral comunes, y también permite reconocer y caracterizar personajes o movimientos que no comparten aspectos importantes de esta dotación social común y que, por tanto, pueden ser definidos como ‘contraculturales’. Dentro de su marco conceptual es, además, posible establecer comparaciones y descubrir paralelismos estructurales entre fenómenos contraculturales pertenecientes a diferentes etapas históricas, sociedades o culturas, sin necesidad de suponer interacciones directas entre ellas.

El estudio que aquí presento intenta, simultáneamente, poner a prueba la capacidad explicativa de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, aplicándola a un aspecto particular del fenómeno contracultural sólo esbozado en su obra, e iluminar el sentido de la actitud positiva de Jesús y de los filósofos antes mencionados respecto a gentes de mala reputación en sus respectivas sociedades.

En coherencia y continuidad con lo que Berger y Luckmann afirman respecto a la posibilidad de que en una sociedad surjan sujetos o grupos defensores de definiciones alternativas de la realidad⁸, intento mostrar que el establecimiento voluntario de relaciones positivas con marginados morales por parte de personajes o movimientos que pretenden encarnar una determinada concepción ética de la vida debe interpretarse como un rasgo contracultural. Esto permite entender el escándalo social que semejante

⁸ Ver especialmente, *The Social ...*, pp. 147-173, donde se examinan las definiciones contraculturales de la identidad personal defendidas por grupos marginales organizados.

comportamiento genera, sin necesidad de denigrar la moral común vigente en la sociedad estudiada ni de exaltar o calificar de sobrehumana la ética innovadora que lo justifica.

La perspectiva de mi estudio no es teológica, sino ética. Esto me permite analizar con el mismo aparato conceptual movimientos y personajes inspirados en concepciones de la vida de origen religioso o filosófico. La inclusión del movimiento de Jesús y de movimientos filosóficos grecorromanos en el mismo objeto de investigación está también legitimada por la proximidad e interpenetración de los planteamientos religiosos y filosóficos en el mundo antiguo. El Judaísmo, en particular, fue considerado una religión filosófica o una filosofía por parte de numerosos pensadores de la época helenístico-romana. Y muchas filosofías incluían entre sus temas de reflexión y su praxis elementos que hoy consideraríamos propiamente religiosos.

2. Estado de la cuestión

En el estudio que aquí presento convergen tres líneas o perspectivas de investigación que hasta ahora no habían sido relacionadas bajo la forma de un proyecto conjunto. La primera es la puesta a prueba de la capacidad explicativa del marco teórico propuesto por Berger y Luckmann mediante su aplicación al estudio de fenómenos socioculturales concretos. La segunda es el estudio comparativo, realizado desde una perspectiva ética y social, entre Jesús o sus seguidores postpascuales y los filósofos populares de la época helenístico-romana. La tercera es la investigación reciente sobre la plausibilidad histórica del trato de Jesús con marginados morales; investigación ésta que se sitúa dentro de la corriente exegética conocida como la 'Tercera Búsqueda del Jesús Histórico' o *Third Quest*, cuyo objetivo es reconstruir la figura de Jesús utilizando únicamente los métodos de la historiografía moderna.

La Sociología del Conocimiento de Berger y Luckmann ya ha sido utilizada como marco general de comprensión por otros biblistas e historiadores de la religión cristiana. Carlos Gil y Margaret Macdonald se sirven de ella para explicar distintos procesos de institucionalización operativos en el seno del movimiento iniciado por Jesús y de las comunidades paulinas respectivamente⁹. Magnus Zetterholm la utiliza para explicar los

⁹ M. Y. Macdonald, *Las Comunidades Paulinas. Estudio Socio-Histórico de la Institucionalización en los Escritos Paulinos y Deuteropaulinos* (Salamanca 1994); C. Gil Arbiol, *Los Valores Negados. Ensayo de Exégesis Socio-Científica sobre la Autoestigmatización en el Movimiento de Jesús* (Estella 2003).

cambios en la actitud religiosa de los judíos de la diáspora en relación con las prácticas del Judaísmo tradicional palestino¹⁰. Debido a la generalidad de los planteamientos de Berger y Luckmann, todos estos estudiosos se han visto en la necesidad de complementar sus explicaciones con modelos más específicos de las ciencias sociales, compatibles con las posiciones de la Sociología del Conocimiento. A través de estos modelos complementarios se extiende la aplicabilidad del marco teórico general y se pone a prueba su eficacia explicativa. En diversos momentos de mi investigación también yo he seguido una estrategia metodológica semejante.

Los máximos representantes del intento por mostrar y esclarecer las analogías entre la praxis de Jesús o de algunas corrientes del Cristianismo primitivo y la de los filósofos populares de la época helenístico-romana son F. G. Downing, L. E. Vaage, J. D. Crossan y B. L. Mack¹¹. Algunos de estos autores, como Vaage y Mack, han explicado dichas analogías subrayando el peso de la influencia cultural griega sobre el Judaísmo de la época romana en general o sobre el Judaísmo galileo de esta misma época en particular, y es generalmente en este punto donde se han concentrado los ataques de sus opositores académicos¹². Otros, como Crossan, han insistido más en la semejanza que cabe esperar entre movimientos críticos surgidos bajo condiciones socioeconómicas semejantes, haya o no influencias entre ellos¹³.

Aunque en el curso de este escrito propondré una imagen considerablemente helenizada de la Palestina del siglo I, e indicaré los efectos negativos de la urbanización y la monetarización de la economía para el campe-

¹⁰ M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (London – New York 2003).

¹¹ F. G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in the First Century Tradition* (Sheffield 1988); *Cynic and Christian Origins* (Edinburgh 1992); “Cynics and Christians”, *New Testament Studies* 30 (1984) 584-593; J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant* (San Francisco 1991); L. E. Vaage, *Galilean Upstarts. Jesus First Followers According to Q* (Valley Forge PA 1994); B. L. Mack, *El Evangelio Perdido. El Documento Q. Único texto Auténtico sobre los Orígenes del Cristianismo* (Barcelona 1994).

¹² Para un análisis crítico de los presupuestos de esta aproximación, ver: P. R. Eddy, “Jesus as Diogenes? Reflexions on the Cynic Jesus Theories”, *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 449-469. Presentaciones más equilibradas del estado de la discusión en relación con Jesús y con el grupo Q respectivamente pueden verse en: R. Aguirre Monasterio, “Nuevo Testamento y Helenismo. La Teoría de Jesús como un Predicador Cínico”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 3-25, y J. S. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting of the Saying Gospel* (Minneapolis 2000) pp. 185-193.

¹³ J. D. Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* (Edinburgh 1998) pp. 282-287.

sinado galileo, la analogía que defiende entre Jesús y los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos en relación con su actitud ante los marginados morales es de tipo estructural. Es una analogía que se explica, precisamente, a partir del carácter contracultural de todos estos personajes y movimientos, y que no necesita circunscribirse a casos incluidos una misma área cultural. Cada cultura o subcultura tiene su propia moral común y sus propios marginados morales, pero la relación positiva con ellos genera siempre escándalo y rechazo, pues es invariablemente percibida por la opinión pública como un ataque a los principios que sustentan el orden y la cohesión social. Mi investigación está, pues, en la misma línea que la de los autores mencionados, pero no se apoya directamente ni en sus resultados ni en sus hipótesis de trabajo.

Evidentemente, la posibilidad de llevar adelante este proyecto de investigación se apoya en la posibilidad de demostrar que el trato positivo de Jesús con gentes de mala reputación es un dato histórico. Para ello es preciso examinar los testimonios evangélicos que se refieren a esta cuestión, interpretar su significado, distinguir en ellos aquellos contenidos informativos que no pueden atribuirse a la creatividad de la iglesia primitiva y, finalmente, probar la plausibilidad histórica de los mismos. Tanto los métodos que empleo para realizar esta tarea como la propia noción de ‘plausibilidad histórica’ proceden de la metodología historiográfica que los investigadores de la *Third Quest* han venido poniendo a punto y adaptando a su objeto específico durante los últimos 25 años. Esta metodología asume la validez del análisis histórico-crítico de los textos, mediante el que se intenta reconstruir la versión más antigua de las unidades literarias independientes incorporadas en los evangelios, y lo complementa, siempre que es posible, con la aplicación de criterios de historicidad adecuados. Aunque no existe consenso total entre los estudiosos acerca de la formulación, el uso y el grado de fiabilidad de estos últimos, la propuesta de Gerd Theissen, conocida como ‘Criterio de Plausibilidad Histórica’ ha convencido a una mayoría y es la que adopto en mi estudio¹⁴. Como se verá en el momento oportuno, el tipo de textos que necesito estudiar pueden ser analizados con las variantes más seguras y más ampliamente aceptadas de dicho criterio. En la sección dedicada a la metodología ofrezco una breve exposición del mismo.

La interpretación del sentido del texto depende en gran medida del contexto sociocultural en el que se lee. Los investigadores pertenecientes a la *Third Quest* son especialmente sensibles a esta cuestión y han dedicado

¹⁴ Una exposición exhaustiva de los presupuestos metodológicos que subyacen a este criterio puede verse en: G. Theissen – D. Winter, *Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* (Louisville – London 2002).

una buena parte de sus esfuerzos a la reconstrucción de las condiciones materiales, las relaciones sociales, el imaginario cultural y la visión del mundo de los habitantes de la Palestina del siglo I. En este aspecto mi estudio se apoya ampliamente en la ya considerable acumulación de resultados obtenida por estos especialistas a lo largo de las tres últimas décadas¹⁵.

La mayoría de estas reconstrucciones hacen uso de modelos procedentes de las Ciencias Sociales, especialmente de la Antropología Cultural y de las diversas ramas de la Sociología – Psicología Social, Economía Social, Teoría de Grupos etc. El uso de modelos está motivado por dos tipos de exigencia: (i) la necesidad de completar de forma coherente los escasos datos accesibles al investigador de la Antigüedad, y (ii) el deseo, característico de la empresa científica en general, por complementar la descripción del objeto estudiado con una comprensión lo más exhaustiva posible de las relaciones lógicas entre sus diversos elementos¹⁶.

La utilización de marcos conceptuales y modelos explicativos procedentes de las ciencias sociales en la interpretación de los textos antiguos es hoy una práctica relativamente frecuente entre los biblistas y los estudiosos de la cultura clásica¹⁷. Entre los historiadores de la filosofía antigua esta metodología apenas tiene seguidores, aunque existen también ejemplos pioneros, como el estudio de B. Frisher sobre la escuela de Epicuro¹⁸. Algunos especialistas en ética, como A. MacIntyre y C. Taylor han defendido, incluso desde concepciones filosóficas globales, que las nociones morales son incomprensibles fuera del marco sociocultural donde surgen¹⁹. No obstante, es preciso reconocer que la historia sociocultural de la ética

¹⁵ Exposiciones sobre el estado de esta cuestión pueden encontrarse en: G. Theissen – A. Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca 1999) 17-32, pp. 27-32; E. P. Sanders - M. Davies, “Research into the Life and Teaching of Jesus” en: *Studying the Synoptic Gospels* (London – Philadelphia 1989) 301-344; R. Aguirre Monaterio, “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”, *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463.

¹⁶ Incluso entre lo que se presenta como ‘mera descripción’ hay siempre modelos interpretativos implícitos o inconscientes. La utilización explícita de modelos por parte de los historiadores permite tener conciencia en todo momento del tipo de ‘explicación’ que se está ofreciendo, y permite, también, conocer el grado de adecuación y eficacia explicativa de las distintas hipótesis.

¹⁷ El grupo de exegetas conocido como el Context Group y la revista *Biblical Theology Bulletin* representan adecuadamente esta orientación. Para un resumen de la historia de los estudios antropológicos sobre Grecia, véase: P. Cartledge, “The Greeks and Anthropology”, *Classics Ireland* 2 (1996) 17-28.

¹⁸ B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* (Berkeley – Los Angeles 1982).

¹⁹ Para una exposición de las principales líneas de pensamiento de estos autores véase: L. Rodríguez Duplá, *Ética* (Madrid 2001) pp. 205-211.

está todavía, en gran medida, por hacerse. En este sentido, los capítulos 2, 3 y 4 de esta tesis pretenden ser una modesta contribución a la empresa.

Por lo que se refiere a estudios concretos acerca de la historicidad y el significado sociocultural del trato de Jesús con gentes de mala reputación – ‘pecadores’, cobradores de tasas, prostitutas – es preciso mencionar las contribuciones de Jeremias, Perrin, Sanders y las aportaciones más puntuales de Horsley y Crossan. Aunque todos ellos aceptan que Jesús fue acusado de tratar con gente de mala reputación, Horsley y Crossan consideran que tales acusaciones son meras calumnias y que, por tanto, su contenido no refleja un rasgo histórico del ministerio de Jesús²⁰. En el capítulo 7 de este estudio intentaré refutar dicha interpretación.

Jeremias y Perrin asumen la veracidad de las acusaciones y se esfuerzan por identificar a las malas compañías de Jesús y a sus detractores. El segundo afirma que los principales integrantes del colectivo de ‘pecadores’ acogidos por Jesús eran los cobradores de tasas y que el rechazo social a esta forma de actuar se explica por la mala fama de dichos profesionales a quienes se les acusaba de colaborar con Roma y traicionar al pueblo judío²¹. Esta explicación no concede la importancia debida al hecho de que, en Galilea, los cobradores de tasas no estaban al servicio de Roma sino del tetrarca judío Antipas. Jeremias diversifica y matiza mucho más la composición del grupo de ‘pecadores’ acogidos por Jesús, pero tiende a asumir que el criterio utilizado por la gente corriente para calificar a una persona de esta manera era el de los fariseos. Según Jeremias, el Fariseísmo era la ideología dominante en la Palestina del tiempo de Jesús, de forma que el incumplimiento de las exigencias fariseas por parte del campesinado pobre, sobre todo de aquellas relativas a la pureza y a las contribuciones al Templo, habría clasificado automáticamente a un gran sector de la población entre los pecadores. Jesús se habría acercado a todas estas personas culpabilizadas y rechazadas por los piadosos con el fin de mostrarles el amor de Dios y de devolverles su dignidad²².

Sanders ha criticado duramente la posición de Jeremias y de todos cuantos intentan minimizar el carácter moralmente negativo de los ‘pecadores’ amigos de Jesús denigrando a sus supuestos acusadores – los judíos en general o los fariseos en particular²³.

²⁰ R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis 1993) pp. 212-23; *Sociology and the Jesus Movement* (New York 1994) pp. 121-22; Crossan, *The Historical ...*, pp. 261-62; *The Birth ...*, pp. 337-42.

²¹ N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Harper & Row, New York 1976) pp. 102-108.

²² Jeremias, *Teología ...*, pp. 133-148.

²³ Sanders, *Jesus ...*, pp. 176-211.

Personalmente considero que la crítica de Sanders al estereotipo del Judaísmo y del Fariseísmo tradicionalmente mantenido por la mayoría de los exegetas cristianos es una contribución definitiva y de gran valor para el conjunto de disciplinas relacionadas con la religión judía antigua y los orígenes del Cristianismo. Considero, también, que los argumentos críticos de este autor expuestos en sus tres grandes obras, *Paul and Palestinian Judaism*, *Jesus and Judaism* y *Judaism. Practice and Belief* están sólidamente fundados en todos los textos judíos antiguos disponibles, por lo que asumo plenamente sus conclusiones. Aunque algunas de ellas han sido ya mencionadas en el apartado anterior, creo conveniente recordarlas aquí conjuntamente y de forma sintética:

- i) El Judaísmo antiguo concibe a Dios como un dios de infinita misericordia, que siempre está dispuesto a perdonar al pecador arrepentido²⁴.
- ii) El Judaísmo común mayoritario distingue claramente entre impureza y pecado. Aunque algunos tipos de trasgresión, como el asesinato y ciertas faltas sexuales, implican impureza, estar impuro/a no es pecado. Lo que sí constituye una trasgresión es participar en el culto en estado de impureza²⁵.
- iii) El Fariseísmo del tiempo de Jesús no era la ideología dominante en Palestina. Las normas y exigencias especiales de la forma de vida farisea no eran consideradas vinculantes para el resto de los judíos²⁶.
- iv) Para el Judaísmo antiguo, el cumplimiento de la voluntad de Dios expresada en la Ley es la respuesta adecuada al don gratuito de la elección (Alianza). Ningún colectivo judío de la época parece haber mantenido lo que el Cristianismo tradicional ha venido atribuyendo a los judíos en general o los fariseos en particular, a saber, que pretendían ganar la salvación (la justificación ante Dios) sólo con el propio esfuerzo, mediante el cumplimiento riguroso de la Ley²⁷.

Apoyándose en estas conclusiones, Sanders ha ofrecido su propia interpretación de los datos evangélicos relativos al trato de Jesús con pecadores, interpretación que puede sintetizarse en los siguientes puntos:

²⁴ Sanders, *Judaism* ..., pp. 270-278.

²⁵ *Judaism* ..., pp. 214-230.

²⁶ *Judaism* ..., pp. 380-451; *Jesus* ..., pp. 187-188.

²⁷ Sanders dedica toda la primera parte de su obra, *Paul* ..., 428 páginas, a demostrar que el Judaísmo común es una religión de la gracia. El único documento judío en el que se puede reconocer una actitud religiosa de autojustificación del individuo ante Dios es *4Esdras*, pp. 409-418.

- i) El embarazo causado por este comportamiento de Jesús en las comunidades cristianas primitivas es razón suficiente para aceptarlo como histórico²⁸.
- ii) Los ‘pecadores’ mencionados en los evangelios son personas moralmente perversas o malvadas que de forma consciente y repetida trasgreden la Ley de Dios y no se arrepienten²⁹.
- iii) Jesús habría ofrecido a los pecadores que se incorporaban a su movimiento un perdón sin condiciones³⁰.

Aunque Sanders argumenta el punto (i), nunca intenta fundamentar su posición en un análisis particular y detallado de los testimonios evangélicos. Una parte de mi trabajo pretende abordar esta tarea.

Respecto al punto (ii), entiendo que la definición de los ‘pecadores’ dada por Sanders es esencialmente correcta pero incompleta e imprecisa. Mezcla una evaluación moral supuestamente absoluta (son ‘perversos’, ‘malvados’) con una caracterización relativa a lo que sería la normativa ético-religiosa específicamente judía (trasgreden la Ley). Considero que es preciso prescindir de las evaluaciones absolutas y completar la definición específica con una caracterización sociocultural del ‘pecador’.

La tesis del punto (iii) parece coherente con los resultados del análisis histórico-crítico de los testimonios evangélicos, pero, dado que constituye uno de los elementos más hipotéticos de la obra de Sanders, no la asumiré como base de mi propia investigación. Esta tesis nace del esfuerzo de Sanders por explicar la razón del escándalo provocado por la actitud de Jesús: Los judíos palestinos en general habrían considerado intolerable que Jesús perdonara en nombre de Dios a pecadores empedernidos sin exigirles pasar por el proceso de conversión tipificado en las prácticas penitenciales del Judaísmo contemporáneo. Mi aproximación a la cuestión del escándalo suscitado por las malas compañías de Jesús es compatible con la explicación de Sanders, pero procede desde una perspectiva sociocultural más general, que permite comparar el caso de Jesús con los de otros personajes o movimientos contraculturales no pertenecientes al Judaísmo. Pretendo dar sentido social, cultural y religioso a dicho escándalo sin necesidad de pronunciarme acerca de los procedimientos que el Judaísmo de la época pudiera haber ofrecido o exigido a los pecadores para que expresaran su conversión.

²⁸ Sanders, *Jesus ...*, p. 174.

²⁹ E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (Middlesex 1993) pp. 227; *Jesus ...*, pp. 177-179.

³⁰ Sanders, *Jesus ...*, pp. 207-208; *The Historical ...*, pp. 226-237.

3. Metodología

Opciones teóricas y metodológicas básicas para la investigación en la Historia de la Ética

El ámbito donde sitúo mi estudio no es el de la reflexión ética fundamental sino el de la Historia de la Ética. Entiendo, además, que ésta última no abarca solamente las distintas teorías éticas que han ido apareciendo a lo largo del tiempo, sino también la moralidad o ética vivida en las diversas sociedades históricas³¹. La relación entre estas dos manifestaciones del fenómeno moral es uno de los objetos de la Sociología del Conocimiento que adopto como marco teórico y metodológico en todos mis análisis. Dicha relación tiene un doble sentido. Por una parte, la moralidad no existe nunca sin un mínimo de sistematización conceptual que la legitime. Por otra, la reflexión ética de mayor calado teórico surge siempre enraizada en el contexto vital de una determinada sociedad cuya moralidad intenta comprender, justificar, modificar o, incluso, superar.

La ética trata de la conducta humana, más específicamente, de las distintas formas en las que dicha conducta es evaluada, enjuiciada, aprobada o rechazada por los propios seres humanos. Estas formas varían considerablemente de una sociedad a otra. En unas, el criterio de evaluación fundamental es el cumplimiento de normas explícitamente establecidas, en otras se habla de poseer o poner en práctica ciertas virtudes, en otras de imitar mejor o peor determinados tipos ideales, en otras de evitar por todos los medios los tabúes etc. etc. Con el fin de lograr una perspectiva de análisis común y un sistema conceptual apto para describir morales tan diferentes, adoptaré como punto de partida la aproximación al estudio de la acción inaugurado por la Fenomenología de las Ciencias Sociales de Alfred Schutz³². Esta aproximación constituye también el fundamento filosófico de la Sociología del Conocimiento de Berger y Luckmann.

La primera intuición de la fenomenología de la acción que personalmente adopto como punto de partida de toda mi metodología consiste en

³¹ Una postura similar en relación con la concepción de la Historia de la Ética es la defendida por A. MacIntyre y C. Taylor, pertenecientes ambos a la corriente de filosofía moral conocida como ‘comunitarismo’. El objetivo de estos autores es, sin embargo, mucho más ambicioso que el mío, por cuanto no se limitan a analizar el fenómeno histórico y social de la moral, sino que pretenden determinar qué es o qué debe ser una moral, tanto en su dimensión práctica como en la articulación teórica; véase: A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London 1985); *A Short History of Ethics* (London 1967); C. Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989).

³² A. Schutz, *Fenomenología del Mundo Social* (Buenos Aires 1972) pp.85-86.

definir el comportamiento propiamente humano a partir de su carácter 'significativo'. Las cuestiones problemáticas relativas a la definición de la libertad del sujeto y de la imputabilidad de las acciones quedarán en un segundo lugar y serán consideradas únicamente, en la medida en que resulte pertinente y en el marco restringido de las morales particulares.

Schutz incluye la conducta entre las vivencias significativas de la conciencia individual y la caracteriza mediante una forma propia de intencionalidad por la cual es percibida reflexivamente en forma de actividad espontánea. La acción se define como un tipo particular de conducta en la que el significado tiene forma de 'proyecto'³³. Es importante tener en cuenta que esta definición incluye las omisiones significativas, es decir, aquellas actitudes de abstención en relación con una actividad posible que son asumidas significativamente por el sujeto. Por ejemplo, la no intervención del experimentador en el fenómeno cuyos efectos pretende medir o la decisión de no votar por parte de un ciudadano que quiere expresar su rechazo a la totalidad de los líderes políticos de su país.

Dos consecuencias de la perspectiva de Schutz son especialmente relevantes para la descripción y el análisis del fenómeno moral en la historia. La primera, subrayada por el propio Schutz y ampliamente desarrollada por sus discípulos P. Berger y T. Luckmann, es el anclaje de la conducta en la dimensión significativa de la existencia humana y, por consiguiente, también en su dimensión social³⁴. La segunda, es la posibilidad de justificar el uso de unos conceptos axiológicos básicos, éticamente neutrales, con los que abordar el estudio de las morales históricas concretas.

Los análisis fenomenológicos de la conciencia muestran que el proceso por el que el contenido de una vivencia adquiere significado consiste en su integración dentro de un contexto más amplio y organizado de otras vivencias. Dar sentido es proyectar lo nuevo sobre un contexto previo estableciendo las relaciones necesarias para, de forma simultánea, crear continuidad y marcar diferencia. Inversamente, es posible partir de una vivencia significativa individualizada e ir mostrando las conexiones con otras vivencias que la conciencia de algún modo presupone por el mero hecho de mantenerla integrada en la unidad total de su experiencia. En este sentido, los numerosos experimentos descritos por los fenomenólogos, y que cada cual puede repetir por su cuenta sin dificultad, demuestran que cualquier vivencia significativa de nuestra existencia cotidiana tiene puntos de apoyo en presupuestos de orden social y cultural³⁵; es decir, que asume un mundo compartido con otros seres humanos donde se producen encuentros

³³ Schutz, *Fenomenología ...*, p. 90.

³⁴ Schutz, *Fenomenología ...*, pp. 62-64; Berger - Luckmann, *The Social ...*

³⁵ T. Luckmann, *Teoría de la Acción Social* (Buenos Aires 1996) pp. 25-30.

interpersonales, se proyectan acciones comunes, se recibe y transmite información a través de un lenguaje ... en definitiva, se realizan todas aquellas actividades que consideramos forman parte de la vida social habitual.

Ahora bien, el presupuesto de un mundo y una vida social así compartida está necesariamente conectado al de que todos los participantes tenemos también en común un conocimiento básico acerca de dicho mundo, de nosotros mismos, de la sociedad que constituimos y, evidentemente, del lenguaje con el que nos comunicamos.

La presencia de la impronta social en todas nuestras vivencias significativas, y el hecho de que los conocimientos más básicos sobre los que se organiza nuestra entera experiencia deban ser considerados conocimientos socialmente compartidos, sugiere con fuerza que los procedimientos mediante los cuales organizamos la experiencia y la hacemos inteligible han sido inventados por los hombres en el contexto de su vida común. Ésta es la tesis que la sociología del conocimiento hace todavía más plausible describiendo los momentos fundamentales de la génesis social y el mantenimiento institucional del conocimiento compartido.

La terminología fenomenológica de la acción permite transformar el juicio espontáneo de que nadie realiza un proyecto cuyo fin no considere valioso en un criterio formal con el que identificar aquello que para el sujeto en cuestión es ‘valioso’³⁶. Llamando ‘bienes’ o calificando de ‘valiosos’ a los fines que una persona puede querer alcanzar mediante su acción, determinamos el sistema axiológico que rige su conducta. Que estamos ante un sistema y no ante una mera colección de objetos de deseo queda patente con sólo considerar la enorme cantidad de acciones cuyas metas se valoran únicamente como medios adecuados para la obtención de otros fines, o la multitud de circunstancias en las que el sujeto debe posponer o incluso renunciar a la consecución de ciertos bienes por resultar ser incompatibles con otros más estimados. La forma específica que debe adoptar este sistema es una de las cuestiones básicas a las que cada moral concreta necesita responder.

Evidentemente, no todo lo que los seres humanos valoran es alcanzable mediante la acción. La axiología que rige la conducta de una persona o de un grupo es sólo una parte de su sistema total de valores. Sin embargo, y esto es importante para entender la continuidad entre el comportamiento ético y el religioso, esta parte es mucho más amplia de lo que a simple vista podría parecer. Incluye, de hecho, numerosos bienes de orden trascendente o religioso que las personas sólo esperan recibir de un ser superior, pero cuya consecución creen poder propiciar mediante un comportamiento adecuado. En el ámbito del comportamiento religioso suelen ser

³⁶ Rodríguez Duplá, *Ética*, p. 45.

abundantes y relevantes las omisiones significativas, como por ejemplo, abstenerse de realizar actos prohibidos, mantener la fidelidad a unas creencias o retirarse al desierto a la espera de que se produzca una intervención divina.

Lo dicho acerca de los sistemas axiológicos debe ser compatible con el hecho social, es decir, con la experiencia cotidiana de grupos de personas que colaboran en la realización de proyectos comunes. Salvo en casos excepcionales, esta colaboración no puede explicarse íntegramente en virtud de la mera coacción. Exige necesariamente la vigencia de valoraciones y estrategias de acción compartida; en otras palabras, de presupuestos comunes acerca de qué es valioso obtener y de cómo es posible actuar en el mundo para obtenerlo. Por tanto, en cualquier sociedad, debe existir un sistema de criterios que determine para cada situación relevante qué jerarquía de valores debe regir, con el fin de hacer posible la colaboración mínima requerida para el propio mantenimiento del grupo. Su carácter eminentemente práctico y situacional implica que deberá tener siempre muy en cuenta las circunstancias, los medios disponibles, las capacidades de los posibles actores y las distintas funciones a desempeñar en la acción conjunta. Es, pues, razonable pensar que los sistemas axiológicos básicos socialmente compartidos estarán íntimamente conectados con la ontología presupuesta en el conocimiento social compartido y con la diferenciación de tareas, funciones y estatus vigente en la sociedad. Dichos sistemas axiológicos básicos, que hacen posible la colaboración mínima necesaria para que el grupo humano no se deshaga, están claramente en la base de la moralidad o ética vivida de cada sociedad³⁷.

Antes de finalizar esta reflexión quiero simplemente llamar la atención sobre una trivialidad que, sin embargo, es muchas veces pasada por alto en las discusiones corrientes sobre moral: el carácter necesariamente situacional y jerárquico de los sistemas axiológicos hace que el valor del fin perseguido en una acción no sirva en absoluto para asegurar la corrección moral de la misma. Por la propia definición formal utilizada en estas reflexiones, todo fin de una acción es valioso para el actor. Pero lo que hace correcta o incorrecta la acción desde el punto de vista de la moralidad basada en un sistema axiológico determinado es que tenga como fin el bien prioritario correspondiente a la situación concreta. Esto explica por qué ya los antiguos sostenían que la sabiduría práctica o prudencia, mediante la que el sujeto discierne lo más conveniente a cada circunstancia, es condición

³⁷ Que la acción compartida presupone un conocimiento y una moralidad común ha sido también señalado por el pragmatismo ético de Mead: C. H. Morris, "Introduction" en: G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago 1972) ix-xxxv, p. xxx.

necesaria para la virtud y por qué, tantas veces, la búsqueda de bienes particulares resulta ser moralmente reprobable (ejm. el hoplita que huye de la batalla anteponiendo el bien de su vida al de la seguridad de la *polis*).

Resumiendo, podemos decir que el sistema de conocimiento compartido operativo en cada sociedad no se orienta sólo al aspecto descriptivo del conocimiento, sino que tiene incorporado un sistema axiológico en función del cual prácticamente toda la realidad aparece teñida de valor.

Conceptos y modelos explicativos de la Sociología del Conocimiento

En su obra conjunta, *The Social Construction of Reality*, Berger y Luckmann intentan descubrir y describir la lógica que rige la construcción de los sistemas de conocimiento socialmente compartidos con los que concluía el apartado anterior. La relevancia de esta obra para mi estudio está en su forma de articular dos aspectos aparentemente contradictorios de la vida social que, sin embargo, son necesarios para explicar la dinámica del cambio moral radical:

- (1) La recepción relativamente pasiva de los sistemas de conocimiento compartidos a través de los procesos de socialización a los que todos los individuos se ven sometidos desde la infancia.
- (2) La posibilidad de que surjan personajes o movimientos capaces de cuestionar presupuestos básicos de la cultura en la que han sido socializados.

El principio de esta articulación se sitúa a un nivel antropológico fundamental, en uno de los rasgos que singularizan a la especie humana entre todas las demás especies del reino animal, a saber, la limitación y debilidad de su dotación instintiva. Esta circunstancia hace que, en contraste con los demás animales, el ser humano no esté biológicamente predispuesto a ninguna forma fija de interacción selectiva con el medio. La naturaleza no le ha proporcionado una solución definitiva acerca de cómo debe relacionarse con el entorno, no le ha limitado la gama de los objetos de su posible interés ni le ha prohibido ningún ensayo. Es, por tanto, él mismo quien debe enfrentarse con la tarea de ordenar el mundo, seleccionar y evaluar sus contenidos y estructurar las formas de acceder a él; en definitiva, la tarea de crear un marco significativo donde vivir entre cosas familiares y disponer de criterios para orientar su acción³⁸. Puesto que todo esto lo hace en

³⁸ Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 47-52. Estos autores se apoyan en las teorías biológicas de J. von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburg 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg 1958), A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg 1956) y su evaluación desde una perspectiva filosófico- antropológica y sociológica por parte de H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesam-*

grupo, en sociedad, descubrimos aquí el principio del sistema de conocimiento socialmente compartido que los análisis de la experiencia significativa habían ya desvelado³⁹. Podemos, pues, concluir que la ordenación de la experiencia y la donación de significado y valor a sus distintos elementos, es una creación humana social. Olvidar esto, creer que los significados y valores son independientes de la propia actividad y creatividad humana es lo que Berger y Luckmann denominan ‘reificación’⁴⁰.

El carácter social de la creación de los sistemas de conocimiento compartido permite y favorece su transmisión de una generación a otra. Los hijos y descendientes, que los reciben ya estructurados, se ahorran el esfuerzo de plantear y resolver los mismos problemas vitales que sus antecesores y pueden permitirse el lujo de construir sobre lo dado. Se va creando, así, una tradición, una forma definida de construir y mantener un entorno humano propio donde organizar con sentido la existencia. Es ese entorno o mundo humanamente construido, fundamentado en un sistema de conocimiento compartido y transmitido de una generación a otra lo que recibe el nombre de cultura⁴¹.

La cultura incluye productos materiales, como las herramientas, los edificios y las obras de arte; y productos no materiales como los sistemas

melte Schriften IV (Frankfurt 1981) y A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn 1956). Estudios más actuales que apuntan en la misma dirección son: Mead, *Mind ...*; C. Geertz, “El Impacto del Concepto de Cultura en el Concepto de Hombre” en: *La Interpretación de las Culturas* (Barcelona 1997) 41-59.

³⁹ Sobre el papel central de la capacidad de conocer y del carácter simbólico del conocimiento en la evolución de la especie humana véase: E. Lamo de Espinosa - J. M. González García - C. Torres Albero, *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia* (Madrid 1994) pp.21-27.

⁴⁰ “La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar su propia participación en la creación del mundo humano, y más aún, que la relación dialéctica entre el hombre, el creador, y su propia creación ha desaparecido de la conciencia”: *The Social ...*, p. 89.

⁴¹ P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York 1967) p. 6. No existe una definición de ‘cultura’ universalmente aceptada por todas las escuelas y tendencias sociológicas. La adoptada por Berger y Luckmann es una de las más generales y coincide esencialmente con la propuesta por otros sociólogos del conocimiento: Lamo de Espinosa - González García - Torres Albero, *La Sociología ...*, pp. 27-28: “Una cultura está formada al menos por un conjunto de instrumentos (materiales y sociales) para actuar sobre el entorno, unos mapas cognitivos y universos simbólicos que orientan sobre el medio, y un conjunto de reglas de conducta, de normas, que indican cómo usar esos instrumentos materiales o sociales y en qué ocasiones debe hacerse.” Para una exposición en torno a las opciones teóricas que subyacen a la discusión en torno a la definición de ‘cultura’ véase: G. Spinder - L. Spinder, “Psychology in Anthropology: Applications to Culture Change” en: S. Koch (ed) *Psychology: A Study of a Science. Volume 6. Investigations of Man as Socius: Their Place in Psychology and the Social Sciences* (New York - San Francisco - Toronto - London 1963) 510-551, pp. 512-516.

de representación simbólica, los protocolos de las actividades socialmente relevantes, los sistemas de diferenciación y valoración de las personas, las legislaciones, las teorías etc. Entre todos los componentes de la cultura destaca por su importancia y ubicuidad el lenguaje.

El lenguaje - la capacidad de comunicarse a través de un sistema simbólico - no es sólo una de las características que de forma más exclusiva singularizan la vida humana entre las demás formas de vida, es también el instrumento básico con el que se configuran los marcos significativos y el medio fundamental a través del que se transmite la cultura. Un análisis atento revela hasta qué punto su función designativa se apoya o, quizás, coincide originariamente con su capacidad para afirmar diferencias y establecer estructuras en la variedad confusa de la experiencia⁴². Por otra parte, cada lengua refleja en su terminología y estructura la perspectiva vital particular de su comunidad de hablantes. En efecto, para cada una, los límites que separan las distintas porciones de la realidad y sus modos de articularlas no vienen unívocamente determinados por la percepción sensible ni por las posibilidades de contacto que permite nuestro cuerpo, sino que están también influidas por las formas tradicionales de relacionarse con la naturaleza y de organizar la vida social. En cada una, bien a través de una terminología específica, o mediante las asociaciones significativas oportunas, se encarna también el sistema de valores de dicha comunidad y se expresa todo el rango de emociones que reconoce como posibles⁴³.

A pesar de ser producto de la actividad humana, la cultura en general y cada uno de sus componentes particulares tienden a adquirir el carácter de realidad independiente y objetiva. Una vez creados se imponen a cada individuo concreto como algo que él ya no puede modificar o suprimir a voluntad. La herramienta, una vez inventada, exigirá a sus usuarios el aprendizaje de una técnica particular que, a veces, puede incluso imponer al cuerpo posturas y movimientos antinaturales; el lenguaje, una vez establecido, hace obligatorio el cumplimiento de sus propias reglas de pronunciación y de gramática⁴⁴. Este proceso por el cual las creaciones humanas

⁴² Una excelente demostración filosófica del carácter constitutivo del lenguaje puede verse en: C. Taylor, "Theories of Meaning" en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge 1985) 249-292. Este autor muestra con detalle hasta qué punto todas las experiencias más específicamente humanas dependen de la capacidad lingüística (creación de espacios sociales, valores morales, sentimientos ...).

⁴³ Quien primero señaló estos aspectos constructivos y culturales del lenguaje, ahora asumidos de forma general por la investigación lingüística y antropología, fue Wilhelm von Humboldt, *Sobre la Diversidad de la Estructura del Lenguaje Humano y su Influencia sobre el Desarrollo Espiritual de la Humanidad* (Barcelona 1990).

⁴⁴ Berger y Luckmann han definido el 'carácter real' de una experiencia como aquello que en ella se presenta como independiente de nuestra voluntad: *The Social ...*, pp.1-3. Por el hecho de utilizar un criterio exclusivamente práctico, esta definición de la realidad es

se convierten en una realidad capaz de hacer frente al propio hombre se denomina 'objetivación'⁴⁵. Cuando las actividades objetivadas y sus productos son transmitidos de una generación a la siguiente como algo ya existente, como una realidad independiente y desligada de la situación y personas concretas que la crearon, decimos que han sido 'institucionalizadas'⁴⁶.

En todo lo que sigue será muy importante recordar que, si bien la objetivación y la institucionalización son procesos inherentes a la vida específicamente humana, que es siempre vida social, no puede decirse lo mismo de la reificación. Es evidente que la persona individual y la sociedad en su conjunto tienen que asumir de un modo u otro la realidad de sus propias creaciones y de los elementos culturales heredados; pero pueden hacerlo siendo conscientes de su origen humano o puede reificarla, proyectando ese origen en el orden natural o divino de las cosas. La primera actitud permite cambios; cambios que pueden partir del reconocimiento de nuevos aspectos de la experiencia o de la puesta a prueba de nuevos modos de actuar sobre la realidad. Se admite la posibilidad de aprender cosas que no sabían los antepasados y también se acepta la posibilidad de modificar las técnicas y las formas de organización social. La segunda fosiliza la sociedad, porque fosiliza el conocimiento al identificar sus contenidos presentes con la totalidad de una supuesta realidad en sí, inmutable por naturaleza o porque así lo prescriben los dioses. Ésta es la actitud predominante en las culturas preindustriales, caracterizadas por conceder mucho más valor al conocimiento transmitido por la tradición que al adquirido por la experiencia.

A pesar de las ventajas obvias que la objetivación de los productos culturales tiene a la hora de hacer más fácil su transmisión de una generación a otra, y a pesar de la ayuda inmensa aportada aquí por la capacidad

compatible con distintas opciones gnoseológicas, aunque tiene sus orígenes filosóficos en el método descriptivo de la Fenomenología. Es importante notar que la realidad puede variar con la cultura y, más especialmente, con el conocimiento científico-técnico: Luckmann, *Teoría ...*, pp. 30-37. La crítica de J. M. González García a esta definición no apunta al blanco adecuado, pues apela a una fundamentación ontológica, que es precisamente lo que los autores han querido obviar utilizando un criterio puramente experiencial; véase J. M. González García, *La Sociología del Conocimiento Hoy* (Madrid 1979) pp. 297-298.

⁴⁵ También en el proceso de objetivación juega el lenguaje un papel esencial. Una vez inventado se convierte en una de las formas básicas de interacción interpersonal y en el principal medio utilizado por los seres humanos para transmitir información. La posibilidad de acumular conocimiento sobre el mundo en forma de palabras (sonidos emitidos a voluntad), independizándolo de sus orígenes espaciotemporales, confiere a los sistemas lingüísticos un carácter objetivo único por el cual son ellos mismos capaces de impregnar de objetividad a todos sus significados y referencias. Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 40-41.

⁴⁶ Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 53-67.

específicamente humana del lenguaje, no se puede pasar por alto el carácter esencialmente inestable de la empresa. Al contrario de lo que sucede con el mundo natural, cuya estabilidad se impone a través de la permanencia de las leyes que rigen todos sus procesos, los mundos culturales contruidos por el hombre son extremadamente frágiles y necesitan ser constantemente mantenidos en la existencia mediante la colaboración activa de las personas que los habitan⁴⁷. El lenguaje, el derecho, la propiedad, la religión ... existen sólo en tanto en cuanto son usados y actualizados en la vida cotidiana de la gente. Su permanencia depende esencialmente del funcionamiento eficaz de dos procesos cognitivos que se desarrollan uno a nivel individual y otro social, y que Berger y Luckmann denominan respectivamente ‘interiorización’ y ‘legitimación’.

La interiorización consiste en la adquisición y apropiación por parte del individuo, generalmente durante la infancia, del conocimiento común vigente en su entorno humano; conocimiento éste que le permitirá ordenar e interpretar cada uno de los elementos o factores relevantes de la vida social, empezando por la propia identidad. De este modo, llega a adoptar como estructuras subjetivas de su propia conciencia las pautas de comprensión y de conducta que mantienen las estructuras de la cultura donde vive inmerso. Las formas concretas de este proceso son la interacción constante del niño con los adultos y la educación institucionalizada, lo que la psicología social suele denominar ‘socialización primaria’⁴⁸.

⁴⁷ Berger y Luckmann son los sociólogos del conocimiento que más claramente han señalado las dificultades existentes para que el proceso de transmisión de los productos culturales se realice de forma exitosa. Su obra conjunta está toda ella articulada precisamente en torno a este problema y a los procesos institucionalizados - sistemas de control social - que operan con mayor o menor fortuna en el mantenimiento de la realidad social. La sensibilidad de estos autores ante dicho problema tiene su origen en el papel fundamental que atribuyen al conocimiento en el proceso de construcción del mundo social y al individualismo metodológico que han heredado de Weber a través de su común maestro Shutz. Según esta opción metodológica, la sociología debe fundarse en la acción humana que, a su vez, tiene siempre como sujetos individuos concretos, cuya forma de comprender el mundo y proyectar su acción de modo consecuente está en la base de todos los procesos sociales: *The Social ...*, pp. 55, 62. La conciencia y convicciones del individuo constituye, evidentemente, una base muy frágil: “La definición de la realidad es un producto social. Pero las definiciones están siempre encarnadas, es decir, son individuos y grupos concretos quienes actúan como definidores de la realidad. Para entender el estado del universo socialmente construido en una época dada es preciso entender la organización social que permite a esos definidores concretos llevar a cabo su tarea de definir.”: *The Social ...*, p. 116. Sobre el individualismo metodológico véase: G. Walsh, “Introducción” a la obra de Schutz, *Fenomenología ...*, p. 36.

⁴⁸ Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp.129-147. Los grandes pioneros en el estudio de los procesos de aprendizaje cognitivo y moral durante la socialización primaria son J. Piaget y L. Kohlberg respectivamente. J. Piaget: *Introduction a L'Épistemologie Genetique* (París 1950); L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development* (New York 1981).

Los procesos de legitimación son desarrollos del conocimiento socialmente compartido que sirven para justificar de una forma más explícita y a nivel público las formas concretas de la institucionalización vigente. Se superponen al conocimiento común y a los distintos conocimientos especializados integrándolos en un marco significativo más amplio. Cuando ese desarrollo se convierte en una teoría que pretende abarcar todos los aspectos de la existencia estamos ante lo que la Sociología y la Antropología denominan un 'universo simbólico' o una 'visión del mundo'.

Hasta la era moderna la mayor parte de los universos simbólicos han tenido un armazón religioso. Lo divino, concebido como una realidad superior, permanente o más auténtica que la de la experiencia humana, proporciona la razón última de por qué las cosas son como son y por qué las personas deben comportarse de la forma prescrita por la tradición. Pero también existen y han existido visiones del mundo no religiosamente fundadas, como son los distintos modelos de reduccionismo científico que dominaron el discurso público entre los siglos XVII y XX o la visión de la antigüedad grecorromana, sustentada en la convicción de que existe un ideal de humanidad que vale la pena intentar alcanzar y al cual podemos encaminarnos a través de la educación y de la labor civilizadora de la cultura⁴⁹.

Tres son, principalmente, los factores que confieren a una visión del mundo su papel legitimador:

1. La incorporación a la misma del conocimiento común que el individuo ha adquirido en el proceso de socialización primaria. Dicho conocimiento queda corroborado y adquiere un sentido más pleno por el mero hecho de estar sistemáticamente integrado en una visión más amplia de las cosas.

2. El carácter sistemático y globalizador de la integración propuesta, el cual da al sujeto la seguridad de saberse plenamente orientado en la existencia⁵⁰.

3. El prestigio del grupo de especialistas que acredita su validez. Los universos simbólicos son, en efecto, el producto de la reflexión teórica de un sector minoritario de la sociedad - sacerdotes, teólogos, filósofos, divulgadores de la Ciencia. Aunque la mayor parte de las personas carece de la preparación necesaria para juzgar acerca de las complejidades internas de estos sistemas teóricos, su conocimiento básico de la realidad social incluye el reconocimiento y la confianza en que 'los especialistas saben'.

⁴⁹ El papel de este ideal en la génesis de la cultura griega fue puesto de relieve por primera vez por W. Jaeger en su obra clásica *Paideia* (México - Buenos Aires 1957).

⁵⁰ Berger, *The Sacred Canopy* ..., p. 32; Berger - Luckmann, *The Social* ..., pp. 92-116.

El examen de los procesos por los que se constituye el conocimiento compartido y se mantiene la realidad institucionalizada permite comprender cómo es posible el surgimiento de individuos y movimientos contraculturales, es decir, radicalmente críticos frente a la moralidad en la que fueron socializados.

Dicha posibilidad tiene su origen más profundo en el carácter intrínsecamente incompleto y artificial del conocimiento humano. Éste no es sino una red de clasificaciones y relaciones que jamás consigue abarcar toda la extensión y profundidad de la experiencia. Su razón de ser inmediata es servir a la praxis de la vida común proporcionando al sujeto un escenario claro donde todo sea identificable y resulte fácil orientar la acción. Pero ni la historia completa del individuo ni la totalidad de las posibilidades de lo real llegan jamás a quedar plenamente atrapadas en sus mallas. Debido al carácter único del individuo y de su vida, la experiencia subjetiva desborda el esquema de la realidad proporcionado por el conocimiento compartido y choca con algunas identificaciones y valoraciones que supuestamente deberían haber sido interiorizadas durante la infancia. El resultado de estos desajustes es que la realidad subjetiva (la realidad tal como la percibe, comprende, valora y siente el individuo) no coincide nunca plenamente con la realidad socialmente construida⁵¹. Cuando las discrepancias son muy grandes surgen personalidades inadaptadas, asociales, desviadas o contraculturales⁵².

Pero además de las variaciones originadas en las historias particulares de las personas, las posibilidades de la manifestación de lo real tienen, a veces, el carácter totalmente atípico de la experiencia marginal. La experiencia marginal es, por definición, aquella que el sujeto no consigue integrar en ningún marco significativo. Ni su bagaje cultural ni su propia biografía proporcionan claves para interpretarla. En ella le parece encontrarse, de forma oscura o deslumbrante, con el lado misterioso de la realidad, con una dimensión profunda y nueva de las cosas que escapa a todas sus redes cognitivas⁵³. En este punto es importante constatar que el carácter marginal de una experiencia se determina siempre en relación con una cultura concreta o con la historia de un individuo determinado. Algunas experiencias como sueños, trances, alucinaciones etc., que son claramente marginales

⁵¹ Berger - Luckmann, *The Social ...*, p. 134.

⁵² Es frecuente que los innovadores morales o religiosos hayan tenido biografías que favorecen estos desajustes en la socialización: A. Droogers, "Symbols of Marginality in the Biographies of Religious and Secular Innovators. A Comparative Study of the Lives of Jesus, Waldes, Booth, Kimbangu, Buddah, Mohammed and Marx", *Numen* 27 (1980) 105-121.

⁵³ Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 96,147-149, 156.

para los europeos del siglo XX, pueden ser algo perfectamente comprensible y, a veces, incluso controlable para algunos grupos humanos de países no industrializados, y a la inversa⁵⁴. Así un sueño, que para los primeros es la no-realidad por excelencia, puede ser considerado por los segundos un medio privilegiado para entrar en contacto con la divinidad. La humillación, marginación y violencia que la colonización europea y norteamericana hace sufrir a los líderes espirituales de sociedades no industrializadas produce a veces en ellos experiencias marginales muy profundas que, si no consiguen ser reinterpretadas y asimiladas en la cosmovisión primitiva, pueden incluso desembocar en suicidio⁵⁵.

Lo que caracteriza a la experiencia marginal es su falta de sentido, la dificultad insuperable que encuentra el sujeto para encajarla en el marco significativo habitual. Por eso cuestiona de forma radical la validez del conocimiento social compartido y de la visión del mundo hasta el momento aceptada como explicación última de todas las cosas. Muchas experiencias marginales (ej. las pesadillas) son rápidamente desechadas y olvidadas gracias a las exigencias cotidianas del entorno social, que no permiten al sujeto detenerse mucho tiempo en ellas. Otras se originan a partir de situa-

⁵⁴ Algunos tipos de experiencia marginal parecen coincidir con lo que la psicología contemporánea ha llamado ‘estados alterados de conciencia’ (EAC), estados en los que el sujeto es consciente de vivir en un mundo distinto al de la realidad cotidiana – donde por ejemplo los antepasados pueden aparecer y desaparecer, el sujeto puede desplazarse de forma casi inmediata a través del aire, las cosas han perdido su solidez habitual etc. En muchas culturas algunos tipos de EAC son una parte importante de la existencia comunitaria, normalmente relacionada con la dimensión religiosa y espiritual de su visión del mundo. De estos EAC puede decirse que han sido institucionalizados: son explicados a partir de una cosmovisión o de una historia mítica que se reactualiza en un rito, suelen producirse con ayudas externas – ayunos, ejercicios extenuantes, drogas, aislamientos prolongados etc – y, a veces, su control está en manos de personal especializado (chamanes, sacerdotes, profetas): F. Goodman, *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World* (Bloomington – Indianapolis 1988); R. Walsh, “Schamanic Cosmology”, *Re Vision* 13 (1991) 86-100; S. Andezian, “Migrant Muslim Women in France” en: T. Gerholm – Y. G. Lithman (ed) *The New Islamic Presence in Western Europe* (London 1990) 196-204, pp. 202-203. J. J. Pilch y B. J. Malina han utilizado los modelos antropológicos y psicológicos de los EAC diseñados por estos autores para explicar algunas escenas del Nuevo Testamento: Pilch, “The Transfiguration of Jesus: An Experience of Alternate Reality” en: P. F. Esler (ed) *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in Its Context* (London – New York 1995); “Visions in Revelation and Alternate Consciousness: A Perspective from Cultural Anthropology”, *Listening: Journal of Religion and Culture* 28 (1993) 231-44; Malina, “Assessing the Historicity of Jesus’ Walking on the Sea. Insights from Cross-Cultural Social Psychology” en: B. Chilton - C. A. Evans (ed) *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden – Boston – Köln 1999) 351-322.

⁵⁵ Aunque no es un estudio científico, la novela de Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (London 1958), refleja con gran realismo la desorientación moral que produjo la evangelización cristiana entre la población animista de África.

ciones críticas objetivas y son más difíciles de neutralizar, como por ejemplo la anticipación de la propia muerte, la desaparición de personas significativas, el aislamiento, el sufrimiento excesivo o inesperado, situaciones críticas de la comunidad ...

La experiencia marginal, cuando no es superada por el olvido de la praxis cotidiana y no degenera en anomía⁵⁶, puede llegar a erigirse en elemento fundamental de un nuevo marco significativo, el cual sustituye o suplanta al anteriormente aceptado como válido. Surge, de este modo, una personalidad transformada que se rige por criterios cognitivos y morales distintos a los de su entorno social; en otras palabras, una personalidad contracultural⁵⁷. El nuevo marco significativo que integra ahora a la primitiva experiencia marginal nunca es una creación totalmente nueva del sujeto. Normalmente es una modificación más o menos profunda de su anterior visión del mundo o una adaptación de una visión del mundo procedente de otra cultura con la que previamente estaba también familiarizado. Pero lo importante de este cambio o conversión es que la importancia relativa de los distintos elementos constituyentes de lo antiguo ha quedado radicalmente alterada en función de lo nuevo. Lo que ahora es subrayado o adquiere relevancia es precisamente aquello que contribuye a configurar el sentido de la experiencia marginal inicial.

En los párrafos anteriores hemos examinado los orígenes de la actitud contracultural a nivel del individuo y hemos visto que se relacionan con desajustes o crisis cognitivas en las que el conocimiento social compartido es puesto en cuestión. Pero existen, además, situaciones sociales en las que dicho conocimiento se vuelve problemático a un nivel más general o para un sector relativamente amplio de la población. Son aquellas en las que la visión del mundo hasta el momento vigente pierde credibilidad, dejando sin legitimar aspectos o parcelas importantes del marco significativo tradicional. Teniendo en cuenta las formas en las que la visión del mundo ejerce esa función legitimadora, es posible imaginar tres tipos de crisis: i) la visión del mundo tradicional no consigue integrar experiencias nuevas que

⁵⁶ 'Anomia' es un término acuñado por Durkheim que Berger y Luckmann adaptan a su sociología del conocimiento con pequeñas modificaciones. Para estos autores la anomía es un estado de total aislamiento respecto del sistema de conocimientos y valores que da sentido a la vida social. El individuo anómico se encuentra expuesto sin protección a todos los embates de la experiencia marginal: Berger - Luckmann, *The Social ...*, p.102-103.

⁵⁷ Los comienzos de muchas religiones o movimientos religiosos de renovación se retrotraen a las experiencias marginales de sus fundadores: Sidharta Gautama y su encuentro con el sufrimiento, las visiones de Mohamed en las montañas, la experiencia de Jesús sintetizada por los evangelios en su bautismo y posterior retiro en el desierto, las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos etc. Para un caso moderno véase: N. Black Elk - J. G. Neihardt, *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux* (University of Nebraska 1979).

han sido, sin embargo, incorporadas en la vida cotidiana, ii) su carácter totalizador se ve cuestionado por visiones del mundo alternativas, iii) el personal especializado que produce y mantiene la reflexión teórica sobre la visión del mundo ha sido socialmente desacreditado.

El primero suele producirse en aquellas circunstancias donde el cambio económico y social crea situaciones no contempladas por la tradición. La vida cotidiana asimila prácticas nuevas que al no ser legitimadas por la visión del mundo tradicional se convierten en contraejemplos vivos de su incapacidad para explicar la totalidad de la experiencia humana⁵⁸. Un ejemplo muy actual es el de la disparidad entre la forma como las mujeres actúan hoy en la sociedad y se entienden a sí mismas y la idea de mujer defendida por todas las visiones tradicionales del mundo que han pervivido hasta nuestros días⁵⁹.

En el segundo tipo, la visión del mundo alternativa puede tener origen interno o externo. Tiene origen interno cuando es el resultado del desarrollo de un saber especializado que ha adquirido extensión y autonomía suficiente como para pretender dar sentido a la totalidad de la experiencia humana, entrando así en competencia con la visión del mundo tradicional⁶⁰. Tal ha sido y, hasta cierto punto, continua siendo el caso del saber científico en relación con el universo simbólico de la tradición cristiana occidental. Esta clase de procesos competitivos son propios de sociedades complejas, en las que la división del trabajo y la segmentación de las instituciones estimulan el desarrollo de conocimientos especializados. Para la

⁵⁸ En este punto hay que tener, sin embargo, en cuenta la dificultad que existe para contrastar la experiencia con las construcciones más teóricas de la metafísica y la teología: “Cuanto más abstractas son las legitimaciones, menos necesidad tienen de ser modificadas de acuerdo con la siempre cambiante experiencia pragmática ... Esto significa que algunas instituciones pueden mantenerse incluso cuando, para un observador exterior, han perdido su funcionalidad original o ni siquiera pueden llevarse a la práctica.”: Berger - Luckmann, *The Social ...*, p. 118.

⁵⁹ Estas visiones del mundo tradicionales comparten, en relación con la definición de los géneros, una constelación de elementos constantes que podemos identificar como la ideología del ‘patriarcado’: G. Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York 1986). Para un intento de formular los criterios que permitirían a la mujer redefinirse a sí misma al margen de la tradición patriarcal véase especialmente el último capítulo “The Creation ...”, pp. 212-229. Una aproximación de tipo ético-político a la redefinición de la mujer en la sociedad, que tiene como foco principal de atención a las mujeres de países en vías de desarrollo y cultura tradicional, puede encontrarse en: M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (Cambridge U.K. 2000). Ver también: C. Ruiz de Almodóvar Sel, *Historia del Movimiento Feminista Egipcio* (Granada 1989) pp.13-40.

⁶⁰ Berger y Luckmann conceden prioridad a este caso, que plantean como un problema de integración de conocimientos particulares en la visión del mundo vigente: *The Social ...*, pp. 80-88.

época que concierne a mi estudio son más relevantes las visiones del mundo alternativas de origen externo, es decir, aquellas que son propias de otras culturas con las que, por diversas causas históricas, la sociedad en cuestión ha entrado en contacto⁶¹. Tal es la situación de sociedades colonizadas o conquistadas por pueblos de cultura distinta, o la de aquellas que integran gran cantidad de personas procedentes de países distantes – inmigrantes, refugiados, esclavos de guerra etc. Todas estas circunstancias aparecerán en algún momento u otro de mi estudio como elementos de los escenarios sociopolíticos en los que surgen los distintos movimientos contraculturales analizados.

El tercer tipo corresponde, sobre todo, a situaciones sociales extremas, como guerras, hambrunas, empobrecimiento masivo de la población, opresión ..., y será particularmente relevante para analizar el entorno popular palestino del movimiento de Jesús. En cualquiera de esos casos se despierta entre la población una conciencia crítica capaz de poner en tela de juicio lo que hasta el momento había sido considerado algo obvio. Surge la sospecha de que la visión del mundo tradicional no es totalmente válida o que la clase dirigente la interpreta de forma interesada.

Todas estas formas en que la visión del mundo tradicional puede entrar en crisis favorecen la duda acerca de su validez y motivan la búsqueda de marcos significativos distintos. Crean, por tanto, circunstancias que posibilitan, o incluso estimulan, el surgimiento de movimientos y personalidades críticas frente a la tradición cultural en la que nacieron y fueron socializadas. Dichas circunstancias, en conjunción con la permanente posibilidad de experiencias marginales y socializaciones incompletas a nivel individual, explican por qué las actitudes contraculturales son posibles y por qué son más frecuentes bajo determinadas condiciones históricas y sociales. Cuando estas actitudes no se reducen a un estado anímico cultivado en soledad, sino que se encarnan en un estilo de vida capaz de hacerse notar en el ámbito público, debemos reconocer en ellas un caso claro de influencia del pensamiento sobre la realidad social⁶².

Desde el momento en que un personaje o un movimiento contracultural provoca reacciones en el entorno, sean éstas positivas o negativas, durables o transitorias, debe considerarse un fenómeno social. Si este personaje o movimiento afirma actuar guiado por una doctrina religiosa, moral o

⁶¹ “La aparición de un universo simbólico alternativo crea una amenaza, pues su misma existencia demuestra de forma empírica que el universo simbólico en el que uno ha vivido hasta el momento dista mucho de ser inevitable”: Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 107-108.

⁶² Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 106-107.

filosófica, dicha doctrina deberá tenerse en cuenta a la hora de analizar las causas del surgimiento de ese fenómeno.

Desafortunadamente, la influencia del pensamiento sobre la realidad social ha sido un tema sistemáticamente relegado por la mayoría de las teorías sociológicas del conocimiento. Exceptuando los trabajos de Berger y Luckmann, podemos afirmar que la disciplina se ha dedicado fundamentalmente a investigar las formas y procesos por los que la estructura social condiciona al pensamiento, pero apenas ha considerado la posibilidad de que existan factores condicionantes de sentido contrario⁶³. Es difícil encontrar análisis teóricos profundos que tomen en serio la componente epistemológica de los programas defendidos por la gran cantidad de movimientos éticos que han surgido a lo largo de la historia y siguen surgiendo todavía de forma ocasional.

Aunque Berger y Luckmann no han trabajado de forma específica sobre el fenómeno social de los movimientos éticos contraculturales, hemos podido constatar que el marco general de su teoría permite reconocer su existencia y permite también valorar de forma adecuada su componente epistemológica - la cual se entiende como una forma alternativa o desviada de visión del mundo, en competencia con la visión tradicional. Por eso, situándome en ese marco general, procederé ahora a desarrollar algunas de sus ideas con el fin de disponer de herramientas conceptuales específicamente adaptadas al objeto de mi estudio.

Conceptos para el análisis del fenómeno contracultural

Ninguna persona puede desembarazarse completamente de las estructuras básicas de la definición de la realidad que interiorizó en la infancia durante el proceso de socialización primaria. Estas estructuras son las que le permitieron por primera vez comprenderse a sí misma, a las demás personas y al mundo en torno como realidad social significativa⁶⁴. Incluyen de forma preeminente la lengua materna con todo cuanto ella determina acerca de la división de la experiencia, la articulación de sus componentes, la clasificación de las cosas y las personas, las relaciones primarias que el sujeto puede tener con ellas, las emociones fundamentales, las formas posibles de valorarlas ... Todo este bagaje de criterios cognitivos, actitudes y

⁶³ El único tipo de influencia del pensamiento sobre la realidad social que ha sido ampliamente estudiado es el de las ideologías creadas por la clase en el poder, a las que se les atribuye únicamente la función de legitimar el *status quo*: González García, *La Sociología ...*, p. 447; Lamo de Espinosa - González García - Torres Albero, *La Sociología ...*, pp. 21, 34, 406-407.

⁶⁴ Berger - Luckmann, *The Social ...*, pp. 129-137.

sentimientos sólo puede ser modificado en una proporción mínima y, normalmente, no en su matriz estructural, sino únicamente en sus derivaciones secundarias y contenidos.

Por tanto, las actitudes contraculturales de los personajes y movimientos que voy a analizar deben entenderse más como una modificación drástica del marco significativo compartido que como la substitución del mismo por otro completamente nuevo (la magnitud de la modificación es lo que determina si deben ser calificados como contraculturales o simplemente como críticos). Incluso en aquellos casos en los que la definición contracultural de la realidad tiene su origen en una visión del mundo procedente de otra cultura, debe haber existido y debe permanecer una estructura básica procedente de la propia que haya permitido la asimilación de lo extraño a través de un proceso más o menos complejo de traducción.

Teniendo en cuenta la dependencia inevitable de lo contracultural respecto a lo tradicional, considero que el modo más adecuado de abordar el estudio de una posición contracultural consiste en intentar identificar aquellos elementos nuevos o modificados en torno a los cuales parece haberse reconfigurado creativamente la visión del mundo tradicional. En otras palabras, se trataría de determinar aquello a lo que la nueva comprensión de la realidad otorga más valor o significación, y estudiar cómo todos los demás componentes de la cultura heredada son modificados, reinterpretados y reevaluados en función suya.

Esta perspectiva permite abordar también el estudio de posiciones parcialmente críticas respecto a la visión del mundo tradicional, y compararlas con posiciones más claramente contraculturales. Las posiciones meramente críticas serían aquellas cuyas aportaciones novedosas no exigen ni provocan modificaciones tan drásticas que resulten incompatibles con valores y significaciones centrales de la cultura tradicional. Las posiciones contraculturales serían las que generan precisamente este tipo de incompatibilidad. En el caso de estas últimas, incluso las entidades que constituyen el armazón más objetivo del mundo, lo que llamamos usualmente la ‘realidad física’ o ‘material’, pueden cambiar radicalmente de valor, y las líneas conceptuales y sociales que clasifican a las personas pueden verse totalmente alteradas⁶⁵ - el oro se convierte en ‘basura’, la pertenencia a una

⁶⁵ Puesto que el carácter de realidad de las cosas materiales apenas puede ser modificado si no es mediante la técnica, las visiones del mundo contraculturales sólo pueden modificar su valor (se puede despreciar la riqueza, se puede valorar el rigor de la vida natural etc.): Luckmann, *Teoría ...*, pp. 30-37. Lo que sí se puede alterar son las definiciones de las personas basadas en criterios de estatus, poder y función social. Es extremadamente ilustrativa la redefinición dada por Gandhi de los intocables del Hinduismo como *harijans*, es decir, hijos de Dios: H. Smith, *Las Religiones del Mundo* (Barcelona 2002) p. 28; Berger - Luckmann, *The Social ...*, p. 167.

familia ilustre en una ‘cárcel’, el esclavo en una persona interiormente libre, el pecador en un amigo de Dios.

Desafortunadamente, el propio carácter contracultural de un personaje o movimiento suele dificultar el acceso del investigador a la visión del mundo alternativa que defiende. Esta dificultad deriva, fundamentalmente, de dos factores: (i) la dependencia antes mencionada de la posición contracultural respecto a la cultura en la que surge, y (ii) la situación de marginalidad o de inferioridad social en la que frecuentemente se encuentran los personajes y movimientos contraculturales. Lo primero supone que la nueva comprensión de la realidad no dispone de un universo lingüístico y gestual adaptado a sus necesidades expresivas, sino que debe intentar hacerse entender con los medios que la cultura tradicional pone a su disposición. Por eso, los personajes y movimientos contraculturales se ven muchas veces obligados a dar nuevos significados a términos antiguos, con la ambigüedad que esto implica, a sugerir nuevos sentidos a través de un uso provocador tanto de las palabras como de los gestos, a dismantelar asociaciones conceptuales y valorativas tradicionales utilizando la fantasía, la burla y la paradoja. Esta utilización no estándar de los medios de expresión dificulta enormemente la reconstrucción teórica de las visiones del mundo contraculturales. Lo segundo afecta al número y fiabilidad de los testimonios documentales en los que debe apoyarse la investigación de posiciones contraculturales pertenecientes al pasado, pues las personas marginales o de nivel social inferior dejan muy pocas huellas literarias, y lo poco que se transmite de ellas a las generaciones futuras suele estar seleccionado y reinterpretado por la cultura dominante.

La investigación sobre la actitud de personajes y movimientos contraculturales frente a la marginación moral puede servir para complementar, en cierta medida, la información escasa y deficiente que tenemos acerca de sus visiones del mundo alternativas. Los marginados morales de una sociedad son, por definición, las personas que la moralidad vigente (moral común) tiende a relegar como indignas de participar en la vida común. Esta clase de personas definen por contraste el núcleo fundamental innegociable de la moral compartida. Su particular tipo de marginación pone simultáneamente de manifiesto la dimensión axiológica y la dimensión práctica de la ética: se les juzga negativamente a partir de criterios morales y ese juicio queda encarnado en un trato discriminatorio⁶⁶. Las delimitaciones conceptuales que en este caso establece la reflexión ética dominante se corresponden claramente con líneas divisorias fundamentales de la vida social, y ambas señalan la frontera exterior de la comunidad. Por eso, parece adecuado afirmar que la relación positiva con los marginados constituye

⁶⁶ M. Douglas, *Cómo Piensan las Instituciones* (Madrid 1996) p. 113.

un comportamiento claramente contracultural. Denota que no se quiere tener en cuenta las líneas fundamentales que la axiología socialmente compartida establece en el conjunto de la realidad humana. Expresa, por tanto, una negativa a colaborar con el mantenimiento de los valores centrales sobre los que se basa la convivencia y cohesión social.

Si la afirmación anterior es correcta, aunque tengamos un conocimiento deficiente de la expresión conceptual de una determinada posición ética, el mero hecho de que quienes la defienden mantengan una relación positiva con los marginados morales de su entorno social indicaría que se trata de una posición contracultural y explicaría, además, el escándalo público que suele suscitar. Esta perspectiva interpretativa es particularmente útil para el estudio sobre el Jesús histórico, pues ofrece una estrategia metodológica para intentar establecer el carácter contracultural de su posición ética sin necesidad de establecer previamente el contenido conceptual de su mensaje. Dado que no hay acuerdo entre los exegetas acerca de qué contenidos de la enseñanza puesta en boca de Jesús por los evangelistas fueron efectivamente mantenidos por él, la posibilidad de probar algo sobre su ética sin apoyarnos en su enseñanza explícita resulta particularmente interesante.

Para poder aplicar con garantías esta estrategia al caso de Jesús es importante haber comprobado primero la afirmación sobre la que se apoya en otros casos de su entorno sociocultural. La comprobación se hará precisamente para las primeras generaciones de filósofos cínicos, epicúreos y estoicos, socioculturalmente situados en el entorno helenizado del Mediterráneo antiguo. Pretendo, en efecto, mostrar cómo su relación positiva con los marginados morales de su entorno social es una manifestación coherente de las posiciones contraculturales que estos movimientos filosóficos mantienen en un plano más ideológico o conceptual. Así, pues, el estudio de los movimientos cínico, epicúreo y estoico, además de proporcionar referencias de comparación estructural con Jesús en relación a su amistad con marginados morales, sirve como banco de prueba para apoyar la validez del marco teórico aplicado. Como se indica a continuación, el estudio de estos movimientos también tiene un papel significativo en la argumentación que se utilizará para probar la plausibilidad histórica de esa conducta de Jesús

Criterio de Historicidad de Theissen

El Criterio de Plausibilidad Histórica de Theissen (CPH) nace de una crítica profunda y exhaustiva a los presupuestos implícitos en el uso de los criterios clásicos de historicidad por parte de la investigación precedente.

Son las deficiencias puestas de manifiesto en esta crítica lo que ha guiado al autor en su propuesta de un nuevo Criterio de Historicidad que, a pesar de todo, incorpora los elementos particulares y los aspectos parciales válidos de la metodología clásica. El nuevo criterio se configura como articulación de dos subcriterios complementarios, conocidos como criterio de plausibilidad contextual (CPC) y criterio de plausibilidad efectual (CPE). Theissen orienta certeramente su crítica en los criterios clásicos de doble discontinuidad y coherencia, que son los que de forma conjunta han servido para fundamentar todos los esfuerzos de reconstrucción de la figura histórica de Jesús dentro de la corriente investigadora conocida como *The New Quest for the Historical Jesus*, corriente que ha dominado los estudios sobre el Jesús histórico entre los años 30 y 80. El criterio de discontinuidad afirma que sólo aquellos testimonios sobre Jesús que no son derivables del Judaísmo de su tiempo ni del Cristianismo primitivo pueden proporcionar certeza suficiente de autenticidad. Este criterio era utilizado por los investigadores de la *New Quest* para seleccionar el núcleo de datos supuestamente auténticos que debían tenerse necesariamente en cuenta para la reconstrucción histórica de Jesús. Hecha esta primera selección, se aplicaba luego el criterio de coherencia con el fin de extender el reconocimiento de autenticidad a todos aquellos otros testimonios sobre Jesús que fueran compatibles con dicho núcleo.

Los análisis de Theissen han mostrado que esta forma de seleccionar el material auténtico sobre Jesús está sesgada por el deseo de ver en él un ser humano único y trascendente, y que esto se traduce en reconstrucciones de la imagen de Jesús que resultan totalmente ininteligible tanto desde el punto de vista histórico como psicológico. Especialmente insatisfactorio en este sentido es el requisito de la inderivabilidad respecto al Judaísmo, pues desgaja a Jesús de todas sus raíces culturales. Frente a esta forma de proceder, el Criterio de Plausibilidad Histórica de Theissen subraya la necesidad de entender a Jesús dentro del contexto social, cultural e histórico del Judaísmo del siglo I, y entiende la singularidad de su itinerario personal en los mismos términos en los que se entiende la singularidad de cualquier individuo, es decir, no como posesión de rasgos únicos, desconocidos hasta el momento en su entorno humano, sino como combinación única de variantes de rasgos existentes en dicho entorno. Esta nueva forma de entender la relación de la persona de Jesús con su contexto permite afirmar que la plausibilidad derivada del contexto se puede referir, no sólo al Judaísmo palestino del siglo I, sino a contextos socioculturales más amplios en los que esté inmerso dicho Judaísmo, como es el del conjunto de las sociedades helenizadas del Mediterráneo oriental, y a contextos socioculturales más estrechos en los que esté incluido el propio Jesús, como el de la Galilea gobernada por Antipas. La semejanza estructural que pretendo mostrar

en este estudio entre el comportamiento de Jesús y el de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos de la primera generación me permitirá situarme en el primer caso. Aunque el grado de plausibilidad histórica que obtendré de este contexto ampliado será menor que la que podría derivarse de ejemplos comparables al de Jesús localizados en entornos más cercanos, si se tiene en cuenta la unidad cultural de la cuenca mediterránea y la influencia secular de lo griego en ella, el resultado obtenido no puede considerarse despreciable. No obstante, como el lector tendrá ocasión de comprobar en el capítulo 7, la relativa debilidad de la plausibilidad derivada del contexto en el caso estudiado quedará sobradamente compensada con otras formas de plausibilidad incluidas en el mismo criterio de Theissen.

Theissen reconoce la necesidad de afirmar una continuidad cualificada entre Jesús y el Cristianismo primitivo, según la cual Jesús sería una de las causas, aunque no la única, del nacimiento de la religión cristiana. Ahora bien, puesto que otros factores contribuyeron a modelar las tendencias que definirían dicha religión, todos aquellos elementos referidos a Jesús que se han conservado en la tradición cristiana a pesar de oponerse a dichas tendencias, tienen mucha probabilidad de ser históricos. Esta condición equivale al subcriterio clásico de discontinuidad respecto al Cristianismo primitivo que la *New Quest* formulaba en conjunción con el subcriterio de discontinuidad respecto a Judaísmo. Theissen desvincula estos dos subcriterios y rechaza el segundo. Por otra parte, dada la variedad de tradiciones y tendencias existentes dentro del propio Cristianismo primitivo, la aparición de un mismo elemento informativo referido a Jesús en tradiciones independientes o en tendencias divergentes incrementa la probabilidad de que se haya originado en el propio Jesús. Esta condición incluye y extiende el criterio clásico del testimonio múltiple.

Finalmente, es importante no olvidar el empeño de Theissen por evitar el uso del término ‘autenticidad’ en nuestros discursos acerca de la historicidad, pues dicho término hace converger la falsa idea de que es posible una caracterización objetiva y absoluta de los testimonios históricos. Propone sustituirlo por la noción de ‘plausibilidad’, que da nombre a su criterio y que es mucho más acorde con los métodos de la historiografía actual, pues limita de forma consciente la evaluación de los testimonios al ámbito de la probabilidad histórica. Teniendo en cuenta todas estas reflexiones, Theissen formula su CP como combinación de dos subcriterios, cada uno de los cuales afirma un cierto grado de plausibilidad: Criterio de Plausibilidad Contextual (CPC): Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad contextual histórica si encajan en el contexto sociocultural judío de Jesús (correspondencia contextual) y se pueden identificar como fenómenos individuales dentro de ese contexto (individualidad contextual). Criterio de Plausibilidad Efectual (CPE): Dichas tradiciones poseen plausibilidad his-

tórica efectual si se pueden entender como efectos de la vida de Jesús, en parte por coincidencia en tradiciones o tendencias independientes dentro del Cristianismo primitivo (coherencia efectual), y en parte por los elementos que se oponen a esas tendencias (contratendencia efectual)⁶⁷.

Plan del estudio

Los planteamientos y reflexiones precedentes fundamentan el sentido y la lógica interna de mi plan de trabajo. Éste se desdobra en dos grandes etapas: la primera (cap. 2-4) está orientada al estudio del trato positivo con marginados morales entre los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos; la segunda (cap. 5-7), al de esa misma actitud en Jesús. Ahora bien, mientras que en la primera intentaré determinar los elementos centrales del pensamiento contracultural que motivaron en estos filósofos el acercamiento a los marginados morales, en la segunda reduciré mis pretensiones a probar la historicidad de este comportamiento en Jesús. La razón de esta asimetría es la enunciada más arriba, a saber, que considero importante poder afirmar el carácter contracultural de la ética de Jesús sin utilizar datos controvertidos relativos al contenido de su enseñanza.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con el significado de los términos ‘malvado’ o ‘perverso’, el concepto de ‘marginado moral’ no conlleva la pretensión de ser absoluto. Depende de la moral socialmente compartida respecto a la cual se define. Por esta razón, la identificación de los marginados morales de una sociedad depende de la identificación o reconstrucción de la moral común vigente en dicha sociedad. Esta circunstancia exige que cada una de las dos etapas en las que se divide mi estudio comience con la reconstrucción de la moral común de la sociedad en la que surgen las posiciones contraculturales estudiadas y la identificación de los marginados morales correspondientes.

Aunque la moral común de la *polis* griega clásica, frente a la que se definen los primeros cínicos, epicúreos y estoicos, es claramente distinta de la moral común judía de la Palestina romana, frente a la que se define Jesús, ambas comparten una amplia porción de presupuestos que son comunes a casi todas las sociedades agrarias preindustriales de tipo patriarcal y que están claramente presentes en todas las sociedades antiguas del área mediterránea y del Próximo Oriente. Con el fin de evitar repeticiones y subrayar mejor las condiciones estructurales de los fenómenos morales estudiados, he decidido tratar todos estos presupuestos en un capítulo sepa-

⁶⁷ Theissen - Mertz, *El Jesús ...*, pp. 139-143.

rado que antecede y contribuye a las reconstrucciones subsiguientes de las morales comunes griega y judía (cap.1).

La importancia adicional que concedo al estudio de la familia patriarcal, incluido en ese primer capítulo, se debe al hecho de que, tanto en la sociedad griega como en la judía, el grupo familiar es el grupo humano responsable de la socialización primaria de todos los individuos nacidos en su seno. Cabe, pues, esperar que el carácter patriarcal de la organización familiar esté íntimamente relacionado con muchos de los presupuestos morales mejor y más extensamente interiorizados por los miembros de ambas sociedades, y que los elementos y aspectos no compartidos estén predominantemente relacionados con los diferentes marcos institucionales donde se desenvuelve en cada caso la vida pública y con las ideologías que los legitiman.

La lógica de esta expectativa me ha servido de clave para la exposición de las reconstrucciones, necesariamente sintéticas, de las morales comunes griega y judía (cap. 2 y cap. 5-6 respectivamente). Así, he optado por estudiar primero lo que la organización de la *polis* griega o de la comunidad étnico-religiosa judía hace en cada caso por inculcar, mantener y legitimar las actitudes y pautas de comportamiento que aseguran la cohesión y el funcionamiento de la sociedad. Una vez hecho esto, he examinado la influencia de estas organizaciones sociales superiores en las formas específicas, griega o judía, de la moral familiar patriarcal.

Resumiendo, el objetivo de este estudio, al que se adapta el plan de su desarrollo, es clarificar el carácter contracultural del trato positivo con marginados morales para el caso de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos y para el caso de Jesús. La aproximación paralela a estos dos casos, situados en contextos culturales diferentes, pretende poner de manifiesto el carácter estructural de las relaciones entre ‘moral común’, ‘marginado moral’ y ‘movimiento o personaje contracultural’, y confirmar de forma indirecta el carácter contracultural de la enseñanza ética de Jesús.

4. Orientaciones y sugerencias de lectura

Aunque, como he expuesto en los apartados anteriores, la argumentación general de este estudio necesita apoyarse en los resultados de los capítulos 2, 3 y 4 sobre la moral común en la Grecia Clásica y los filósofos contraculturales, un lector interesado exclusivamente en la historicidad del trato de Jesús con gente de mala reputación puede prescindir sin problema de esos capítulos y pasar directamente del capítulo 1 al 5. El grado de

plausibilidad contextual que proporciona el estudio de dichos filósofos no es el criterio fundamental con el que construyo la prueba de historicidad.

Por otra parte, el lector sólo interesado en el los movimientos contraculturales griegos puede prescindir de los capítulos 5, 6 y 7 dedicados al Judaísmo y a Jesús, pues los capítulos 1, 2, 3 y 4 contienen un argumento prácticamente autónomo: mostrar que el trato positivo de cínicos, epicúreos y estoicos con los marginados morales de su entorno social constituye una manifestación coherente de sus posiciones éticas.

Finalmente, quien esté principalmente interesado en una de estas dos partes pero no desee perder el argumento general del estudio global, puede completar su lectura parcial con los apartados conclusivos de los capítulos no seleccionados. En ellos se expone de forma escueta el contenido y los resultados de las páginas precedentes.