

JOSÉ M. CASTILLO

ESPIRITUALIDAD

PARA INSATISFECHOS

EDITORIAL
TROTTA

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© José María Castillo, 2007

ISBN: 978-84-8164-876-8
Depósito Legal: M. 96-2007

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

*A tantas personas que, con su generosidad
y desprendimiento, me están ayudando eficazmente
en la educación y promoción
de los niños y niñas en El Salvador*

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	11
1. Los «peligros» de la espiritualidad	15
2. El centro de la espiritualidad cristiana	29
3. El Dios de la alegría y la alegría de los cristianos	41
4. Felicidad y alegría en la vida cristiana.....	59
5. La fe cristiana en una teología de frontera.....	75
6. Jesús: persona y proyecto	91
7. El miedo a los pobres	105
8. Nuevos retos, nuevas esperanzas	131
9. La utopía de Jesús	151
10. Globalizar la utopía del reino	173
11. La utopía secuestrada	189
<i>Conclusión</i>	197
<i>Índice</i>	201

INTRODUCCIÓN

Si usted visita una buena librería, es muy probable que en ella encuentre una amplia sección dedicada a libros sobre esoterismo. Si busca el sitio donde están los libros de religión, seguramente le va a costar trabajo encontrarlo. Y si lo que pretende es dar con un libro de espiritualidad, lo más seguro es que, si lo encuentra, estará entre los abundantes y extraños títulos que hay en la sección de esoterismo. O quizá dé con lo que busca en un rincón, donde están los títulos sobre religión. La cosa, pues, está clara: los que venden libros saben perfectamente lo que más le interesa a la gente. Y está visto que a buena parte del público que entra en las librerías le atraen más los títulos sobre esoterismo que los relacionados con la religión propiamente tal. En otras palabras, el esoterismo le está ganando la partida a la religión y, seguramente también, a la espiritualidad. ¿Por qué?

Es bastante probable que en esto influya una cosa que cualquiera advierte. La religión impone deberes, prohíbe cosas que nos gustan y, además, amenaza al que no se porta bien. El esoterismo, por el contrario, no prohíbe nada, no amenaza a nadie, no suele imponer deberes, sino que satisface la curiosidad, entretiene y ofrece soluciones sorprendentes o excitantes para situaciones o asuntos que interesan, a veces vivamente. Pero está claro que, en la medida en que lo que acabo de decir es verdad, en esa misma medida el esoterismo lleva las de ganar frente a la religión, que a mucha gente le resulta odiosa, pesada, aburrida o, por lo menos, molesta y desagradable. No en vano al esoterismo se le llama también «meta-religión», o sea, algo que está más allá de la religiosidad de siempre, es decir, más allá de lo que enseñan los «hombres de la religión» con sus sermones, sus censuras y sus amenazas. Y lo curioso es que, entre los libros de esoterismo,

los hay que tratan ampliamente el tema del demonio y del infierno, las brujas y los exorcismos, el más allá y sus espantosos peligros, las sectas, las creencias más extrañas, los misterios de la alquimia, la numerología y la astrología. Yo no sé qué pasa con esto de los libros esotéricos, pero el hecho es que tratan esas cosas más como historias curiosas que como dogmas revelados por Dios. Y está claro que al común de los mortales les agrada más saber cosas extrañas que cargar con pesadas creencias y más pesadas obligaciones. Incluso cuando hablamos de asuntos estrechamente relacionados con la Biblia y el Evangelio, nos encontramos con el mismo hecho: seguramente hay más gente interesada en saber si Jesús estuvo o no estuvo casado con María Magdalena que en saber lo que ese mismo Jesús quería decir cuando hablaba del reino de Dios. Lo de María Magdalena tiene morbo, en tanto que lo del reino de Dios nos suena a homilía rutinaria de una misa cualquiera.

Pero con lo que acabo de decir me parece que no se da razón suficiente para explicar por qué (al menos en amplios sectores de la población) el esoterismo ha cobrado más importancia que la religión y la espiritualidad. Tengo la impresión de que aquí se juntan dos factores que explican lo que está pasando. Por una parte, hay mucha gente que está harta de religión, de Iglesia, de curas y obispos, de sermones, mandamientos y prohibiciones, con sus correspondientes amenazas de castigos en este mundo o en el otro. Pero, al mismo tiempo, también es verdad que esas mismas gentes, que rechazan la religión o quizá no se interesan en absoluto por ella, se hacen preguntas para las que no tienen respuesta. Preguntas que no se plantean por simple curiosidad, sino porque no le ven sentido a esta vida o a muchas de las cosas que vemos y hacemos en esta vida. Y, entonces, lo que ocurre es que quienes se sienten así (que creo son muchísimos ciudadanos) buscan, quizá afanosamente, las soluciones que anhelan y las respuestas que no encuentran. Pero como resulta que su rechazo de la religión y de la Iglesia les cierra el paso de la espiritualidad de siempre, buscan la salida por la vía del esoterismo, las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia, los brujos y sus conjuros, los adivinos y visionarios, las intrigas de los grupos sectarios más extraños, con sus historias apasionantes del pasado y sus sorprendentes soluciones para el presente. Con una ventaja añadida, y es que todo esto resulta menos pesado que el yugo de la ley, que posiblemente el confesor de turno te va a cargar en las espaldas, y más entretenido que las manidas cosas que siempre nos dijeron en el catecismo de la doctrina cristiana. Cosas que casi nadie entendía y que, además, resultaban aburridísimas.

Así las cosas, la religión se ha ganado a pulso el descrédito en que se ve metida hasta las cejas, mientras que cualquier indocumentado te escribe un tratado de esoterismo que al día siguiente de salir a la calle está considerado como un *best seller*. Y por eso, no hace mucho, me vino a la cabeza la idea de componer un libro de espiritualidad *para insatisfechos*. En él he recogido varios artículos publicados en los últimos años en diversas revistas de investigación o de divulgación teológica. Y confieso que he recogido estos materiales movido por tres ideas que creo fundamentales. En primer lugar, el centro de la espiritualidad cristiana no está en la renuncia a todo lo bueno y gozoso que Dios ha puesto en este mundo, sino en la vida, en la plenitud de la vida, en la dignidad de la vida y también en el goce y el disfrute de la vida. En segundo lugar, la espiritualidad cristiana comporta unas exigencias éticas que arrancan del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, lo que no significa reducir el cristianismo a un proyecto ético, porque la ética de Cristo no se puede llevar a la práctica si no se vive desde una profunda experiencia mística. Y, en tercer lugar, la espiritualidad cristiana no se puede vivir sino desde una verdadera pasión por la utopía. De forma que la utopía tiene que ser el motor de toda persona que pretenda tomar en serio la espiritualidad que brota del Evangelio.

LOS «PELIGROS» DE LA ESPIRITUALIDAD

La dificultad

Para hablar correctamente de «espiritualidad» hay que empezar hablando de «peligros». Porque, por más chocante que resulte, la pura verdad es que la espiritualidad cristiana, tal como muchos la entienden, la enseñan o la practican, está erizada de serios «peligros». En otras palabras, hablar de espiritualidad es hablar de un asunto que entraña serios peligros.

Empezando por la palabra misma, mucha gente no entiende a qué se refiere eso de la espiritualidad. Pero, sobre todo, hay que tener en cuenta que «espiritualidad» viene de «espíritu». Y, para muchas personas, el espíritu es lo que se contrapone a la materia, al cuerpo, a lo que inmediatamente se nos mete por los ojos y palpamos, es decir, a lo más sensible, lo más cercano, incluso se podría decir que a lo más nuestro. De ahí que muchos cristianos tengan la impresión de que la espiritualidad es algo que, como sea, entra en conflicto con la felicidad humana, con el goce y el disfrute de la vida, con aspiraciones muy profundas que todos llevamos inscritas en la sangre misma de nuestras ideas más queridas. Y mucha gente, casi sin darse cuenta, saca la siguiente conclusión: parece como si el que se dedicara a la espiritualidad tuviera que renunciar a ser plenamente feliz porque, según esa manera de pensar, tendría que renegar de una parte esencial de sí mismo.

Esta dificultad tiene su explicación, en buena medida, en la historia misma de la palabra «espiritualidad». En efecto, durante muchos siglos los autores que han hablado de este asunto han asociado la palabra «espiritualidad» a la negación de la corporalidad, de la

materia, o también de lo que llamaron la «animalidad». El término «espiritualidad» no es demasiado antiguo. Aparece por primera vez en una carta del pseudo Jerónimo, cuyo autor parece que fue Pelagio o uno de sus discípulos¹. Pero en este escrito no tiene una significación precisa. Y tal imprecisión se mantuvo hasta el siglo XI. Conviene tener en cuenta que, en todo ese tiempo, esta palabra se utiliza raras veces². Hacia 1060, Berengario de Tours se sirve de este término en su interpretación de la presencia eucarística; y lo significativo es que, para este autor, «espiritualidad» se contrapone a «sensualidad»³. En el siglo XII, Gilberto de Nogent, monje de Beauvais, habla de la espiritualidad como lo contrapuesto a las imaginaciones que comporta la poesía⁴. Y en el mismo tiempo, hacia 1120, Rimbaldo de Lieja afirma de manera terminante: «Si queremos ver las cosas propias de Dios, es necesario que depongamos la animalidad y asumamos la espiritualidad»⁵. Más tajante aún, en el siglo XIII, es Guillermo de Auvernia, que contrapone la espiritualidad a la brutalidad o animalidad⁶. Por su parte, Tomás de Aquino utiliza *spiritualitas* en un sentido ascético y distingue en ella tres grados, según se triunfe más o menos sobre la *carnalitas*. Tales grados corresponden, ante todo, a las vírgenes, en segundo lugar, a la viudas, y finalmente a las personas casadas⁷.

En todos los casos citados, como se ve de una parte o de otra, la espiritualidad es lo que se opone a la corporalidad, incluso a la sensualidad o a lo que algunos autores llaman la brutalidad. Así, la espiritualidad nació ligada al desprecio de lo sensible y lo corporal. Y hay que tener en cuenta que esta tendencia se prolonga en los siglos siguientes. Por ejemplo, Juan de Meung contrapone espiritualidad a carnalidad⁸. Y en el siglo XV, para Juan Gerson, la espiritualidad es lo que caracterizaba a san José, que era todo pureza, todo castidad⁹.

1. *Epist.* VII, 9. PL 30, 118 C. Cf. A. Solignac, «Spiritualité», en *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, XIV, p. 1143.

2. A. Solignac, o. c., pp. 1143-1144.

3. *De sacra coena adversus Lanfrancum*, 37, ed. de W. Beenkenkamp, Den Haag, 1941, p. 106.

4. *De vita sua*, I, 17. PL 156, 874 AB, ed. de E. R. Labande, Paris, 1981, p. 138.

5. *De vita canonica*, 11, ed. de C. de Clercq, CCM 4, 1966, p. 28.

6. *De anima*, c. 5, XII, en *Opera*, 2/2, 130 a-b. Cf. A. Solignac, o. c., p. 1145.

7. *In IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 2, sol. 3.

8. Citado por F. Godefroy, *Dictionnaire de la langue française du IX au XV siècle*, vol. III, Paris, 1884, 524 b. Cf. A. Solignac, o. c., p. 1146.

9. *Outres considérations sur saint Joseph*, en P. Glorieux (ed.), *L'oeuvre française* VII, Desclée, Paris, 1966, p. 95.

Es decir, la espiritualidad, según esta forma de pensar, es la negación del uso de la sexualidad.

En el fondo de esta manera de pensar subyace la contraposición entre lo divino y lo humano, un asunto del que hablaré más adelante en este libro. De momento, baste decir que, de acuerdo con los textos que he citado, la espiritualidad es propia de la esfera de lo divino, quedando lo humano relegado a lo que el cristiano debe despreciar o, por lo menos, dominar y someter. En este sentido, un ejemplo relativamente reciente (de hace menos de un siglo) es el *Manuel de Spiritualité* de Auguste Soudreau, que define la espiritualidad como «la ciencia que enseña a progresar en la virtud y particularmente en el amor divino»¹⁰. El amor humano, las luchas y el empeño por la vida, por esta vida, por la política y el progreso, y, más aún, los gozos, las alegrías y el disfrute de este mundo, todo eso ha quedado tradicionalmente al margen de la espiritualidad o incluso en contra de ella. Lo cual es tanto como decir que lo más entrañablemente humano se ha visto alejado y ajeno a la espiritualidad, por no decir en oposición a ella. De donde ha resultado que, para mucha gente, adentrarse por los caminos de la espiritualidad es tanto como renunciar a una porción esencial de sí mismo o, más simplemente, mutilarse en algo esencial a nosotros mismos. Renunciar, por tanto, a lo que es realmente irrenunciable.

La espiritualidad «inaceptable»

Por lo que acabo de explicar, se comprende que el primer capítulo de este libro lleve por título «Los ‘peligros’ de la espiritualidad». Porque es evidente que una espiritualidad comprendida como acabo de indicar tiene que resultar *inaceptable* para el común de los mortales. Porque los hombres y mujeres de este mundo lo que lógicamente queremos es ser felices, realizarnos plenamente, conseguir el logro de nuestras aspiraciones y anhelos más profundos. De ahí que una espiritualidad que entra en conflicto con esas aspiraciones y anhelos es una espiritualidad abocada al fracaso. Cosa que (no sé si por suerte o por desgracia) ocurre con frecuencia.

Por supuesto, en este asunto, como en tantos otros, sería una equivocación y hasta una inmoralidad pretender a toda costa presentar la mercancía de una manera atrayente para ilusionar ingenua y falsamente a la clientela. Quiero decir que no se trata de ofrecer una espi-

10. Paris, 1917, p. 7.

ritualidad «atractiva», sino de plantear una espiritualidad «auténtica» y coherente con lo que tiene que ser. Coherente, por tanto, con el Evangelio, fuente y origen de cualquier espiritualidad que pretenda ser cristiana. Pero ocurre que el Evangelio no es un proyecto que entra en conflicto con lo auténticamente humano, sino que precisamente es la *plenitud de lo humano* que hay en nosotros y el camino para que cada uno sea él mismo y se realice plenamente.

Por otra parte, como voy a explicar más adelante, desde el punto de vista de una teología sana y coherente no se puede hablar tranquilamente de lo «natural» y de lo «sobrenatural», de lo humano y lo divino, como dos planos separados y, menos aún, como dos realidades contrapuestas y enfrentadas la una a la otra, sea cual sea la explicación que se le quisiera dar a semejante separación y enfrentamiento. Tal como Dios ha querido que, en concreto, exista el ser humano, éste ha sido agraciado con un destino divino. Y, por tanto, todo el dinamismo humano, ya desde esta vida, está radicalmente invadido, penetrado, transido por lo sobrenatural y lo divino. Por eso, no me resisto a recordar un texto de K. Rahner que nos tendría que hacer pensar:

La experiencia individual del hombre particular y la experiencia religiosa colectiva de la humanidad nos confieren en una cierta unidad e interpretación recíprocas el derecho de interpretar al hombre, donde él se experimenta bajo las formas más diversas en su condición de sujeto de la trascendencia limitada, como el evento de la autocomunicación absoluta y radical de Dios¹¹.

La aplicación que el mismo Rahner deduce para la vida diaria de las personas es clara y, por otra parte, decisiva:

La experiencia a la que aquí se apela no es primera y últimamente la experiencia que hace un hombre cuando en forma voluntaria y responsable se decide a una *acción* religiosa, por ejemplo, a la oración, a un acto de culto, o a una reflexión ocupación teórica con una temática religiosa, sino la experiencia que se envía a cada hombre previamente a tales acciones y decisiones religiosas reflejas y que se envía además tal vez bajo formas y conceptos que en apariencia nada tienen de religiosos¹².

Dicho de otra forma más clara y más sencilla, todo esto nos viene a indicar que una persona que actúa rectamente, aunque su actuación

11. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, p. 165.

12. *Ibid.*

aparentemente no tenga que ver nada con la religión, se relaciona con Dios y se une a Dios. Por lo tanto, el trabajo, el descanso, el gozo y el disfrute de la vida, las acciones en apariencia más sencillas y más intrascendentes, en realidad son cosas que nos llevan a Dios, nos acercan a Dios y tienen un profundo y radical sentido religioso, aunque nosotros ni siquiera pensemos en ello ni nos demos cuenta de ello. Seguramente, esta forma de pensar resultará sorprendente para algunas personas. Pero es así. Así de genial y así de humana es la acción de Dios con nosotros. Lo cual no debe disminuir, y menos aún marginar, el profundo sentido que tienen en la vida cristiana los actos propiamente «religiosos». Pero a cada cosa su valor. Y es decisivo dejar bien claro que una espiritualidad rectamente entendida tiene que empezar por tomar en serio el planteamiento que acabo de hacer. En esto insistiré más adelante.

La dificultad, por tanto, que entraña la espiritualidad tal como se ha entendido y practicado con demasiada frecuencia está en que, a cuento de la llamada «espiritualidad», se ha acentuado la diferencia y la distancia entre el «espíritu» y la «materia», entre lo «divino» y lo «humano», entre lo «religioso» y lo «profano», entre lo «eterno» y lo «temporal». De esta manera, la espiritualidad se ha visto desplazada de sectores que son enteramente fundamentales en la vida de las personas. Y no sólo desplazada, sino, lo que es peor, se ha visto como algo contrapuesto y hasta enfrentado a experiencias y situaciones a las que los mortales no podemos (ni debemos) renunciar. Es evidente que una espiritualidad entendida y practicada de semejante manera no puede prosperar en el mundo en que vivimos. Y por eso a nadie le debe sorprender que los «espirituales» y las «espiritualidades», con todas sus sublimidades, se vean con frecuencia en el cesto de los papeles o destinados a vegetar en el jardín de los recuerdos. De ahí la necesidad y la urgencia de precisar, en la medida de lo posible, lo que debemos entender por espiritualidad.

¿Qué es la espiritualidad?

Según la acertada formulación de Juan Antonio Estrada, «podríamos definir la espiritualidad como la vida según el espíritu, es decir, la forma de vida que se deja guiar por el Espíritu de Cristo»¹³. En el mismo sentido, Saturnino Gamarra indica que «es común presentar la espiritualidad como sinónimo de *vivir bajo la acción del Espíri-*

13. J. A. Estrada, *La espiritualidad de los laicos*, Cristiandad, Madrid, 1992, p. 14.

tu»¹⁴. Vista de esta forma, la espiritualidad abarca la vida entera de la persona. No sólo su «espíritu», sino también su cuerpo; no sólo su individualidad, sino además sus relaciones sociales y públicas, su condición de miembro de la Iglesia y de ciudadano del mundo. Todo eso entra dentro de lo que entendemos por una vida guiada por el Espíritu. Se supera así el viejo dualismo entre alma y cuerpo, espíritu y materia, espiritualidad y animalidad. La espiritualidad interesa y afecta a todo lo que el hombre y la mujer son en su existencia concreta. Por lo tanto, nada de recelos o sospechas pensando que, al tomar en serio la espiritualidad, vamos a tener que renunciar a una porción esencial de nosotros mismos. Más bien, se trata de todo lo contrario. Se trata de que, al vivir intensamente la espiritualidad, nos vamos a realizar en plenitud y vamos a ser más plenamente nosotros mismos. O, dicho de otra manera, la espiritualidad, bien entendida y mejor practicada, nos lleva derechamente al logro de nuestra humanidad y, por eso mismo, a llenar y cumplir nuestras aspiraciones más profundas.

Pero interesa concretar más lo que entendemos cuando hablamos de una «vida que se deja guiar por el Espíritu». Se trata lógicamente del Espíritu de Jesús. Por lo tanto, se trata del Espíritu que inspira el Evangelio y que hace vida el Evangelio. En este sentido, tiene toda la razón del mundo Gustavo Gutiérrez cuando afirma que «una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio»¹⁵. También Segundo Galilea describe la espiritualidad como «un estilo de vivir el Evangelio en una determinada situación»¹⁶. Y Julio Lois, de forma más precisa: «Por espiritualidad entendemos aquí la forma concreta, el estilo o el talante que tienen los creyentes cristianos de vivir el Evangelio, siempre movidos por el Espíritu»¹⁷. En última instancia, esta manera de entender la espiritualidad cristiana se basa en que, por espiritualidad en general, entendemos, según la acertada formulación de H. U. von Balthasar, «la actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre, y que es consecuencia y expresión de su visión religiosa —o, de un modo más general, éti-

14. S. Gamarra, *Teología espiritual*, BAC, Madrid, 1994, p. 36.

15. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 244.

16. S. Galilea, *Vivir el Evangelio en tierra extraña*, Indo-American Press, Bogotá, 1976, p. 7.

17. J. Lois, «Para un espiritualidad del seguimiento de Jesús»: *Sal Terrae* 74 (1986), p. 43. Para todo este asunto, véase el análisis más detallado de A. Guerra, *Acercamiento al concepto de espiritualidad*, Fundación Santa María, Madrid, 1994, pp. 54-55; Íd., *Trasfondo de la espiritualidad contemporánea*, Claretianas, Madrid, 1992, pp. 254-255.

ca— de existencia»¹⁸. Pero está claro que esta actitud «básica, práctica o existencial» se traduce necesariamente en una forma de vida y de comportamiento. Y esta forma de vida y de comportamiento no puede ser otra, hablando en cristiano, que el Evangelio.

Esto se tiene que entender con todas sus consecuencias. Porque, como afirma el mismo von Balthasar, se trata de una «palabra dura». Una palabra que,

[...] para hacerla comprensible, hemos de insertarla de nuevo en el contexto existencial del mismo Evangelio. Si éste fuese una filosofía de la religión o una ética abstracta para cualquiera, aquella dureza sería injustificada. Pero la configuración intrínseca del Evangelio exige que el hombre siga a Jesús de manera que, en una decisión definitiva, se lo juegue todo a una sola carta, abandonando todo juego posterior. «Abandonarlo todo», sin volver la vista atrás, sin poner como condición una «síntesis» entre Jesús y la despedida de los de casa, entre Jesús y el entierro del propio padre, entre Jesús y cualquier otra realidad. «Tomar sobre sí la cruz», es decir, preferir de un modo absoluto la voluntad de Dios a cualquier otro plan, propensión o afecto: al padre, a la madre, a la mujer y a los hijos, la casa, los campos, etc. La exclusión de toda síntesis es la medida, el canon, la norma. Cuando uno comprende esto y lo cumple, siendo —por su respuesta positiva— no sólo «llamado», sino también «elegido», entonces su vida será «canónica» en sentido cristiano¹⁹.

La espiritualidad y la vida

La larga cita del gran teólogo que fue Urs von Balthasar, un teólogo de corte netamente conservador y tradicional, es conveniente retenerla. Porque expresa, en un lenguaje que no hace concesiones, hasta qué punto la espiritualidad cristiana no admite medias tintas ni soluciones de compromiso. El problema está en comprender y retener bien a qué se refiere esa actitud fuerte y dura, firme y nunca dispuesta a admitir fisuras. ¿De qué se trata? O, mejor, ¿en qué es en lo que hay que poner esa exigencia tan radical, tan fuerte y tan firme?

Se trata de la *vida*. Esta vida nuestra, la que tenemos en este mundo. Una vida tan apreciable y tan bella, tan fecunda y tan valiosa, que es *divina*, al mismo tiempo que *humana*. Porque eso es la espiritualidad de los cristianos: *es la vida tomada en serio*. O, más exactamente,

18. H. U. von Balthasar, «El Evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia»: *Concilium* 9 (1965), p. 7.

19. H. U. von Balthasar, o. c., pp. 18-19.

es *una forma de vivir la vida*. La forma que es coherente con el Evangelio, *con todo el Evangelio*, y no sólo con aquellos textos o aquellos pasajes que nos convienen, que cuadran con mis ideas políticas o con mis intereses económicos. Y aquí, exactamente aquí, es donde empezamos a caer en la cuenta de los «peligros» más sutiles que entraña la espiritualidad cristiana. Porque, para el común de los cristianos, hablar de radicalidad evangélica es lo mismo que hablar de renuncia y de cruz. Ahora bien, la renuncia y la cruz se suelen entender como vencimiento y mortificación de lo que nos agrada, dolor con Cristo doloroso, sufrimiento y muerte. De manera que a la cruz, entendida así, se le suele atribuir un valor santificante y salvífico por sí mismo. De donde resulta que vivir el Evangelio es (según creen muchos cristianos) vivir en la renuncia más absoluta, porque eso es lo que, por lo visto, le agrada a Dios. Es lo que, en el siglo XV, dijo el famoso autor de la *Imitación de Cristo*, Tomás de Kempis, en un texto conocido, que seguramente volveré a recordar más adelante:

Si hubiera algo mejor y más útil, para el hombre, que sufrir, Jesucristo nos lo habría enseñado con sus palabras y su ejemplo [...]. Cuando llegues a encontrar el sufrimiento dulce y amarlo por Jesucristo, entonces considérate dichoso porque has encontrado el paraíso en la tierra²⁰.

Sin duda alguna, esta manera de hablar tiene el peligro de dar a entender no sólo que Dios *permite el sufrimiento*, sino además que, en el fondo, lo que ocurre es que a Dios *le agrada el sufrimiento de los seres humanos*. De ahí que, con frecuencia, el lenguaje ascético sobre el sufrimiento roza los límites del absurdo y hasta de lo irracional e incluso casi de lo blasfemo. Porque presenta a un Dios que «necesita» la sangre, el dolor y la muerte para aplacarse en su furor y en su ira contra las ofensas que recibe de los hombres. Un Dios así, por mucho que queramos justificarlo y explicarlo, en última instancia, es un Dios que resulta inaceptable y monstruoso para el común de los mortales. Y lo mismo hay que decir de la espiritualidad que se desprende lógicamente de semejante imagen de Dios. Por eso, la imaginería religiosa y las vidas de los santos nos presentan constantemente, machaconamente, figuras y símbolos de dolor, de contradicción y de sufrimiento como el aire de familia que caracteriza a las personas que se acercan a Dios.

Frente a la forma de presentar a Dios que nos ha ofrecido la espiritualidad cristiana tradicional (y la teología de la salvación [soteriología] subyacente a tal espiritualidad), hay que decir, con firmeza y sin medias tintas, que Dios, Padre de bondad y de misericordia, *no quiere que sus hijos sufran*. En el mundo hay sufrimiento porque toda forma de vida creada y, más en concreto, toda forma de vida terrena *es limitada*. Y esa limitación lleva consigo el enfermar, el envejecer y el morir. Además, está el misterio insondable de la libertad humana, que con frecuencia se inclina al mal, es decir, a hacer daño al otro y a los demás en general, con lo que el sufrimiento en el mundo alcanza cotas inimaginables. Pero no es éste ni el momento ni el sitio de intentar (una vez más) resolver lo que es un misterio sin fondo: el problema del mal y sus posibles explicaciones para hacerlo compatible con la existencia de un Dios bueno y fuente de bondad y de felicidad²¹. Y, en última instancia, el problema que representa lo que ahora se llama la deconstrucción de la metafísica, que para mucha gente ha desembocado en el ateísmo²². En todo caso, lo que sí quiero dejar bien claro es que, desde el mensaje de amor y de misericordia que presenta el Evangelio, *el único sufrimiento que Dios quiere es el que brota de la lucha contra el sufrimiento*.

Por eso sufrió Jesús. Porque se puso absolutamente de parte de todas las víctimas del sufrimiento humano, fuera cual fuera la razón de ese sufrimiento. Esto es lo que explica por qué Jesús se enfrentó a una religión, a unos sacerdotes, a una institución sagrada que, en lugar de aliviar el sufrimiento humano, lo que hacían era provocarlo y agravarlo. En este sentido, resulta coherente pensar que Dios quiso que Jesús bebiera el cáliz de dolor y muerte que tuvo que beber. Como quiere igualmente que cada uno de nosotros mortifiquemos y venzamos lo que, en nuestros comportamientos y conductas, es causa de sufrimiento para los demás. Ése es el sufrimiento que Dios quiere y la mortificación que le agrada. El sufrimiento y la mortificación que nos hacen cada día más libres y más disponibles, en definitiva, más humanos. Para así intentar, en la medida de nuestras posibilidades (las de cada cual), disminuir y aliviar el sufrimiento de tantas vícti-

21. Remito aquí al excelente estudio de J. A. Estrada *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 2005.

22. Cf., en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona, 2006, la introducción del compilador de la obra, Santiago Zabala, pp. 16-18.

mas del egoísmo, de la injusticia, de la opresión, de la insolidaridad y de la deshumanización, cosas que por todas partes brotan en este mundo.

Si no me equivoco, a esto se reduce, en última instancia, el mensaje de seguimiento radical y de cruz que nos presenta Jesús en el Evangelio. Además, la experiencia nos enseña que, en la sociedad en que vivimos, el que se pone de veras a luchar contra las causas del sufrimiento, inevitablemente tiene que afrontar incontables enfrentamientos, incomprendimientos, conflictos y hasta es posible que llegue a encontrarse en situaciones límite, situaciones de vida o muerte. Y pienso que, al decir estas cosas, estamos tocando algo que es enteramente central en la espiritualidad cristiana. Tal fue la espiritualidad de Maximiliano Kolbe, de monseñor Romero, de Martin Luther King, de monseñor Angelelli, por citar algunos nombres concretos que me vienen a la cabeza, así, a bote pronto. Y la espiritualidad también de tantos sacerdotes, religiosas, religiosos, laicos comprometidos que, a lo largo del siglo XX, han pagado con sus vidas el atrevimiento de haber tomado en serio la lucha contra el sufrimiento de las víctimas de este mundo y contra el dolor, la desgracia y la humillación de los más pobres de la tierra.

Por lo demás, al hablar de esta forma cualquiera comprende que esto no es relajar las exigencias del vencimiento y de la cruz que comporta el Evangelio, sino que se trata de situar esas exigencias donde tienen que estar. Sólo así, pienso yo, podremos evitar los «peligros» que, con frecuencia, acarrea la incorrecta comprensión de la espiritualidad cristiana.

Estructura de la espiritualidad cristiana

Cuando la espiritualidad se estructura a partir del *proyecto de la propia perfección* espiritual, existe el peligro de que el individuo, sin darse cuenta, se centre en sí mismo. En ese caso, con la mejor voluntad del mundo, lo que se hace es fomentar quizá el más refinado egoísmo. Toda la preocupación del sujeto se concentra en su propio adelantamiento, en su propio crecimiento espiritual, en el acopio de virtudes y de méritos, para lograr lo más y mejor que se puede lograr en esta vida: la santidad. Eso es lo que se les ha dicho a los cristianos mil veces, sobre todo lo que se ha dicho en conventos, noviciados y seminarios, es decir, en los ambientes en los que tradicionalmente más se ha fomentado y cultivado la espiritualidad. Por eso no es infrecuente encontrar personas que cultivan asiduamente la espiri-

tualidad, pero de tal manera que, al mismo tiempo, son individuos aferrados a sus propias ideas y a sus propios intereses. Individuos impositivos y dominantes, incapaces de dar su brazo a torcer, aunque todo eso se disimule bajo unas formas y unas prácticas que pueden parecer lo más sublime y espiritual de este mundo y del otro.

Interesa, pues, fijar con claridad, en la medida de lo posible, en torno a qué criterios se debe plantear la estructura fundamental de la espiritualidad de los cristianos. Es lo que me propongo indicar a continuación.

Para empezar, al leer los evangelios queda claro que el punto de partida de toda espiritualidad cristiana se encuentra donde empieza el seguimiento de Jesús. Esto es lo primero que tuvieron que afrontar los discípulos, es decir, a partir de la opción clara y firme por el seguimiento empezaron a vivir lo que podemos llamar la espiritualidad evangélica. Ahora bien, seguir a Jesús no es seguir una idea, un programa, un proyecto, como explicaré detenidamente en otro capítulo de este libro. Seguir a Jesús es seguir a una persona. Y seguirla de tal forma que ese seguimiento no admite condición alguna, como ya he dicho al citar un texto de Hans Urs von Balthasar: ni el entierro del propio padre, ni despedirse de la propia familia, ni aun siquiera tener una piedra donde reclinar la cabeza (Mt 8, 18-22; Lc 9, 57-62). Por supuesto, no es éste ni el sitio ni el momento para ponerse a analizar estos textos. Pero, en cualquier caso, hay algo muy claro en ellos, como en todos los que hablan del seguimiento de Jesús: *el punto de partida de la espiritualidad cristiana está allí donde se toma en serio, y con todas sus consecuencias, la tarea de la libertad*. Es decir, no estar atado a nada ni a nadie, para estar enteramente disponible. San Ignacio de Loyola afirma claramente que el «principio y fundamento» de la espiritualidad cristiana es la «indiferencia», es decir, la libertad ante la salud y la enfermedad, ante la riqueza y la pobreza, ante el honor y el deshonor, ante la vida larga o la vida corta, «y por consiguiente en todo lo demás» (*Ejercicios Espirituales*, n.º 23).

Pero aquí es decisivo evitar un equívoco: no buscamos la libertad porque eso nos hace más perfectos, sino porque, ante todo y sobre todo, queremos estar disponibles para la causa del reino de Dios. De tal manera que el centro mismo y el principio estructurante de la espiritualidad es la dedicación, la entrega y hasta la lucha por el reino. Eso es lo que tiene que determinar nuestras opciones y dar sentido a nuestra vida. Porque, en realidad, eso fue lo que orientó todo el mensaje y la actividad de Jesús. En efecto, tanto los comentaristas de los evangelios como los especialistas en cristología están hoy generalmente de acuerdo en que el centro de la predicación y del ministerio

de Jesús fue su proclamación del reino. Es decir, aquello a lo que Jesús se entregó en cuerpo y alma fue la causa del reino de Dios²³. Y en eso educó Jesús a sus discípulos, para eso los formó.

Ahora bien, la consecuencia ineludible de la conversión al reino es el compromiso y la lucha por una sociedad digna de los seres humanos, es decir, una sociedad en la que se respete y se garantice la igualdad en derechos de todas las personas. Y, además, una sociedad fraternal, solidaria, liberada de opresiones e injusticias. Más aún, una sociedad en la que, si algo se impone de verdad, debe ser la ley del más débil²⁴. Por tanto, una sociedad en la que los últimos sean los primeros, es decir, en la que los privilegiados sean los más débiles, los que peor lo pasan en cualquier sociedad, los que más sufren, los pobres, los marginados y excluidos, los enfermos y, en general, todos los desgraciados de esta tierra. Teniendo en cuenta que el reino de Dios exige todo eso, no porque se reduzca a un proyecto de justicia social, sino porque es la realización, ya desde este mundo, de la gran familia de Dios, es decir, la forma de convivencia humana en la que Dios es real y efectivamente el Padre de todos *por igual*, no sólo en cuanto todos son igualmente queridos por Dios, sino además porque todos son igualmente tratados en este mundo. De donde resulta, lógicamente, una forma de sociedad en la que todos son realmente hermanos y solidarios, destacando la preferencia por los que más sufren y peor lo pasan, como se hace en toda familia de gente bien nacida. Por supuesto, un proyecto así es una utopía. Y es que el reino de Dios que anunció Jesús es un proyecto utópico. Pero de la utopía de Jesús y su expresión actual hablaré en los capítulos finales de este libro.

El peligro del subjetivismo intimista

La entrega al trabajo por el reino de Dios, la lucha por irlo realizando en este mundo, en nuestra sociedad, todo eso es el principio estructurante fundamental de la espiritualidad cristiana. De esta manera, la

23. Una buena presentación del tema del reino en las cristologías actuales, en J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 148-177. Para cuestiones exegéticas, cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 119-132. Bibliografía abundante sobre este asunto, en E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Trotta, Madrid, 2002, p. 128. Un estudio de conjunto, en J. M. Castillo, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée, Bilbao, 2000.

24. Remito al excelente estudio de L. Ferrajoli *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 2006.

espiritualidad se ve liberada del subjetivismo intimista y del peligro de egocentrismo larvado que, tantas veces, la ha viciado. Desde este punto de vista, es importante caer en la cuenta de que el proyecto del reino de Dios, antes que *un proyecto de actividad pastoral*, es *un proyecto de humanización de las personas*, un proyecto de vida y de felicidad para todos los que sufren. Y, así, es el proyecto básico de la espiritualidad de los cristianos.

Planteadas de esta forma, la espiritualidad alcanza una dimensión de realismo que con frecuencia le ha faltado. Por poner un ejemplo: la espiritualidad cristiana se ha caracterizado por el desprendimiento y la renuncia de los bienes de este mundo y por un modo de vida austera, pero no solía cuestionar las causas de opresión y explotación que sufren los pobres, los inmigrantes, los marginados y excluidos sociales²⁵. Así hemos tenido, durante siglos, una espiritualidad más preocupada por la virtud de la pobreza que por el sufrimiento de los pobres. O sea, una espiritualidad más interesada por la santidad del «espiritual» que por el hambre del «necesitado». Un auténtico despropósito. Y es evidente que nadie va a poner en duda que la libertad con respecto al dinero y a los bienes de este mundo es algo fundamental. Pero con tal de que esa libertad sea la predisposición y la condición de posibilidad para luchar contra la injusticia, la opresión y el sufrimiento que padecen los pobres. Enfocar las cosas de esta manera es, me parece a mí, el modo más evangélico de encauzar y orientar la ascética de una persona que toma en serio la causa del reino de Dios. Por eso, insisto, no se trata de sustituir la ascética por la lucha social. Se trata, en cualquier caso, de ser realmente libres y estar dispuestos para aliviar y si es posible suprimir el dolor y la humillación de las víctimas de este mundo.

Las prácticas espirituales

Por último, al hablar de la estructura fundamental de la espiritualidad cristiana, parece necesario decir algo sobre la oración y la celebración de la fe. Aquí es importante recordar lo que ya dije antes: todo arranca de la opción por el seguimiento de Jesús. Pero ya he dicho que seguir a Jesús es, antes que nada, seguir a *una persona*, encontrarse con esa persona, relacionarse con ella. Ahora bien, toda relación interpersonal, si es auténtica y profunda, lleva consigo necesariamente

25. Cf. J. J. Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 1988, p. 66.

la exigencia de diálogo, de presencia, de intimidad, de co-efusión. Eso, en el caso del encuentro con Jesús mediante la fe, es la oración. De no ser así, la fe se convierte insensiblemente en una pura ideología, que, por más excelente que sea, resulta una desnaturalización de la misma fe. Por otra parte, al entender la oración como una exigencia del seguimiento de Jesús, la experiencia íntima de la persona creyente se libera del peligro de tranquilidad y autocomplacencia engañosa en que, no pocas veces, resultan implicadas las personas que cultivan la espiritualidad. Porque así es. Todos sabemos de sobra que hay gente muy «espiritual», gente que se siente satisfecha con su propia oración, pero que al mismo tiempo es incapaz de complicarse la vida por defender a un hermano o más simplemente por variar el orden diario de sus ocupaciones y descansos. Está claro que cuando eso ocurre, falla algo muy fundamental. Y es posible que la oración, en esos casos, produzca inconscientemente un efecto tranquilizante, como si de un placebo se tratase, que nos dificulta para ver lo lejos que está nuestra vida del verdadero seguimiento de Jesús.

En cuanto a la celebración cristiana de la fe, todos los creyentes saben que los sacramentos, especialmente el bautismo y la eucaristía, son esenciales en la vida de la Iglesia y, por tanto, en la experiencia de la comunidad cristiana. Pero, en este asunto, es importante comprender que los sacramentos tienen y exigen una dimensión celebrativa, que en ningún caso se debe marginar y, menos aún, olvidar. No pretendo aquí desarrollar el porqué y el cómo de la celebración²⁶. Doy eso por supuesto. Lo que me interesa, en este momento, es insistir en que la espiritualidad cristiana tiene una estructura sacramental y, por tanto, celebrativa, cosa que es determinante para la vida cristiana. Una espiritualidad que no tiene, en todo caso, muy en cuenta las exigencias que comportan el bautismo y la eucaristía es una espiritualidad falseada por su misma base. Por otra parte, nunca podemos olvidar que los sacramentos en general, y más en concreto tanto el bautismo como la eucaristía, son celebraciones *comunitarias*. Con lo cual estoy alertando del peligro de individualismo que no pocas veces ha acechado y ha perjudicado seriamente a la espiritualidad de los cristianos.

26. Para este punto, cf. J. M. Castillo, *Espiritualidad para comunidades*, San Pablo, Madrid, 1995, pp. 147-164.

EL CENTRO DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Un contraste que hace pensar

Hablar de «espiritualidad» es hablar de algo que, con bastante frecuencia, produce reacciones contrapuestas. Porque hay personas para quienes la espiritualidad es lo más digno, lo más noble, incluso lo más importante que el ser humano puede y debe afrontar en esta vida. Mientras que, por el contrario, para otras gentes, la espiritualidad es una cosa que no interesa en absoluto o (lo que es más significativo) la espiritualidad es algo que resulta sospechoso y hasta puede ser que inadmisibile. En definitiva, plantear el asunto de la espiritualidad es poner sobre el tapete un tema que pone en evidencia un *contraste* y hasta puede ser que, en algunos casos, se trate de una *confrontación*. Porque, al tratar este asunto, enseguida nos encontramos con los entusiastas de la espiritualidad y también con sus detractores. Los entusiastas, es decir los que ven en la espiritualidad el remedio de todos los males. Y los detractores, es decir, los que ni siquiera soportan la palabra y lo que esa palabra les sugiere. Porque hay quienes piensan, como ya he indicado en el capítulo anterior, que espiritualidad es lo mismo que evasión del mundo y de la historia, renuncia y mortificación de todo lo que naturalmente nos gusta, aceptación resignada de las penas y miserias que lleva consigo el hecho de vivir en este «valle de lágrimas», y, además, todo eso con mucho «misticismo» y con buenas dosis de «espiritualismo», cosas que a no pocas personas les ponen extremadamente nerviosas.

Ahora bien, este contraste, esta confrontación indica, por lo menos, dos cosas. En primer lugar, que la espiritualidad es algo muy serio, seguramente muy profundo. Porque un tema que produce re-

acciones tan opuestas y tan fuertes es un tema que seguramente toca fondo, que sin duda remueve en muchas personas experiencias no sólo conscientes sino también (lógicamente) inconscientes. Experiencias en las que cada cual percibe que se juega mucho en su vida. En segundo lugar, todo esto indica también que en la espiritualidad, tal como mucha gente la entiende, hay algo que funciona mal porque seguramente está mal planteado. Y bien sabemos que cuando un problema se plantea mal, la solución no puede resultar acertada. Aquí está, me parece a mí, lo primero que se debe tener en cuenta cuando pretendemos decir algo que valga la pena sobre el tema de la espiritualidad.

Este contraste, incluso esta confrontación, son hechos que hacen pensar. Quiero decir: *son hechos que obligan a hacerse preguntas*. Y por cierto, preguntas muy básicas. Yo voy a afrontar aquí la que, a mi juicio, me parece la más importante de todas: *¿dónde está el centro de la espiritualidad cristiana?* No olvidemos que, cuando en un asunto vamos derechamente al centro de la cuestión, eso ya por sí solo es el camino más directo y más seguro para poner en claro lo que queremos saber. A fin de cuentas y como tantas veces se ha dicho, en asuntos de verdadera importancia, lo más práctico es tener una buena teoría. Pues bien, de eso se trata en este capítulo, de ir directamente al planteamiento de la teoría que define dónde está el centro de la espiritualidad cristiana.

Dios y la vida

Para poner en claro dónde está este centro de la espiritualidad cristiana, lo primero que necesitamos es caer en la cuenta de que las personas que tenemos (o pretendemos tener) creencias religiosas establecemos, con demasiada frecuencia y sin darnos cuenta de ello, una *relación dialéctica* entre Dios y la vida. Quiero decir: para mucha gente, Dios y la vida son dos realidades *disociadas* la una de la otra. Pero no sólo disociadas, sino sobre todo dos realidades *contrapuestas*. Porque, en última instancia, abundan las personas que ven en la vida, con sus males, sus sufrimientos y sus contradicciones, la gran dificultad para creer en Dios. Y porque, en sentido contrario, abundan también las personas que ven en Dios el gran obstáculo para vivir, desarrollar y disfrutar la vida en toda su plenitud y con todas sus potencialidades. Es decir, por una parte, la vida en este «valle de lágrimas» representa nada menos que el *problema del mal*, es decir, el obstáculo insalvable para aceptar que existe un Dios infinitamente

bueno e infinitamente poderoso. Pero, por otra parte, ese Dios que nos manda y nos prohíbe, nos amenaza y nos castiga, se traduce y se concreta en el *problema de la religión*, que a mucha gente se le hace intolerable por la idea según la cual, para acercarse a Dios, lo que hay que hacer es sacrificar el entendimiento, aceptando dogmas que no se entienden, sacrificar la voluntad, sometiéndose a mandatos que resultan costosos, y vencerse lo más posible en todo lo que nos gusta, porque así nos parecemos más a Cristo, que con su dolor, su pasión y su muerte nos dijo cómo hay que ir por la vida.

Todo esto ya ha quedado insinuado en el capítulo primero. Pero hay que insistir en ello. Porque el hecho es que, a fuerza de tantas torpezas, en nuestra manera de presentar a Dios, por una parte, y en nuestro modo de entender la vida, por otra, hemos terminado por hacer de Dios y de la vida dos magnitudes enfrentadas la una a la otra. Porque para creer en Dios no hay más remedio que pensar y presentar la vida como en realidad no es. Y para vivir la vida con todas sus posibilidades, su gozo y su alegría, hay que prescindir del Dios que nos han enseñado tantas veces.

Ahora bien, desde el momento en que mucha gente ve así estas cosas y las vive así, con todas sus consecuencias, la *religión* y la *vida* entran en conflicto la una con la otra. Porque la religión le complica la vida a la gente que toma en serio las creencias religiosas. Y la vida, con sus dinamismos, sus derechos y sus instintos más básicos, es vista por los responsables de la religión como un peligro para los intereses de la institución religiosa. Al decir estas cosas, no se trata de plantear un problema artificial. Y menos aún se trata de elucubraciones sin ton ni son. Por desgracia, estamos ante hechos, experiencias y situaciones que uno no quisiera tener que reconocer y aceptar como cosas que han pasado y siguen pasando. El papa Juan Pablo II pidió perdón por las agresiones que la Iglesia ha cometido contra la vida en tiempos pasados. Seguramente, dentro de algunos años, otro papa pedirá perdón por las agresiones que la Iglesia está cometiendo ahora mismo también contra la vida. Antigualmente, la religión quemaba a sus enemigos. Ahora no los quema, pero los culpabiliza hasta conseguir que se sientan como seres ingratos y miserables que no merecen sino la eterna condenación. O prohíbe el uso del preservativo en países pobres de África en los que el sida está matando a millones de personas, cuando sabemos que la OMS insiste en que es urgente difundir los medios que pueden impedir la difusión de una epidemia tan grave.

Todos sabemos las consecuencias que históricamente ha tenido esta confrontación entre Dios y la vida de los seres humanos. Desde las religiones cuyo acto central es el sacrificio, esto es, la muerte de

un ser viviente, a veces un ser humano, hasta la dominación y la represión de los instintos de la vida, por ejemplo la necesidad de amar o los dinamismos de la sexualidad, que la religión ha condenado o dificultado en nombre del Dios que nos hizo con esa necesidad y con esos dinamismos. De ahí que son cada día más y más las personas que no entienden, ni pueden entender, todo este montaje ideológico e institucional que, más tarde o más temprano, termina por entrar en contradicción con lo que todo ser humano más desea y más necesita: vivir con seguridad, con dignidad, respetado en sus derechos, aceptado con sus diferencias y, por supuesto, con la posibilidad real y concreta de gozar de la vida.

Mientras las religiones no se aclaren sobre estas cuestiones, que son tan básicas y tan fundamentales, es evidente que vivirán en la constante contradicción de ser representantes de Dios y, al mismo tiempo, agresoras de la obra fundamental de Dios, que es la vida. Es verdad que, al llegar a este punto, las religiones suelen echar mano del pecado como la perversión que los seres humanos hemos hecho de la vida. Pero el problema entonces está en saber qué es el pecado. ¿El pecado consiste en todo lo que sea agresión a la vida humana, sus derechos, su dignidad, sus peculiaridades culturales, sus instintos más básicos y el goce y la alegría de vivir? ¿O el pecado consiste en desobedecer a la religión, con sus dogmas y sus leyes, sus poderes y sus jerarquías, sus amenazas y sus censuras sociales?

Al plantear estas preguntas estamos tocando el centro mismo de cualquier espiritualidad. Y es evidente que, mientras no nos aclaremos sobre estas cosas, iremos por la vida dando palos de ciego, con nuestra religión a costas, muchas veces sin saber lo que hacer con ella. Porque la podremos utilizar como agresión, ya sea contra nosotros mismos, ya sea contra los demás. O porque, cansados de no verle sentido a ciertas cosas, terminaremos (como termina tanta gente) por mandar la religión a paseo sencillamente para vivir, poder vivir en paz y coherencia con uno mismo y con los demás.

Evangelio y espiritualidad

El término «espiritualidad» no está en el Nuevo Testamento ni en la primitiva tradición cristiana. Esta palabra, como ya he dicho en el capítulo anterior, se empezó a utilizar en el siglo IV y su contenido se fue elaborando a lo largo de la Edad Media. Pero no es esto lo que quiero aclarar en este momento. Para lo que aquí interesa, baste decir que cuando los cristianos hablamos de *espiritualidad*, nos referimos

a la forma de vivir de aquellas personas que se dejan llevar por el Espíritu de Dios.

Ahora bien, según los evangelios, el Espíritu se comunicó a Jesús en el momento en que fue bautizado por Juan (Mc 1, 10; Mt 3, 16; Lc 3, 22; Jn 1, 32). Y el relato de Lucas indica, con toda claridad, cómo y de qué manera Jesús se dejó llevar por el Espíritu de Dios. Es decir, el evangelio de Lucas explica, sin lugar a dudas, en qué consistió la «espiritualidad» de Jesús. El texto es bien conocido: «Con la fuerza del Espíritu, Jesús volvió a Galilea» (Lc 4, 14). Y enseguida se dice que Jesús entró en una sinagoga y allí leyó, ante la gente, el texto del profeta Isaías:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar el año de gracia del Señor (Lc 4, 19-19; cf. Is 61, 1-2).

Inmediatamente, el mismo Jesús añadió: «Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje» (Lc 4, 21).

La cosa está clara. Jesús se dejó llevar por el Espíritu del Señor. ¿Para qué? En resumidas cuentas, para una cosa: *aliviar el sufrimiento humano*. A eso, ni más ni menos, es a lo que el Espíritu impulsó a Jesús: dar la buena noticia a los pobres, la vista a los ciegos, la libertad a los cautivos y a los oprimidos. En definitiva, *dar vida* a quienes tienen la vida cuestionada o disminuida. Y devolver la *dignidad de la vida* a todos los que se ven atropellados por causa de la opresión o por carecer de la libertad que merecemos los seres humanos.

Esto significa que la espiritualidad que presenta el Evangelio funde la *causa de Dios* con la *causa de la vida* hasta tal punto, que la predicación y el comportamiento de Jesús nos vinieron a decir lo siguiente: *los seres humanos encontramos a Dios en la medida, y sólo en la medida, en que defendemos la vida, respetamos la vida y dignificamos la vida*. Aquí y en esto se sitúa el centro de la espiritualidad cristiana. Por eso, el Evangelio resulta comprensible sólo cuando se parte de este planteamiento. Cuando este criterio se tiene debidamente en cuenta. Y cuando a partir de este principio se interpreta el mensaje de Jesús. Entonces, y sólo entonces, se entiende el Evangelio y la espiritualidad que brota del Evangelio.

En efecto, como es bien sabido, el centro de este mensaje, según los sinópticos, no fue Dios, sino el reino de Dios (Mc 1, 14-15; Mt 4, 17.23; 10, 7; Lc 4, 43). Es decir, a Jesús no le preocupó el problema de Dios en sí, sino *dónde* y *cómo* podemos los seres humanos encon-

trar a Dios y relacionarnos con él. Ahora bien, según el mensaje del reino, al Dios de Jesús se le encuentra «curando los achaques y enfermedades del pueblo» (Mt 4, 23), «resucitando muertos, limpiando leprosos, echando demonios» (Mt 10, 7). De manera que la señal de la llegada del reino, es decir, la señal de que los seres humanos encontramos a Dios, es que se expulsa a los demonios (Lc 11, 20). Lo que, dicho de otra manera, significa que la señal de nuestro encuentro con Dios es la liberación de cuanto oprime la vida, la limita o la hace indigna, de la forma que sea o sean cuales sean los medios con que eso se haga.

La consecuencia que se sigue de lo que acabo de explicar es que la espiritualidad que presenta el Evangelio no es un proyecto que centra al sujeto en sí mismo, en su propia perfección, en su santificación personal, en la adquisición de determinadas virtudes. Por muy importante y muy noble que sea todo eso, nada de eso se encuentra en el Evangelio. La espiritualidad que presenta el Evangelio es un proyecto centrado en los otros, orientado a los demás, con la intención puesta en aliviar el sufrimiento ajeno, o, más exactamente, se trata de un proyecto centrado en la defensa de la vida, el respeto de la vida y la lucha por la dignidad de la vida. Por eso, cuando el Evangelio explica en qué va a consistir el criterio determinante de los que entran o no entran el reino definitivo y último, todo se reduce a una cosa: los que han aliviado o no han aliviado el sufrimiento humano, los que han dado de comer a los que pasan hambre, los que han vestido a los que no tienen qué ponerse, los que han acompañado a enfermos y encarcelados (Mt 25, 31-46), en definitiva, *los que se afanan por la vida de los demás, éstos son los que encuentran a Dios.*

Se cumple, pues, al pie de la letra lo que dije antes: la espiritualidad del Evangelio consiste exactamente en que se funde y se confunde la causa de Dios con la causa de la vida humana.

Espiritualidad y conflicto

Pero cuando los evangelios hablan de la espiritualidad de Jesús, es decir, cuando nos explican cómo Jesús se puso de parte de la vida, no se limitan a decir que Jesús curaba a los enfermos o expulsaba a los demonios. Además de eso, los evangelios repiten, una y otra vez, que Jesús hacía frecuentemente esas obras buenas precisamente cuando estaba prohibido hacerlas, según las leyes de la religión establecida. Por eso Jesús era «acechado» por los piadosos observantes que sospechaban, con fundamento, que era un transgresor de las normas

establecidas (Mc 3, 3; Lc 14, 1). De ahí que no le faltaba razón al jefe de la sinagoga cuando le dijo a la gente: «hay seis días de trabajo; venid esos días a que os curen, y no los sábados» (Lc 13, 14). Señal inequívoca de que la gente sabía que era precisamente el sábado el día en que Jesús curaba a los que tenían la vida limitada o mutilada.

Esto supuesto, el relato más elocuente es el de la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 1-6). La pregunta de Jesús es tajante: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o matar?» (Mc 3, 4). Propiamente, allí no estaba en juego la vida de nadie. Porque el manco podía haber seguido siendo manco toda su vida o, por lo menos, podía haber esperado al día siguiente para que lo curasen. Y sin embargo, Jesús hace la pregunta más radical que seguramente hay en todo el Evangelio. Porque, en definitiva, lo que Jesús pregunta es esto: ¿qué es lo primero para el ser humano?, ¿la *vida* o la *religión*? Y allí quedó claro que, para Jesús, lo primero es la vida: dar vida a quien la tiene limitada o mutilada, sea como sea o por la razón que sea. Lo cual no quiere decir que Jesús prescindía de la religión y menos aún que la rechazase. Lo que quiere decir es que Jesús puso la religión donde tiene que estar: al servicio de la vida y para dignificar la vida de los seres humanos.

Pero está claro que esta manera de entender las cosas no encajaba ni en las ideas ni en los proyectos de los «hombres de la religión» del tiempo de Jesús. Y seguramente tampoco en las ideas y en los proyectos de muchos hombres religiosos de nuestro tiempo. Por eso, la espiritualidad, tal como la entendió y la vivió Jesús, no tuvo más remedio que ser conflictiva. Porque entonces, como ahora, ponerse incondicionalmente de parte de la vida es seguramente la cosa más problemática y más peligrosa que se puede hacer en este mundo. Lo cual no nos debe sorprender, ya que los intereses de la institución no coinciden siempre con los intereses de la vida o con los derechos de la vida. Y entonces lo que suele ocurrir es que se antepone la institución (con sus leyes, sus intereses y sus jerarquías) a la vida (con sus derechos, su dignidad y su seguridad). Pero esto, precisamente esto, es lo que Jesús no toleró ni pudo tolerar. Y hay que tener el coraje de aplicar este criterio lo mismo a las instituciones religiosas que a las instituciones políticas. Porque unas y otras cometen agresiones frecuentes contra la vida. Las instituciones políticas porque organizan guerras y atropellan los derechos humanos de mil maneras y con los procedimientos más brutales y violentos, las instituciones religiosas porque, con demasiada frecuencia, se callan y no denuncian lo que habría que denunciar con libertad y valentía, incluso a costa de perder privilegios o beneficios económicos.

En definitiva, esto nos viene a decir que espiritualidad cristiana y conflicto son dos cosas que van inevitablemente unidas. Por eso nada tiene de particular que la expresión suprema de nuestra espiritualidad sea el Señor crucificado. Pero bien sabemos que un crucificado es un ajusticiado. O sea, la demostración más patética de hasta dónde puede llegar un conflicto. Por eso la espiritualidad supone y exige renuncia: «cargar con la cruz», según la afirmación evangélica. Es decir, estar dispuesto a ser considerado como un agitador y un subversivo ante la sociedad y ante el orden establecido. Por la sencilla razón de que uno está incondicionalmente de parte de la vida. Y, por tanto, en contra de cuantos desde el poder (sea el que sea) cometen todo tipo de agresiones contra la vida, ya sea atropellando los derechos de las personas, su dignidad o el respeto que merecen en cualquier situación y a costa de cualquier precio. Y también hay que recordar aquí, como es lógico, las agresiones que se hacen contra el equilibrio ecológico y la protección de todo lo que es vida en el planeta Tierra.

Dónde no está el centro

A la vista de lo dicho hasta aquí, se pueden ya sacar algunas conclusiones sobre el tema de este capítulo. Y ante todo interesa dejar muy claro que el centro de la espiritualidad cristiana no está en:

1) *La religión*. Si entendemos la religión como relación con el Transcendente, está claro que la espiritualidad cristiana no se puede entender si no es precisamente eso, es decir, relación con el Ser Supremo que nos trasciende a todos. Pero el problema está en que esa relación, precisamente porque es relación con el que nos trasciende (y no está a nuestro alcance), necesita todo un conjunto de «mediaciones» entre los seres humanos y Dios. Y aquí es donde está el problema. Porque existe el peligro de quedar atrapados por las «mediaciones», de manera que no lleguemos al «término», que es Dios. Por eso, el Evangelio deja muy claro que *la mediación esencial entre los seres humanos y Dios es la vida*, no es la religión. Es decir, la religión es una expresión fundamental de la vida. Pero, por eso mismo, *la religión tiene que estar siempre al servicio de la vida*. Y, en consecuencia, la religión es aceptable en la medida, y sólo en la medida, en que sirve para potenciar la vida, dignificar la vida y hasta lograr el gozo y la alegría de vivir. Por lo tanto, cuando la religión (utilizando los argumentos teológicos más sublimes que se quieran utilizar) se gestiona de manera que termina agrediendo la vida y la dignidad de

las personas, tal religión se desnaturaliza y termina siendo una ofensa al Dios que nos reveló Jesús.

2) *La ascética*. Por los evangelios sabemos que Juan Bautista fue un asceta del desierto, quizá (aunque esto sea dudoso) vinculado a los grupos de esenios que, según parece, abundaban en la Palestina del siglo primero. Pero Jesús se desmarcó de la ascética del desierto, lo mismo que se desmarcó también de la religión del templo y de sus funcionarios. Sabemos que los evangelios establecen una contraposición muy clara entre Juan y Jesús. De forma que, mientras a Juan lo comparan con un entierro, a Jesús se le relaciona con una boda. Tal es el sentido de la pequeña parábola de los niños que cantan lamentaciones o que, por el contrario, tocan la flauta (Mt 11, 17 par.). Sin duda alguna, las comunidades primitivas comprendieron muy bien que el camino de Jesús no era el camino de la ascética, sino el de la alegría y el gozo de la fiesta compartida, la fiesta de la vida que es una boda.

3) *La virtud*. Esto puede resultar más sorprendente para algunas personas poco conocedoras de la tradición cristiana. Por eso conviene saber que la «virtud» no es un concepto bíblico. En hebreo ni existe esa palabra. De ahí que los judíos, para referirse a una persona buena, la llamaban «justa», nunca «virtuosa». Y es que la virtud era el término central de la ética helenista. De hecho, el concepto de virtud lo acuñaron los griegos. La virtud (*areté*) era la cualidad de los *aristoi*, los selectos, los privilegiados de la sociedad. Porque los trabajadores, los pobres y los miserables no podían tener acceso a la virtud. De ahí que, por ejemplo, los traductores de Platón discuten si la *areté* se debe traducir por «virtud» o por «excelencia». Por otra parte, la virtud estaba asociada, en aquella cultura, al poder, puesto que era la característica determinante de los que eran considerados como los privilegiados y poderosos de la sociedad. Ahora bien, lo sorprendente es que, a partir del siglo III, el centro del Evangelio, el *reino de Dios*, que es para los niños (los débiles) y para los pobres, vino a ser sustituido por la *virtud*, que era el centro del hombre ideal, según la cultura helenista. Seguramente en esto consistió el desplazamiento más asombroso que se produjo en la Iglesia antigua. Y no es que el mensaje de Jesús sobre el reino quedase marginado. Lo que ocurrió es que las gentes de aquella cultura vieron (y seguramente no lo pudieron ver de otra manera) que el reino de Dios se alcanzaba poniendo en práctica la virtud. Así se produjo el desplazamiento que dura hasta hoy. Porque también en nuestros días, cuando, por ejemplo, se trata de canonizar a un santo, no se analiza si luchó o no luchó por defender y dignificar la vida (eso es el reino

de Dios), sino que se mira con lupa qué virtudes practicó y cómo las ejerció.

4) *La perfección del sujeto*. Los manuales de espiritualidad han repetido una y mil veces que el centro de la vida cristiana es la perfección espiritual del sujeto. Esta perfección se refiere a la caridad. Con lo cual se pone el listón muy alto. Y se presenta un ideal excelso. Pero la pura verdad es que, desde el momento en que el centro se pone en la perfección del sujeto, lo que en realidad se hace es que todo el interés del individuo (como ya he dicho antes) queda centrado en sí mismo, en el propio sujeto. Y eso es así por más que se hable del amor y hasta de la caridad divina con la mejor voluntad del mundo e incluso con derroches de generosidad. Pero la pura verdad es que lo que realmente se fomenta (con demasiada frecuencia) es el más refinado egoísmo. Y lo peor del caso es que, las más de las veces, el sujeto ni se da cuenta de semejante situación. Porque tiene el firme convencimiento de que su entusiasmo espiritual está centrado en el amor, es decir, en los demás, cuando en realidad donde está centrado es en sí mismo, por más que todo eso se disfrace de altísimos motivos «espirituales», «evangélicos» o lo que se quiera. De ahí que, en ambientes sinceramente «espirituales» (al menos en principio), uno se encuentra con situaciones sorprendentes. Por ejemplo, con personas que a todas horas están hablando de perfección y de espiritualidad, pero al mismo tiempo son gente enormemente testaruda, autosuficiente, intolerante o cosas parecidas, que nada tienen que ver ni con la perfección ni con la espiritualidad.

Cuando hablamos de la espiritualidad cristiana, es decisivo dejar muy claro que el centro de dicha espiritualidad no está en ninguna de las cuatro cosas que acabo de indicar. Porque, como se ha dicho tantas veces, lo más importante y lo más práctico, para que las cosas se hagan bien, es tener las ideas claras y acertar con la teoría que conviene aplicar en cada caso y en cada situación. Esto quiere decir (por lo que respecta al tema que aquí estamos tratando) que si la espiritualidad de los cristianos no va como Dios manda, muchas veces no es por falta de buena voluntad e incluso de generosidad, sino porque el centro de dicha espiritualidad se pone donde no se tiene que poner. Con tal de que se tenga muy claro que estoy hablando del *centro* de la espiritualidad. No me refiero, por tanto, a todos y cada uno de sus *contenidos*. El centro no está en ninguna de las cuatro cosas que he señalado. Pero eso no quiere decir que la espiritualidad cristiana no tenga una dimensión «religiosa», que no exija una vida «virtuosa» (en el sentido de exigencias éticas fuertes y comprometidas), que no lleve

a una vida de «perfección» (nunca entendida como «selección», sino como adhesión incondicional a Jesús) o que todo esto no requiera una determinada «ascética», en cuanto dominio de sí, para estar al servicio de los otros. Pero lo determinante está en que la espiritualidad cristiana sepa dónde tiene su centro y, por lo tanto, *desde dónde* se tiene que entender y poner en práctica todo lo demás. Y ese centro, ya lo he dicho insistentemente, está en la vida: en la defensa de la vida de los seres humanos, en el respeto a la vida, en la dignidad de la vida y hasta en el goce y el disfrute de la vida para todos (en cuanto eso es posible), no sólo para unos cuantos.

Una espiritualidad para el siglo XXI

No se trata de que ahora pretendamos inventar una espiritualidad nueva. Ni tampoco de que intentemos maquillar nuestra «mercancía espiritual» para que resulte aceptable y apetecible en la amplia y creciente oferta de productos de toda índole que la sociedad del bienestar nos mete por los ojos cada día. Se trata de algo mucho más simple y, a mi manera de ver, bastante más razonable.

Para nadie es un secreto que si en este momento hay algo que interese de verdad a la gente, es tener una vida segura, respetada y digna. Y se comprende que esto interese tanto a las mujeres y a los hombres de nuestro tiempo. Porque —aparte de otras consideraciones que se podrían hacer al respecto— las agresiones contra la vida han sido tantas y tan brutales a lo largo del siglo XX y en los primeros años del siglo XXI, que es perfectamente comprensible el interés y la preocupación creciente que tienen las gentes de nuestro tiempo por asegurarse una vida que les dé las suficientes garantías con vistas al futuro. Un futuro, por lo demás, que plantea demasiados interrogantes, precisamente en cuanto se refiere a la vida que nos espera.

Ahora bien, después de lo dicho en las páginas anteriores, resulta que la espiritualidad cristiana (si es que es auténtica y coherente) tiene que ser, antes que nada, una espiritualidad centrada en la vida. La vida sin adjetivos. Quiero decir: no se trata de que la espiritualidad cristiana se desentienda de la vida «divina», «sobrenatural», «eterna», «religiosa», «consagrada» o cualquier otra de las denominaciones que la espiritualidad tradicionalmente ha asociado con la vida. Todos esos adjetivos, por supuesto, son respetables, importantes y necesarios, con tal de que se expliquen debidamente y se sitúen dónde y cómo se tienen que situar. Pero sabemos, por experiencia, que la teología, precisamente al tratar el tema de la vida, se ha fijado más en

los adjetivos que en el sustantivo sin más. Hasta llegar al esperpento de agredir a la *vida* por asegurar la vida *eterna* o la vida *sobrenatural*. Los cristianos tenemos que creer y esperar la vida eterna. Como tenemos que buscar y defender la vida que Dios nos concede mediante su gracia. Pero con tal de que todo eso se haga *a partir de esta vida*, la vida que cada uno lleva o puede llevar en este mundo. Porque, con demasiada frecuencia, entre los cristianos se produce la «evasión hacia los adjetivos» que antes he indicado, al tiempo que nos desinteresamos por lo «sustantivo» de la vida. Es decir, nos importa poco (o nada) lo que pasa en la vida que nos rodea y, sobre todo, nos hacemos insensibles a la «vida de perros» que tienen que soportar tantos seres humanos con los que seguramente nos cruzamos todos los días, pasando de largo, como hicieron el sacerdote y el levita de la parábola del buen samaritano.

La conclusión final es clara: si la espiritualidad quiere ser coherente con el mensaje de Jesús, ante todo, y con las exigencias de nuestro tiempo, en segundo lugar, no tiene más camino que *tomar en serio la vida* y luchar por ella, incluso cuando eso pueda significar enfrentarse con las patologías de la religión, exactamente como le ocurrió a Jesús. Y quede claro, de una vez para siempre, que esto no es relajar la espiritualidad ni hacerse una vida espiritual a la carta. Todo lo contrario. Lo que realmente nos pasa es que nos da miedo, mucho miedo, tomar en serio la vida. No sólo la nuestra, sino también la vida de las pobres gentes que todos los días vemos en nuestras pantallas de televisión. Seres humanos como nosotros, pero tan lejanos de nuestra «buena vida». Porque carecen de seguridad, de dignidad y de los derechos más elementales que son inherentes al ser mismo de cualquier persona. Y sabemos que en este mundo hay tantas agresiones contra la vida porque los poderes que a todos nos dominan se mantienen en su situación de privilegio precisamente por esas agresiones que cometen todos los días y a todas horas. Pero, está claro, enfrentarse a esta situación, con todas sus consecuencias, eso es lo que nos da miedo. En definitiva, hablar de espiritualidad (tal como se han puesto las cosas) es hablar de la victoria sobre el miedo.

EL DIOS DE LA ALEGRÍA Y LA ALEGRÍA DE LOS CRISTIANOS

La teología del «valle de lágrimas»

La teología cristiana se ha ocupado más del sufrimiento que de la alegría. Y se ha preocupado más por las situaciones duras y costosas de la vida que por lo que nos proporciona felicidad, bienestar y satisfacción. En buena medida, se puede asegurar que a los teólogos les ha interesado más la muerte que la vida. Y aunque es cierto que, en los escritos teológicos, se habla con frecuencia de la vida, el hecho es que la teología y la liturgia dan la impresión de que la vida que interesa es la «otra» vida, no «esta» vida. Más aún, todos sabemos que en las iglesias se habla con frecuencia de la renuncia al placer, la mortificación del bienestar, la austeridad, el sacrificio, el aguante y la resignación, mientras que apenas se escucha algo que mueva y lleve a la gente a procurar ser felices, a gozar de todo lo bueno que Dios ha puesto en el mundo y en la vida, disfrutar de lo placentero, lo sensible, lo corporal. Sin duda alguna, la moral, la espiritualidad, la simple presencia de lo religioso le causa fastidio a mucha gente. Y, por supuesto, no es frecuente encontrar personas que espontáneamente asocien a Dios y a la religión con la alegría de vivir y, en general, con todo lo que nos hace sentirnos mejor, sentirnos bien y ser más felices.

¿Por qué ocurre esto? ¿Cómo se explica que quienes hablan de Dios y los representantes oficiales de la religión hayan organizado el discurso religioso de manera que tal discurso produce respeto, impresión o disgusto, pero casi nunca alegría, satisfacción y bienestar? Lo malo que tiene todo esto es que la gente, como es lógico, lo que quiere es pasarlo bien en esta vida o, por lo menos, no vivir como

unos desgraciados. Pero el hecho es que las cosas de la religión se han venido a organizar de manera que, cuando se trata de pasarlo bien, lo que menos se le ocurre a la mayoría de la gente es meterse en una iglesia o entrar en un convento. Es más, en muchos ambientes la presencia de un clérigo, o de una persona «muy piadosa», es lo mismo que la presencia de un «aguafiestas»: a lo mejor, hay que cambiar de conversación, moderar las palabras, «portarse bien». Lo cual indica, a todas luces, hasta qué punto Dios y la religión parece que andan allá por donde están los antípodas de la alegría. Repito, ¿por qué pasa esto?

Lo «divino» y lo «humano»

Seguramente, la primera respuesta que hay que buscar para todo lo que acabo de apuntar está en una equivocación que muy pronto se empezó a insinuar en los escritos de los teólogos cristianos. Una equivocación que, con el paso del tiempo, tomó cuerpo y llegó a constituirse en un sólido pilar de las especulaciones de los «hombres de iglesia». Me refiero a la separación entre lo «divino» y lo «humano».

Esta separación, hasta cierto punto, es comprensible y a los cristianos les pareció lo más razonable del mundo. Porque, a fin de cuentas, si Dios es Dios y el hombre es el hombre, parece enteramente lógico que lo divino y lo humano no se pueden confundir y, por tanto, cada cosa se tiene que mantener en su sitio. Además, para complicar más todo este asunto, a los escritores eclesiásticos se les ocurrió una cosa que, en principio, pareció lo más estupendo que se podía decir sobre el tema, pero que enseguida veremos las complicaciones que acarreó. Se trata de que hubo quienes pensaron que, para ponderar y enaltecer más lo que Dios nos quiere y lo que le debemos a Dios, nosotros, las criaturas, fuimos creados en estado de «naturaleza pura», una expresión que se inventó santo Tomás de Aquino para indicar que lo propio del ser humano es lo puramente humano, despojado de todo lo que sea o se pueda considerar divino. Luego —según esta elucubración teológica y según dicen los «entendidos» en las cosas de la religión— Dios nos quiso tanto, que nos habría concedido los dones sobrenaturales, su gracia, su amistad y hasta su vida, la vida divina.

Todo esto, a primera vista, es muy hermoso. Y a los teólogos les fascinó esta idea durante siglos. Lo que pasa es que, si este montaje de ideas se piensa despacio, pronto se da uno cuenta de que semejante discurso es una pura falacia. Por una razón muy sencilla, a saber: porque la llamada «naturaleza pura» no ha existido jamás. Y no ha

existido nunca porque Dios no nos hizo así. El autor de la carta a los colosenses dice una cosa impresionante al hablar precisamente de la creación. Refiriéndose a Cristo, dice que «él es modelo y fin del universo creado; él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17). O sea, nosotros fuimos creados «en Cristo y para Cristo». Lo cual quiere decir que, desde el primer instante, todo lo que existe, todo lo humano, arranca de Cristo y está orientado a Cristo. En otras palabras, arranca de lo divino y está orientado a lo divino. ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de *lo puramente humano*, como despojado y contrapuesto a *lo propiamente divino*?

No hace falta, por tanto, dar un rodeo, afirmando primero la existencia de lo simplemente humano (la «naturaleza pura»), para luego terminar diciendo que Dios nos revistió con lo divino. Según ese discurso y dando ese rodeo, se llega a la conclusión de que la *naturaleza humana* habría sido así elevada a la *condición divina*. Se separa lo humano de lo divino. Para que quede claro que lo divino está sobre lo humano y resplandece sobre lo humano.

Y lo peor del caso es que todo esto ha tenido consecuencias funestas para la vida concreta de la gente. Porque esta complicada disquisición se aplicó a las cosas y situaciones de la vida corriente. Y de todo esto se sacaron conclusiones desastrosas. Por ejemplo: rezar es divino, trabajar es humano; sufrir es divino, reír es humano; pasarlo mal nos acerca a Dios (debe de ser divino), pasarlo bien nos acerca al mundo (debe de ser humano). Y así sucesivamente. De esta manera se puso la primera piedra de una Iglesia y de una religión deshumanizada y deshumanizadora, en la que a muchas personas les resulta insoportable vivir con paz y dignidad.

Lo «divino» contra lo «humano»

Pero la cosa no paró en lo que acabo de explicar. Porque, para terminar de complicar todo este embrollo, el relato del pecado de Adán se ha leído en la Iglesia como un *relato histórico* y no como lo que realmente es, un *relato mítico*. Según esta manera de entender el relato, los teólogos le han enseñado (durante siglos) a la gente que Adán fue un hombre al que Dios le concedió dones sobrenaturales (la gracia y la vida divina) y sobrehumanos (la felicidad del paraíso y la inmortalidad). Pero Adán, seducido por la mujer, Eva, desobedeció a Dios y pecó contra Él. Lo que le acarreó, a él y a todos sus descendientes (la humanidad entera), no sólo perder los dones sobrenaturales y los dones sobrehumanos, sino algo peor todavía: el pecado

de Adán (denominado «pecado original») supuso una perversión tal, que por eso *la condición humana está degradada* y se ve arrastrada, por la «concupiscencia», a todas las maldades y a todas las desgracias que han convertido este mundo en un auténtico «valle de lágrimas». A partir de entonces, lo «divino» está no sólo separado y alejado de lo «humano», sino lo que es peor aún: lo «divino» está *enfrentado* y *enemistado* con lo «humano». De ahí el Dios irritado, ofendido y enfurecido por la maldad y los pecados de los hombres. Un tema de la predicación eclesiástica, que ha sido ampliamente utilizado en los sermones y en las catequesis que el pueblo cristiano ha escuchado con paciencia (y a veces con terror), de manera que todas las desgracias que ocurren en este mundo han sido presentadas, por los predicadores, como castigos que Dios nos manda por causa de nuestras maldades y de nuestros pecados. En algunos casos, con todo este sermoneo, se han cometido actos de una maldad increíble. Por ejemplo, unas monjas me contaron que un día, en el que se produjo uno de los terremotos más fuertes que se han sentido en Centroamérica, al poco rato de sufrir aquel espanto y cuando la gente aterrada corría por las calles llorando a sus muertos, salieron unas furgonetas provistas de fuertes megáfonos, recorriendo toda la ciudad de San Salvador y diciéndoles a aquellas pobres gentes que el terremoto era el castigo que Dios les mandaba por culpa de los muchos pecados que allí se cometían. Se sabe que en las furgonetas iban unos telepredicadores de no sé qué secta, que quisieron aprovechar la patética ocasión para sacar tajada, es decir, para ganar adeptos que abandonasen las otras «confesiones religiosas» y se fueran con ellos. ¡Difícilmente se puede ser más cruel en esta vida!

Aquí es indispensable indicar que, tal como hoy se conoce la evolución de los seres vivientes y los orígenes de la humanidad, ni Adán existió, ni por tanto cometió pecado alguno. Ni ese pecado, en consecuencia, pudo ser heredado por los descendientes de Adán. ¿Qué es, entonces, eso que los teólogos llaman el «pecado original»? No es, ni más ni menos, que la limitación propia de la condición humana, con las inclinaciones que todos tenemos al egoísmo, al orgullo, a la ambición, a la envidia, al odio y a todo lo inhumano que los humanos llevamos dentro de nosotros mismos.

Esto supuesto, el relato de Adán y Eva en el paraíso, con todo lo de la serpiente y el pecado aquel que cometieron al comer del árbol prohibido, todo eso no es más que uno de los grandes mitos que elaboraron las culturas antiguas para intentar dar respuesta a una pregunta que ha inquietado a las gentes de todos los tiempos: ¿quién tiene la culpa de tanto mal y de tanto sufrimiento como hay en este

mundo? Esa culpa, ¿la tiene Dios o la tiene el hombre? La intención del mito de Adán es muy clara: el responsable del mal que hay en este mundo no es Dios, sino el hombre. O sea: para exculpar a Dios, se culpa al hombre. Eso, y nada más que eso, es lo que quiere decir el mito de Adán y Eva en el paraíso, con el remate final de la serpiente, el pecado y la maldición divina.

Lo que ha pasado es que, para desgracia nuestra, el relato de Adán dio pie para sacar de él no sólo que el responsable de los males del mundo es el hombre, sino además que *Dios está ofendido, Dios está irritado, indignado contra nosotros*, los culpables de tanto mal y de tanta desgracia. De donde se llegó a la última y peor de todas las consecuencias: lo «divino» está no solamente alejado de lo «humano», sino sobre todo está *en contra* de lo «humano», especialmente de aquellos sectores o porciones de lo humano que se han considerado más cargados de «concupiscencia», concretamente la sexualidad y todo lo que dice relación al placer, el bienestar, la felicidad, la alegría o simplemente el hecho de pasarlo bien en esta vida.

Cuando estas ideas entraron en contacto con la cultura de los helenistas, una cultura que, como es sabido, mostraba un notable desprecio por el cuerpo y la materia, para enaltecer el alma y el espíritu, ocurrió que las interpretaciones sobre el pecado de Adán y sus consecuencias se vieron reforzadas por una mentalidad casi fanáticamente «puritana», que invadió la teología de los padres de la Iglesia y dejó su marca, con «denominación de origen», en la espiritualidad y en la moral que se han enseñado durante siglos y se siguen enseñando en determinados ambientes eclesiásticos. Lo cual explica las contradicciones que cualquiera advierte en las enseñanzas y en las prácticas de las autoridades eclesiásticas y de muchos cristianos. Porque es un hecho que, por ejemplo, la moral católica es sumamente rigurosa en todo lo relacionado con el sexo, mientras que es demasiado permisiva en cuestiones que tienen que ver con la búsqueda y uso del poder (piénsese en el vacío de una correcta «ética política» para nuestro tiempo) o en asuntos de dinero (baste pensar en el vacío de una correcta «ética financiera» en las condiciones actuales de la economía mundial). En cualquier caso, las personas que frecuentan las iglesias, los conventos y las casas de retiro y oración saben de sobra hasta qué punto las plegarias de la liturgia católica, los libros de espiritualidad y las vidas de los santos repiten constantemente y de mil maneras que lo importante es pensar en la otra vida y no dar importancia a los asuntos de ésta, apeteer los bienes del otro mundo, despreciar los bienes de la tierra y anhelar los del cielo, mortificarse en las cosas placenteras y agradables, negarse los gustos y aceptar con paciencia los disgus-

tos. Y así sucesivamente. Es evidente que una religión así difícilmente puede entusiasmar a personas normales y corrientes que, como es lógico, desean simplemente vivir en paz y ser felices en este mundo.

La «divinización» del sufrimiento y la muerte

Pero aún no hemos llegado al punto más delicado (y también el más desagradable) en el análisis del problema que representa para el cristianismo el tema de la alegría y, en general, el tema de la felicidad. Porque la solución que la tradición cristiana le ha dado al problema del pecado ha consistido en interpretar y explicar el *sufrimiento* y la *muerte* de Cristo como el medio que Dios escogió para salvarnos (a nosotros los hombres pecadores) de la condenación. Por eso, el hecho histórico, esto es, lo que ocurrió en la vida y en la condena a muerte de aquel judío que fue Jesús de Nazaret, recibió una *interpretación teológica* según la cual la pasión y la muerte del judío Jesús fueron la realización del plan de salvación que Dios había trazado para redimir a quienes estábamos esclavizados por el pecado. Esta «interpretación» tenía una gran *ventaja*: en la cultura de aquel tiempo, un hombre que había muerto colgado de una cruz no podía ser presentado como el Hijo de Dios y el Mesías, cosa que quedaba resuelta desde el momento en que se le decía a la gente que la muerte de Jesús había sido dispuesta por Dios. Pero aquella «interpretación» tenía también un enorme *inconveniente*: el peligro de que todo aquello se entendiera en el sentido de que Dios quiere el dolor, el sufrimiento y la muerte. Es verdad que a los cristianos se les ha dicho mil veces que el sufrimiento y la muerte de Cristo fueron la expresión más grande de generosidad y amor por parte de Dios y por parte de Jesús. Pero no es menos cierto que todo eso entrañaba el peligro de que la pasión y la muerte se entendieran y se explicaran en un sentido perverso, a saber: en el sentido que obviamente tiene el «sacrificio» en todas las religiones. Es decir, el «sacrificio» como acto por el que se mata una vida, de manera que el derramamiento de la sangre viene a ser un acto religioso, una acción que agrada a la divinidad y restablece la amistad entre Dios y los seres humanos.

El hecho es que por más que el Nuevo Testamento diga que la muerte de Cristo es el resultado del amor que Dios nos tiene (Rom 5, 8) y que Jesús vino al mundo por lo mucho que Dios nos quiere (Jn 3, 16), la verdad es que no tardó en imponerse la idea según la cual el sufrimiento y la muerte de Jesús nos demuestran que Dios necesita el dolor y la sangre, empezando por el dolor y la sangre de su pro-

pio Hijo, para aplacarse en su indignación contra los que le hemos ofendido y le ofendemos constantemente. En esto consiste —dicho en pocas palabras— la teoría de la «satisfacción» que en el siglo XI desarrolló ampliamente san Anselmo de Canterbury. Una teoría que, aunque no es cosa de fe, se ha predicado y se sigue predicando, de distintas formas y con bastante frecuencia, al pueblo cristiano.

Pero, está claro, semejante teoría entraña una enseñanza que impresionada a cualquiera. Porque, en definitiva, con esa teoría se nos viene a decir que lo que más nos acerca a Dios y, por lo visto, lo que más le gusta a Dios es el sufrimiento humano, empezando por el sufrimiento y hasta la misma muerte de su propio Hijo. Este convencimiento, auténticamente esperpéntico, está presente en muchos, muchísimos, libros de espiritualidad cristiana. Por ejemplo, como ya he mencionado en el capítulo anterior, en la *Imitación de Cristo* (II, 12) Tomás de Kempis dice que si hubiera algo mejor para el hombre que sufrir, Jesucristo lo habría enseñado con sus palabras y con su ejemplo, y que cuando se llega a encontrar el sufrimiento dulce y a amarlo por Jesucristo, entonces se ha encontrado el paraíso en la tierra. Esta manera de pensar se ha predicado a los fieles casi machaconamente. De modo que se ha llegado a crear una especie de «mística del sufrimiento» que a cualquier individuo que no sea un masoquista necesitado de psiquiatra tiene que resultar insoportable. Lo que pasa es que aquí tropezamos con algo muy extraño. Porque yo no sé qué ocurre en este orden de cosas, pero el hecho es que la gente oye decir que cuanto más sufrimos y peor lo pasamos más nos acercamos a Dios, y casi todo el mundo ve eso como la cosa más razonable y más natural.

Como es lógico, las consecuencias que se siguen de todo este discurso son de auténtico desastre. Porque, en primer lugar, de todo eso se desprende una imagen de Dios que es un verdadero disparate. Se trata del Dios al que, por lo visto, le gusta que sus hijos lo pasen mal. Y se complace en el dolor, las humillaciones, el sufrimiento y hasta la muerte de los seres humanos. Esto ya es muy grave. Porque ¿quién puede creer en semejante Dios? Por otra parte, en segundo lugar, de lo que acabo de explicar se sigue también, y de manera inevitable, un cristianismo de gentes resignadas y una Iglesia en la que sólo se pueden encontrar como en su casa las personas que tienen que renunciar a la aspiración más normal de todo ser humano normal, la aspiración a vivir en paz, a ser feliz y a disfrutar de una razonable alegría en esta vida.

Sin duda alguna, una religión que «diviniza» el sufrimiento y la muerte no tiene más remedio que ir por el mundo diciéndole a la gente que pongan su esperanza en la «otra» vida. Porque en «ésta» la

única solución que nos queda (si es que tomamos en serio lo que nos predicán los «hombres de la religión») es el aguante y la paciencia, la resignación y la fuerza de voluntad necesarias para privarse de tantas cosas que nos hacen felices, nos producen alegría o simplemente nos hacen pasar un buen rato. Así de simple, y así de duro también, es el mensaje que entraña la religión, tal como el asunto es explicado por sus representantes en la tierra, ya sean curas, pastores, visionarios de baja estofa, rabinos o imanes. Es la religión que se sigue difundiendo por ahí con un entusiasmo digno de mejor causa.

Todo esto ya es malo y perverso en sí. Pero, no raras veces, de todo esto se ha hecho un uso peor, más dañino. Me refiero a la utilización «antisocial» que, durante siglos, los ricos y poderosos han dado al sufrimiento religioso y a la paciencia cristiana. La cosa es dura, pero ha sido así. En efecto, como es bien sabido, uno de los temas que ha usado la predicación eclesiástica ha sido el del sufrimiento, la resignación y la paciencia para que los pobres, los trabajadores, los obreros, la gente que se ha visto obligada a sufrir injusticias y atropellos, toleren sus padecimientos en paz poniendo sus esperanzas en la «otra» vida; para que los explotadores de todo tipo, los sinvergüenzas y los tiranos pudieran seguir disfrutando de su posición privilegiada. En el hábil uso de este macabro discurso fueron maestros consumados muchos clérigos de tiempos pasados. Baste un solo ejemplo. En 1876 se publicó en Madrid un libro donde se dice lo siguiente:

¿Sois pobres? ¿Tenéis que dedicaros a trabajos pesados?, o lo que es más difícil de sobrellevar, ¿tenéis que sufrir toda la humillación de una vida de pobreza? Pues recordad, señores, que sois pecadores y vivís en un mundo de pecado. Aceptando esas penas con que el Señor quiere probaros, como una demostración de odio a vuestros pecados y como una satisfacción por el mal que hayáis hecho, decid: Yo no merezco ser feliz, yo no tengo derecho a la vida cómoda y tranquila, pues he ofendido a Dios, mi Creador, mi Redentor y mi Cariñoso Padre. Esto es: haced penitencia¹.

Y no se piense que este predicador fue una excepción. Todo lo contrario. Este tipo de discurso era el tema dominante en los sermones de los predicadores de los siglos XVIII y XIX, como demostraron ampliamente Bernard Groethuysen² y José Antonio Portero³.

1. *Sermones para todos los domingos y fiestas del año*, del predicador Félix Reig, tomo I, p. 24.

2. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

3. *Púlpito e Ideología en la España del siglo XIX*, Libros Pórtico, Zaragoza, 1978.

Ocurre con frecuencia que, cuando se plantean, con claridad y crudeza, las no pocas dificultades que presentan la religión, la fe y, en general, el cristianismo «al uso», para ser felices y vivir con verdadera alegría, se echa mano de soluciones y respuestas que, en el fondo, no pasan de ser meros parches o remiendos en una tela que está pasada y vieja. Y que, en consecuencia, no aguanta semejante solución de compromiso. Entonces, la pretendida solución no viene sino a poner las cosas peor de lo que estaban. Como sabemos, este punto de vista aparece ya en el Evangelio cuando Jesús defendió a sus discípulos porque no ayunaban en los días que mandaba la ley religiosa, como lo hacían los fariseos observantes y los discípulos de Juan Bautista (Mc 2, 18-22 par).

Cuando hablo de parches o remiendos, me refiero a soluciones tales como recurrir a la esperanza que nos proporciona la fe, la certeza de salvación que tenemos en Jesucristo, la tranquilidad de la buena conciencia, la felicidad que proporciona la vida de fe compartida con otros creyentes, etc. Por supuesto, todo eso es verdad. Y todo eso es fuente de felicidad, sobre todo la esperanza que tenemos los creyentes en Jesús el Señor. Una esperanza que nos dice que esta vida tiene sentido, por más duras y difíciles que sean las situaciones que tenemos que soportar. Es evidente que una persona sin fe no puede tener una esperanza que le dé sentido *total y pleno* a su vida. Y esto, como es lógico, es fuente de felicidad y ayuda decisivamente a sentirse bien en este mundo.

Todo esto no admite discusión, me parece a mí. Pero tan cierto como eso es que con todos esos argumentos no resolvemos el problema de la alegría. Porque no es lo mismo *tener esperanza* que *tener alegría*. La esperanza da sentido a la vida y resuelve la cuestión más radical de la vida humana. Pero la esperanza y hasta el sentido de la vida no son lo mismo que la alegría. Es más, ocurre a veces que el esfuerzo por mantener la esperanza puede llevar consigo un coste muy serio de sufrimiento y de renuncia. Y entonces nos damos de frente con las aristas afiladas que nos presenta, en esta vida, el serio problema que consiste en armonizar la fe en Dios (tal como se nos ha explicado muchas veces) con la alegría a la que tiene derecho todo ser humano. ¿Cómo resolver este problema?

No hay más remedio que ir derechamente al fondo mismo de la cuestión que aquí estamos intentado resolver. Y ese fondo no es otro que *el concepto y la experiencia que cada uno tiene de Dios*. Porque ahí es donde radica el verdadero problema. Según sea el concepto y

la experiencia que cada cual tiene de Dios, así será su vida cristiana, concretamente en cuanto se refiere y afecta a la alegría que se disfruta o, por el contrario, a la tristeza que se soporta, por más que a esa tristeza le pongamos el piadoso nombre de «resignación cristiana». Hay gente que tiene su fe puesta en un Dios que no da de sí nada más que para que sus adeptos alcancen (si es que pueden) una dosis aceptable de resignación y aguante en este valle de lágrimas. Y hay creyentes cuyo Dios es una fuente incesante de alegría y hasta de ilusión, incluso en las peores situaciones de la vida. Por eso se puede afirmar, con toda seguridad, que el *Dios de la alegría* es la razón de ser de *la alegría de los cristianos*.

El peligro de mezclar lo nuevo con lo viejo

El prólogo del evangelio de Juan termina diciendo: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único [...] es quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Decir que «a Dios nadie lo ha visto jamás» es lo mismo que afirmar que Dios no está a nuestro alcance. O sea, que Dios es el Trascendente, el que trasciende toda posibilidad nuestra de conocimiento y de comprensión. Por otra parte, decir que ha sido el Hijo único del Padre «quien nos lo ha dado a conocer» es lo mismo que afirmar que los cristianos podemos conocer de Dios lo que Jesús nos ha enseñado (y nos enseña constantemente) sobre ese Dios. En el fondo, es exactamente lo mismo que el propio Jesús dijo: «al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11, 27). Sólo podemos saber de Dios lo que en Jesús aprendemos sobre Dios.

Seguramente, hasta esta conclusión llega la citada sentencia de Jesús sobre el remiendo del paño nuevo en la tela pasada y sobre el peligro que entraña echar un vino nuevo en odres viejos (Mc 2, 21-22). Esas palabras de Jesús no se refieren sólo a la casuística concreta del ayuno. Hay en esa afirmación del Evangelio algo indeciblemente más profundo y más desconcertante. Algo que difícilmente nos entra en la cabeza. El mismo Jesús dijo que «la Ley y los Profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios» (Lc 16, 16). Es decir, Juan Bautista es la línea divisoria que marca un antes y un después. Antes, la Ley y los Profetas; después, el reino de Dios. Como es lógico, la Ley y los Profetas se refieren a normas, usos y prácticas como el ayuno. Pero no sólo a eso. Si de algo nos hablan La Ley y los Profetas, es de Dios. Lo cual quiere decir que, a partir de Juan Bautista, nuestro conocimiento y nuestra experiencia de Dios quedaron radicalmente modificados. Pensar que nuestro Dios sigue

siendo el Dios de la Ley y los Profetas (el Dios del Antiguo Testamento), por más que lo «mejoremos» y hasta lo «maquillemos» con las enseñanzas evangélicas que hablan de la bondad y la misericordia, es no entender lo que significa la radical novedad que representa el conocimiento que Jesús nos aporta sobre Dios. O, dicho de otra manera, eso es tanto como poner remiendos de paño nuevo en una tela pasada o echar vino nuevo en odres viejos. Por desgracia, esto es lo que le pasa a mucha gente: sigue teniendo en su cabeza el Dios tremendo y amenazante que aparece en no pocos textos del Antiguo Testamento. O el Dios que necesita del dolor y el sufrimiento de los mortales para aplacarse en su ira contra el pecado. O, lo que es peor, el Dios que les dice a los pobres y a todos los que sufren que se aguanten con resignación y no protesten por su dolor y sus humillaciones. Por supuesto, a esa vieja imagen de Dios le ponen parches y remiendos de bondad paternalista y de misericordia evangélica. Pero el hecho es que con eso no nos resuelven el conflicto interior que muchos llevamos dentro, en la intimidad de nuestras conciencias. Porque lo que en realidad hemos hecho, con esas explicaciones, ha sido verter el vino nuevo que nos trajo Jesús en el odre viejo de una tradición y de unas normas que ya no son nuestras. El resultado es, entonces, un «roto peor» (Mc 2, 21) o un «reventón de los odres» (Mc 2, 22). Exactamente, el desastre íntimo que arrastran tantos cristianos. Todo esto no quiere decir que los cristianos podamos estar de acuerdo con las teorías de Marción, autor del siglo II, que defendió la existencia de dos «Dioses», el Creador, que se revela en el Antiguo Testamento, y el Salvador, que se nos da a conocer en Jesucristo. Esta teoría fue rechazada por los cristianos, como consta por los escritos de Tertuliano⁴.

La humanización de Dios

Se suele decir que la radical novedad que Jesús nos trajo sobre el conocimiento de Dios está en que nos enseñó que *Dios es Padre*. Y eso es cierto. Efectivamente, Jesús le cambió el nombre a Dios. De manera que, como ya es bien conocido, el nombre propio de Dios, en el Nuevo Testamento, es «Padre». Lo cual quiere decir que Jesús habló de Dios y presentó a Dios de una forma nueva y distinta en relación al concepto de Dios que normalmente se utiliza en las tradiciones del Antiguo Testamento. Pero con eso, por mucho que se explique,

4. B. Aland, «Marcion/Marcioniten», en TRE, 22, pp. 89-101.

no llegamos al fondo del asunto. Porque el Dios del que nos habla el Nuevo Testamento es no sólo ni principalmente el Dios que es *Padre*, sino sobre todo el *Dios encarnado*. Es decir, el *Dios humanizado*. Estoy hablando, como sabe cualquier cristiano, del Dios que se nos dio a conocer y se reveló en aquel hombre que fue Jesús de Nazaret. ¿Qué significa esto?

Normalmente, el «misterio de la encarnación» se suele entender como el misterio de la divinización del hombre, en cuanto que en ese misterio se nos viene a decir que un hombre (Jesús de Nazaret) llegó a ser Hijo de Dios. Y eso es verdad. Pero lo que no se suele decir normalmente es que el «misterio de la encarnación» es el misterio de la *humanización* de Dios. Es decir, cuando hablamos de la encarnación de Dios estamos afirmando que *Dios se ha fundido y confundido con lo humano*⁵. Con todo lo que es verdaderamente humano. Y, por tanto, cuando hablamos de la encarnación de Dios afirmamos que tenemos nuestra fe puesta en un Dios que, por supuesto, conserva su personalidad y su alteridad. Pero que se nos da a conocer, se nos acerca y, por tanto, nosotros lo encontramos en nuestra solidaridad y en nuestra identificación con todo lo que es verdaderamente humano, superando la deshumanización que todos llevamos incrustada en la sangre misma de nuestras experiencias más profundas.

Aquí ya no se trata sólo ni principalmente de que a Dios lo encontramos en la experiencia humana de lo que es un «padre», el mejor de todos los padres. A fin de cuentas, la experiencia de relación con el «padre», cuando es correcta, es una de las experiencias más fuertes y determinantes de la vida humana. Pero es sólo un sector de lo humano y no abarca todo lo verdaderamente humano, por ejemplo, la experiencia «materna» o la experiencia de «lo femenino», que quedan obviamente fuera de la experiencia del «padre». Sin embargo, cuando afirmamos que, en Jesús, *Dios se humanizó*, estamos diciendo que a Dios lo encontramos *en todo lo que es verdaderamente humano*. Más aún, estamos afirmando que ponemos nuestra fe en todo lo humano. Porque fuera de lo humano no es posible encontrar a Dios. Y menos aún en todo aquello que representa, de la manera que sea, una agresión a lo más entrañablemente humano que todos vivimos y sentimos en esta vida.

5. He analizado esta cuestión en mi libro *Dios y nuestra felicidad*, Desclée, Bilbao, 2005, pp. 56-67.

La alegría como experiencia de fe

Si Dios, a partir de la «encarnación», se ha fundido y confundido con todo lo que es verdaderamente humano, resulta lógico afirmar que Dios se funde y se confunde con la experiencia humana del gozo y la alegría. Nos han educado en la fe de manera que hemos localizado las creencias religiosas en los limitados ámbitos de «lo sagrado» o también de «lo ético», sobre todo cuando nuestros comportamientos éticos se traducen en la generosidad que lleva consigo la renuncia, el vencimiento de nuestros instintos humanos, de nuestros deseos y, en general, de todo aquello que supone austeridad, sobriedad, sacrificio y dolor. Pero seguramente a nadie se le ocurre pensar que se está relacionando con Dios cuando disfruta de un buen rato de gozo y alegría. Esto quiere decir que nuestra «formación» religiosa ha sido, en buena medida, una desafortunada «deformación». Porque ha talado el frondoso árbol de la fe, de manera que en él ha dejado sólo las ramas y las hojas que nos resultan feas y desagradables, mientras que todo lo que nos gratifica y nos satisface (dentro de los límites de lo más profundamente humano) ha quedado relegado a lo que se tolera o se permite, pero no es meritorio ni ejemplar. Con lo cual estamos limitando la experiencia de Dios a lo más turbio y desagradable de la vida. Lo que es tanto como decir que hemos desplazado a Dios de lo más gozoso y feliz de nuestras vidas.

Si la cosa se piensa fríamente, aquí nos encontramos con un disparate que resulta profundamente desagradable. Porque, en última instancia, lo que estamos diciendo con todo eso es que creemos en un Dios que está allí donde hay dolor, tristeza, sufrimiento y lágrimas. Mientras que no se le busca donde la gente lo pasa bien, se encuentra bien, disfruta, ríe y se divierte. Es cierto que la pasión y la muerte es el relato central de los evangelios. Pero la pasión y la muerte no abarcan todo lo que los evangelios nos enseñan. Ni tampoco las palabras sobre la renuncia y la cruz agotan lo central en el mensaje de Jesús. Porque si es cierto que a Jesús se le encuentra en la pasión y la muerte, no es menos verdad que a Jesús se le encuentra también en la boda donde se bebe el mejor vino (Jn 2, 1-12), en comidas y banquetes en los que el propio Jesús se deja besar y perfumar por mujeres que dan motivos para la murmuración escandalizada de los observantes (Lc 7, 36-50; Jn 12, 1-11). Lo mismo que sabemos con certeza que Jesús no quería que sus seguidores se mortificaran con las privaciones del ayuno en los días que eso estaba mandado (Mc 2, 18-22 par). Es más, en la curiosa parábola de los dos grupos de niños que juegan en la plaza del pueblo (Mt 11, 16-19), Jesús compara a Juan Bautista con un en-

tierro al mencionar a los que cantaban lamentaciones, mientras que él se identifica con el gozo y la alegría de una boda en la que la música de la flauta invita al baile. Por eso, el propio Jesús asegura que, mientras Juan Bautista ni comía ni bebía, de él se solía decir que era «un comilón y un borracho», amigo de gentes de vida alegre (Mt 11, 19). Pero, sobre todo, aquí es importante recordar que, cuando Jesús se pone a explicar lo que es el reino de Dios, expresa la consumación y plenitud de ese reino precisamente con el festín de una boda regia (Mt 22, 1-14 par), en la que obviamente el gozo y la alegría tenían que ser la nota más destacada. ●

La consecuencia que cabe deducir de todo esto es clara: *deformamos a Dios y la fe en Dios siempre que en esa fe no entra la alegría como experiencia*. Y por cierto, como *experiencia central, imprescindible*. En la exhortación final de la carta a los romanos, san Pablo les dice a los cristianos: «que el Dios de la esperanza colme vuestra fe de alegría y de paz, para que con la fuerza del Espíritu Santo desbordéis de esperanza» (Rom 15, 13). Sería un error limitar esta alegría y esta paz a las experiencias estrictamente religiosas que nos producen determinadas emociones «espirituales». Eso, por supuesto, es bueno. Pero la vida humana es más grande que todo eso. Y es en todo lo ancho y largo de la vida humana donde Dios se nos hace presente en cada situación y en cada momento en que la alegría y la felicidad se hacen presentes en nuestra vida. Es más, se puede decir con seguridad que es en los mejores momentos de la vida donde más y mejor se nos acerca Dios. Porque en esos momentos es donde sentimos más propiamente a Dios, que no es un Dios de dolor y tristeza, sino de gozo y felicidad sin límites. Hay personas que confiesan que han encontrado a Dios en la enfermedad, en la tribulación, en la soledad y en la persecución, en las peores situaciones de sus vidas. Eso es admirable y nos impresiona. Pero, ¿por qué hay tan poca gente que asegura haber encontrado a Dios en la alegría y el disfrute de un día inolvidable, en uno de esos momentos en los que nos sentimos tan dichosos que no nos cambiaríamos por nadie? Sin duda alguna, mientras la religión no resuelva esta pregunta, el problema de Dios será, para la gran mayoría de los seres humanos, un problema sin solución.

Recientemente, Richard Rorty, refiriéndose a Gianni Vattimo, ha dicho que este autor

desestima el pasaje de la Epístola a los romanos que Karl Barth prefería y centra el mensaje cristiano en un pasaje paulino preferido por muchos otros: Corintios 1, 3. Su estrategia es tratar la Encarnación

como el sacrificio de Dios de todo poder y autoridad, así como de su alteridad. La Encarnación fue un acto de *kenôsis*, el acto en que Dios lo cede todo a los seres humanos. Esto permite a Vattimo hacer su afirmación más sorprendente e importante: que «la secularización [es el] rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa»⁶.

Si Dios «se humanizó», eso quiere decir que Dios «se secularizó», es decir, se fundió con lo secular, con lo simplemente humano. Y es, por eso, en lo humano y secular donde encontramos a Dios. Por tanto, es en la alegría y el gozo de lo laico y secular donde entablamos nuestra más auténtica relación con Dios. La relación que es posible a todo ser humano, sea cual sea la matriz de sus ideas o sus preferencias, con tal de que sea fiel a la humanidad que nos une a todos y, por tanto, a la felicidad que nos es común a todos.

La espiritualidad de la alegría

A primera vista, hablar de «espiritualidad de la alegría» puede parecer una frivolidad. ¿No es la espiritualidad un asunto demasiado serio que merece un respeto y no se debe trivializar con proyectos que la degraden? Ya el solo hecho de que haya quien se haga esta pregunta (o alguna semejante a ésta) nos está indicando hasta qué punto la experiencia del gozo y la alegría se percibe como algo que está casi en los antípodas de lo más hondo de la vida cristiana. Los cristianos suelen estar de acuerdo en que se hable de la espiritualidad del dolor y del sufrimiento, de la espiritualidad de la cruz y de la muerte, pero ¿de la espiritualidad de la alegría?, ¿no suena eso casi a falta de respeto?, ¿no es eso, por lo menos, rebajar las exigencias de la vida cristiana hasta convertirla en una forma de «contentar la conciencia», para terminar haciendo lo que nos resulta más cómodo?

Voy a decirlo con toda claridad: la «espiritualidad de la alegría» es una de las formas más exigentes y difíciles, más mortificantes y (a veces) más heroicas, que podemos afrontar en esta vida, tal como normalmente funcionamos los seres humanos. Porque, cuando hablamos de este asunto, no se trata de que uno programe su vida para vivir siempre alegre y en continua diversión. De sobra sabemos que eso no es posible, tal como son las cosas en este mundo. Se trata, más bien, de que uno organice su vida de manera que, en el ambiente en

6. R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 55-56, que remite a la obra de G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 11.

el que viva y entre las personas con quienes conviva, haga todo lo que esté a su alcance para que los demás se sientan bien, vivan en paz, convivan a gusto y, sobre todo, sean personas tan felices que la alegría se transparente a todas horas en sus rostros. Más aún, se trata además de que uno afronte, en serio y con todas sus consecuencias, el abrumador problema del sufrimiento en el mundo, el problema del dolor, la angustia y la tristeza inmensa en que se ven hundidos tantos seres humanos. Es un hecho que, cuando pensamos en estos temas tan sombríos, nos ponemos serios, sentimos alguna preocupación y a lo mejor hasta nos apuntamos a una ONG o apadrinamos un niño del Tercer Mundo. Y con eso tranquilizamos nuestra conciencia, pensando que ya hemos hecho lo que está a nuestro alcance.

Por supuesto, todo lo que acabo de decir es bueno. Pero nada de eso basta. Ni toca el fondo del problema. *Vivir para hacer felices a los demás es mucho más duro y exigente que ser observante y cumplidor.* Es también más duro y exigente que ser mortificado o incluso tener una vida intensa de piedad y oración. Vivir para conseguir que los demás se sientan más felices de haber nacido *es lo mismo que renunciar a ser uno el centro.* Porque es anteponer la alegría compartida a mi alegría particular. Y eso se puede hacer alguna que otra vez. Asumir eso como proyecto de vida, he ahí lo que supone y exige la espiritualidad de la que aquí estoy hablando. Y eso es tan duro y exigente no sólo porque supone que cada individuo antepone lo que agrada al otro, antes que lo que agrada a uno, sino por otra razón mucho más fuerte. Esa razón está en lo que acertadamente dijo el ya citado profesor José Antonio Portero: «El precepto de la limosna, la sumisión a la autoridad o la aceptación de las desigualdades sociales como un hecho irremediable son entendidos a partir de la creencia en Dios, en un más allá y en toda una instancia trascendente de la que está pendiente su destino»⁷. Ahora bien, la espiritualidad de la alegría exige acabar con todo eso. No para negar lo trascendente, sino para *hacer presente lo trascendente en lo inmanente.* Es decir, para poner a Dios en el centro mismo de nuestros momentos más felices. Y para hacer que esos momentos no sean privilegio exclusivo de unos cuantos, sino patrimonio y aire de familia de todos los seres humanos.

Y es que, en el fondo, todo esto supone un cambio de mentalidad tan fuerte, que a muchos ni les cabe en la cabeza. La religión se suele asociar al *deber* cumplido, pero no a la *necesidad* de los demás. Y la experiencia nos dice que, por cumplir con el deber, somos capaces de

7. O. c., p. 17.

amargarle la vida a más de uno, de denunciar a quien sea, o simplemente de imponerle nuestra particular forma de ver la vida y las cosas. Por el contrario, cuando lo que está en juego es hacer felices a los demás, las cosas cambian. Y cambian tanto, que nos da miedo echar por ese camino. No cabe duda de que la religión y la espiritualidad ocultan, a veces, formas de egoísmo de un refinamiento insoportable. Por el contrario, la espiritualidad de la alegría es seguramente la expresión más clara y más fuerte de lo que significa la «humanización de Dios». Lo que pasa es que, con demasiada frecuencia, antepone-mos nuestra des-humanización a la incomprensible humanidad que se nos reveló en Jesús el Señor. En esto, si no me equivoco, radica el fondo del problema.

FELICIDAD Y ALEGRÍA EN LA VIDA CRISTIANA

Introducción

Es un hecho que la teología cristiana se ha elaborado de manera que a cualquier teólogo le resulta más fácil hablar del *sufrimiento* que de la *alegría*; más fácil también hablar del *dolor* que de la *felicidad*; más fácil igualmente hablar del *llanto* que de la *risa*; y más fácil, por supuesto, hablar de la *muerte* que de la *vida*, sobre todo si se trata de una vida de gozo, de dicha y de disfrute de las cosas buenas, de tantas cosas buenas y agradables que Dios ha puesto en esta vida. No es superficial ni frívolo el dicho popular según el cual todo lo que está bueno o es pecado o engorda. Al decir eso, la sabiduría popular está afirmando que, según las enseñanzas de la religión, *lo que más nos agrada a nosotros, eso es lo que desagrada a Dios*. Una sentencia que, si se piensa despacio, resulta sencillamente estremecedora, puesto que nos viene a decir que el Dios de los teólogos está tan lejos de los seres humanos y rivaliza con nosotros hasta el extremo de que lo que más dichosos nos hace a los pobres mortales, más le desagrada al Dios inmortal y omnipotente, el infinitamente feliz desde siempre y para siempre. Por eso nada tiene de particular que las dos palabras que figuran en el título de este capítulo, *felicidad* (*Glückseligkeit*) y *bienaventuranza* (*Glück*), ni siquiera aparecen, como entradas, en los más de veinte gruesos volúmenes de la enciclopedia teológica más reciente y más documentada¹ que se ha publicado hasta este momento.

1. *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 36 vols., 1976-2004.

El problema del mal y del pecado, el problema del sufrimiento, el problema del sacrificio y de la muerte, el problema del castigo eterno, esos temas sombríos, con las amenazas y condenas que acarrearán, no han dejado (ni dejan) de preocupar a los especialistas en las cosas de Dios y de la religión. Y sabemos que la teología tiene sus serias razones para preocuparse por esa macabra lista de problemas. Porque los teólogos saben que si un buen día se suprimieran de la teología los problemas relacionados con el dolor, el sacrificio, el sufrimiento, el juicio, el castigo y la muerte, ese día los teólogos se quedarían sin trabajo y muchos de ellos se tendrían que apuntar al paro. Es más, si eso sucediera, habría teólogos que seguramente ni sabrían cómo hablar de Dios. Y hasta se verían en serias dificultades para estructurar los tratados teológicos que, desde hace siglos, se vienen explicando en los seminarios y centros de estudios del clero.

Mientras tanto, la aspiración más inmediata y natural de cualquier ser humano, la aspiración y el deseo de ser feliz en esta vida, es una cosa que resulta muy difícil de encontrar en los tratados de teología, en los escritos de espiritualidad y en los libros de liturgia. Es más, en ese tipo de literatura religiosa, lo que se le dice a la gente es que tenga cuidado con la felicidad, el disfrute y el placer que nos puede proporcionar este mundo. Porque los bienes de esta tierra son pasajeros, entrañan múltiples peligros y hasta merecen nuestro desprecio. De ahí que a lo más que han llegado los teólogos, con sus teologías, es a prometer una felicidad futura y eterna que se sustenta en la esperanza. Pero está claro que vivir siempre esperando a que nos llegue la muerte para disfrutar de la oferta que nos hace la teología resulta penoso y hasta fúnebre. Por eso, entre otras razones, hay demasiada gente que se cansa de tanto esperar. Seguramente esto es lo que explica, al menos en buena medida, por qué la oferta de felicidad y bienestar que hace la sociedad actual tiene más poder sobre el común de la gente que la oferta de bienaventuranzas eternas que hacen las religiones.

He aquí la problemática más inmediata, y seguramente también más profunda, que tenemos que afrontar cuando se pretende hablar con cierta seriedad del tema de la felicidad y la bienaventuranza en el cristianismo. Como es lógico, la primera reacción que cualquiera tiene ante esta situación (de alguna manera esperpéntica) es preguntar: ¿por qué ocurre esto en la teología y en las enseñanzas de la Iglesia? Y en segundo lugar: ¿qué solución tiene esto, si es que tiene alguna?

Se ha dicho, con toda razón, que la tradición cristiana no ha tomado debidamente conciencia de que Jesús ha sido quien ha traído a los seres humanos la más grande felicidad. Lo cual significa, más en concreto, que, en tanto que la felicidad, tal como es presentada por los profetas y por el judaísmo, tiene siempre un carácter escatológico (referido a lo último, a lo definitivo), Jesús habló de manera que la felicidad escatológica (cf. Is 35 y 61) se realiza «ahora», «ya», «hoy mismo» (*jetzt*) (cf. Mt 11, 5; Lc 7, 22)². En la entraña, por tanto, del mensaje cristiano está presente de tal manera la dicha y la bienaventuranza, que aceptar y asumir el proyecto cristiano es lo mismo que aceptar y asumir un proyecto de gozo, de felicidad y de alegría para la vida presente de cualquier persona y de la humanidad en su conjunto.

Al decir estas cosas, no se trata de afirmaciones tan generosas como infundadas. Todo lo contrario. En el vocabulario del Nuevo Testamento, el término *makários*, que expresa felicidad, dicha, bienaventuranza, aparece hasta 50 veces. Se trata de un término usado en la literatura griega, desde Píndaro, para expresar el estado de embriagadora dicha de que gozan los dioses, así como también los humanos que disfrutaban de extraordinaria felicidad³. En la mentalidad de Jesús, el tiempo del ayuno, la privación y la tristeza ha terminado. En su lugar, la alegría de quienes disfrutaban de la presencia del novio, en la celebración de la boda, ha llegado (Mc 2, 18s, par). De manera que la «reacción típica» ante la llegada del reino de Dios es la felicidad, la alegría (Mt 13, 44; Lc 19, 6-10), una alegría que alcanza sorprendentemente incluso a Dios mismo (Lc 15, 5-7; Mt 18, 13; Lc 15, 9s.23 ss). Sin duda alguna, la expresión desbordante de este proyecto de felicidad y de alegría es el que Jesús presenta en la gran parábola del banquete del reino (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), en el que entran «buenos y malos», es decir, en el que hay cabida para todos, incluso para los vagabundos de los caminos, los excluidos de la convivencia social, aquellos a los que nadie quiere y que nadie estima (Lc 14, 21-24).

Como es bien sabido, la afirmación más fuerte y más condensada de este proyecto de felicidad es la que Jesús formula en las dos redacciones de las «bienaventuranzas», la del Sermón del Monte de Mateo y la del Discurso de la Llanura de Lucas. En estas dos redacciones

2. A. B. du Toit, «Freude», en TRE 11, p. 584.

3. G. Strecker, «Makários», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 128.

Jesús presenta tres situaciones que en ambos textos coinciden: los pobres, los que pasan hambre, los que lloran (Lc 6, 20-21), que vienen a ser paralelos con los pobres, los que sufren y los que tienen hambre (Mt 5, 3-4.6). También existe coincidencia en la bienaventuranza de los que se ven odiados y perseguidos (Lc 6, 22; Mt 5, 11)⁴. Por supuesto, no se trata aquí de hacer un estudio técnico detallado de estos textos tan ampliamente analizados por la exégesis bíblica. Lo que me interesa dejar claro es que, en estas afirmaciones sorprendentes, se llama bienaventurados o dichosos a los que no cabe esperar que puedan serlo, puesto que se indica como causa de la felicidad lo que en este mundo nos causa más tristeza y desgracia: la pobreza, el sufrimiento, la persecución y las lágrimas⁵. Como es lógico, la teología cristiana se ha preocupado por buscar alguna explicación a fórmulas tan contradictorias y, por eso, tan sin sentido. Esa explicación no puede consistir en desplazar la felicidad a la otra vida, como promesa de futuro, puesto que, en las «bienaventuranzas», la felicidad se afirma como experiencia que se vive ya, por más que en el futuro último alcance su plenitud definitiva. La solución ha sido interpretar este texto en sentido «ético»: las bienaventuranzas como un catálogo de virtudes; o también, en otros casos, explicar estas bienaventuranzas en sentido «espiritual»: las bienaventuranzas como virtudes religiosas, que serían la humildad, la renuncia al mundo y al pecado⁶. Ahora bien, con semejantes interpretaciones, lo que en realidad ha ocurrido es que *uno de los textos más geniales y liberadores del cristianismo se ha convertido en una de las cargas más pesadas y más inexplicables que tenemos que soportar los cristianos.*

Pero no sólo eso. Hay en este asunto concreto algo mucho más grave. No se trata sólo de que a los cristianos se nos ha secuestrado la alegría y ya no encontramos en el Evangelio un mensaje de felicidad y, menos aún, podemos ver en el mensaje de Jesús un proyecto que encarne la felicidad de vivir. Lo peor de todo es que, *al arrancarle al Evangelio su mensaje de felicidad y de alegría, hemos precipitado al cristianismo en una crisis tan profunda que, ya a estas alturas, esa crisis parece humanamente insuperable.* Aquí, me parece a mí, está el núcleo del problema que tenemos que afrontar los cristianos cuando nos planteamos el problema de la felicidad y la bienaventuranza. La cuestión de fondo no está en que vivamos con más o menos alegría

4. Cf. H. Balz y G. Schneider, o. c., p. 129.

5. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 286.

6. *Ibid.*, p. 301.

nuestra fe y nuestra religión. El verdadero problema está en que, por este camino, estamos hundiendo al cristianismo y estamos contribuyendo poderosamente a su progresiva e imparable descomposición.

Las razones del «pesimismo» religioso

Ya he explicado antes, al hablar de «el Dios de la alegría y de la alegría de los cristianos», por qué la teología ha organizado su discurso de manera que, de semejante discurso, ha brotado más una teología del dolor y la tristeza que una teología de la felicidad y la alegría. Como dije al explicar eso, la teología ha tomado este camino sombrío y peligroso por tres motivos. *Primero*, porque ha separado lo divino de lo humano. *Segundo*, porque ha enfrentado lo divino con lo humano. *Tercero*, porque se ha dedicado a la desgraciada tarea de «divinizar» el dolor y el sufrimiento. Todo esto ya quedó explicado y no es necesario repetirlo de nuevo.

Pero ahora hay que hacerse una nueva pregunta: ¿por qué casi todo lo «religioso» parece que invita más al dolor y la tristeza, al sacrificio, el sufrimiento y el pesimismo, que a la alegría, la felicidad y el disfrute de tantas cosas buenas como la vida nos ofrece y que, según decimos los cristianos, son cosas que Dios ha hecho y las ha hecho para nosotros, para que las gocemos los mortales? No estoy planteando una pregunta alambicada o caprichosa. Se trata de algo que estamos hartos de verlo y vivirlo, sobre todo quienes frecuentamos las iglesias y asistimos a actos religiosos. El interior de los templos, las imágenes de los santos, la ornamentación de muchas de las cosas que vemos en los conventos y casas de oración, las vestimentas que se pone la gente de Iglesia, todo eso, ya por sí solo, evoca lo oscuro y lo triste de este mundo y pareciera como que nos enfrenta más a la muerte que a la vida. Esto ya es significativo. Pero la cosa se pone peor cuando oímos muchos de los cantos y escuchamos la mayoría de los sermones. Entonces, por lo general, hay que echarle aguante y paciencia al asunto. Porque es bastante probable que allí se oigan amenazas, prohibiciones, censuras o, en el mejor de los casos, una serie de palabras, de ideas y de propuestas que apenas interesan o que, quizá, vienen a evocarnos experiencias que nos resultan seguramente desagradables.

Habrá quien diga que todo esto es sacar las cosas de quicio y cargar las tintas de un asunto que, ya por sí mismo, es bastante complicado y misterioso, como es el caso de la religión y todo lo que la religión lleva consigo y evoca. Y es cierto que todo eso es complicado

y misterioso. Pero, en cualquier caso, no se trata de un invento. Ni siquiera de una exageración. Hay un hecho bien conocido y demostrado por la sociología religiosa más autorizada: la religión es el tipo de sistema de creencias más común de las sociedades pre-industriales. De manera que, en la medida en que una sociedad crece y avanza en su desarrollo económico, cultural, social y, sobre todo, tecnológico, en esa misma medida el fenómeno religioso se debilita, entra en un proceso de crisis y las prácticas religiosas decaen o se ven seriamente alteradas. Por esto, se ha dicho (probablemente con bastante razón) que «en todas las sociedades industriales avanzadas hay evidencias de un alejamiento a largo plazo de las normas culturales y religiosas tradicionales. Esta decadencia de las normas tradicionales está estrechamente relacionada con el cambio de valores»⁷ que la gente experimenta en cuanto en una sociedad se vive mejor y hay más medios para gozar de un razonable bienestar.

¿Por qué ocurre esto? Ante todo, hay que reconocer que nos faltan elementos de juicio para hacer una valoración con garantías de objetividad en este complejo asunto. Porque lo que acabo de apuntar es un fenómeno relativamente nuevo. Se puede decir que se viene produciendo, en los países más avanzados, desde la década de 1960. Es decir, el declive de la religión se ha acentuado desde hace poco más de cuarenta años, que es un período de tiempo muy corto en la historia, si de lo que se trata es de evaluar un proceso de cambio tan profundo como el que estamos viviendo precisamente en este orden de cosas. De todas maneras, tenemos ya datos suficientemente claros para poder emitir un juicio. El ya citado profesor Ronald Inglehart ha dicho con razón que una de las funciones clave de la religión ha sido proporcionar un sentimiento de seguridad en un entorno inseguro. No sólo la inseguridad económica produce esta necesidad: el viejo dicho de que «no hay ateos en las trincheras» refleja el hecho de que el peligro psicológico también genera la necesidad de creer en un poder superior. Pero, como no ha habido guerras en los países avanzados durante los últimos cincuenta años, la prosperidad y el estado del bienestar han producido un sentimiento de seguridad sin precedentes en cuanto se refiere a la supervivencia del individuo. Esto ha hecho que disminuya la necesidad de consuelo que tradicionalmente ha proporcionado la religión⁸.

La consecuencia de este hecho es clara: la diferencia entre sen-

7. R. Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, CIS, Madrid, 2001, p. 54.

8. *Ibid.*, p. 55.

tirse seguro o inseguro respecto a la supervivencia es tan básica que conduce a un síndrome de cambios variados pero coherentes, desde los valores de *supervivencia*, que caracterizaron a las sociedades agrarias y a las primeras sociedades industriales, a los valores de *bienestar*, que caracterizan a la sociedad industrial avanzada. Y entonces lo que ocurre es que la diferencia entre ver la supervivencia como algo incierto o darla por supuesta es decisivo para el diseño de las estrategias vitales de la gente⁹.

Por lo que respecta a la religión, tres consecuencias se siguen de lo que acabo de indicar. Lo primero y lo más patente es que la gente acude menos a las iglesias, hace menos caso de los sacerdotes y dirigentes religiosos en general, y por eso se deterioran las prácticas religiosas, sobre todo las prácticas que podríamos llamar «oficiales», concretamente la frecuente recepción de los sacramentos. La segunda consecuencia es que se modifican profundamente los valores tradicionales, por ejemplo la valoración que grandes sectores de la población dan a la sexualidad o a la familia. Y la tercera cosa que ocurre es que se deterioran las *relaciones institucionales*, mientras que ganan consistencia e importancia las *relaciones personales*. Por eso, en las sociedades avanzadas son muchas las personas que muestran cada vez menos interés o respeto por las autoridades, mientras que la amistad, la comunicación emocional con otras personas, la vida afectiva o sentimental, etc., todo eso cobra cada vez más importancia en la vida y en la conducta de los sujetos. Esto es lo que explica que, por ejemplo, el *matrimonio* esté cada vez más en crisis, al tiempo que se fortalece el hecho de la *pareja*, sin tener en cuenta las normas tradicionales sobre ese asunto que está resultando tan vital para muchas personas.

Ahora bien, de todo lo que acabo de explicar se sigue una consecuencia inevitable y que se puede formular así: si es cierto que el bienestar y la seguridad de una sociedad determinada producen una crisis en la religión, entonces parece lógico concluir que la religión está asociada al atraso, a la precariedad y la inseguridad, al miedo, al malestar (y no precisamente a la vida feliz), a las condiciones de vida que resultan penosas y preocupantes para la gran mayoría de la gente. Y conviene tener presente que, cuando hablamos de esto, no nos estamos refiriendo a una *teoría*, sino que se trata de un *hecho* bien comprobado por la experiencia. Sin ir más lejos, cuando en España había hambre, escasez e inseguridad, la población era más religiosa y la Iglesia tenía más fieles y adeptos. Por el contrario, cuando la sociedad española ha subido en nivel y en calidad de vida, la religiosidad

se ha empobrecido, la gente va menos a las iglesias y recibe menos los sacramentos, por más que la llamada «religiosidad popular» se mantenga en no pocas de sus manifestaciones más llamativas o incluso folclóricas, por ejemplo en las romerías y peregrinaciones, en las fiestas patronales de cada pueblo o ciudad y hasta en no pocas de las cosas que hacemos en semana santa. Todo eso no decae, sino que emociona, entretiene y hasta divierte.

Como es lógico, aquí nos enfrentamos a un problema bastante serio para toda persona que se considere interesada en los asuntos relacionados con la religión. Porque, vamos a ver, ¿quiere decir esto que la religión y la espiritualidad (en sus constitutivos más básicos y serios) son elementos asociados a los pueblos primitivos y atrasados? Entonces, ¿es que el progreso y la religión son dos realidades incompatibles?

La respuesta más razonable que se puede dar a estas preguntas está en decir que *todo depende de cómo se entienda la religión*. Una religión que sirve para tapar los agujeros que la ignorancia o la incapacidad de las gentes atrasadas no pueden tapar, necesariamente entra en crisis en cuanto las personas viven mejor, saben más, tienen más medios de subsistencia y bienestar. Cuando la religión se entiende y se vive como «tapa-agujeros» de lo que los humanos podemos y tenemos que resolver, lo que en realidad tenemos es una *religión centrada en sí misma*, en sus prácticas y ceremonias, en sus verdades y sus dogmas, en sus normas y mandamientos. Sin embargo, cuando la religión se entiende y se vive de otra forma, como religión centrada en la felicidad de las personas, en la humanización de las relaciones de unos con otros, en el respeto y la estima de todos hacia todos, en la defensa de los derechos humanos y en la promoción de la dignidad de la gente, sobre todo de los más indefensos y más necesitados, entonces es claro que esa religión tiene futuro y será siempre actual. Por una razón que entiende cualquiera. Porque, por muy avanzada que sea o esté una sociedad o un país, la gente experimenta la ineludible *necesidad de encontrarle un sentido a la vida*. Curiosamente, en los países más avanzados

[...] encontramos una tendencia sólida a pasar más tiempo pensando sobre el significado y el propósito de la vida». Como se ha dicho muy bien, «el predominio de la racionalidad instrumental (cosa propia de los países en los que se vive mejor) está dando paso a una mayor preocupación por los fines últimos¹⁰.

Lo que pasa es que, por desgracia, las instituciones religiosas tradicionales no suelen dar la respuesta adecuada a estas preocupaciones de la gente. Las iglesias tienen una acusada tendencia a mantenerse firmes y fieles a sus tradiciones religiosas de siempre. Y dan la impresión de que no se enteran de lo que está pasando. Si a todo esto añadimos lo que ya he explicado antes sobre la separación de lo humano y lo divino, el enfrentamiento de lo natural y lo sobrenatural y, sobre todo, la insostenible imagen de un Dios que necesita del dolor y el sufrimiento para que sus hijos se acerquen a Él, entonces comprendemos la crisis a la que se ve abocada la espiritualidad cristiana.

Las «razones» de la Iglesia

Antiguamente, la gente acudía a los confesores y directores espirituales para resolver sus dudas, sus preocupaciones o su malestar interior. Ahora, para arreglar esas cosas, la gente acude a los psiquiatras o psicoanalistas. Los «profetas de desgracias», que se dedican a explicar (mal) lo que está pasando, dicen que el abandono de los confesionarios y la búsqueda de las consultas terapéuticas es un signo evidente de lo mal que se han puesto las cosas. Porque eso es señal inequívoca de la secularización perversa que nos invade y de la pérdida de fe que sufre nuestra sociedad. No cabe duda que esto es una explicación que tiene mucho de verdad. Pero también habría que preguntarse si el cambio del confesor por el terapeuta no se deberá a que, con relativa frecuencia, los confesores han ejercido un poder sobre las conciencias que muchas personas ya no soportan. O quizá lo que ocurría antes es que muchos confesores y directores espirituales enseñaban una forma de vivir en la que lo más importante era privarse de casi todo lo que nos produce felicidad y bienestar. Porque, para tales maestros del espíritu, lo que importa en la vida no es que el individuo sea él mismo, que sea libre y se sienta feliz, sino que cumpla lo que está mandado, que sea obediente al confesor y que, para eso, se mortifique y se fastidie todo lo que haga falta. En última instancia, esto es lo que enseñaban (y quizá siguen enseñando) no pocas teologías, con la moral y la espiritualidad que de esas teología se desprende.

A cualquiera se le ocurre pensar que esta orientación, tan pesimista y tan negativa, de la teología, de la moral y de la espiritualidad cristianas no ha ocurrido por casualidad. Y entonces la cuestión está en saber *si este «dolorismo infeliz» es que lo quiere Dios*; o lo que ocurre es que a quien le interesa semejante doctrina es *a los confesores y directores de espíritu*.

Al plantear esta cuestión debemos ser conscientes de que el problema rebasa, con mucho, las fronteras no sólo de la Iglesia, sino del cristianismo en general. Porque bien sabemos que este asunto se plantea de manera parecida en otras religiones. Las prácticas de ritos sacrificiales y el convencimiento de que los seres humanos nos acercamos a Dios más a través del sufrimiento que por medio del placer, el gozo y el disfrute de la vida, es cosa que viene siendo atestiguada por la historia comparada de las religiones y por la experiencia secular de casi todas las culturas. Con lo cual estamos diciendo que la teología de la Iglesia, al enseñar que sufriendo (y no gozando) es como más agradamos a Dios, en realidad no hace sino afirmar y reafirmar lo que se viene diciendo, desde tiempos inmemoriales, en los credos religiosos de gran parte de la humanidad. Ahora bien, ¿por qué sucede esto? O sea, ¿qué relación misteriosa y oculta existe entre religión y sufrimiento? Y, por lo tanto, ¿cómo se explica que la alegría, la felicidad y el gozo de la vida se hayan quedado (en gran medida) al margen de la experiencia religiosa?

Es evidente que, al plantear este problema, estamos afrontando un asunto que necesitaría un análisis mucho más amplio de lo que permiten los inevitables límites de este capítulo. Sabemos que todos los especialistas en historia comparada de las religiones y en antropología están de acuerdo a la hora de decir que existe una misteriosa y evidente relación entre religión y violencia. Otra cosa es cómo se interpreta esa extraña relación. En esto, como es sabido, hay teorías y explicaciones muy diversas. Porque es un tema en el que aún no se ha llegado a conclusiones definitivas. Por eso, desde la provisionalidad de lo que sabemos, me parece que será más útil centrar la atención en algo que parece bastante claro. Me refiero a *las relaciones que sin duda existen entre religión y poder*. No se trata de especular sobre este asunto, sino de tomar como punto de partida *cuatro hechos* que están al alcance de cualquiera:

1) Es evidente que existe una *relación directa entre religión y poder*. Esta relación se comprende sin dificultad desde el momento en que sabemos que la religión (cualquier religión) se suele presentar ante sus adeptos como la representante del poder supremo, el poder infinito, el poder que (por definición) le compete a Dios y es propio de la divinidad. Me limito aquí a recordar este hecho. Sin entrar en más precisiones sobre cuestiones de tipo técnico que discuten los expertos en fenomenología de la religión acerca de si es el poder o la experiencia de lo divino el elemento específico que explica la naturaleza propia de la religión. Sea cual sea la solución que se le dé a esta

cuestión, el hecho de la relación entre religión y poder me parece bien probado y comprobado, al menos en el sentido que acabo de indicar.

2) Es claro también que el poder, que es constitutivo de la religión, no consiste en una mera especulación, que se quedaría en el ámbito del pensamiento teológico, sino que es un *poder efectivo que ejercen los dirigentes religiosos*. Cosa que es tan decisiva en las religiones, que con toda razón se puede afirmar que unos dirigentes religiosos que no se distinguieran del resto de los fieles por el poder que les es propio a ellos solos dejarían por eso mismo de ser dirigentes de la religión. En el caso concreto de la Iglesia católica, el concilio Vaticano II, al comenzar a explicar la «constitución jerárquica de la Iglesia», lo primero que afirma es que los ministros de esta Iglesia «poseen la sagrada potestad» (LG 18, 1), cosa que se repite con firmeza al decir que se trata de una potestad que es «plena y suprema» en el caso del colegio episcopal (LG 22, 3). Y que, cuando se trata del papa, es «potestad plena, suprema y universal» (LG 22, 2). Por eso el concilio de Trento, en la sesión XXIII, al proponer su doctrina sobre el sacramento del orden, lo explica a partir de la «potestad» de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo y la «potestad» también de perdonar los pecados en el sacramento de la penitencia (can. 1, DS 1771).

3) El poder religioso, es decir, el poder que pueden ejercer los dirigentes de la religión, *es un poder que tiene una estructura peculiar*. En la sociedad hay poderes que se imponen por sí mismos a todos los miembros de esa sociedad determinada. En sustancia, se trata de los tres poderes que ya delimitó y diferenció Montesquieu: el poder «legislativo», el «judicial» y el «ejecutivo». Como es lógico, cualquier ciudadano que no pretenda evadirse de la convivencia social tiene que someterse a esos tres poderes. Y si no se somete, tendrá que pagar las consecuencias, sean cuales sean sus creencias, sus convicciones o sus ideas. Sin embargo, en el caso del poder religioso, las cosas no son así. Porque el poder religioso es un poder que se ejerce sobre aquellos que *lo aceptan libremente* y, por tanto, libremente se someten a él. No olvidemos que el acto de fe es, por definición, un *acto libre*, que supone lógicamente una aceptación igualmente libre. Por eso, un ateo, un agnóstico, uno que no tiene ni creencias ni prácticas religiosas de ninguna clase, es una persona sobre la que el poder religioso no tiene, ni puede tener, peso alguno. En esto ocurre como en tantos otros casos de poderes a los que un sujeto se somete libremente, por el motivo que sea. Es el caso del individuo que, a sus sesenta años, sigue sometido a los dictados y caprichos de una «madre castradora». Si a esa edad sigue sometido en todo a los deseos de la madre, es problema suyo. Es verdad que, en el caso de la religión,

la teología nos enseña que se trata de un poder que viene de Dios y que, en nombre de Dios, ostentan determinados hombres, consagrados y dotados de tal poder. Pero tan cierto como eso es que semejante poder sólo puede ser efectivo en el caso de aquellas personas que, en virtud de su libre aceptación de las creencias religiosas, se someten a tal poder. En este sentido, no es un despropósito afirmar que el poder de los dirigentes religiosos es un poder que les viene de Dios, pero es también un poder que les otorgan los fieles que libremente aceptan ese poder y se someten a él.

4) Dado que *el poder religioso tiene su fundamento en Dios* y (según las creencias religiosas) viene de Dios, resulta obvio pensar que, en la misma medida en que el poder religioso pretende ser fuerte, autoritario, impositivo e incluso amenazante, en esa misma medida necesita un Dios que aparezca, ante la conciencia de los fieles, como un Dios fuerte, autoritario, impositivo y hasta amenazante. Éste es el mecanismo (inconsciente) en virtud del cual *las religiones deforman a Dios*. Una religión que pretende tener un poder absoluto y someter a los fieles no tiene más remedio que predicar un Dios que mete miedo, que amenaza, que juzga, condena y castiga. Por supuesto, semejante imagen de Dios se suele explicar a partir de revelaciones sobrenaturales y dogmas sagrados e intocables. Pero el hecho es que a Dios se le suele presentar así en los tratados que enseñan los representantes oficiales de lo divino.

Ahora bien, a partir de estos cuatro hechos la consecuencia inevitable que se sigue es que, si durante siglos la pastoral de la Iglesia ha sido la «pastoral del miedo»¹¹, necesariamente la Iglesia no ha podido presentar un cristianismo asociado a la felicidad, al gozo, al disfrute de la vida. *Una Iglesia autoritaria no puede comunicar un cristianismo feliz*. Ni puede hacer feliz a la gente. Porque no tiene más salida que fundamentar su autoritarismo sobre la amenaza del pecado, el juicio y el castigo de Dios. Incluso aunque no hable de esas cosas. Porque la autoridad absoluta de la religión se justifica únicamente desde el poder absoluto de Dios. Pero está claro que una persona que tiene que soportar sobre su conciencia un poder absoluto, un poder que le manda y le prohíbe, le juzga y le amenaza, en lo que piensa y decide, en lo que siente y en lo que hace o deja de hacer, una persona sometida a semejante presión interior no puede sentirse feliz. Y, como es lógico, una institución que va por la vida ofreciendo

11. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII-XVIII siècles*, Fayard, Paris, 1983, pp. 369-550: tercera parte del libro, que abarca ocho extensos capítulos.

a la gente semejante proyecto no puede ser una fuente de alegría, de felicidad y de bienaventuranza.

El futuro del cristianismo

Es evidente que, tal como se han puesto las cosas, en este momento resulta arriesgado decir que la religión es una fuente de paz, de bienestar, de gozo y de alegría. Lo que estamos viendo y oyendo a todas horas es precisamente lo contrario. Hasta el punto de que religión, violencia, sufrimiento y muerte son palabras y conceptos que se mezclan y se confunden en las noticias y comentarios que circulan de un lado para otro. Y es conveniente saber que esto no es de ahora, la cosa viene de lejos. Hace unos años, la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa* informó a mucha gente de la importancia desmesurada y hasta criminal que se le daba al tema de la risa en los monasterios cristianos del siglo XII. Yo me figuro que tiene que haber lectores de esa novela que habrán pensado que la cosa no pudo llegar a tanto. Porque parece inverosímil que haya hombres tan extravagantes que sean capaces de llegar a las manos y hasta de quitarse la vida por dejar bien claro que ni Cristo cedió jamás a la tentación de la risa, ni nadie, si quiere estar bien con Cristo, se puede reír. Esto, dicho así, parece un auténtico esferpento. Pero el hecho (por más lamentable que resulte) es que ha sido así. El testimonio de los autores cristianos ha sido sencillamente cruel en este punto. Por ejemplo, ya en el siglo IV la primera regla monástica que conocemos, la *Regla de Pacomio*, dispone que si un monje se ríe durante el tiempo del rezo o la lectura espiritual, debe ser reprendido severamente por el prior del monasterio¹². Por su parte, la *Regla de Basilio*, también del siglo IV, dedica un capítulo entero a demostrar que Cristo no pudo reírse durante su vida¹³. Y la razón que da el propio Basilio de semejante doctrina es que, en definitiva, la risa es expresión de la intemperancia propia del «placer» (*hedoné*)¹⁴. En el siglo V, las *Instituciones* de Casiano les dicen de nuevo, a los monjes que la humildad se comprueba, entre otras cosas, en que el religioso no se deja llevar fácilmente por

12. *Reg. Pach.*, Exord. VIII (PL 23, 69 B). Esta prohibición se repite en la *Regla* varias veces y de distintas maneras: XXXI (PL 23, 71 C), Praecep. et Inst. CLIX (PL 23, 84 B y C).

13. *Regulae fusiús tractatae*, Int. XVII, 1 (PG 31, 963-965).

14. *Ibid.*, 2 (PG 31, 964-966).

la risa¹⁵. Y en el siglo VI, la *Regla de san Benito* censura insistentemente la risa como cosa impropia de los hombres de Dios¹⁶. A partir de estos documentos fundacionales de la espiritualidad monacal, y que tanto influyeron en toda la espiritualidad cristiana posterior, la risa y el gozo de vivir quedaron sancionados como experiencias negativas y, por tanto, prohibidas para un cristiano. En el siglo XVIII, el jansenista Nicole hizo popular una sentencia que repitió gustosamente Bossuet: «Jesús jamás se rió»¹⁷. De ahí esa espiritualidad cristiana centrada en el dolor y la mortificación, exaltando el sufrimiento como medio privilegiado de agradar a Dios y como estilo de vida de todos los que pretenden ser sencillamente buenas personas.

Es verdad que hoy no se dicen tales cosas. O por lo menos no se dicen de esa manera. Pero el hecho es que, por más que no se diga nada de eso, la predicación religiosa sigue presentando las cosas de manera que el mensaje del cristianismo no es percibido por la gente como algo que tenga que ver gran cosa con la alegría y la felicidad de la vida. Ahora bien, al proceder de esa manera, los teólogos y predicadores cristianos no sólo han alejado a mucha gente de la Iglesia, sino que además han deformado la imagen de Dios y han desfigurado lo que realmente Jesús representa para la humanidad.

Así las cosas, se puede asegurar, sin ningún género de duda, que, si todo esto sigue así, ni el cristianismo ni la Iglesia tienen un futuro halagüeño. Una Iglesia que, por lo general, suena a sacrificio, resignación, pena y muerte es una Iglesia condenada a la marginalidad y a que sólo gentes extrañas le hagan caso y acepten su mensaje. En este sentido, no parece exagerado asegurar que *el futuro del cristianismo está ligado a su mensaje de felicidad y bienaventuranza*. Europa es el continente menos religioso del mundo porque es el continente en el que la religión se ha disociado de manera más radical con el anhelo más fuerte que tiene todo ser humano, el anhelo de vivir en paz y ser feliz. El abandono masivo de los jóvenes, que no quieren saber nada de la Iglesia (por más que las concentraciones papales puedan hacer pensar otra cosa), es la prueba más clara de que quienes buscan con más empeño la felicidad de la vida, para conseguir eso una de las cosas que han hecho ha sido prescindir de la religión y de la Iglesia.

¿Qué hacer para recuperar la alegría de las primeras generaciones de cristianos? No se trata, por supuesto, de intentar recuperar una cultura que ya pasó y no es la nuestra ni puede serlo. Me parece que

15. *Inst.*, c. 39, 2 (SC 109, 180, 25).

16. IV, 54; VI, 8; VII, 59.60.

17. Cf. J. Delumeau, o. c., pp. 509 y 330.

las decisiones más urgentes a tomar tendrían que ser, por lo menos, estas tres: 1) Abandonar para siempre el *Dios violento* y amenazante del Antiguo Testamento. Y poner, en su lugar, el *Dios que se nos reveló en el hombre Jesús de Nazaret*. 2) Abandonar para siempre la *ética del deber* y las obligaciones. Y poner, en su lugar, la *ética de la necesidad* o, más exactamente, la *ética de las necesidades fundamentales* y básicas que tiene la gente. 3) Abandonar para siempre la *espiritualidad del dolor* y el sacrificio. Y poner, en su lugar, la *espiritualidad de la felicidad*, es decir, la espiritualidad que se plantea como proyecto de vida hacer felices a las personas que están a nuestro alcance.

Conclusión

Lo más urgente que necesitamos los cristianos es asumir y hacer nuestra *la mística de la felicidad*. Hasta ahora se nos ha predicado machaconamente la mística de la renuncia y del sacrificio, la mística del dolor y de la obligación, la mística del heroísmo y la entrega. Todo eso tiene mucho de verdad. Pero con tal de que se entienda correctamente. Porque el problema no está en que a Dios le guste el dolor y el sacrificio. Lo que a Dios le agrada es que sus hijos seamos felices y vivamos gozosamente la vida, en cuanto eso es posible. Pero lo que ocurre es que la felicidad nos la tenemos que proporcionar unos a otros. Somos nosotros los que tenemos que hacernos felices. No es Dios el que nos va a dar la felicidad como una especie de maná que nos va a venir del cielo. La felicidad es la gran tarea de los cristianos y, por supuesto, de todos los seres humanos. Lo que ocurre es que es más exigente y más costoso dar felicidad a los otros que vencer uno mismo sus propios vicios y pasiones. Porque para dar felicidad a los demás, uno tiene que empezar por ser feliz. Y, sobre todo, tiene que hacerse sensible de tal manera a lo que agrada a los otros que tendrá que renunciar a muchas cosas que le agradan a él para que los demás se sientan bien.

La ilusión y el gran sueño de los creyentes en Jesús tendría que ser un mundo en el que toda la gente viviera atenta a lo que hace felices a los otros, siendo sensibles a lo que da alegría, a lo que crea buen ambiente, a lo que produce bienestar y hace sonreír a las personas. Es un hecho que Jesús era un hombre de este talante. Cuando, en la boda de Caná, convirtió el agua en vino, no sabemos si hizo un milagro para demostrar que era Dios. Y no sabemos eso porque no tenemos una idea clara sobre si eso estaba en su mente o si es una disquisición de los teólogos. Lo que sabemos con seguridad es que

convirtió unos seiscientos litros de agua, que estaban destinados a las purificaciones rituales de los judíos, en el mejor vino que allí se podía beber. O sea, lo que realmente hizo Jesús fue *convertir la obligación religiosa en el gozo y la alegría que produce el mejor vino*.

Por todo esto, a veces, yo me pongo a soñar. Sueño con el día en que los cristianos vivamos la mística de la felicidad. Sueño con ver una Iglesia que convierta el agua de sus rituales en vino de fiesta de bodas, fiesta de vida y hasta de exceso y disfrute. Sueño con la religión de los que hacen reír, aunque quien hace eso esté llorando por dentro. Sueño con un mundo más soportable y una vida más llevadera. El mundo y la vida que hacen los que, en cualquier caso, consiguen que los demás se sientan mejor cada día.

Para terminar, una observación importante: la felicidad *no se impone* por mandato *ni se enseña* como doctrina. La felicidad *se contagia*, es decir, el que es feliz, hace felices a los que le rodean y conviven con él. La capacidad de contagiar felicidad es determinante para quien quiere hablar de Dios.

LA FE CRISTIANA EN UNA TEOLOGÍA DE FRONTERA

Empiezo recordando un hecho que se nos impone con suficiente evidencia: la fe cristiana, tal como es presentada oficialmente por el discurso de la institución eclesiástica, interesa cada día a menos personas; y a quienes interesa, les plantea cada día más dificultades. Por eso, en nuestros ambientes religiosos se habla ahora, con tanta frecuencia, de crisis de la fe en Dios, crisis de la práctica religiosa, crisis de la Iglesia, crisis del sacerdocio, crisis de la vida religiosa, crisis de vocaciones, y de tantas otras crisis que resultaría penoso enumerar.

Por otra parte, hablar de crisis es lo mismo que referirse a una mutación importante en el desarrollo de un proceso, que puede ser de orden físico, histórico o espiritual. En el asunto que aquí nos ocupa —la fe cristiana— estamos hablando obviamente de una mutación importante en el desarrollo de un proceso espiritual. Esto quiere decir que, ante nosotros, tenemos indicadores muy claros que nos hablan de un cambio, de una transformación muy profunda en lo que concierne a la fe, a nuestra manera de entenderla y de vivirla. Y, por tanto, también en cuanto se refiere a nuestros procedimientos para transmitirla, esto es, para conseguir que otros participen de nuestras convicciones y creencias y las puedan compartir con nosotros.

Pero no se trata sólo de eso. Hay en juego algo mucho más importante. Los indicadores de la crisis no apuntan sólo a individuos, a personas más o menos determinadas, que atraviesan las consabidas situaciones críticas que han sufrido casi todos los creyentes de todos los tiempos. Ahora no se trata, ni sólo ni principalmente, de procesos individuales o de situaciones personales. Ahora la cosa va más en serio. Porque la crisis de la fe en Dios, la crisis religiosa y la crisis de la

Iglesia se nos muestran como un proceso que afecta a la sociedad, a la cultura, a nuestra manera más connatural de pensarnos a nosotros mismos y de pensar en cuanto nos rodea, desde lo más humano hasta lo más divino. Como ha observado acertadamente el conocido sociólogo Anthony Giddens, los cambios más importantes que se están produciendo, en este momento son los cambios que se están dando en nuestra propia intimidad, en nuestra vida privada¹. Porque «hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás»².

Ahora bien, estando así las cosas, todos nos vemos abocados a tener que vivir la fe en una situación de frontera, de forma que, en no pocos casos, se podría hablar de una situación marginal. Con esto quiero decir que, al menos desde mi punto de vista, es un auto-engaño muy peligroso pensar que, en este momento, se puede vivir la fe cristiana en una presunta y sedicente ortodoxia tranquila, ausente de problemas y conflictos. Porque el que piensa de esa manera, seguramente sin darse cuenta de lo que realmente le pasa y hasta quizá imaginándose que él no tiene problemas, ése es el que vive más desplazado hacia los márgenes de la fe. O incluso puede llegar a ser un perfecto funcionario de la ortodoxia, viviendo en la más ciega o, posiblemente, disimulada falta de fe.

¿Por qué digo estas cosas? Por tres razones que voy a explicar a continuación.

El problema hermenéutico

Soy consciente de que hablar de «hermenéutica» es manejar un concepto «sumamente ambiguo» (H.-G. Stobbe). Por eso, prescindo intencionadamente de las numerosas cuestiones disputadas entre especialistas sobre este complicado asunto. Y me voy a limitar a algo que me parece enteramente obvio. En su acepción más elemental, se entiende por «hermenéutica» el arte de interpretar textos. Es verdad que en la historia de la «interpretación» se advierte un movimiento de pensamiento siempre más radical, que desde el texto como «objeto» pretende llegar al «ser como texto». La hermenéutica, en ese caso, sería no ya la interpretación de un determinado texto, sino la incesante interpretación del ser mismo y, por tanto, de la vida entera.

1. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000, p. 65.

2. *Ibid.*

No voy a entrar en esa cuestión. El problema que yo me planteo aquí es mucho más sencillo.

Como es sabido, existe una hermenéutica *bíblica*, es decir, una teoría genérica sobre el acto de comprender e interpretar los textos de la sagrada Escritura. Tal esfuerzo de comprensión e interpretación se nos muestra como algo enteramente indispensable, dada la distancia en el tiempo que nos separa de textos escritos hace muchos cientos de años y, por tanto, en condiciones históricas y culturales muy distintas de las nuestras. Pues bien, si la hermenéutica bíblica es efectivamente así, la pregunta que cualquiera se puede (y se debe) hacer es clara: ¿por qué no existe igualmente una hermenéutica *teológica*? Como es lógico, tal hermenéutica consistiría en el acto de comprender e interpretar, entre otras cosas, los textos del magisterio eclesiástico, empezando por los símbolos de la fe y siguiendo por las definiciones de los concilios y de los romanos pontífices. Todo el mundo sabe que muchos de esos textos fueron escritos también hace cientos de años, como es el caso del «credo» que recitamos cuando celebramos la eucaristía. Tanto el «símbolo» de Nicea como el de Constantinopla se elaboraron en el siglo IV, es decir, hace más de mil seiscientos años. Y sabemos que esos textos se escribieron en una cultura que ya no es la nuestra, en un lenguaje que no es el nuestro, y como respuesta a problemas que, en gran medida, ya no son tampoco los nuestros. Por otra parte, no se olvide que, en el «credo», se expresa el contenido esencial de nuestra fe. Es decir, en el «credo» se afirma lo que tenemos que pensar sobre Dios y el origen del mundo, sobre Jesucristo y el significado de nuestra salvación y nuestra esperanza, sobre la acción del Espíritu y la presencia de la Iglesia en nuestras vidas. Se trata, obviamente, de cosas tan importantes, que nos vemos obligados en conciencia a pensarlas y expresarlas *en lo que nos dicen a nosotros*. Y no simplemente *en lo que les dijeron a los hombres de Iglesia del siglo IV*, condicionados inevitablemente por la situación cultural, religiosa y política de aquel tiempo.

Por supuesto, los teólogos de hoy se esfuerzan por analizar los textos del magisterio eclesiástico en su contexto histórico. Pero una cosa es el *análisis* histórico de un texto y otra cosa es la *hermenéutica* de ese texto. En el primer caso se nos explica lo que el texto quiso decir *en su momento*. En el segundo caso se nos informa de lo que el texto significa para nosotros *en este momento*. Por ejemplo, cuando en el símbolo niceno-constantinopolitano decimos: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», un buen historiador del dogma nos explicará lo que se quiso decir y por qué se quiso decir todo eso en el siglo IV. No cabe duda de que conocer

todo eso es fundamental para saber lo que afirmamos cuando recitamos el «credo». Pero eso no es hacer una hermenéutica del «credo». Es decir, sabemos lo que creían los hombres del siglo IV. Pero, con demasiada frecuencia, hoy (en el siglo XXI) nos encontramos con gentes que no saben lo que creen o lo que tienen que creer cuando recitan el «credo».

Naturalmente, lo primero que ocurre pensar, ante este estado de cosas, es que en la Iglesia son más intocables los textos del magisterio eclesiástico que los textos de la sagrada Escritura. Por eso, sin duda, hoy los especialistas en Biblia se sienten más cómodos que los teólogos dogmáticos. Porque, de hecho, los biblistas tienen una libertad que no tienen los dogmáticos. Lo cual, por lo demás, resulta comprensible. Sabemos, en efecto, que el concilio Vaticano II dijo que «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia» (DV 10, 2). Es verdad que, a renglón seguido, el texto del concilio dice que «este magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino que está a su servicio» (DV 10, 2). Pero es evidente que si antes se ha dicho que la única instancia que puede hacer hermenéutica auténtica, en la Iglesia, es el magisterio, entonces resulta inevitable llegar a la siguiente conclusión: sobre el texto bíblico se puede hacer hermenéutica; sobre el texto magisterial no cabe tal posibilidad. Esto explica, en buena medida, el miedo que hay entre los teólogos a tocar todo lo que sea o lo que roce con la *interpretación* de los textos del magisterio eclesiástico.

Pero lo que acabo de decir no es lo más importante en el asunto que nos ocupa. Hay algo mucho más grave. Los textos del magisterio no son solamente *intocables*. Además de intocables, son *obligatorios* en conciencia. De donde resulta que los cristianos de hoy nos vemos obligados a creer en una serie de afirmaciones doctrinales que, por la autoridad del magisterio, nos dicen una cosa, mientras que, por la autoridad que para nosotros tienen otros saberes (las ciencias en sus múltiples manifestaciones actuales), sabemos que esos textos se tienen que entender de manera distinta a como nos los han explicado.

La consecuencia que lógicamente se deduce de cuanto acabo de explicar es que, tal como están hoy las cosas, *a los cristianos no nos queda más remedio que vivir nuestra fe en la frontera*. Y, no raras veces, incluso en los márgenes de esa frontera. Teniendo en cuenta que no se trata de una actitud de *rebeldía*. Se trata de la única posibilidad de *coherencia* que tenemos a nuestro alcance. Porque si es verdad que la fe cristiana nos exige fidelidad a las enseñanzas del magisterio, no es menos cierto que esa misma fe nos exige también ser fieles a los in-

cesantes avances que se van haciendo no sólo en los distintos saberes (científicos, históricos, sociales...), sino además en la interpretación de los textos bíblicos y en la reflexión que se nos impone, como deber y como derecho, desde el conocimiento más profundo de lo que esos textos nos vienen a decir.

Aquí es importante recordar que, según el concilio Vaticano II, la fe es el asentimiento que voluntariamente hacemos los seres humanos a la revelación hecha por Dios (DV 5, 1). Ahora bien, si la fe se entiende como la respuesta humana a la revelación divina, nunca deberíamos olvidar que, según el mismo concilio Vaticano II, la revelación de Dios se nos comunica a través de la tradición que, con la asistencia del Espíritu Santo, «va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas [...], es decir, la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad» (DV 8, 2). Esto significa, lógicamente, que la fe cristiana no se limita a la sola aceptación de unos textos del pasado, sino que implica un proceso de crecimiento en el decurso de los tiempos y en el progreso del conocimiento humano. Pero, naturalmente, hablar de crecimiento y de progreso en el conocimiento humano es hablar de algo que no se limita a la pura memoria, que repite lo que se dijo de una vez para siempre, sino que eso lleva consigo una decisión y un afán de apertura, de búsqueda, de interpretación, que con frecuencia podrá implicar tensiones y conflictos con lo que se dijo en otros tiempos, en otras circunstancias y en ámbitos culturales distintos de los nuestros.

En consecuencia, tomar en serio la fe cristiana exige, entre otras cosas, estar dispuestos a perder la seguridad que tiene el que se limita a repetir miméticamente lo que se dijo en tiempos, en situaciones y en culturas que ya no son (ni pueden ser) lo que nosotros vivimos en este momento, sino que acepta el riesgo de interpretar lo que se dijo antes y de aplicar aquello a lo que estamos viviendo en el tiempo presente. La fe, por tanto, *es riesgo y es inseguridad*. Porque es fidelidad no sólo a lo que se dijo *in illo tempore*, sino además a los gritos y susurros de lo que estamos viendo y palpando ahora mismo.

La coherencia dentro de la Iglesia

Sabemos perfectamente que la fe trasciende las fronteras de la Iglesia, ya sea que se hable de la «fe implícita», ya sea que utilicemos el conocido lenguaje de los «cristianos anónimos» o quizá otras posibles denominaciones que responden a situaciones muy reales y muy verdaderas. No se trata aquí de dilucidar estas cuestiones que, por lo

demás, ya han sido suficientemente estudiadas por la teología cristiana. El problema que aquí interesa tratar se refiere al hecho de cómo vivir con coherencia la fe dentro de la Iglesia.

Todos sabemos que hay bastantes personas (quizá más de las que sospechamos) que se declaran creyentes en Dios, en Jesús el Señor, en el Evangelio, pero, al mismo tiempo, esas personas afirman que no creen en la Iglesia o, en otros casos, que no les interesa para nada la institución eclesiástica y hasta incluso hay quienes ven a la Iglesia como el gran impedimento para poder vivir la fe cristiana con la debida coherencia. El problema radica, sin duda, en que las personas que se encuentran en este tipo de situaciones ven que la Iglesia no coincide con el Evangelio. Y hasta hay, seguramente, quienes encuentran determinadas contradicciones entre lo que dice el Evangelio, por una parte, y lo que hace la Iglesia, por otra. En todo caso, cualquier persona normal se da cuenta de que en la Iglesia hay cosas que no están de acuerdo con lo que hizo y dijo Jesús. Y, lo que es peor, que además en la Iglesia hay cosas que están abiertamente en contra del Evangelio. Por ejemplo, ¿qué tiene que ver la sencillez y la marginalidad del nacimiento de Jesús con la solemne pomposidad de una celebración pontifical o papal, en el marco espléndido de nuestras grandes catedrales? O, también, ¿cómo se puede hablar del despojo y del fracaso que vivió Jesús en su muerte, y decir todo eso desde la solemnidad de una cátedra pontificia, con todo lo que semejante cátedra expresa simbólicamente ante los asistentes? ¿Cómo se explica que los oyentes, al oír tales cosas en semejante contexto no estallen en carcajadas?

A primera vista, se puede pensar razonablemente que estas cosas no tienen importancia. O incluso se puede decir que todo esto no es sino sacar las cosas de quicio, utilizando el latiguillo de la demagogia. Sin embargo, si el asunto se piensa despacio, pronto se comprende que las cosas que acabo de insinuar no son sino la punta de un inmenso iceberg cuyo peso y cuya hondura nos resultan muy difíciles de calcular. ¿Cómo se podría plantear el problema?

Hay algo que salta a la vista. La Iglesia es una institución cuya estructura organizativa nos parece anacrónica en muchas cosas. Es decir, para muchos ciudadanos de hoy la Iglesia es una institución de tiempos pasados, que no mantiene precisamente aquello que tendría que mantener (la presencia viva de Jesús y su mensaje), mientras que se aferra a formas de pensamiento, costumbres, tradiciones y, sobre todo, un sistema organizativo que no encaja ni resulta aceptable para la gran mayoría de las gentes de nuestra cultura y de nuestra sociedad. Por ejemplo, según el vigente Código de Derecho Canónico, la Iglesia está organizada, en cuanto se refiere a la gestión del poder,

como una monarquía absoluta (cf. can. 331; 333, 3; 1404; 1372), en la que no existe la adecuada distinción de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (can. 135). Esto quiere decir, lógicamente, que el principio determinante del gobierno, en esta Iglesia así organizada, no es la defensa de la dignidad y los derechos de las personas, sino el sometimiento de los súbditos a los criterios y a la voluntad del soberano, el romano pontífice.

Ahora bien, las personas que pretenden vivir su fe en una institución así no tienen más que dos caminos para intentar vivir en coherencia con la fe que profesan. Un camino es la total identificación con la institución y su sistema organizativo. Pero, como es lógico, una persona de nuestra cultura, y debidamente integrada en la sociedad actual, sólo puede identificarse incondicionalmente con una institución anacrónica, que no reconoce (en la práctica) la dignidad y los derechos de las personas, a base de pagar un precio muy alto. Ese precio no es ni más ni menos que renunciar a una porción esencial de la propia persona, es decir, renunciar a su legítimo derecho a pensar, a hablar y a decidir por sí mismo. Pero sabemos que eso no se puede hacer, tal como está organizada nuestra psique, nada más que sobre la base de dosis muy fuertes de fanatismo. Me parece que no es exagerado afirmar que esto es lo que sucede en los grupos y organizaciones que, efectivamente, se identifican incondicionalmente y acríticamente con el actual sistema organizativo de la Iglesia. Por eso, la mayor parte de la población, que pretende vivir en cierta coherencia con la fe, suele echar por el otro camino. El camino de la marginalidad respecto a la institución eclesiástica. Por supuesto, este fenómeno no se da en todos los cristianos de la misma manera y con la misma intensidad. Hay cristianos que intentan vivir en comunión con la Iglesia, pero entienden esa comunión como una «comunión crítica», en cuanto que obviamente no están de acuerdo con muchas de las cosas que hace o dice la Iglesia «oficial». Hay cristianos que creen en Jesús y su Evangelio, pero, más tarde o más temprano, terminan por desentenderse de la Iglesia. Esto explica el éxodo masivo, creciente y silencioso de gentes que abandonan la Iglesia, de manera que cada día es mayor el número de personas que, afirmando que se sienten creyentes (de la manera que sea), en realidad no se reconocen como católicos. La sangría que está sufriendo la Iglesia actualmente, en este sentido, es mucho más fuerte de lo que los dirigentes eclesiásticos se atreven a reconocer.

La consecuencia que se sigue de lo que acabo de decir es que quienes pretenden vivir la fe cristiana con coherencia no tienen, en este momento, nada más que dos salidas: 1) El *fundamentalismo*,

más o menos inconsciente y disimulado, que es necesario para identificarse incondicionalmente con la actual estructura organizativa de la Iglesia, con lo que dicen el papa y muchos obispos, con lo que se predica en cantidad de iglesias cada domingo. 2) La *marginalidad* de los que quieren ser consecuentes con el Evangelio, pero se dan cuenta de que no pueden vivir, al mismo tiempo, de acuerdo con Jesús y de acuerdo con quienes hacen y dicen cosas que están en contra de lo que hizo y dijo Jesús.

Ahora bien, vivir en comunión con una institución y simultáneamente en la frontera (o incluso en los márgenes) de esa institución es difícil y, en determinadas ocasiones, muy duro. Sobre todo cuando se trata de una institución, como es el caso de la Iglesia, que es la representante oficial y auténtica de aquello (el Evangelio). Pero resulta que el Evangelio es precisamente lo que nos impide identificarnos incondicionalmente con esta Iglesia. Además, no olvidemos que lo que se provoca, en estos casos, es un conflicto de conciencia, en el que los sentimientos de culpa pueden desempeñar un papel determinante. Pero no sólo un conflicto de conciencia. Además de eso, pueden producirse (y de hecho se producen) conflictos, de orden social y público, en los que el sujeto puede encontrarse en situaciones en las que se juega su prestigio, su seguridad y su futuro.

Como es lógico, todo esto quiere decir que ser cristiano, en las condiciones actuales y si es que se quiere vivir la fe con coherencia, supone y exige un «plus» de firmeza y fidelidad no sólo en la adhesión a Jesús el Señor, sino también en cuanto se refiere a la comunión con la Iglesia, en la que queremos permanecer, pero manteniendo, con la misma firmeza, la libertad sin la cual no podemos ser fieles al Evangelio.

El desplazamiento de la mediación religiosa

Nadie tiene acceso directo a Dios. De ahí la indispensable necesidad de mediaciones a través de las cuales podamos los seres humanos establecer nuestra comunicación con el Trascendente. Como es bien sabido, la mediación más común para la comunicación con Dios ha sido siempre la experiencia de *lo sagrado*. Ahora bien, como acertadamente ha hecho notar el profesor Juan Martín Velasco, en la actualidad es frecuente la tendencia de aquellas personas que mantienen o recuperan una referencia al vocabulario y las acciones de lo sagrado, pero hacen eso de tal manera que han invertido el significado que ese término comporta en las religiones. Lo sagrado ya no requiere un

trascendimiento de la persona; es una expresión de su *profundidad* y de su *dignidad*. El resultado es aquí una religión no del Dios único, sino de la humanidad o, mejor, del hombre individual y del círculo de los suyos y, en algunos casos, del «otro en general y no sólo de aquel con quien mantengo un vínculo privilegiado». Ese otro puede seguir suscitando la forma más clara de trascendimiento *que es el don de sí*, pero la suscita desde la llamada a la propia responsabilidad, no desde la imposición exterior de una tradición o de una autoridad. Es la *religión sin Dios* o la religión del «ser humano divinizado», donde la divinización no supone la superación real de la condición humana, sino el desarrollo de sus mejores posibilidades. De ahí que, en las personas que piensan de esta manera, la transformación o el desplazamiento que está experimentando lo sagrado da lugar a una impostación profana, a través de experiencias estéticas, éticas o de compromiso con los otros. En estas personas —que son cada día más y más— está apareciendo una configuración de lo esencial de lo sagrado con rasgos tomados de ámbitos humanos afines al mundo de lo sagrado y no identificados como religiosos. Tales personas representan una configuración de lo sagrado en términos estéticos, éticos y de relación humana que, vividos con radicalidad, vienen a sustituir las mediaciones tradicionales con el Trascendente, sin cualificación religiosa alguna³.

Todo esto quiere decir que se está produciendo un *desplazamiento de la experiencia religiosa* en la vida y en la experiencia íntima de muchas personas. Esto explica, por ejemplo, que las personas que, en tiempos pasados, sentían impulsos de generosidad religiosa, ingresaban en un convento o en un seminario para hacer los correspondientes estudios sacerdotales. En la actualidad, quienes sienten inquietudes de entrega a una causa noble se apuntan a un voluntariado o a una ONG. Antigüamente, la mediación de la generosidad y el entusiasmo religioso eran los tradicionales ámbitos de «lo sagrado». Actualmente, ese tipo de experiencias se canalizan por otros cauces, ya se trate de relaciones humanas, compromisos de tipo ético o simplemente experiencias relacionadas con lo estético o con la felicidad compartida con otras personas.

Naturalmente, cuanto acabo de explicar nos obliga a repensar la experiencia de la fe desde planteamientos que, sin duda, nos pueden resultar desconcertantes y que (bien puede ocurrir) nos dejan descolocados en la vida. En cualquier caso, hay algo que parece bastante claro: la experiencia de la fe y la reflexión sobre la fe han estado

3. J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado*, Cuadernos Aquí y Ahora, 36, Sal Terrae, Santander, 1999.

tradicionalmente ligadas a «lo sagrado». Hoy eso se ve cuestionado desde muchos puntos de vista. Ahora bien, una de las consecuencias más fuertes que esto tiene es que la fe cristiana se ve hoy también desplazada a situaciones de frontera, como «lo sagrado» se está viendo desplazado en el mismo sentido.

¿Qué nos viene a decir todo esto?

Nuevos caminos para la teología y la espiritualidad de la fe

Parece que la conclusión más clara que puede deducirse de todo lo dicho hasta este momento es que la fe cristiana, en nuestra cultura, nuestra sociedad y en el ámbito de la Iglesia actual, sólo puede ser vivida con coherencia en la frontera, y a veces en los márgenes, del ámbito que se consideraba propio de la fe hasta no hace muchos años. Ahora bien, lo que acabo de decir exige tomar en serio, y hasta sus últimas consecuencias, tres grandes logros que nos ha aportado la teología del siglo XX. En este sentido, podemos y debemos hablar de «nuevos caminos» para la teología de la fe. No porque se trate de cosas que no se han dicho hasta ahora, sino porque, según creo, todavía no hemos sacado las debidas consecuencias de las tres grandes intuiciones teológicas que indico a continuación.

1. *La humanización de Dios*

Sabemos que las mejores cristologías del siglo XX han situado, con toda razón, el centro del misterio de Cristo en la resurrección, no en la encarnación. Porque la teología cristiana ha comprendido que la vida entera de Jesús, su muerte y, sobre todo, su resurrección son constitutivos esenciales y, por tanto, indispensables de la cristología. Esto ha hecho que, en la reflexión sobre Cristo, la resurrección haya asumido un protagonismo que ya no tiene la encarnación. Sin embargo, sería un error muy grave marginar la importancia teológica que tiene, para la fe cristiana, el misterio de la encarnación, se explique como se explique este misterio. La razón fundamental de la importancia que tiene la encarnación en teología está en que, según la fe de la Iglesia, Jesús es el *Dios encarnado*. Y eso significa, entre otras cosas, que Jesús es, de esa manera, la revelación de Dios, el que nos da a conocer quién es Dios y cómo es Dios. Ahora bien, esto quiere decir que nosotros los cristianos creemos en un Dios que se ha «encarnado», es decir, se ha «humanizado». Por lo tanto, la encarnación de Dios en Jesús es la *humanización de Dios*.

Sin duda alguna, la teología cristiana no se ha atrevido, hasta ahora, a extraer las debidas consecuencias que se siguen del misterio de la encarnación. Porque este misterio se ha interpretado como la *divinización del hombre* y no como la *humanización de Dios*. En realidad, la encarnación implica ambas cosas. Lo que ocurre es que, según la teología tradicional, a los cristianos nos resulta más familiar decir que «Jesús es Dios» en vez de decir que «Dios es Jesús». No se trata de un juego de palabras. Se trata de que la teología ha elaborado el concepto de Dios más desde la metafísica y desde las tradiciones del Antiguo Testamento que desde el Evangelio. Y entonces lo que ha pasado es que hemos privado a Jesús de su papel y su función determinante: ser el revelador de Dios (Jn 1, 18; 14, 8-10; Mt 11, 27 par; Col 1, 15; Heb 1, 1-3). Porque parece que la teología, para saber quién es Dios y cómo es Dios, no necesita de Jesús. A muchos teólogos, para conocer a Dios, les basta con la metafísica y con el Antiguo Testamento. Lo de la encarnación sirve para decir que un hombre, Jesús de Nazaret, ha sido *divinizado*. Porque seguramente, y allá en el fondo, lo que nos da miedo es afirmar con toda seriedad que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha *humanizado*. Y eso nos da miedo porque semejante afirmación equivale a aceptar que, en Jesús, *Dios se ha fundido y confundido con lo humano*.

Ahora bien, esto significa que la fe cristiana es no sólo fe en Dios y adhesión incondicional a Dios. Ni sólo fe en Cristo y adhesión incondicional a Cristo. Además de todo eso e inseparablemente de todo eso, la fe cristiana es, con el mismo derecho y la misma exigencia, *fe en lo humano y adhesión incondicional a lo humano*. Por lo tanto, de la misma manera, y con el mismo título que no es posible tener fe si no se vive en la correspondiente ortodoxia doctrinal y en la consiguiente coherencia ética, según los mandamientos de Dios y los preceptos de la santa Iglesia, con el mismo derecho hay que decir que *no es posible la fe donde no se produce la profunda humanización de las personas*. Es decir, una fe que, por motivos divinos o religiosos, deshumaniza a la gente religiosa es una fe tan desquiciada como la fe de los peores herejes que haya habido en este mundo. En consecuencia, una fe que nos hace insensibles a todo lo humano, a lo que nos hace felices o desgraciados a los seres humanos, es una fe tan rota como la fe del que niega la divinidad de Cristo o el misterio de la Santísima Trinidad. Y peor aún si se trata de una fe que se traduce en agresiones a la dignidad de las personas, a los derechos de las personas, a la libertad de las personas o simplemente a la felicidad de cualquier persona. Por consiguiente, cuando, en los ambientes religiosos o eclesiásticos, se anteponen los derechos o los intereses de la religión o

de la Iglesia, los preceptos de la religión o de la Iglesia, a la libertad, al amor, a la amistad, a la felicidad humana, en eso tenemos el signo más patente de que la fe cristiana se ha desquiciado hasta el punto de imponer el fundamentalismo religioso en lugar de la fidelidad al Dios humanizado que se nos reveló en Jesús de Nazaret. Por todo esto hay que decir sin titubeos que el objetivo, que busca y persigue la espiritualidad cristiana, no es sólo *divinizar* a las personas, sino que juntamente con eso, y antes que eso, la espiritualidad cristiana tiene como cometido y tarea *humanizar* a la gente, a los individuos, a los grupos humanos, a las instituciones.

2. No es posible separar lo «natural» de lo «sobrenatural»

La teología cristiana ha considerado, por lo menos desde Tomás de Aquino hasta este momento, que la distinción entre lo propio del hombre como «creatura», es decir, «lo natural», y lo que en el hombre sobrepasa esta condición natural, o sea, «lo sobrenatural», era, y sigue siendo, una distinción necesaria, teológicamente hablando, para mantener y explicar que Dios nos concede su gracia divina de una manera enteramente gratuita, por pura benevolencia y como don, sin derecho alguno de nuestra parte. Este problema, como es bien sabido, ha sido tema de un amplio debate en la teología del siglo xx. No se trata aquí de analizar esta cuestión que, por lo demás, ya ha sido suficientemente analizada y resuelta por la teología generalmente aceptada en este momento. Lo único que aquí me interesa destacar (como ya he dicho anteriormente) es que «lo natural» *a secas*, tal como Dios nos ha hecho, no ha existido nunca ni existe en nadie. Porque Dios nos ha hecho de tal manera que nuestra condición humana ha estado siempre, y sigue estando, *elevada al orden sobrenatural*. Por eso se puede decir, con todo derecho, que «lo natural», en estado puro, la *naturaleza pura* (en el lenguaje escolástico), es un invento teológico que no corresponde a nada en concreto.

Esto quiere decir que de la misma manera que, en Jesús el Cristo, lo divino y lo humano se fundieron y confundieron en un solo ser personal, igualmente en cada ser humano lo natural (humano) y lo sobrenatural (divino) se funden y se confunden sin posibilidad de separar lo uno de lo otro. Según esto, todo ser humano, por el solo hecho de serlo, vive, realiza y experimenta su relación con Dios *en todo lo humano que hace*, por más que no sea consciente de lo que realmente está haciendo. Más aún, hay que afirmar también que la relación con Dios *no es posible si prescindimos de lo humano o, lo*

que sería más grave, si atacamos o agredimos a lo más humano que somos y llevamos en nosotros mismos.

Ahora bien, si esto es así, entonces la fe en Dios se funde y se confunde con la fe en el ser humano. Lo cual quiere decir que donde falla o se debilita la fe (que es entrega y fidelidad) en cualquier persona, por eso mismo falla y se debilita la fe en Dios, la fe de la que siempre nos ha hablado el magisterio eclesiástico, presentándola insistentemente como correcta relación con Dios y con la Iglesia de Dios, pero no siempre como correcta relación con cualquier ser humano.

Como es lógico, desde el momento en que se presenta de esta manera la teología de la fe, los teólogos tenemos que repensar y reestructurar no sólo la teología de la fe, sino además igualmente nuestra manera de entender y vivir la moral cristiana y la espiritualidad que se deriva de la fe.

En *el ámbito de la moral*, ya no cabe la tradicional controversia que nos ha confrontado a tener que optar por una moral autónoma o por una moral heterónoma. Es decir, no se trata de saber si tenemos que anteponer la fidelidad a Dios incluso a costa de la fidelidad a uno mismo. El que plantea ese problema es que no tiene resuelto el problema radical de la fe. Porque nadie puede ser fiel a Dios si es infiel a sí mismo o infiel a cualquier ser humano. Es más, si somos consecuentes con lo dicho, cualquier forma de fidelidad a Dios tiene que pasar por la fidelidad a la propia humanidad y a la humanidad de los demás. Dicho de otra manera, el criterio determinante de la moral cristiana no puede seguir siendo la sedicente fidelidad a Dios pase lo que pase con la vida y la dignidad de las personas. El criterio determinante de la moral no puede ser otro que el respeto a las personas y la lucha por defender los derechos de la vida de las personas. De forma que no puede haber más heteronomía que la que exige esta fidelidad.

En *el ámbito de la espiritualidad*, el problema no está en que lo sobrenatural se imponga a lo natural, lo divino a lo humano, lo sagrado a lo profano y así sucesivamente. Las espiritualidades que todavía conservan resabios de esos viejos planteamientos van por caminos que poco o nada tienen que ver con una correcta teología de la fe cristiana. Son espiritualidades que se derivan más de la filosofía helenista que del Evangelio de Jesús. En este sentido, por poner un ejemplo, yo pienso en la crisis de vocaciones a la vida sacerdotal y a la vida religiosa. Tal como se suelen presentar, con frecuencia, las espiritualidades que subyacen a esas vocaciones, no tienen más remedio que encontrar el rechazo o la indiferencia por respuesta. No porque se haya perdido la fe, sino porque esas propagandas vocacionales no

son coherentes con la fe. Si hoy le decimos a un joven (por más que se lo digamos de la manera más disimulada del mundo) que para amar más a Dios tiene que amar menos a un ser humano, ya sea a su novia, ya sea a su familia, ya sea a quien sea, el problema no está en que enfrentamos a ese joven con una decisión que le exige renunciaciones muy duras. El problema está en que enfrentamos a ese joven con una decisión que poco o nada tiene que ver con la fe en Jesucristo. Porque se trata de una decisión que entra en contradicción con el propio sujeto y con los instintos más básicos que Dios ha puesto en el ser humano. Y lo que digo del voto de castidad hay que decirlo, *mutatis mutandis*, del voto de obediencia o del de pobreza. Quiero decir con esto que la espiritualidad de la vida religiosa está cimentada sobre una teología que no corresponde a una correcta teología de la fe. Por no hablar de la espiritualidad de la mortificación o de la espiritualidad de la cruz, que nos impone humillaciones que no sirven sino para hacernos sufrir sin utilidad para nadie. Los libros de espiritualidad producen la impresión, a veces, de ser tratados de renunciaciones a todo lo más entrañablemente humano. De donde resulta que, con demasiada frecuencia, las personas más «espirituales» son personas bastante «deshumanizadas» desde no pocos puntos de vista. No parece exagerado decir que una espiritualidad así es una espiritualidad para fanáticos, es decir, para personas que se aferran a la fidelidad a al letra de lo que les dicen hasta el extremo de no tener la libertad para pensar si lo que hacen tiene sentido o es una constante agresión a sí mismos y a los demás.

3. *El centro de la fe no está en la religión, sino en la felicidad*

En efecto, de todo lo dicho hasta aquí se sigue que *el centro de la fe cristiana* no está en la *religión*, con sus verdades y sus normas, sino en la *felicidad* de los seres humanos. Al decir esto no se trata, por supuesto, de convertir la fe en un humanismo más de los muchos humanismos que en el mundo han sido. Y menos aún se trata de deteriorar la fe hasta el extremo de reducirla a un vulgar proyecto de «buena vida». Es evidente que no vamos a ser tan insensatos como para llegar hasta tales extremos o, si se quiere, hasta semejantes extravagancias. Si las cosas se piensan despacio, hay que decir que el problema de fondo que aquí se plantea es muy distinto. La cuestión está en comprender que el ser humano, se explique como se explique, es no sólo un ser inevitablemente *limitado*, sino además de eso bastante *deteriorado*. La teología tradicional le ha puesto a esta limitación y este deterioro el nombre de «pecado original». Por supuesto, no es

éste el momento ni el sitio de discutir esta cuestión. Lo que interesa aquí es comprender que la *deshumanización* es inherente al *ser humano*, tal como de hecho existe. Esto explica que los seres humanos seamos capaces, con tanta frecuencia, de cometer los atropellos que cometemos contra nuestra propia humanidad. Y lo más dramático del asunto es que, con frecuencia, los hombres nos servimos de la religión para «legitimar» y justificar nuestra deshumanización, llegando incluso a sacralizar los actos más inhumanos que cometemos.

Por todo esto hay que decir, con resolución y firmeza, que el proyecto central de la fe cristiana se tiene que centrar en la lucha contra la inhumanidad que todos llevamos dentro. Sólo así podremos ser cada día más profundamente humanos. Lo que es tanto como decir que sólo así podremos ser cada día más profundamente creyentes.

Conclusiones

1) En este momento, los cristianos sólo podemos vivir nuestra fe *en los márgenes* de la fe tradicional.

2) El centro de la fe cristiana no se vive en el proyecto de *divinización* del ser humano, sino *en su radical humanización*. No porque la vida divina no sea importante, sino porque no puede haber vida divina donde la vida humana se ve amenazada, limitada, humillada o deteriorada de la manera que sea.

JESÚS: PERSONA Y PROYECTO

«Espirituales» y «sociales»

Como es bien sabido, entre los cristianos es frecuente encontrar personas que viven la fe de tal manera que ponen su mayor empeño en ser fieles a una *espiritualidad* seria y profunda. Como también es frecuente encontrar creyentes para quienes lo más importante es el *cambio social*. Es verdad que ni los primeros se oponen a que en este mundo haya más justicia, ni los segundos están en contra de la oración, la piedad o los ejercicios espirituales. Pero el hecho es que, por más verdad que sea todo esto, no cabe duda de que, en los últimos tiempos, muchas, muchísimas, de las personas que afirman creer en Jesús entienden y viven su fe de tal forma que, en la práctica diaria de la vida, se han dividido en dos grupos claramente diferenciados. Por una parte, está el grupo de los «espirituales». De otra parte, el grupo de los «sociales».

Como es lógico, al tratarse de «creyentes» en Jesús, probablemente no existe en ninguna parte ni el espiritual «puro», ni tampoco el social «absoluto». Porque cualquier creyente, por muy espiritual que sea, no estará tan deshumanizado como para decir que no le importan lo más mínimo el sufrimiento y las injusticias de este mundo. Como igualmente se puede asegurar que no es verosímil la existencia de un creyente a quien sólo le importa cambiar la sociedad, sin que le interese para nada la oración o la piedad, de la manera que sea. Y es que el problema que plantean estos dos bloques de creyentes no es fundamentalmente un problema de *ideas*, sino de *sensibilidades*. Hay personas que son más sensibles a lo que les evoca y les sugiere

la oración, la devoción o una bella celebración eucarística. Como igualmente hay creyentes que no entienden, ni pueden entender, su fe en Jesús desligada del compromiso y de la lucha por conseguir que en este mundo haya menos sufrimiento y más justicia con todos los seres humanos.

Por supuesto, es importante tener muy claro que cada cual es libre para entender y vivir su fe como él crea que es más coherente. Lo malo es que, en todo esto, se ocultan y se manifiestan (las dos cosas a la vez) problemas bastante serios y, por eso mismo, preocupantes. Vale la pena decir algo sobre estos problemas.

Empezando por lo más evidente. Es un hecho que, sobre todo en los últimos cincuenta años, los cristianos nos hemos visto, con frecuencia, divididos y enfrentados por esta cuestión. Sobre todo, porque en este asunto se mezclan, con las creencias religiosas, las preferencias políticas que cada cual lleva dentro, aunque nunca diga si es de derechas o de izquierdas. Por eso, hace años, los espirituales acusaban a los sociales de marxistas o incluso de comunistas. Mientras que ahora los sociales les echan en cara a los espirituales que, bajo las apariencias de mucha espiritualidad, lo que en realidad defienden es el liberalismo capitalista. Y está claro, cuando la religión se mezcla con la política, las situaciones pueden llegar a ser sumamente conflictivas. Porque lo mismo la religión que la política tocan (quizá sin que nos demos cuenta) en zonas muy hondas de nuestra personalidad y en las fibras más sensibles de cada persona. A fin de cuentas, religión y política apuntan a horizontes últimos de sentido, es decir, ámbitos de la vida en los que se juegan valores absolutos o que muchos se piensan que son cuestiones de vida o muerte.

Por eso, esta confrontación de espirituales y sociales ha provocado, en la Iglesia y en las instituciones religiosas, divisiones y fracturas demasiado desagradables, con frecuencia dolorosas y, en ocasiones, incluso peligrosas. De ahí el enfrentamiento de teologías, de grupos eclesiales, de instituciones y personas. Si uno piensa en los Cristianos por el Socialismo o en el Opus Dei, por poner dos ejemplos muy concretos, se comprende hasta dónde ha llegado la confrontación de los sociales, por una parte, y de los espirituales, por otra. Y conste que la cuestión no está en que unos se meten en política mientras que los otros no rozan esa cuestión. El problema no es ése. Porque en política nos metemos todos. Es decir, en política no es posible la neutralidad. De manera que, con frecuencia, los que más se meten en política suelen ser los que aseguran que no les interesa eso para nada. Y es que quien dice que no se mete en política, por eso mismo ya se ha metido en ella. Porque lo más seguro es que le va bien con los que

ejercen el poder. Por eso se calla. Y sabemos que, en este mundo, hay silencios más elocuentes y más eficaces que muchos discursos.

Ahora bien, si el problema no está en que unos se meten en política y otros no, la cuestión (sin duda alguna) es más profunda. La división de los cristianos en espirituales y sociales nos confronta a todos, por tanto, con *el ser mismo de la fe en Jesús*. ¿Qué es creer en Jesús y, por eso mismo, relacionarse de verdad con él? Al hacernos esta pregunta, estamos tocando fondo. El fondo del Evangelio.

El seguimiento de Jesús

Cuando se les explica a los cristianos lo que es y lo que exige el «seguimiento» de Jesús, se les suele decir que lo sorprendente, en esta cuestión tan vital para un creyente, es que, para una cosa tan seria y de tan graves consecuencias (el seguimiento), Jesús no da explicaciones, ni presenta un programa, ni una meta, ni un ideal, ni aduce motivos, ni siquiera hace una alusión a la importancia del momento o a las consecuencias que aquello va a tener o puede tener. Cuando Jesús llama a alguien para que le siga, allí no se pronuncia nada más que una palabra, que es un mandato: «sígueme». Y el que pone alguna condición, por importante que sea tal condición, queda inmediatamente descalificado. Para demostrar que esto es así se suelen recordar los textos de los evangelios en los que se cuenta el llamamiento de los primeros discípulos (Mt 4, 18-22; Mc 1, 16-20; Lc 5, 1-11) o también el momento en que Jesús llama a Mateo (Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27-28). Y, sobre todo, el extraño relato de aquellos que no estuvieron dispuestos a seguir a Jesús, aduciendo condiciones tan justificadas como, por ejemplo, el entierro del propio padre; o simplemente una cosa tan natural como era el hecho de despedirse de la propia familia (Mt 8, 18-22; Lc 9, 57-62).

Por poco que se piense en toda esta cuestión, enseguida se le ocurre a cualquiera que si Jesús hubiera hecho, efectivamente, eso: ordenarles a otras personas que se fueran con él, sin darles la más mínima explicación y sin dejar claro por qué los llamaba y para qué los llamaba, urgiendo a los llamados a dejarlo todo (el trabajo, los bienes, la familia), realmente se podría sospechar con fundamento que Jesús debió de ser un tipo muy extraño. ¿Cómo se puede hacer eso en la vida? Y, además, ¿cómo va a haber gente tan insensata que lo deje todo y se vaya por ahí con un desconocido, sin saber ni a dónde va, ni a qué se va a dedicar?

Para responder a estas preguntas y aclararse, de una vez, sobre

este asunto, lo más sencillo (y también lo más eficaz) es echar mano de los evangelios y ver en ellos qué es lo que realmente se dice. No se trata de volver a explicar, una vez más, los relatos (antes citados) sobre las llamadas de Jesús al seguimiento. La cosa es mucho más simple. O quizá más compleja, según se mire. Se trata sencillamente de caer en la cuenta de *dónde* están situadas esas llamadas al seguimiento de Jesús en el conjunto de cada evangelio. Para decirlo más claramente, los relatos de las llamadas al seguimiento están puestos, en los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas), *después de* los breves resúmenes en los que se informa que Jesús anunciaba la llegada del reino de Dios.

En efecto, al llamamiento de los primeros seguidores, en Mc 1, 16-20, precede el importante resumen de Mc 1, 14-15, donde se informa que Jesús se fue a Galilea y allí decía: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reino de Dios; convertíos y creed en el Evangelio». No se trata de que Jesús dijo esto una vez. No. Esto era lo que Jesús «decía» habitualmente, constantemente, o sea, lo que le comunicaba a la gente, de manera que en este mensaje se resume lo que Jesús pensó que le tenía que decir a este mundo.

De la misma manera, en el evangelio de Mateo, inmediatamente antes de la llamada a los primeros discípulos, junto al lago (Mt 4, 18-22), está también el resumen del mensaje evangélico: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: arrepentíos, porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 4, 17). En el evangelio de Mateo, al reino «de Dios» se le llama el reino «de los cielos». Son dos maneras de decir la misma cosa, como explican muy bien los entendidos en esta cuestión. Y otra vez, en el mismo evangelio de Mateo, cuando explica que a Jesús lo seguían, además de los discípulos, «numerosas multitudes de gente» (Mt 4, 25), en este caso también, inmediatamente antes ha contado el evangelista que Jesús «recorría toda Galilea [...], predicando el Evangelio del reino» (Mt 4, 23-24).

Y otro tanto hace el evangelio de Lucas. En este caso, se cuenta el seguimiento de los pescadores, impresionados por la pesca tan abundante que habían recogido (Lc 5, 1-11). Y aquí también, inmediatamente antes, explica este evangelio que Jesús le dijo a la gente, que quería retenerlo en un pueblo para que no se les fuese: «También a otras ciudades tengo que anunciar el Evangelio del reino de Dios, porque para eso me han enviado» (Lc 4, 43). Es decir, Jesús tenía la idea fija de que él estaba en este mundo para una cosa: anunciar la Buena Noticia del reino de Dios. Sin duda alguna, en la tarea de anunciar el reino de Dios veía Jesús que estaba todo lo que él tenía que hacer en su vida.

Por lo tanto, en los tres evangelios de Marcos, Mateo y Lucas están muy claras estas dos cosas: 1) Que el seguimiento de la *persona* de Jesús se pone siempre después de presentar el *proyecto* del reino de Dios. 2) Que el *seguimiento* de Jesús y el *proyecto* del *reino de Dios* son inseparables, puesto que se presentan unidos lo uno a lo otro.

La consecuencia que se sigue lógicamente de lo dicho es la siguiente: no se puede plantear el seguimiento como un entusiasmo, un esfuerzo o un empeño, que se explicaría por el entusiasmo en sí mismo o por sí solo. O, si se prefiere, por la sola atracción de Jesús. Una atracción que ilusiona y apasiona hasta el extremo de vencer toda resistencia y llevar ciegamente a la generosidad o al heroísmo más increíbles. Abundan por ahí los predicadores fervorosos que hablan así del seguimiento de Jesús. Y se sirven, para explicar eso, de categorías humanas como la amistad (si se lo explican a chicos) o el enamoramiento (si el fervorín va dirigido a jovencitas o incluso a mujeres adultas). En otros casos, se echa mano de imágenes y categorías militares, como liderazgos y caudillajes, que arrastran a los más entusiastas. Sea lo que sea, siempre venimos a lo mismo. Todo se reduce a la persona (Jesús), sin hacer mención o sin tener claro el proyecto.

Ahora bien, todo esto, además de que no se corresponde con los datos que nos suministran los evangelios, resulta bastante irracional. Porque nadie compromete su vida entera con *alguien* si no tiene claro que hace eso por *algo*. Pero no es esto lo peor. Lo más grave del asunto está en que el entusiasmo por la sola persona de Jesús, desligado del proyecto que presentó el mismo Jesús y por el que dio su vida, conduce a una especie de misticismo des-comprometido. Ese misticismo de algunas almas fervorosas que se traduce en devociones y piedades, incluso espiritualidades de mucha elevación sobre todo lo terreno y mundano. Pero, a fin de cuentas, un entusiasmo por Jesucristo que no va más allá de la experiencia intimista que eso produce al que lo siente de esa manera. Todo esto puede parecer sublime. Y hay quienes lo sienten así. Pero todo esto es tan sublime como peligroso. Por la sencilla razón de que, con demasiada frecuencia, no pasa ni sale de la intimidad del propio sujeto. Es decir, de esta manera se cae en la propia subjetividad. Y allí se queda uno, con todos los fervores y devociones que se quiera, pero sin más provecho ni utilidad para nadie. He aquí el retrato de los «espirituales».

En el extremo opuesto están los «sociales». Que son los que lo ponen todo en el proyecto del reino entendido como lucha por cambiar este mundo. Pero de tal manera que la persona de Jesús y su relación con él no les preocupan demasiado, a veces nada en absoluto. En este

caso, lo más frecuente es que quienes entienden y viven así su fe se desviven por todo lo que es lucha y hasta enfrentamiento con los responsables de la injusticia y contra las estructuras injustas. Lo que se suele traducir en una actividad febril, todo lo generosa que se quiera, pero de la que razonablemente se puede uno preguntar si brota de la fe en Jesús o váyase a saber de qué ideología viene todo eso. Más aún, en no pocos casos todo ese ajeteo, al que a veces acompañan buenas dosis de deseo de protagonismo, seguramente puede ser el vehículo que canaliza inconfesables deseos de omnipotencia. Lo que da como resultado que quienes van así por la vida son por supuesto entusiastas defensores de causas perdidas, pero realizando semejante tarea con abundantes faltas de respeto a otras personas e instituciones o, lo que es peor, causando divisiones, conflictos y sufrimientos que, en cualquier caso, ni van a aliviar el sufrimiento de nadie, ni van a conseguir que el reino de Dios se haga presente en este mundo.

Como conclusión, de momento, quede clara una cosa: el «proyecto» de Jesús es inseparable de la «persona» de Jesús. Esto es cierto hasta tal punto que *no se puede entender la decisión de vivir el proyecto (el reino de Dios) si no se vive la vinculación con la persona*. «Heredar el reino» (Mt 25, 34) significa que «lo que hicisteis con uno de estos hermanos míos tan insignificantes (proyecto) lo hicisteis conmigo» (persona). Y, a la inversa, pretender la vinculación con Jesús, todo lo fervorosa que se quiera, sin tener muy claro y luchar muy firmemente por su causa, que es el reino, no pasa de ser una ilusión engañosa, en la que muchas personas de buena voluntad se pasan la vida, quizá derrochando generosidad, pero también seguramente perdiendo el tiempo.

El proyecto de Jesús

El centro del Evangelio es el proyecto del reino de Dios. Esto es cierto hasta tal punto que el Evangelio y el reino vienen a ser la misma cosa (Mc 1, 14-15; Mt 4, 23). Lo cual quiere decir, como ya he indicado, que el centro del Evangelio no es Dios, sino el reino de Dios. Ahora bien, la expresión «reino de Dios», tal como la usan los evangelios, es una forma de decir *dónde* y *cómo* podemos los seres humanos encontrar a Dios. Y esto es lo que de verdad nos interesa a todos. Porque, ¿de qué nos sirve tener unas ideas muy claras sobre Dios, si luego lo buscamos donde no está o pretendemos relacionarnos con él como es sencillamente imposible tal relación? Jesús fue un hombre muy práctico y concreto. Jesús no vino a este mundo para montar

nuevas teorías sobre Dios. Jesús vino a este mundo para vivir de tal manera, hacer tales cosas y decir tales palabras, que quedara bien claro, de una vez para siempre, que sólo el que vive de esa manera y hace lo que hizo el propio Jesús, ése es el que acierta en *el problema y el destino definitivo y último de la vida*, que es lo que, en lenguaje religioso, llamamos Dios.

Ahora bien, ¿qué hizo y dijo Jesús para enseñarnos dónde podemos encontrar a Dios y cómo podemos vivir en buena relación con Dios? Dice el evangelio de Mateo: «Jesús recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el Evangelio del reino, y curando todo achaque y enfermedad del pueblo» (Mt 4, 23). La cosa está clara: Jesús anunciaba el reino, *curando los sufrimientos de la gente*. Más adelante, cuando Jesús envió a sus discípulos a predicar, les dijo que hicieran lo mismo que él hacía. El mandato de Jesús es muy claro. «Predicad diciendo que está cerca el reino de Dios: curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios» (Mt 10, 7-8). O sea, para anunciar el reino los discípulos tenían que hacer lo mismo que hacía Jesús: aliviar el sufrimiento. Por eso, los evangelios afirman que la señal (o la prueba) de que llega el reino de Dios es que los demonios son expulsados de este mundo (Mt 12, 28; Lc 11, 20). Pero téngase en cuenta que, en aquellos tiempos, hablar de expulsión de demonios era lo mismo que decir que la gente se curaba de sus padecimientos (Mc 1, 32-34; 3, 10-12; Lc 6, 18-19).

Por lo tanto, ¿dónde y cómo podemos encontrar a Dios? La respuesta de Jesús es muy clara: encontraréis a Dios en la medida, y sólo en la medida, en que os dediquéis a hacer esta vida más soportable para todos los que sufren, por el motivo que sea. Por eso Jesús afirma solemnemente que el reino de Dios es para los pobres (Lc 6, 20) y para los que se ven perseguidos, maltratados y ofendidos (Mt 5, 10-11). Porque de sobra sabemos que los pobres, los perseguidos, los que se ven difamados y privados de sus derechos, éstos son, por lo general, los que más sufren en este mundo.

Pero, claro está, aquí hay que tener muy en cuenta una cosa que es evidente. Tal como este mundo está «organizado», el que se pone de parte de los que sufren, si es que hace eso de verdad, no tiene más remedio que soportar el enfrentamiento con los causantes del dolor ajeno. Ahora bien, los responsables de tanto dolor como hay en esta vida son siempre, de una manera o de otra, los que tienen el poder. Unas veces será el poder económico. Otras, el poder político. Y en otros casos, el poder religioso. Por supuesto, en la sociedad en que vivimos es necesario que haya personas e instituciones que administren el poder. Para que en la sociedad haya un cierto orden, se respeten

los derechos de unos y de otros, se proteja a los más indefensos y resulte posible la convivencia de las personas y de los pueblos. De no ser así, en cada pueblo y en cada país se impondría la ley de la selva. Y siempre saldrían perdiendo los más débiles. Pero lo que pasa es que todo esto es el ideal. Así tendrían que ser las cosas. Y así debería funcionar la sociedad y el ejercicio del poder en ella. El problema está en que, con demasiada frecuencia, los que ejercen el poder tienen la constante tentación de aprovecharse de su situación privilegiada. Y entonces lo que pasa es que, en vez de organizar las cosas para que la gente sea más feliz, tenga la vida más segura y vea sus derechos debidamente garantizados, lo que hacen muchos «poderosos» (ya sea por su poder político, su poder económico, su poder religioso o cualquier otra forma de poder) es abusar de la fuerza y el dominio que tienen sobre los demás para provecho propio y siempre en beneficio de sus propios intereses. De esta manera, el ejercicio del poder, que tendría que ser un servicio a la comunidad humana, se suele convertir (muchas veces) en un atropello a los demás, a los que tienen menos poder, que siempre son los pobres, los ignorantes, los marginados sociales, los que (por el motivo que sea) tienen que cargar en esta vida con la triste condición de estar siempre abajo, de ser los débiles, los «nadies», de los que nadie se acuerda, porque siempre suelen resultar molestos para los «satisfechos» y bien instalados en este mundo.

Pues bien, estando así las cosas se comprende perfectamente lo que le ocurrió a Jesús en cuanto se puso a decir que llegaba el reino de Dios. Hay que tener en cuenta que la sociedad en la que Jesús nació, vivió y dijo que llegaba el reino era una sociedad muy religiosa. Esto quiere decir, lógicamente, que en aquella sociedad el poder religioso tenía mucha fuerza y, por tanto, era un poder que se hacía sentir, echando cargas pesadas sobre las espaldas de los demás (Mt 23, 4; Lc 11, 46). Y así, en nombre de la religión a la que representaban, los líderes de la religión le imponían al pueblo sencillo la «carga insoportable» de la Ley religiosa (Hech 15, 10). Con lo que la pobre gente andaba «rendida y abrumada» por causa del pesado yugo que tenían que soportar (Mt 11, 28-30).

Jesús se dio cuenta enseguida de la situación. Y se puso a hacer lo que había que hacer. Es decir, no sólo se puso de parte de los pobres, los enfermos, los despreciados por ser considerados como pecadores y publicanos, también de parte de las mujeres que entonces (más que ahora) se veían constantemente maltratadas, sino que, además de todo eso, Jesús fue derechamente a las causas que provocaban aquel estado de cosas. Denunció con valentía y libertad los abusos del poder. Y, por tanto, los abusos que, con la Ley en la mano, se

cometían en nombre de Dios. Y vino el enfrentamiento. Hasta que el poder, en aquel caso el poder religioso, acabó con Jesús y lo quitó de en medio.

Por otra parte, es importante recordar que Jesús fue intransigente y tajante con todos los que, desde pretensiones de poder, querían estar por encima de los demás. Por eso Jesús insistió en que hay dos grupos de personas que no pueden entrar en el reino de Dios. Es decir, para Jesús hay dos colectivos de gente que no saben ni dónde está Dios, ni cómo es posible relacionarse con Él. A lo mejor son gente que sabe mucha teología. Y hasta puede ser que tenga amistad con Jesús. Pero entrar en el reino de Dios, lo que se dice «entrar de verdad en el reino», eso es sencillamente imposible para esas personas. ¿De qué personas se trata?

En primer lugar, Jesús dice que no pueden entrar en el reino de Dios *los ricos*. Como es imposible que un camello pase por el ojo de una aguja (Mc 10, 25; Mt 19, 24; Lc 18, 25). O sea, los que retienen lo que otros necesitan para no morir de hambre, éstos no pueden encontrar a Dios. Esto es lo que le pasó al rico insensato, que almacenó todo lo que pudo, sin acordarse de los demás (Lc 12, 16-21), y al ricachón aquél que se pegaba cada día un banquetazo, mientras que el pobre Lázaro se moría en el portal de su casa (Lc 16, 19-31). Es evidente que quien va así por la vida es responsable de mucho sufrimiento. Y el primer dogma de la fe evangélica es que quien causa sufrimiento no puede encontrar a Dios, por muy bien que lo conozca o por más religioso que sea.

En segundo lugar, Jesús dijo que tampoco pueden entrar en el reino de Dios *los que quieren estar por encima de los demás*. Esto lo dijo Jesús, una y otra vez, por causa de las pretensiones que tenían sus discípulos de estar los primeros, de ser los más importantes o de situarse por encima de los otros. Por lo que cuentan los evangelios, esto ocurrió con frecuencia. Lo que indica a las claras que era un problema que aquellos entusiastas seguidores de Jesús no tenían resuelto. Ahora bien, siempre que se presentó este problema, Jesús sacó a relucir el tema de los «niños». Y siempre para decir que si los discípulos no cambiaban y se hacían como niños, «no podían entrar en el reino de Dios» (Mc 9, 34; 10, 37; cf. 41; Mt 18, 1; 20, 21; cf. 24; Lc 9, 46; 22, 24). Pero no se piense que, al decir que se tenían que hacer como niños, lo que Jesús pretendía es que intentasen recuperar la inocencia, el candor o la ingenuidad de un bebé. Jesús no decía tonterías. Y decir eso hubiera sido una solemne tontería. Porque nadie en esta vida, una vez que ha perdido el candor y la inocencia, la puede recuperar. Para entender lo que Jesús quería decir con el tema

de los «niños», la clave está en que, en aquellos tiempos, el niño era el ser humano que no tenía derechos ni, por tanto, podía exigir nada. Se sabe que había pueblos, en las culturas mediterráneas del siglo I, en los que a los niños pequeños los podían tirar a la basura, cosa que de hecho se hacía a veces. Entre los judíos no se llegaba a tanto. Pero sí era legal, por ejemplo, que un padre vendiera a una hija suya como esclava si la niña no había cumplido los doce años y medio. Por tanto, lo que Jesús afirma con todo esto de los «niños» es que quien pretende estar por encima, ser el primero, situarse en una posición de privilegio, ése que se despidió de entrar en el reino de Dios, es decir, que se dé cuenta de que así no sabrá nunca ni *dónde* ni *cómo* se encuentra a Dios. Y lo más preocupante del caso es que esto exactamente es lo que les ocurría a los «seguidores» oficiales de Jesús, es decir, a sus discípulos. O sea, nos encontramos aquí con el caso de hombres que «lo habían dejado todo y habían seguido a Jesús» (Mt 19, 27) y, sin embargo, no podían entrar en el reino de Dios. Es el caso más claro de aquellas personas que se entusiasman con la *persona* de Jesús pero no aceptan su *proyecto*.

Y se comprende que tiene que ser así. Porque, si el reino es el proyecto que consiste en hacer que la vida resulte más soportable para todos, especialmente para los que más sufren, entonces lo más lógico es pensar que los que acumulan lo que otros necesitan (*ricos*) y los que se empeñan en estar siempre por encima de los otros (los que no se hacen como *niños*), todos éstos, por más religiosos que sean y por más intimidad que tengan con el mismísimo Jesús, no es posible que encuentren al Dios que nos reveló Jesús o, mejor dicho, no es posible que se relacionen con el Dios que se nos dio a conocer en Jesús. El Dios que se define y se comprende no a partir del poder, sino desde la debilidad.

Lo que pasa es que en esta vida hay demasiada gente que no se traga eso de la debilidad. Porque tienen metido en la cabeza que lo importante es el poder, la fuerza, la influencia y la eficacia. También para las cosas de Dios. También, por tanto, para la religión y para la Iglesia. Por eso, en la cabeza de tales personas no cabe el Dios de la debilidad que se reveló en Jesús. Se trata de personas que pueden tener una altísima devoción al niño que nació en el portal de Belén, que predicó la pobreza y que murió en la cruz. Pero es notable cómo personas que hablan de eso con tanto entusiasmo son gente que se pasan trepando en busca de cargos importantes y que, desde luego, no soportan que les toquen lo más mínimo en su pretendida dignidad o en sus sagrados derechos. Todo esto es no sólo contradictorio, sino incluso ridículo.

Y, entonces, la pregunta es: ¿creen realmente esas personas en Jesús?

La falta de fe de los discípulos

En los evangelios se dice una cosa que llama mucho la atención. En los relatos de Marcos, Mateo y Lucas, cuando hablan de los discípulos en relación a la fe en Jesús, siempre ponen en cuestión esa relación. Algunas veces, porque se dice sencillamente que los discípulos no tenían fe (Mc 4, 40) o que eran increyentes (Mt 17, 17), ya que tenían una fe tan escasa que en realidad era como un granito de mostaza, es decir, prácticamente nada (Mt 17, 20). En otros casos, se afirma de manera tajante que no creían (Lc 24, 11.34) o que eran «lentos para creer» (Lc 24, 25). Y en alguna ocasión Jesús les pregunta: «¿dónde está vuestra fe?» (Lc 8, 25). Pero lo más frecuente es que los evangelios califiquen a los discípulos de «hombres de poca fe» o de una fe escasísima, lo que en griego se dice con la palabra *oligopistoi*, que significa eso, el que prácticamente no tiene fe (Mt 8, 26; 14, 31; 16, 8; Lc 12, 28; cf. 12, 22). En el caso concreto de Pedro, además de reprenderle por su exigua fe (Mt 14, 31), Jesús le dice que ha rezado por él «para que no pierda la fe» (Lc 22, 32), cosa que desgraciadamente debió de ocurrir, ya que el mismo Jesús añade: «Y tú cuando te arrepientas» (Lc 22, 32), es decir, cuando vuelvas de tu extravío, «afianza a tus hermanos», lo que parece dar a entender que también los demás discípulos andaban deficientes en el asunto de la fe.

La pregunta, que a cualquiera se le ocurre al enterarse de esta incredulidad de los discípulos, es inevitable: ¿cómo se explica que unos hombres, que lo habían dejado todo y se habían puesto a seguir a Jesús, que estaban siempre con él y lo escuchaban a todas horas, esos hombres precisamente sean calificados en los evangelios como «increyentes» o, al menos, como «hombres de poca fe»?

La respuesta es clara. El evangelio de Marcos lo dice con unas palabras que no admiten duda:

Cuando detuvieron a Juan, Jesús se fue a Galilea, y allí predicaba el Evangelio de Dios. Y decía: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reino de Dios. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 14-15).

Ya se ha dicho antes que el reino es el centro del Evangelio. Más aún, el Evangelio y el reino, en el fondo, son la misma cosa. Por lo tanto, creer en el Evangelio es lo mismo que creer en el reino. Lo cual quiere decir que, para Jesús, la fe está de tal forma relacionada con el

reino de Dios, que tener fe es no sólo aceptar ese reino, sino además aceptar también sus exigencias. Por consiguiente, tener fe es dedicar la vida a hacer más soportable la existencia de los que más sufren y, en general, de todos los que tienen la vida amenazada, limitada, empobrecida o atropellada, por el motivo que sea. Ahora bien, ha quedado claro que, para hacer eso, es decir, para entrar en el reino, es condición indispensable «cambiar y hacerse como niños». De manera que quien no cumple con tal condición no entra en el reino de Dios y, por eso mismo, no puede tener fe. Porque no cumple la exigencia indispensable que pone Jesús a quienes pretenden entrar en el reino de Dios.

Pues bien, si todo esto es así, se comprende sin dificultad por qué los discípulos de Jesús no tenían resuelto lo de la fe y, en consecuencia, de ellos se puede afirmar que «no creían» o que «tenían una fe tan exigua como un grano de mostaza». La razón está clara: aquellos hombres discutían quién de ellos «era el más grande» (Mc 9, 34; Mt 18, 1; Lc 9, 46; 22, 24) o quién se tenía que poner en el primer puesto (Mc 10, 37; Mt 20, 21), lo que era tanto como discutir quién era el más importante y, por eso, el que estaba sobre los demás. Por eso se puede decir, con toda razón, que aquellos hombres nunca entendieron plenamente a Jesús. De ahí que Pedro se pusiera a «increpar» a Jesús cuando éste le dijo que su vida iba a terminar de mala manera (Mt 16, 22). Y por eso mismo, cuando llegó la hora de la verdad y arrestaron a Jesús, al ver ellos que aquel a quien habían seguido con tanto entusiasmo no se defendía, sino que se dejaba matar como un cualquiera, «todos lo abandonaron» (Mc 14, 50). Los discípulos no entendieron nunca la «debilidad» de Jesús. Y, por eso mismo, tampoco entendieron el «proyecto» de Jesús. Es decir, nunca llegaron a creer plenamente en él.

Conclusión

El Dios en el que creemos los cristianos se nos ha dado a conocer en el hombre Jesús de Nazaret. Para los que queremos tener esta fe y vivir de ella de manera que esta creencia sea lo que dé sentido a nuestra vida, es decisivo unir y armonizar, en nuestra manera de pensar y en nuestra manera de vivir, lo que es y lo que representan la *persona* de Jesús y el *proyecto* de Jesús. No basta el amor y el entusiasmo por su persona. Ni basta tampoco la entrega generosa para poner en práctica su proyecto, el proyecto del reino de Dios.

Entre los cristianos hay quienes se entusiasman con la figura ejemplar de Jesús y se imaginan que le siguen con fidelidad. Pero hacen

eso de tal manera que todo se reduce a devociones y espiritualidades, con poca sensibilidad o incluso con ninguna sensibilidad por el sufrimiento de los pobres y gentes «sospechosas» de este mundo. Son los «espirituales» de ahora y de siempre, los fervorosos de la contemplación y de todas las liturgias, con sus normas y sus cánones, cosas que cumplen al pie de la letra. Estas personas son admirables desde muchos puntos de vista. Y todos tenemos que aprender de tales personas la profunda mística que les inspira y les motiva. Pero también es cierto que a estas personas les vendría bien recordar que los discípulos convivieron íntimamente con Jesús durante años, pero terminaron sin comprenderlo y sin creer en él. Nadie discute el amor y la entrega de aquellos hombres hacia su amado Maestro. Pero el hecho es que nunca entendieron su proyecto. Lo que es lo mismo que decir que nunca entendieron a Jesús. Y, por eso, ni aceptaron las exigencias para entrar en el reino de Dios, ni se pusieron en sintonía y solidaridad con los pobres, desgraciados y gentes marginales que impresionaban a Jesús hasta el extremo de provocarle una auténtica conmoción visceral (Mc 6, 34). Y cuando llegó la hora de la verdad, todos abandonaron a su «amado» Maestro. Y Pedro llegó incluso a asegurar que ni lo conocía, ni tenía nada que ver con aquel hombre al que las autoridades condenaron a muerte por blasfemo y peligroso. Esto, traducido a lo que pasa ahora, se puede formular diciendo que los entusiasmos por Jesús y las devociones que se tienen solamente en la capilla (y nunca salen de ella) son mentiras que no sirven nada más que para engañar al ingenuo que vive eso ensimismado; y a los demás ingenuos que quizá le rodean.

Pero entre los cristianos también abundan los que piensan en Jesús y su Evangelio como el que piensa en un proyecto revolucionario. Por eso ponen todo su empeño y centran sus esfuerzos en la lucha por la justicia y los derechos humanos. En esto aciertan plenamente. Porque la causa de los pobres y del dolor en el mundo fue exactamente la causa que promovió Jesús y que le llevó al conflicto, a la tortura y a la muerte. Y hay que afirmar con fuerza que, por mucho que se haga en esa dirección, nunca nos acercaremos a lo que hizo Jesús, ya que a él asumir este proyecto le costó la vida. Pero a quienes orientan su vida en esta dirección no les vendría mal darse cuenta de que semejante proyecto es un camino extremadamente peligroso. No tanto porque a uno le pueda pasar lo que le pasó a Jesús. O simplemente porque es un camino erizado de complicaciones, incomprensiones y situaciones muy amargas. Lo más peligroso que tiene el proyecto de Jesús es que, sin darse uno cuenta, con frecuencia utiliza lo de los pobres y lo de la justicia para enfrentarse con los que no piensan como piensa el pro-

gresista de turno. Y lo más triste del caso es que, a veces, se hace eso para situarse en puestos de mando y de importancia o simplemente para salir de la vulgaridad y ser una persona que destaca. Sería una falsedad y una injusticia decir que todos los que echan por este camino en realidad lo que buscan es protagonismo y fama. Eso es una mentira intolerable. En todo caso, no les vendría mal a los «sociales» tener siempre muy presente que, en Jesús, el proyecto y la persona se fundían y se confundían en una sola y misma realidad. Porque, tal como somos los seres humanos, vivir un *compromiso* arriesgado sin vivir, al mismo tiempo, una *mística* muy honda es meterse en la boca del lobo. O vivir constantemente en el filo de la navaja. Cosa que solamente se puede hacer a base de equilibrios increíbles o, lo que es más complicado, a costa de sangrar por los cortes y los tajos que le deja a uno la navaja afilada de la gente que tiene en sus manos la ortodoxia y el poder.

Todo esto no es simple literatura. Por desgracia, es una realidad frecuente y sangrante. Impresiona pensar las dosis masivas de generosidad inútil que derrochan algunos «espirituales» en su fervor de conventos, capillas y casas de espiritualidad. Como impresiona otro tanto pensar hasta qué punto han colaborado algunos «sociales» al fracaso de los movimientos de izquierda en medio mundo. Me refiero a los «sociales» que fueron «sociales» hasta que ganaron la revolución. Desde ese día se instalaron en poltronas y mansiones. Y se dedicaron a reproducir en sus vidas aquello mismo contra lo que habían combatido. Unos y otros, «espirituales» y «sociales», tienen que llevar sobre sus conciencias el dolor de las víctimas y la vergüenza de los «nadies». Si es que a unos y a otros les queda algo de vida en la conciencia.

EL MIEDO A LOS POBRES

El miedo de los poderosos

En los evangelios sinópticos hay ocho textos en los que se dice que las personas que ejercían el máximo poder en la sociedad judía del tiempo de Jesús tenían miedo (Mc 11, 18.32; 12, 12; Mt 14, 5; 21, 26.46; Lc 20, 19; 22, 2). Es verdad que en estos textos algunos son paralelos, como es el caso de los que se refieren al final de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 12; Mt 21, 46; Lc 20, 19) o también los que indican la reacción de los dirigentes ante la pregunta de Jesús sobre el origen del bautismo de Juan (Mc 11, 32; Mt 21, 26). Pero, aun teniendo esto en cuenta, el hecho de que los evangelios insistan repetidas veces en el miedo de las autoridades es un dato a tomar en consideración, si es que queremos comprender exactamente las consecuencias que se siguieron de la enseñanza y del comportamiento de Jesús. Sobre todo si tenemos presente que, en todos los textos citados, se utiliza siempre el verbo *phobéomai*, «asustarse», «espantarse», «tener miedo», derivado de *phóbos*, angustia, temor¹.

1. W. Mundle, «Temor», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 246. Aquí conviene recordar que el «miedo» (*phóbos*) es una de las cuatro pasiones fundamentales que había que dominar para vivir de acuerdo con la naturaleza, según los estoicos, ya desde Zenón. Cf. H. von Arnim, *SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta)* I, 211; III, 378; 381; 391; 412; 444. Cf. A. López Eire (ed.), *Diógenes Laercio. Los filósofos estoicos*, PPU, Barcelona, 1990, p. 183. En el griego clásico el verbo *phobéomai* se usaba más para hablar del miedo a los hombres, mientras que el miedo a los dioses se expresaba con *séomai*. En los evangelios es frecuente la utilización de *phobéomai*

Ahora bien, a la vista de estos textos, hay que hacerse tres preguntas: 1) ¿Qué clase de personas eran las que tenían miedo? 2) ¿A quién tenían miedo? 3) ¿Por qué sentían ese miedo?

¿A quiénes tenían miedo?

En cuanto a la primera pregunta, el evangelio de Mateo dice que Herodes quería matar a Juan Bautista, pero «tuvo miedo» (*ephobéthe*) (14, 5). Mucho «más miedo» (*mallon ephobéthe*) tuvo Poncio Pilato en el proceso de Jesús (Jn 19, 8)². Pero en este caso el miedo de Pilato estaba provocado por un cierto contacto, seguramente imaginario, con lo sobrenatural³. Lo que hace que el miedo de Pilato fuera muy distinto del de Herodes, como indicaré al responder a la segunda pregunta. En los demás textos antes citados, que hablan del miedo, las personas que sufrían esa experiencia fueron siempre las mismas: los miembros de la clase gobernante, es decir, los componentes del Gran Consejo o Sanedrín, que era la suprema autoridad administrativa y judicial para los judíos de aquel tiempo⁴. Ahora bien, del Sanedrín eran miembros tres grupos de personas: los «sacerdotes» jefes (la aristocracia sacerdotal), los «ancianos» (la nobleza laica) y los «escribas»⁵. El poder de los escribas radicaba en el *saber*, puesto que eran los que interpretaban autoritativamente la Escritura⁶. La importancia de los ancianos estaba en que, junto con los sacerdotes jefes, eran (según Josefo) «los primeros de la ciudad», «los jefes del pueblo», «los notables», «los poderosos», «los poderosos y los notables del pueblo»⁷. Por tanto, sumos sacerdotes, ancianos y escribas eran los tres grupos que acaparaban el poder en la sociedad en que vivió Jesús.

para hablar del temor religioso (Mt 9, 8; 10, 28; 17, 6-7; 28, 4; Mc 4, 41; 9, 6; 16, 8; Lc 1, 13.30.50; 9, 34, etc.).

2. La traducción no debe ser que «tuvo (aún) más miedo», ya que en el relato de la Pasión según Juan no se ha dicho nada anteriormente sobre el miedo de Pilato. Por eso, de acuerdo con la gramática, la frase se puede traducir en el sentido de un superlativo absoluto: temió mucho, excesivamente. Cf. S. Légasse, *El proceso de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996, pp. 474-475.

3. Cf. S. Légasse, o. c., p. 475. En el mismo sentido: Jn 6, 19-20; Mc 4, 41; 5, 15.

4. Un buen resumen informativo sobre la composición del Sanedrín, en J. L. Sicre, *El Cuadrante*, vol. II, Verbo Divino, Estella, 1997, pp. 281-287, con las pertinentes referencias a los conocidos estudios de J. Jeremias y E. Schürer.

5. El partido fariseo del Sanedrín estaba compuesto íntegramente por escribas. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 252.

6. *Ibid.*, p. 251.

7. Referencias *ibid.*, p. 240.

Pues bien, precisamente de estos tres grupos de personas es de los que los evangelios nos informan que, al menos en determinados momentos, sufrieron la experiencia del miedo: «sumos sacerdotes y ancianos» (Mt 21, 26.46; Lc 20, 19); «sumos sacerdotes y escribas» (Mc 11, 18; Lc 22, 2); «sumos sacerdotes, escribas y ancianos» (Mc 11, 32; 12, 12). Los sumos sacerdotes están en todos los textos y en primer lugar, menos en Lc 20, 19, que menciona a los escribas antes que a los sumos sacerdotes.

En cuanto a la historicidad de estos textos, el miedo de Herodes (Mt 14, 5) está atestiguado por la información que Josefo suministra sobre el fin de Juan Bautista⁸. El dato que aporta Marcos según el cual la expulsión de los comerciantes del templo «llegó a oídos de los sumos sacerdotes y de los escribas», y que eso les incitó a querer matar a Jesús, pero que no lo hicieron por miedo (11, 18), es considerado, por S. Légasse, como dudoso porque se trataría de uno de esos «estribillos» del evangelista, como otros textos que mencionan el proyecto asesino contra Jesús (Mc 3, 6; 12, 12; 14, 1-2)⁹. Sin embargo, no todos los comentaristas piensan lo mismo. J. Gnllka indica que lo del miedo de las autoridades es una apostilla que pretende explicar por qué no actuaron inmediatamente contra Jesús¹⁰. Por su parte, R. Pesch piensa que el dato del miedo es la primera ocasión que tienen los redactores de la Pasión para poner de manifiesto el enfrentamiento de los dirigentes de Jerusalén contra Jesús, como ocurre en los textos de Mc 12, 12 y 14, 1-2¹¹. En cualquier caso, el final de la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21, 46; Mc 12, 12; Lc 20, 19) resulta perfectamente comprensible, dada la naturaleza del relato. Por otra parte, aunque hay quienes piensan que la parábola es producto de la comunidad de Marcos, autorizados exegetas como Jeremias, Michaelis, Hengel, Pesch, Crossan y Newell¹² opinan que se trata de una parábola de Jesús. Por último, es concorde la información de los tres sinópticos en el sentido de que las autorida-

8. Se trata de un dato fiable, como ya probó J. Klausner (*Jesús de Nazaret*, 1933, pp. 353 s.), citado por P. Bonnard, *Evangelio según Mateo*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 328-329.

9. S. Légasse, *El proceso de Jesús. La Historia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 57. Estos «estribillos» estarían destinados a preparar al lector para la cumbre que constituye la Pasión.

10. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 152.

11. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, vol. II, Herder, Freiburg im B., 1984, p. 199.

12. Referencias en J. Gnllka, o. c., p. 174, n. 174.

des buscaban la coyuntura favorable para arrestar a Jesús evitando un posible alboroto del pueblo, lo que según Lucas motivó el miedo en los dirigentes (22, 1-2; cf. Mt 26, 3-5; Mc 14, 1-2). Por lo demás, el relato de Jn 11, 47-53 expresa con claridad el miedo de los miembros del Sanedrín (Jn 11, 47) a que la popularidad de Jesús se tradujera en un atentado de los romanos contra sus poderes.

Por tanto, se puede afirmar que el conjunto de los textos citados arroja como conclusión que, efectivamente, los poderosos (Herodes y los más altos dirigentes de la religión) sufrieron la experiencia del miedo con motivo de la predicación y de la conducta de Jesús, sobre todo en vísperas de la Pasión, cuando el conflicto entre Jesús y las autoridades alcanzó mayor intensidad. Lo cual llama la atención. Porque, al menos a primera vista, no resulta fácil de entender por qué precisamente los poderosos le tuvieron miedo al débil. Es decir, no es lógico que los perseguidores le tuvieran miedo al perseguido. ¿Cómo se explica que el amenazado les infundiese miedo a los amenazantes? Enseguida vamos a tener la respuesta, al analizar a quién tenían miedo aquellas autoridades civiles y religiosas.

¿A quién tuvieron miedo?

En este punto, los textos citados al principio son unánimes. Todos coinciden en una cosa: los poderosos, como es lógico, no le tenían miedo a Jesús, al que veían como un hombre débil, indefenso, inofensivo. A quien tenían miedo aquellas autoridades era al «pueblo». Sólo en Mc 11, 18 se dice que los sumos sacerdotes y escribas temían a Jesús. Pero el texto añade enseguida: «pues todo el pueblo estaba asombrado de su enseñanza» (Mc 11, 18c). En definitiva, por tanto, el miedo estaba motivado por el pueblo.

El problema está en determinar a quién se refieren los evangelios cuando hablan del «pueblo». Es decir, en realidad ¿quiénes eran aquellas gentes que provocaban el miedo en los dirigentes, o sea, en los poderosos?

Cuando se trata del miedo de Herodes, el evangelio de Mateo dice que el «pueblo» al que temía el rey era el *óchlos* (14, 5). Referido ya a los dirigentes religiosos, el miedo vuelve a aparecer, sólo en Marcos, con motivo de la expulsión de los comerciantes del templo; y en ese caso se dice que los sumos sacerdotes y los escribas le temían a Jesús, pero por causa del asombro que producía su enseñanza en el *óchlos* (11, 18). Enseguida se repite la indicación del miedo que tenían los poderosos de Israel con ocasión de la pregunta sobre la

potestad (*exousía*) de Jesús (Mc 11, 28 par). En este caso, Mateo dice que tenían miedo al *óchlos* (21, 26), mientras que los otros dos sinópticos hablan del «pueblo» utilizando el término *laós* (Mc 11, 31; Lc 20, 6). Poco después aparece de nuevo el miedo al pueblo, al final de la parábola de los viñadores homicidas; y aquí, mientras Marcos y Mateo se refieren al *óchlos* (Mc 12, 12; Mt 21, 46), Lucas habla del *laós* (20, 19). Por último, el miedo de sumos sacerdotes y escribas se señala al narrar la traición de Judas, pero en este caso Lucas dice que a quien temían era al *laós* (22, 2). Y todavía una indicación que tiene su importancia: poco antes de comenzar el relato de la Pasión, Marcos informa de que los sumos sacerdotes y los escribas «andaban buscando cómo prender (a Jesús) con astucia para matarle». Y añade: «No durante la fiesta, no sea que se arme tumulto del pueblo» (*óchlos*) (14, 2).

Así, pues, cuando los evangelios hablan del miedo que los dirigentes tenían al pueblo, en cinco ocasiones lo hacen utilizando el término *óchlos* y en tres casos se refieren al *laós*. Más en concreto, en Mateo siempre aparece *óchlos* (14, 5; 21, 26.46); en Marcos, dos veces *óchlos* (11, 18; 12, 12; cf. 14, 2) y una sola vez *laós* (11, 32); en Lucas, las dos veces que habla del miedo de los poderosos dice que ese miedo era causado por el *laós*. Pero aquí se debe recordar que, en el vocabulario de Lucas, *laós* equivale a *óchlos*¹³. Como también hay textos en los que un evangelista usa *laós* donde otro evangelio pone *óchlos*¹⁴. Por eso no me parece que sea aceptable afirmar, sin más explicaciones, que *óchlos* tiene un sentido «prosaico», mientras que *laós* tiene un sentido «teológico»¹⁵. En realidad, esos dos términos son expresiones muy importantes de la teología de los evangelios sinópticos. Porque son las dos palabras que nos dicen quién estuvo realmente de parte de Jesús. Y, por tanto, quién comprendió de verdad su mensaje y quién lo aceptó.

Pero en esta cuestión hay matices que interesa señalar. No faltan quienes piensan que el término *óchlos* se ha de traducir únicamente por «multitud», «masa» o «muchedumbre». Es decir, se pone el acento en la «cantidad», no precisamente en la «clase» de personas que se acercaban a Jesús y que se agolpaban junto a él para escucharle¹⁶. Sin embargo, aquí es importante recordar que *óchlos*, según los dic-

13. Por ejemplo: Lc 7, 29 y 7, 24; Lc 8, 45 y 8, 47.

14. Por ejemplo: Lc 19, 48 y Mc 11, 18; Lc 20, 45 y Mt 23, 1; etc.

15. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/1, Neukirchen, Zürich, 1989, p. 286.

16. En este sentido, por ejemplo, P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1968, p. 845.

cionarios más autorizados, expresa la idea de «multitud» de gente. Pero, sin duda alguna, no se refiere sólo a la cantidad de personas, sino sobre todo a la «condición social» de esas personas. En efecto, *óchlos* se traduce por «vulgo» o «plebe» (*Volkshaufe*), en sentido despectivo¹⁷, de manera que el uso más frecuente de esta palabra es el de «masa» (*foule*), por oposición a los jefes, con una coloración política peyorativa¹⁸. Más en concreto, *óchlos* se entiende, en el griego clásico, no sólo como «pueblo», en contraposición a la persona singular, sino que de manera más específica se refiere a la multitud del «vulgo», en cuanto distinta del aristócrata y de la clase dirigente política o cultural. En este sentido, esta palabra sirve para definir a la «gente anónima», la «plebe», frente a las clases superiores y a las diversas autoridades¹⁹. Se trata sencillamente de la «masa privada de finalidad y dirección, la plebe sin importancia política o cultural»²⁰. Lo que es cierto hasta el punto de que Platón niega a la masa del pueblo incluso la capacidad de emitir un juicio²¹.

Por todo esto se comprende que cuando los evangelios hablan del *óchlos*, se refieren a la multitud (Mt 4, 18; Lc 4, 42), en la que abundaban los enfermos y los que eran tenidos por endemoniados (Mt 8, 16; Lc 4, 40-41). Es decir, gentes con «dolencias» y «enfermedades» (Mt 8, 17; cf. Is 53, 4). Se trataba de todos aquellos que «andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor» (Mt 9, 36; Mc 6, 34). Más concretamente, eran los pobres, los que no tenían qué comer y a los que Jesús alimenta (Mc 6, 45; Mt 14, 19; Lc 9, 11; Jn 6, 2.5.22.24), de manera que «venían de lejos» y «en ayunas», con peligro de «desfallecer en el camino» (Mc 7, 2; Mt 15, 32). En definitiva, las multitudes que, según los relatos evangélicos, constituyeron «el trasfondo anónimo sobre el que se desarrolló la actividad de Jesús»²². Teniendo siempre en cuenta que la sociedad en que vivió Jesús, como

17. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973, pp. 456-457; en el mismo sentido, H. G. Liddel y R. Scott, *A Greek-English Lexikon*, vol. II, Clarendon, Oxford, 1951, p. 1281; también el clásico diccionario de Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VI, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1954, pp. 2476-2477; A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris, 1950, p. 1433.

18. P. Chantraine, o. c., p. 845.

19. R. Meyer, TWNT V, p. 582, que remite a un relato militar de la época tolemaica.

20. *Ibid.*, pp. 682-683.

21. Sus palabras son tajantes: «Es ridícula la gran multitud (*polys óchlos*) si pretende conocer bien lo que es armonioso y rítmico» (*Leg.* 2, 670 b. Cf. R. Meyer, o. c., p. 583).

22. R. Meyer, o. c., p. 586; cf. H. Balz y G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 665; P. Zingg, *Das Wachsen*

todas las sociedades agrarias del siglo primero, estaba marcada por una profunda *desigualdad*²³. Concretamente, el pequeño campesinado constituía la gran masa del pueblo que frecuentemente pasaban a engrosar el estrato más bajo, el de los pobres²⁴. Según las estimaciones más fiables, seguramente más del noventa por ciento de la población (si sumamos a los campesinos los artesanos y los despreciables)²⁵ pertenecía al «pueblo» pobre y sencillo, el *óchlos*, la masa enorme de los que eran considerados por los poderosos como la «turba que no conoce la Ley y son unos malditos» (Jn 7, 48).

A estas gentes, en definitiva a los pobres, es a quienes tenían miedo los poderosos del tiempo de Jesús. Lo cual quiere decir que los pobres estimaban tanto a Jesús, y se sentían hasta tal punto identificados con él y con sus enseñanzas, que las autoridades temían atentar contra Jesús porque sabían que eso era lo mismo que atentar contra el pueblo, contra la enorme masa de los pobres. Los poderosos no tenían miedo a los «discípulos» de Jesús. Eso no se dice en ninguna parte. A quien tenían miedo los dirigentes y los notables era a los pobres.

¿Por qué tuvieron miedo?

En las sociedades de nuestro tiempo no es frecuente que las autoridades tengan miedo a los pobres. Ni los políticos, ni los hombres de las finanzas y la economía, ni los militares, ni la policía, ni los jueces, ni tampoco las autoridades religiosas parecen dar muestras de que los pobres les asusten. Puede ser que haya gobernantes que, quizá por motivos de conciencia, se sientan preocupados por el problema que representan los pobres hoy en el mundo. Pero miedo, lo que se dice miedo, no parece que los pobres estén hoy en condiciones de provocárselo a los que tienen en sus manos el poder en el mundo, ya se trate de poder político, económico o religioso.

En tiempos de Jesús, sin embargo, las cosas no eran lo mismo. Por tres razones que se comprenden fácilmente. En primer lugar, porque

der Kirche, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im B./Göttingen, 1974, pp. 61-63.

23. Cf. G. E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, New York, 1966, p. 210; J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 80.

24. J. L. Sicre, *El Cuadrante*, vol. II, Verbo Divino, Estella, 1997, pp. 292-293, que cita el amplio estudio de W. Bösen *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Herder, Freiburg im B., 1985, pp. 186-187.

25. Cf. J. L. Sicre, o. c., pp. 293-294; 296-297, con bibliografía.

en la sociedad de aquel tiempo apenas había clase media. En Jerusalén, según los datos que aporta J. Jeremias, se podían considerar personas de clase media los pequeños comerciantes, los empleados del templo, los que se dedicaban a la industria del hospedaje (que era importante en las fiestas) y los simples sacerdotes²⁶. Pero en la sociedad agraria de Galilea era abismal la distancia que separaba a ricos de pobres, como ya he dicho. En cualquier caso, la estructura social de aquel tiempo estaba configurada de tal forma que la gran masa de los «satisfechos» no era la predominante, como lo es ahora en los países desarrollados. Naturalmente, desde el momento en que las gentes de condición humilde constituían la gran mayoría de la población, las autoridades se veían obligadas a tener sumo cuidado con la inmensa cantidad de personas a las que, con toda razón, se les podía considerar como el *óchlos*, es decir, el «pueblo» sencillo de los pobres. Y es evidente que una agitación multitudinaria de gentes «insatisfechas» podía representar un serio peligro para los gobernantes.

En segundo lugar, nunca debemos olvidar que la situación política del pueblo judío, en aquellos años, era sumamente inestable. Era un pueblo dominado políticamente por la ocupación romana. Y se sabe que en la práctica el dominio de Roma representaba para la gente, según el testimonio del historiador romano Cornelio Tácito, «robar, asesinar y asaltar», llamando «con falso nombre imperio y paz al sembrar la desolación»²⁷. Es claro que, en tales circunstancias, las autoridades religiosas judías tenían que extremar los cuidados para que no se provocase ningún tipo de tumulto popular. De ahí un motivo añadido al miedo que los dirigentes tenían al pueblo, que mayoritariamente era pobre.

Y, en tercer lugar, está el hecho de que ni Herodes en Galilea ni el Sanedrín en Jerusalén tenían una policía (y menos un ejército) con medios eficientes para controlar una sublevación del pueblo, ni siquiera un tumulto popular. Cuando arrestaron a Jesús en la noche de la Pasión, los que se presentaron a prenderle fueron sencillamente «una multitud con espadas y palos» (Mc 14, 43; Mt 26, 47)²⁸. El evan-

26. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 2000, pp. 119-127.

27. Texto citado por J. L. Sicre, o. c., p. 71. Cf. J. D. Crossan, o. c., p. 77. El historiador Cornelio Tácito es un siglo posterior al tiempo de Jesús.

28. Aquí se utiliza *óchlos*, pero sin artículo, que indica simplemente «cantidad», o sea, «multitud» de personas. Sería como una «banda» o «tropa», cosa que está atestiguada por el griego clásico. S. Légasse, *El proceso de Jesús. La Pasión en los Cuatro Evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996, p. 26, n. 3. Cf. R. Meyer, TWNT V, p. 583.

gelio de Juan habla de «guardias» (*hypêretas*) proporcionados por «los sumos sacerdotes y fariseos» (Jn 18, 3), pero en realidad, como indica S. Légasse, tales guardias «no marcaban una diferencia esencial con respecto a los otros evangelios»²⁹. Se comprende, pues, que unas autoridades que carecían de una policía eficaz para defenderse de una eventual agresión debían tener miedo a cualquier agitación del pueblo, que, en aquellas circunstancias, venía a ser como una agitación de los pobres.

Las tres razones que acabo de indicar están suficientemente insinuadas en los evangelios. Seguramente, el texto más elocuente, en este sentido, es uno en el que no se menciona el «miedo», pero en el que, sin duda alguna, el miedo es el verdadero motor de la decisión que toma el Sanedrín. Me refiero al relato del evangelio de Juan en el que se dice que, después de que Jesús le devolvió la vida a Lázaro, «los pontífices y los fariseos» (Jn 11, 47) decían: «Si lo dejamos continuar así, todos creerán en él, y vendrán los romanos y acabarán con el lugar santo y con la nación» (Jn 11, 48). En consecuencia, la decisión que tomaron fue dar muerte a Jesús (Jn 11, 53). Lo primero que aquí aparece es una motivación política. El movimiento popular que suscitaría la actividad de Jesús, de dejarle continuar, sería un buen pretexto para una intervención de los romanos y la pérdida de los últimos restos de autonomía nacional. Por más que Juan le dé a todo esto una interpretación teológica, el hecho histórico parece suficientemente atestiguado³⁰. Es el miedo de unas autoridades que temen ciertamente a los romanos. Pero, antes que a los romanos, a quien tienen miedo es al pueblo, concretamente a que el pueblo «crea en Jesús» (cf. Jn 11, 48).

El miedo (sin mencionar esa palabra) vuelve a aparecer en los tres grupos que formaban el Sanedrín: sumos sacerdotes, ancianos y escribas, cuando plantean la pregunta sobre la potestad de Jesús (Lc 20, 1-2). Y es miedo al «pueblo entero» (*laós ápas*), concretamente porque temen que la gente los apedree (*katalithásai*) (Lc 20, 6). Como también, sin mencionarlo, el miedo es lo que impulsa a los sumos sacerdotes y escribas a prender a Jesús «con astucia» (Mc 14, 1), pero no durante la fiesta, «no sea que se arme tumulto del pueblo» (Mc 14, 2).

En definitiva, con las inevitables variantes por las circunstancias distintas de cada caso, lo que siempre aparece es el miedo que tenían

29. O. c., p. 425.

30. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, vol. II, Herder, Barcelona, 1980, p. 442.

«los más poderosos del pueblo» precisamente al pueblo, a los pequeños y a los pobres. Y siempre se trataba del mismo motivo: el miedo a *perder el poder*. Por eso el miedo al pueblo se indica, de manera explícita (Mc 11, 32 par), cuando los que detentan el poder plantean la cuestión del «poder» (*exousía*) con que actúa Jesús (Mc 11, 28 par). Como se vuelve a indicar expresamente al final de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 12 par), cuando los dirigentes se dan cuenta de que van a perder sus privilegios (el «reino», la «viña») y todo eso se les «dará a otros» (Mt 21, 43; Mc 12, 9).

Los pobres le quitan la máscara al poder

Los datos que suministran los evangelios sobre la decisión de matar a Jesús indican claramente que tal decisión resultó *complicada*, incluso *peligrosa*, para quienes la tomaron, es decir, los miembros del Sane-drín. Que resultó complicada es algo tan patente en los relatos de la Pasión que se ha dicho con razón que el proceso religioso contra Jesús «fue una mascarada de justicia: su fin no fue pronunciar una sentencia equitativa, sino «matar» a Jesús»³¹. De ahí el desacuerdo de los testigos que intervinieron en el proceso (Mc 14, 55-59 par). Que además de complicada fue también peligrosa ya lo hemos visto: las autoridades temieron que aquello provocara un «tumulto» (Mc 14, 2) y hasta pensaron en la posibilidad de ser «apedreados» por el pueblo (Lc 20, 6).

En realidad, el miedo estaba causado por algo mucho más grave. Lo que allí estaba en juego no era un conflicto pasajero, sino la *pérdida del poder*, como ya he dicho. Pero está claro, en aquel tiempo y entre aquellas autoridades ocurría lo que siempre ha ocurrido y sigue ocurriendo con todos los que disfrutan de un poder y *no quieren perderlo*. Como eso es algo sencillamente inconfesable, quienes se ven en semejante situación buscan «razones» y «argumentos» que enmascaren sus verdaderas intenciones. Y entonces se apela a la defensa de la patria, al bien de la religión o incluso a la voluntad de Dios. De donde resulta que la patria, la religión y, si es necesario, Dios y su santísima voluntad son las grandes máscaras que ocultan el verdadero rostro del poder, el rostro deforme y feo de la *pasión por el poder*.

Eso justamente es lo que, a juicio del evangelio de Juan, ocurrió cuando sentenciaron a Jesús. Los sumos sacerdotes y los fariseos, es

31. S. Légasse, *El proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro evangelios*, cit., p. 44.

decir, los dos grupos que, para el cuarto evangelio, representan a las autoridades judías, sobre las que carga la responsabilidad de la muerte de Jesús³², convocan una reunión oficial del Sanedrín (Jn 11, 47) y presentan la gravedad de la situación. Ahora bien, tal como ellos plantean el problema, el peligro no está en que, si todo el pueblo cree en Jesús (Jn 11, 48a), no va a seguir creyendo en ellos y, por tanto, van a perder el poder que tienen sobre la gente. Lo que dicen es que si el pueblo entero se pone a creer en Jesús, entonces lo que va a ocurrir es que los romanos les van a quitar³³ el «templo»³⁴ y la «nación»³⁵ (Jn 11, 48b). Es decir, los «hombres del poder» no hablan de la pérdida del poder, que es donde estaba el verdadero problema para ellos. De lo que hablan aquellos hombres es de la pérdida de la *religión* y de la *patria*, los dos argumentos más serios y más nobles que un buen creyente y un buen ciudadano puede invocar. Pero, en realidad, sabemos que la «religión» y la «patria» son, con demasiada frecuencia, las dos grandes y sublimes máscaras que se ponen tantos ambiciosos de poder que, en nombre de Dios y en nombre de la nación, lo que de verdad pretenden es intentar saciar su insaciable pasión por imponerse, dominar y someter a cuantos caigan al alcance de sus inconfesables pretensiones.

Ahora bien, si algo quedó claro en toda aquella situación es que el pueblo pobre y sencillo fue quien le quitó la máscara al poder, exactamente a las ambiciones de poder de los dirigentes religiosos. El miedo de aquellos dirigentes a la reacción del pueblo desenmascaró sus verdaderas intenciones. Quizá lo más elocuente que aparece en los evangelios y en el libro de los Hechos, por lo que se refiere a nuestro asunto, es que los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas nunca aparecen como hombres piadosos y preocupados por agradar a Dios. Tampoco se dice jamás de ellos que su preocupación fuera ayudar al pueblo o estar cerca de los pobres. Todo lo contrario. Desde el primer momento en que, en los evangelios, aparecen juntos estos tres grupos de hombres, es para presentarlos como agentes de

32. R. Schnackenburg, o. c., vol. II, p. 441.

33. *arousin*, de *airo*, literalmente, «quitar». De ahí que se puede traducir por «destruir», ya que tal es el sentido de lo que quieren expresar.

34. El texto dice *tópos*, el «lugar»; pero difícilmente se puede entender la capital. Se refiere claramente al templo (cf. Jn 4, 20; «lugar santo» en Mt 24, 15; Hech 6, 13; 21, 28). Cf. «Lugar (templo) y pueblo» es una expresión acuñada desde la época de los Macabeos (cf. 2 Mac 1, 29; 5, 19). Para el sentido de *tópos*, H. Köstert, TWNT VIII, pp. 204-205. Cf. R. Schnackenburg, o. c., vol. II, p. 442.

35. *éthnos* designa a la nación judía en Lucas y Juan: Lc 7, 5; 23, 2; Hech 10, 22; 24, 2.10.17; 26, 4; 28, 19; Jn 11, 48.51.52; 18, 35. Cf. K. L. Schmidt, TWNT II, p. 366.

sufrimiento y de muerte. Así desde el primer anuncio de la Pasión (Mc 8, 31; Mt 16, 21; Lc 9, 22) hasta que consuman la sentencia de muerte contra Jesús (Mc 14, 53; Mt 26, 57; Lc 22, 66). Pues bien, en todo este penoso proceso sólo el pueblo y el miedo al pueblo es lo que pone en evidencia lo que realmente les preocupaba y les interesaba a aquellos hombres. Su único interés y su verdadera preocupación fue evitar lo que les pudiera crear problemas a ellos. Y naturalmente sabían muy bien que los problemas sólo podían venir de la sintonía y de la solidaridad profunda que el pueblo tenía y vivía con la persona y la enseñanza de Jesús. En este sentido, es de notar que a los dirigentes religiosos no les preocupa la posible reacción de los «discípulos» de Jesús ni, por tanto, una hipotética protesta de quienes, a primera vista, eran los más cercanos al inquietante profeta que les causaba tantos problemas. A las autoridades religiosas no les da miedo alguno lo que puedan hacer los «discípulos». Lo que verdaderamente les da miedo es lo que puedan hacer los «pobres».

El problema de fondo

La pregunta que aquí se le ocurre a cualquiera es enteramente lógica: ¿por qué son los pobres, es decir, los *más débiles*, los que causan el mayor miedo a los dirigentes, es decir, a los *más fuertes*?

Ante esta cuestión, parece que lo razonable se reduce a decir que en aquella sociedad los pobres eran legión. Y, está claro, una «legión», aunque sea de pobres, es una cosa que da miedo. Sobre todo si los que se sienten amenazados no disponen de los medios suficientes (un ejército, una policía) para defenderse eficazmente. Eso, sin duda, es lo que les pasaba a los dirigentes judíos en tiempo de Jesús. Porque a ese motivo, ni más ni menos, se refieren los evangelios cuando dicen que los mandatarios del Sanedrín tenían miedo de que «el pueblo entero los apedreara» (Lc 20, 6) o sencillamente de que «se armara un tumulto» (Mc 14, 2), como más tarde los «magistrados» temen «ser apedreados» por el pueblo (Hech 5, 26). En cualquier caso, el miedo de las autoridades judías a un altercado público resulta comprensible si tenemos en cuenta que, en semejantes desórdenes, la intervención de la policía romana podía ser implacable, hasta el punto de poner en serio peligro el ya limitado poder que Roma permitía a los dirigentes judíos. Esto es lo que, como ya he dicho, motivó al Sanedrín para tomar la decisión de matar a Jesús (Jn 11, 47-53).

Todo esto es cierto. Y tuvo que influir en el miedo que ciertamente sintieron los poderosos de Israel ante la masa de los pobres

de aquel pueblo. Pero si nos quedamos en esto, no tocamos el fondo del problema que realmente allí se planteó. Porque la razón última y determinante del miedo a los pobres no estaba en el peligro de un posible alboroto popular. El miedo profundo o, si se prefiere, el miedo de fondo que los pobres provocaron en los más ilustrados y más autoritarios representantes del judaísmo está explicado en los textos evangélicos por dos motivos: 1) porque el pueblo estaba persuadido de que Juan Bautista (Mt 14, 5; 21, 26; Mc 11, 32; Lc 20, 6) y Jesús (Mt 21, 46) eran *profetas*; 2) porque el pueblo estaba impresionado y, por tanto, se identificaba con la *enseñanza* de Jesús (Mc 11, 18; 12, 12; Lc 20, 19). Ahora bien, ¿qué vienen a decir estos dos motivos?

En cuanto al primer motivo (*el pueblo consideraba a Jesús y a Juan Bautista como profetas*), interesa caer en la cuenta de la estima profunda que la gente sentía, en aquel tiempo, por la figura, la misión y la personalidad de un «profeta». Que el pueblo estaba persuadido de que Juan Bautista³⁶ y Jesús³⁷ eran profetas es cosa bien atestigüada en los evangelios. Por otra parte, la gente sentía tal admiración por la figura de un profeta, que cuando Jesús se pone a ponderar la grandeza de Juan Bautista, lo más que puede decir de él es que era no sólo profeta, sino incluso más que un profeta (Mt 11, 9; Lc 7, 26)³⁸. Parece, por tanto, que el modelo y el ideal del «profeta», como punto de referencia, era lo más que se podía aducir ante la opinión pública para enaltecer la figura de una persona. Es lo mismo que ocurre cuando Jesús devolvió la vida al hijo de la viuda de Naím. El clamor del pueblo (*óchlos*) allí presente (Lc 7, 11) es que «un gran profeta se ha levantado en medio de nosotros y Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7, 16). El elogio es de tal categoría que la presencia de un profeta se asocia a la presencia de Dios entre el pueblo. Más aún, cuando Jesús pregunta lo que la gente piensa de él, lo más que pueden decir sus discípulos es que la opinión popular considera a Jesús como un profeta similar a los que existieron en tiempos lejanos (Mc 8, 28 par)³⁹. Esto quiere decir que el «profeta» era, para aquellas gentes, «una intervención decisiva de Dios para el juicio y la salvación de los

36. Mt 11, 9; 14, 5; 21, 26; Mc 11, 32; Lc 1, 76; 7, 26; 20, 6.

37. Mt 13, 57; 21, 11.46; 26, 68; Mc 6, 4.15; 14, 65; Lc 4, 24; 7, 16.39; 13, 33; 22, 64; 24, 19; Jn 4, 19.44; 7, 52; 9, 17.

38. Juan era «más que un profeta» en cuanto que era el precursor del Mesías. Mateo y Lucas, casi con las mismas palabras, citan, mezclándolos, a Mal 3, 1 y Ex 23, 30 (cf. además Is 40, 3; Mc 1, 2; Jn 3, 28). P. Bonnard, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid, 1976, p. 251.

39. J. Gnilka, o. c., vol. II, p. 14.

hombres»⁴⁰. Igualmente, en el evangelio de Juan la admiración de la samaritana se traduce en decirle a Jesús: «veo que eres un profeta» (Jn 4, 19). Lo mismo que el ciego de nacimiento: lo más grande que pudo decir de Jesús es que era un profeta (Jn 9, 17).

Pero hay un aspecto aquí que conviene destacar. Quien sentía admiración por los profetas era el «pueblo». Por eso, como ya he dicho, los poderosos tuvieron miedo de atentar contra Jesús. En este punto concreto se repitió la historia de tiempos antiguos, los tiempos de los profetas: frente al apoyo popular que tuvieron aquellos hombres enviados de Dios⁴¹, el enfrentamiento con los poderosos, especialmente reyes y sacerdotes, es un tema bien estudiado, especialmente por lo que se refiere a las relaciones entre los profetas y los sacerdotes⁴². Por eso, en los evangelios se repite de diversas maneras el conflicto de los dirigentes judíos con los profetas. Los que merecen el elogio de Jesús en las bienaventuranzas, los pobres, los que tienen hambre, los que lloran, los aborrecidos y ultrajados (Lc 6, 20-22; cf. Mt 5, 3-12), esas gentes precisamente son los que van a correr la misma suerte que los profetas antiguos, perseguidos por los poderosos de tiempos pasados (Lc 6, 23; Mt 5, 12). Y en la diatriba de Jesús contra escribas y fariseos tal como es presentada por el capítulo 23 de Mateo, por más que se trate de un texto condicionado por la situación de una comunidad en abierta confrontación con los jefes del judaísmo⁴³, es indudable que se reproduce el conflicto que siempre existió entre los poderosos de Israel y los profetas (Mt 23, 29.30.31.35.37; Lc 11, 47. 49.50.51; 13, 34).

Ahora bien, lo determinante aquí está en recordar por qué el «pueblo» se identificó con los profetas, mientras que los «poderosos» los persiguieron y los mataron. Lo más sencillo y lo más claro que se puede decir sobre este asunto es que los profetas de Israel, siguiendo una preocupación que fue constante entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo, transmitieron un mensaje en el que siempre fue una

40. P. Bonnard, o. c., pp. 363-364.

41. Ha analizado este apoyo popular J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella, 1992, pp. 141-142.

42. *Ibid.*, pp. 142-143, con bibliografía en n. 19.

43. Como es sabido, el evangelio de Mateo ha sido considerado como signo del antijudaísmo que se dio ya en el primitivo cristianismo. Y, sin duda, el ejemplo más claro de esta tendencia se advierte en la redacción del capítulo 23 de este evangelio. Cf. M. Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der mathäeischen Jesusgeschichte*, Philo, Bodenheim, 1998, pp. 467-473; H. J. Becker, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Mt 23, 1-12*, Berlin, 1990, citado por M. Gielen, cit.

cuestión capital la lucha por la justicia, la denuncia de los problemas sociales y el esfuerzo por una sociedad más humana y humanizada⁴⁴. No es éste ni el sitio ni el momento de recordar la abundante documentación bíblica que existe sobre este punto. Baste recordar lo que acertadamente indica J. L. Sicre refiriéndose al mensaje de Amós: «los más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados, incluso vendidos como esclavos, por parte de personas sin escrúpulos, que a sus injusticias añaden el descaro de cometerlas incluso en el templo, «junto a cualquier altar» (cf. Am 2, 6-8)⁴⁵. Pues bien, estas cosas, de una manera o de otra, eran sabidas por el pueblo sencillo, la gente que se reunía en masa para oír a Jesús. Y está claro, si aquellas gentes pensaban que Jesús era un profeta, si lo aceptaban y lo admiraban como tal, eso quiere decir inequívocamente que los pobres veían en Jesús el defensor de sus derechos atropellados, mientras que los poderosos veían en aquel nuevo profeta el incómodo, el indeseable portavoz que clamaba contra todos los que, de una forma o de otra, maltrataban al pueblo indefenso y se aprovechaban de él. Naturalmente, eso tenía que motivar el miedo que, según los textos evangélicos, los dirigentes le tenían al pueblo, que estaba de acuerdo con lo que Jesús decía y hacía.

Pero el miedo a los pobres, que admiraban a Jesús como profeta, tenía una raíz más profunda. Porque, en última instancia, lo que allí estaba en juego era *el problema de Dios*. En efecto, lo primero que caracteriza al Dios de los profetas es que exige «derecho» y «justicia». Derecho, que equivale al recto ordenamiento de la sociedad; y justicia, que hace posible vivir a fondo el derecho⁴⁶. Con estos términos se expresa, a veces, lo que Dios espera del pueblo (Am 5, 24; Is 5, 7), de cada israelita (Ez), como presupuesto humano para que irrumpa la salvación (Is 56, 1; cf. 59, 9.14)⁴⁷. El Dios de los profetas exige además la misericordia (Os 4, 1; Miq 7, 20). Y pide la práctica de la justicia ante los tribunales (Is 10, 2; Jer 7, 5; 21, 12; Am 5, 15), lo que a veces adquiere el sentido de defensa de la «causa de los pobres» (Jer 5, 28). Es el recto orden que se debe buscar (Is 1, 17), del que

44. Cf. J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, cit., p. 387, que remite a su estudio fundamental: «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid, 1985, con bibliografía en pp. 465-477.

45. J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, cit., p. 393.

46. Esta bina: derecho - justicia, aparece en los siguientes textos proféticos: Am 5, 7. 24; 6, 12; Is 5, 7 (cf. 1, 27; 9, 6; 28, 17; 32, 16; 33, 5); Jer 22, 3.15; 23, 5; 33, 15; Ez 18, 5.19.21.27; 33, 14.16.19; 45, 9; Is 56, 1; 59, 9.14. Cf. J. L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*», cit., p. 441.

47. *Ibid.*

son especialmente responsables las autoridades (Miq 3, 1.9)⁴⁸. Si a todo esto unimos que los profetas presentaban a un Dios que mandaba denunciar a los responsables de la injusticia, no sólo al rey, sino también a las autoridades religiosas, empezando por los sacerdotes, a los que Oseas acusa de rechazar el conocimiento de Dios (4, 4) y de asesinar (6, 9), mientras que Miqueas denuncia su codicia (3, 11) y Jeremías pone de manifiesto su colaboración con la injusticia (8, 4-9, 25)⁴⁹, si tenemos en cuenta todo esto, se comprende perfectamente que los dirigentes religiosos que aparecen en los evangelios, al darse cuenta de que el pueblo pensaba que Jesús era un profeta, debían de tenerle miedo al pueblo, eso por supuesto. Pero si se piensa a fondo lo que allí ocurrió, se comprende que la razón última del miedo (si realmente estaba motivado porque la gente consideraba a Juan Bautista y a Jesús como profetas) tenía una raíz más profunda. No era simplemente miedo a revueltas populares o a conflictos con las autoridades romanas. Además de eso y más allá de todo eso, era miedo al Dios del pueblo, que era el Dios de los profetas. Porque ese Dios no sólo era distinto del Dios que «legitimaba» a los dirigentes, sino que sobre todo decía que el Dios de aquellos dirigentes era la gran mentira y la fuente de todas las mentiras y agresiones que sacerdotes, ancianos y escribas cometían contra el pueblo.

En último término, lo que aquí se plantea es el problema de la *idolatría* y, más en concreto, la actualísima cuestión de la *manipulación de Dios*⁵⁰. Como muy bien dijo G. von Rad, «precisamente el hombre piadoso es el que corre más peligro de configurar a Dios a su imagen o según otra imagen»⁵¹. Ahora bien, los profetas indican (entre otras) dos formas de manipular a Dios que, sin duda alguna, se daban con enorme fuerza y persistencia entre las autoridades judías que rechazaron y condenaron a Jesús. Se trata de la idolatría del templo, tan duramente condenada por Jeremías (7, 1-15; cap. 26) y la idolatría del día del Señor a la que se enfrenta Amós (8, 9-10)⁵². Pero sabemos que precisamente por expulsar a los comerciantes del templo, y por no observar la ley religiosa del sábado⁵³, aquellos dirigen-

48. *Ibid.*, p. 442.

49. *Ibid.*, p. 449.

50. Para este punto, cf. las acertadas indicaciones de J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, cit., pp. 381-385.

51. *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid, 1996; citado, en su versión original, p. 148, por J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, cit., p. 281, n. 17.

52. Cf. J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, cit., pp. 384-385.

53. Téngase en cuenta que el sábado, según parece, tenía ya un sentido cultural y festivo antes de Amós. Cf. J. L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*», cit., p. 138.

tes encontraron argumentos «razonables», incluso de valor «divino», para enfrentarse a Jesús y hasta condenarlo a muerte «en nombre del Dios vivo» (Mt 26, 63).

El *problema de fondo* cuando se trata del espinoso asunto del miedo a los pobres, en tiempo de los profetas antiguos, en tiempo de Jesús y en nuestro tiempo, es Dios. Y la prueba más clara de que ese miedo tiene su razón de ser, en último término, en la imagen que cada uno tiene de Dios, está en el segundo motivo que indican los textos evangélicos cuando hablan del miedo de los dirigentes del Sanedrín. Se trata de la referencia al miedo en la conclusión de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 12; Mt 21, 46; Lc 20, 19). No se trata de explicar aquí la parábola⁵⁴. Lo que interesa es caer en la cuenta de que los poderosos de Israel vieron, en aquella historia, que el Dios que presentaba Jesús los descalificaba, hasta el punto de considerarlos como asesinos. Pero no sólo eso. Además, Jesús les vino a decir que Dios los expulsaba y, por tanto, les quitaba toda su autoridad y todo su poder. Y para colmo de males, enseguida comprendieron que el pueblo estaba de parte de lo que decía Jesús y, por tanto, en contra del Dios que ellos presentaban y al que decían que representaban.

Por otra parte, si todo eso se piensa detenidamente, es fácil entender que el problema de fondo sea Dios. Porque cuando lo que está en juego es el poder «religioso», lo que en definitiva se pone en cuestión es el origen de ese poder, que no es otro que Dios. En este mundo, todo poder necesita ser «legitimado» para que pueda ser aceptado por aquellos que se le someten. Este principio, que de alguna manera vale para cualquier poder, es absolutamente indispensable cuando se trata del poder «religioso». Porque, en este caso, se trata de un poder que existe como tal poder, en la medida y sólo en la medida en que es aceptado libremente por aquellos que lo aceptan y con esa libertad se someten a él. Nunca conviene olvidar, como ya he dicho, que el poder religioso se basa en las convicciones religiosas de los fieles que lo aceptan. Pero sabemos que las convicciones religiosas son siempre convicciones libres. De ahí que *según sea la imagen de Dios que cada cual tiene en su cabeza, así será la obediencia religiosa que cada uno pone en práctica*.

Ahora bien, Jesús dijo que el conocimiento del verdadero Dios se oculta a los «sabios y entendidos» y se manifiesta a los «sencillos» (*nepioi*), los que nada tienen que decir en este mundo, los pobres, los últimos de la vida, a los que nadie escucha (Mt 11, 25; Lc 10,

54. Amplia bibliografía sobre esta parábola en J. Gnllka, o. c., vol. II, p. 165.

21). Lógicamente, el Dios de los sabios y entendidos es el imaginario religioso que «legitima» los derechos de los poderosos. Mientras que, por el contrario, el Dios de los *nepioi*, los que peor lo pasan en este mundo, lógicamente tiene que desautorizar a los causantes de tanto sufrimiento y de tanta humillación como hay en esta vida. Lo que es tanto como decir que, en último término, a quien desautoriza el Dios de los pobres es al Dios que se imaginan los poderosos, es decir, el Dios que les conviene a ese tipo de personas. Eso, exactamente eso, es lo que causa no ya miedo, sino pavor, a todos los que, en nombre de Dios, han ido y van por la vida sometiendo, dominando y agrediendo a tantos seres humanos indefensos. *El miedo a los pobres es, en último término, miedo al Dios que «legitima» a todos los responsables de que en este mundo haya tanto sufrimiento y tanto exterminio.*

Los disfraces del miedo

Nunca en la Iglesia se ha hablado tanto de los pobres como en los últimos cuarenta años, poco más o menos desde la Conferencia de Medellín (1968) hasta estos primeros años del siglo XXI. Pero también es cierto que nunca en la Iglesia se ha tenido tanto miedo a los pobres como en estos últimos cuarenta años. ¿Por qué ha ocurrido esto? ¿Qué ha pasado y qué está pasando en la Iglesia?

Tener miedo es una cosa de alguna manera humillante, incluso vergonzosa. Sobre todo cuando el miedo se tiene a algo o a alguien que no tendría por qué causar miedo, sino todo lo contrario: compasión, cariño, ternura... Está claro que si tratándose de gentes desgraciadas y de personas excluidas se tiene miedo a tales gentes y a tales personas, entonces ese miedo se convierte en un sentimiento inconfesable. Y la salida «normal», en esas condiciones, es buscarle disfraces al miedo. Para que aparezca como otra cosa lo que en realidad es miedo y, por tanto, no se puede presentar como tal. Esto exactamente es lo que ocurre con el miedo a los pobres concretamente en la Iglesia, donde se habla con tanta frecuencia precisamente de los pobres afirmando que son los preferidos de Jesús y los que deben atraer (más que nadie) nuestro interés y nuestro amor. Pero, está claro, si se dice todo eso de los pobres, ¿cómo se va a reconocer públicamente que se les tiene miedo? La salida, aquí también, es buscarle al miedo los disfraces más apropiados, los que mejor encajan con semejante situación, para conseguir dos cosas: por una parte, que la gente siga pensando que el interés por los pobres es sincero; por otra parte, que los pobres no nos compliquen demasiado la vida.

Sería una falsedad manifiesta, y además una injusticia, afirmar o simplemente sugerir que la Iglesia en pleno les tiene miedo a los pobres. De sobra sabemos que en la Iglesia hay cantidades incontables de creyentes auténticos que han dado y están dando lo mejor de sí mismos, con una generosidad increíble, por aliviar el sufrimiento de los más necesitados y el empeño por sacarlos de su situación desesperada. Es más, en los últimos treinta años la preocupación por la solidaridad ha sido creciente en grandes sectores de la población mundial. Y de ese sentimiento, como no podía ser de otra manera, han participado tantos miembros de la Iglesia, que han llegado incluso a dar su vida por esta causa. Esto explica, sin duda alguna, que, en estos últimos tiempos, se hable y se escriba tanto sobre los pobres. Y nadie duda de que, en este enorme flujo de preocupación por la solidaridad, han jugado un papel determinante corrientes de pensamiento como la teología de la liberación o los grandes hechos eclesiales de décadas pasadas, como por ejemplo la promoción de los laicos, el amplio movimiento de las comunidades eclesiales de base, las numerosas ONG y grupos de «voluntariado» que están dando lo mejor de sí mismos por aliviar el sufrimiento de los últimos de esta tierra.

Pero si se ha hablado tanto de los pobres y tanta preocupación ha habido por ellos, eso mismo indica (en no pocos casos) hasta qué punto los pobres resultan peligrosos y son vistos como una auténtica amenaza para ciertas personas, determinados grupos o instituciones concretas. No hay que esforzarse demasiado para darse cuenta de que esto ha sido y sigue siendo así. Incluso en el caso de personas e instituciones que dedican documentos y libros enteros al tema de la solidaridad y del amor a los necesitados. La prueba más clara, en este sentido, es lo que ha ocurrido con la teología de la liberación y con las comunidades eclesiales de base. Que esa forma de hacer teología y de organizar la Iglesia ha tenido una fuerza considerable en las últimas décadas es cosa que sabe todo el mundo. Pero tan cierto como eso es que tanto la teología de la liberación como las comunidades de base han encontrado una resistencia prácticamente insuperable en determinados sectores de la misma Iglesia. Sectores, además, que en la Iglesia han sido y siguen siendo de una influencia decisiva. Y sabemos que, a estas alturas, los más cualificados representantes de tales sectores eclesiales cantan victoria. Porque, según piensan, han conseguido su objetivo. Un objetivo nunca confesado abiertamente y con sinceridad. Pero un objetivo que cada día resulta más evidente: *neutralizar y hasta anular el peligro que representan los pobres.*

El fondo de la cuestión está en lo siguiente. Los pobres no han sido nunca peligro para nadie mientras han sido simplemente y sola-

mente *objeto* de las preocupaciones y del interés que brotan del amor hacia ellos. Los pobres han empezado a ser vistos como un peligro y una amenaza, para muchos cristianos y para la institución eclesiástica misma, desde el momento en que han pretendido ser *sujeto* de pensamiento y de decisión en la Iglesia.

Me explico. Cuando los pobres no pasan de ser «objeto» de los desvelos y del amor caritativo hacia ellos, la relación con el pueblo, con los indigentes y con los ignorantes se reduce a la *ayuda* que se les presta. Y sabemos que la «ayuda» se basa en una relación asimétrica. Porque el que ayuda está siempre por encima del que es ayudado. Lo cual quiere decir que el «ayudado» *depende siempre* del que «ayuda». Por lo tanto, el que ayuda es el que «sabe» en qué hay que ayudar y hasta dónde tiene que llegar la ayuda. Además, el que ayuda es el que «decide» en qué tiene que consistir la ayuda. No creo que sea una exageración decir que, por lo general, los pobres fueron casi siempre «objeto» de interés, de preocupación y de amor en la Iglesia. Un interés, una preocupación y un amor que, normalmente, se tradujeron en «ayudarles» todo lo que se pudo. En eso la Iglesia ha sido ejemplar. Pero, fuera de contadas excepciones, la ejemplaridad de la Iglesia se quedó en eso.

El problema, para la Iglesia, se ha presentado cuando los pobres no se han resignado a quedarse para siempre en mero «objeto» del amor y la ayuda que la institución eclesiástica les puede proporcionar, sino que han pretendido ser «sujeto» que, como tal, es capaz de «pensar» y expresar su pensamiento; y además es sujeto responsable que puede «decidir» en los numerosos asuntos que les conciernen, en la sociedad y en la vida de la Iglesia. Cuando los pobres han visto las cosas de esa manera, entonces es cuando muchas personas, grupos e instituciones, en la Iglesia, se han preocupado seriamente, han sentido no sé qué extraño nerviosismo y, en definitiva, han pasado por la dura experiencia del miedo.

¿Por qué el miedo? La cosa resulta comprensible. Una Iglesia «pensada» desde la situación, las condiciones de vida y el destino amargo de los pobres de este mundo sería (con toda seguridad) una Iglesia muy distinta de la que tenemos. No distinta en su *estructura* profunda, porque los pobres no tienen inconveniente alguno en que en la Iglesia haya obispos que realizan en el tiempo la sucesión apostólica. Pero sí distinta, muy distinta, en su *organización*, es decir, en la *forma concreta de ejercer* el poder y la autoridad. Porque una Iglesia pensada desde los pobres se relacionaría de manera muy diferente con los poderes de este mundo, con los gobiernos de cada país, con las instituciones económicas que deciden cómo tiene que funcionar

el mercado a nivel mundial, con los grandes organismos que legislan sobre los derechos humanos y con los tribunales de justicia que, con frecuencia, dejan en libertad a los criminales y ladrones más grandes del mundo, mientras meten en las cárceles a los que roban gallinas o dan escándalos porque se emborrachan para olvidar sus penas. Además —y esto es lo más importante— una Iglesia pensada desde los pobres sería muy distinta no sólo en sus relaciones «hacia fuera», sino más que nada «dentro de ella misma». Porque sería una Iglesia en la que el centro de las preocupaciones no estaría en mantener intacto el poder, en defender a toda costa la autoridad doctrinal y en imponer sus normas, sino que el centro y la clave de todas las preocupaciones e intereses sería defender a los más débiles, no sólo publicando encíclicas o pronunciando discursos de buenas intenciones, sino sobre todo denunciando proféticamente a quienes atropellan los derechos humanos y poniéndose siempre de parte de los últimos de este mundo. Más aún, sería una Iglesia que, por ejemplo, a la hora de nombrar un obispo no investigaría si el presunto candidato se lleva bien con el gobierno del país (como se hace actualmente en los cuestionarios que los nuncios envían a las personas a las que consultan sobre la idoneidad de un presunto candidato a obispo), sino que lo primero que se tendría en cuenta es si ese candidato a obispo tiene amigos entre los pobres, si convive con ellos, si su forma de pensar y de vivir se parece a la forma de pensar y de vivir de los pobres. Esto es lo que tendría que interesar, antes que ninguna otra cosa, a la hora de nombrar a un obispo. Pero para que los obispos fueran así la Iglesia tendría que tener su verdadero centro en los pobres, no donde lo tiene ahora, que es en sí misma y en sus propios intereses, por más que en los templos no se oiga otra cosa que el manoseado sermón de la caridad hacia los pobres.

Naturalmente, una Iglesia que, en definitiva, no hiciera lo que les conviene a los poderosos de este mundo, sino lo que necesitan los pobres de la tierra, sería una Iglesia que se complicaría mucho la vida y tendría muchos problemas. Por ejemplo, sería una Iglesia menos apegada a la derecha política y más cercana a los intereses de los humildes trabajadores. Sería una Iglesia que no se callaría ante los atropellos que cometen instituciones como la Organización Mundial del Comercio o el Fondo Monetario Internacional. Sería una Iglesia que no se callaría ante las brutalidades que viene cometiendo la administración de Estados Unidos en Irak, en Guantánamo, en no pocos países de África. Sería una Iglesia que, por fin (y ya es hora), suscribiría la Carta Internacional de los Derechos Humanos, cosa que el Estado de la Ciudad del Vaticano no ha hecho todavía a estas al-

turas. Sería una Iglesia que, en consecuencia, aceptaría la igualdad efectiva de hombres y mujeres. Pero, está claro, todo eso da miedo, mucho miedo, en los ambientes eclesíasticos y clericales. Porque, en definitiva, una Iglesia pensada desde la mentalidad y los intereses de los pobres sería una Iglesia completamente distinta de la Iglesia que tenemos.

Pero aquí es determinante caer en la cuenta de que la raíz última de todos los miedos no está en nada de lo que acabo de decir, por muy importante que sea todo eso. La cuestión de fondo, en todo este asunto, está en que *el Dios en el que creen los pobres no es como el Dios que «legítima» a los poderes que se imponen en este mundo, incluyendo a los poderes religiosos que, en nombre de Dios, oprimen a mucha gente y marginan a los que les resultan incómodos.* Ahí está la motivación inconsciente de donde brotan todos los miedos, sobre todo el miedo a los pobres. Jesús dijo que los «sabios y entendidos» no conocen al Dios verdadero. Y dijo también que a ese Dios sólo lo conocen los que no representan nada en este mundo (cf. Mt 11, 25 par). Si efectivamente esto es así y, por tanto, si efectivamente Jesús tiene razón, el Dios en el que (quizá sin saberlo) creen los pobres desmonta todos los montajes y tinglados que, por sacrosantos que sean, terminan apoyando a quienes son responsables de que en este mundo haya tanto sufrimiento y, concretamente, tantos pobres.

La *conclusión* es clara: los «hombres de Iglesia» llevamos dentro, quizá sin saberlo y sin darnos cuenta de ello, motivos muy serios para tener miedo a los pobres. Por eso, tenemos miedo a *darles la palabra*. Y más miedo aún a que sean ellos *los que decidan* en los asuntos que a nosotros nos parecen importantes.

Lo que pasa es que reconocer y confesar que llevamos dentro ese miedo es algo tan contradictorio con lo que decimos que es la razón de nuestra vida, *la fe en Jesús y en su Evangelio*, que no nos queda más remedio que buscar disfraces para el miedo. Se trata, entonces, no sólo de «maquillar» el miedo para que aparezca más presentable. De lo que en realidad se trata, y lo que inconscientemente se busca, es presentar el miedo como si no fuera tal. O sea, como si fuera otra cosa. Y lo peor de este asunto es que, con bastante frecuencia, disfrazamos el miedo no sólo ante los demás, sino también ante nosotros mismos. Porque incluso cada cual llega a convencerse de que dice lo que dice, se calla lo que se calla y hace las cosas que hace no por miedo (a nada ni a nadie), sino por amor, por prudencia, por discreción, por el buen equilibrio que ha de tener toda persona digna, etc. Y entonces, cuando ocurre eso, superar el miedo es prácticamente imposible. Porque el que se encuentra en semejante situación busca

y encuentra docenas de argumentos, todos ellos sumamente «razonables», para seguir diciendo que actúa por amor (o por lo que sea), pero jamás por miedo.

Sin duda alguna, la historia de la teología de la liberación, en los últimos treinta años, es la prueba más clara de lo que vengo diciendo. Que esta teología ha buscado, desde el principio, no sólo escuchar a los pobres, sino además darles la palabra y conseguir que digan lo que piensan, quieren y esperan, es cosa que los más cualificados representantes de esta forma de hacer teología no se han cansado de repetir con toda clase de argumentos, desde los más teóricos hasta los hechos más concretos sacados de la vida de miles de grupos y comunidades de creyentes por todo el mundo, especialmente en América Latina. Pero el hecho es que, por más que estas cosas se han dicho por quien podía decirlas, y por más que estas cosas se han podido comprobar por quien tenía a su alcance comprobarlas, la pura verdad es que en la Iglesia ha habido y sigue habiendo mucha gente, y sobre todo personas constituidas en altas instancias de autoridad, que no se han creído nada de esto. Al contrario, según piensan y dicen no pocos hombres de Iglesia, en la teología de la liberación no se ha escuchado la voz de los pobres, sino la ideología, manipulada y manipuladora, de unos teólogos que no eran sino portavoces del marxismo y, por tanto, agitadores sociales. Es verdad que han pasado los años y, con el paso del tiempo, el comunismo se ha venido abajo y ya casi nadie le hace caso al marxismo. Pero la oposición a la teología de la liberación sigue tan pujante (o más) que en los primeros años. Hay, pues, razones serias para sospechar que la insistente acusación de «ideología marxista» ha sido, en realidad, el disfraz del miedo (a los pobres) que muchos se pusieron para justificar su empeño por no escuchar una voz que les causaba, y les sigue causando, un profundo malestar.

Pero lo del marxismo no fue el único disfraz. Otros han acusado a la teología de la liberación de no ser «científica». Es decir, muchos han pensado que no es una teología seria, bien fundamentada. Y lo más que le conceden es que se trata de una denuncia «profética», cargada (en el mejor de los casos) de buena voluntad, pero sin peso específico en el ámbito propio de la ciencia teológica. Seguramente, esto explica por qué la gran mayoría de los teólogos europeos no han querido saber gran cosa (y algunos «nada») de la teología de la liberación. Aquí tenemos, según parece, otro disfraz del miedo a los pobres. Un disfraz que, además, obliga a hacerse algunas preguntas. La primera de todas, la más obvia, se refiere al «estatuto epistemológico» de la verdad «profética» y de la verdad «científica». La pregun-

ta aquí es muy clara: ¿es que la *verdad profética* puede ser distinta de la *verdad científica*? Dicho de otra manera: ¿es que al profeta le está permitido decir cosas y presentar conclusiones que el hombre de ciencia considera como falsas o, al menos, como inexactas?

En realidad, el problema que aquí se plantea es más de fondo. Si la cosa se piensa despacio, se comprende enseguida que el discurso profético tiende a presentar la *utopía*, mientras que el discurso científico tiene como pretensión analizar, desentrañar y presentar la *realidad*. Es decir, el hombre de ciencia habla de «lo que es», mientras que el profeta habla de «lo que debería ser». Por eso, el profeta (según piensan muchos) suele estar condicionado por la pasión, la subjetividad, quizá por fuertes dosis de invectiva y de inventiva, mientras que al hombre de ciencia todo eso le está prohibido, porque su característica es hablar de las cosas «como son», sin carga ideológica alguna y, por tanto, desde la más imparcial objetividad. De ahí que el científico, liberado de subjetividad, de ideología y de pasión, tiene una fiabilidad que no tiene el profeta. No sé si cabría decir que el hombre de ciencia está en el centro, si es que se quiere estar en la realidad tal cual es. Mientras que el profeta anda por los márgenes, normalmente de la izquierda. Esto es lo que, a grandes rasgos, piensan bastantes «teólogos de raza», por más que no se atrevan a decir lo que realmente piensan de los que, por sus «ideologías» y sus «apasionamientos», no pasan de ser «hombres de buena voluntad», si no es que son los «tonos útiles» que la izquierda clásica ha utilizado para sus fines turbios.

Ahora bien, a poco que se piense en todo este asunto, enseguida se comprende que, detrás del razonamiento que acabo de hacer, lo que en realidad se esconde es la confrontación de dos formas de pensamiento: la *razón analítica* (Popper) frente a la *razón dialéctica* (Adorno, Habermas). Lo que es tanto como decir que aquí nos encontramos con dos formas de «ideología». Porque pensar, como se ha dicho tantas veces, que el pensamiento científico se caracteriza por carecer de «ideología», eso ya es una «ideología», como tantas veces le han echado en cara a Popper los autores más representativos de la Escuela de Frankfurt. Y, de la misma manera, insinuar que el pensamiento científico está exento de pasión y de subjetividad se presta a formas de autoengaño que pueden resultar peligrosas. Entre otras razones, porque si imaginamos que el científico se calla ciertas cosas porque no pertenecen al ámbito de la ciencia, no convendría olvidar que hay silencios que son más elocuentes que muchos discursos. En este sentido, resulta difícil dejar de pensar que el silencio de tantos teólogos europeos ante problemas como las agresiones (y la existencia misma) de la OTAN, la «deuda externa» o los abusos brutales del

mercado neo-liberal, tal silencio es en realidad un discurso más **elocuente** que los análisis más refinados que pueda elaborar la **exégesis** o la especulación dogmática.

Para terminar esta cuestión, me parece también peligroso **organizar** el quehacer intelectual de manera que «las esferas del **ser** y del deber ser queden separadas» (Habermas)⁵⁵. Porque, en ese **caso**, la ciencia (incluida la ciencia teológica) se niega a considerar **como** objeto suyo el «ámbito de los valores, normas y decisiones», **con lo** que se expone a entregar este campo a instancias extra-científicas, **es** decir, a lo irracional⁵⁶. Y me temo, con bastante fundamento, **que no** pocas teologías (satisfechas de su rigor científico) andan por **ahí**. Y es que, a veces, el disfraz del miedo resulta ser un disfraz por el **que** hay que pagar un precio muy alto. Lo malo es cuando ese precio, **en** última instancia, tienen que pagarlo quienes tienen menos **medios** para costear algo tan caro. En cualquier caso, lo que yo tengo **más** claro es que de «ideologías» y de «pasiones» nadie se escapa. Y, **dado** que es así, yo prefiero cargar con la ideología y la pasión que, **desde** mi punto de vista, me parece más coherente a la hora de hacer **algo** para que este mundo resulte menos inhumano.

Por último, es necesario apuntar (nada más que «apuntar») **por** dónde va el disfraz eclesiástico del miedo a los pobres. Cualquiera que conozca la historia de la teología, en los últimos cuarenta años, sabe de sobra que, en estas cuatro décadas, hablar de Iglesia «popular» o Iglesia «del pueblo» ha sido y es lo mismo que pronunciar palabras prohibidas. Tan prohibidas que, por evitar todo lo que eso llevaba consigo hace pocos años, se ha organizado una enorme «operación eclesial» cuyas consecuencias han sido: anular prácticamente a las comunidades eclesiales de base, neutralizar la libertad de las conferencias episcopales, controlar perfectamente al CELAM, vigilar muy de cerca a la CLAR y, en general, a las religiosas y religiosos que tan abnegadamente han trabajado y trabajan entre los más pobres. Los efectos de todo esto están a la vista: Medellín quedó en el recuerdo, los grandes «obispos profetas» de América Latina pasaron a la historia, y se afirma con aires de triunfo que la teología de la liberación ha fracasado. El disfraz del miedo ha sido eficaz. Pero no hay que ser un lince para darse cuenta de que ha sido bastante burdo y, en cualquier caso, demasiado descarado.

55. J. Habermas, «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», en Th. W. Adorno (dir.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 161.

56. *Ibid.*, pp. 162-165.

NUEVOS RETOS, NUEVAS ESPERANZAS

Mayo del 68 y noviembre de 2005

Por muy diversas y hasta contradictorias que fueran las interpretaciones que se les dieron a las protestas de los inmigrantes africanos en Francia (noviembre de 2005), es incuestionable que tales revueltas populares, principalmente juveniles, tuvieron un evidente paralelismo con las protestas que protagonizaron los estudiantes, también en París, en mayo de 1968. En ambos casos la agitación popular comenzó en París. En ambos casos la protesta se propagó inmediatamente a otras ciudades de Francia y de fuera de Francia, Y, sobre todo, en ambas ocasiones, se produjo un auténtico movimiento revolucionario. No olvidemos que «la Revolución» por excelencia, la revolución que puso en marcha la modernidad, ocurrió también en París. Estamos siendo espectadores, y debemos ser también protagonistas, de un cambio quizá decisivo y duradero con vistas al futuro.

Pero tan cierto como lo que he dicho es que la protesta popular de noviembre de 2005 en París fue algo muy distinto de lo que ocurrió en mayo del 68. En aquella ocasión fue una revuelta de *estudiantes*, mientras que recientemente ha sido una revuelta de *inmigrantes*. Esto quiere decir, por lo pronto, que en mayo de 1968 protestaban las *ideas*, mientras que en este siglo protestan las *necesidades*. Y, por cierto, las necesidades más básicas de la vida: la necesidad de trabajo, de un jornal digno, de unos derechos fundamentales, de una dignidad atropellada y, más que nada, es la protesta de gentes que se ven humilladas, excluidas y lógicamente resentidas ante la prepotencia y la arrogancia de la sociedad bien instalada y satisfecha. ¿Ha comen-

zado en serio la *revolución del mundo pobre frente al mundo rico*? Es evidente que a todo esto se le ha dado otra interpretación, de forma que ya casi nadie se acuerda ni de lo de mayo del 68, ni de lo de noviembre de 2005. La interpretación interesada de los «satisfechos amenazados», los que vivimos en el estado del bienestar, del poder y del dinero. Pero es seguro que nuestras interpretaciones interesadas no van a valer para nada. *La protesta de los pobres tiene más fuerza que el poder de los ricos*. Y conste que, al decir esto, no estoy echando mano de una fácil demagogia. Me avala la historia de las grandes transformaciones sociales y culturales que ha vivido nuestra vieja (y sin embargo todavía joven) humanidad. No parece que sea sacar las cosas de quicio si decimos que estamos ante un cambio de época, que nos abre puertas y caminos a nuevos retos y nuevas esperanzas. Es cierto que las protestas callejeras de los inmigrantes argelinos en París no pasan de ser un signo, un mero indicador de algo mucho más grande, más importante, algo que seguramente no imaginamos.

Contra el pesimismo y el triunfalismo

Un cambio de la magnitud del cambio que estamos viviendo se presta a las más opuestas interpretaciones. Probablemente porque nos faltan elementos de juicio para ver las cosas desde la debida distancia y, por tanto, con la necesaria objetividad. Por eso se explica que haya quienes ven las cosas desde la visión más pesimista hasta quienes consideran que estamos dando un salto decisivo hacia algo mejor. Me limito a citar dos ejemplos.

Del lado de la *visión pesimista*, se puede recordar lo que, hace unos años, escribió uno de los más grandes investigadores en la biología contemporánea, el profesor Ernst Mayr. Este hombre calculó en unos cincuenta mil millones el número de especies que han existido desde el origen de la vida, de entre las cuales sólo una «alcanzó el tipo de inteligencia necesario para establecer una civilización». Y eso ocurrió recientemente, quizá hace cien mil años. Sin embargo, por más extraño que parezca, la historia de la vida en la Tierra nos demuestra que no «es mejor ser listo que estúpido», al menos a juzgar por el éxito biológico: escarabajos y bacterias, por ejemplo, son infinitamente más capaces que los humanos, si es que hablamos de supervivencia, sobre todo si tenemos en cuenta que «la esperanza media de vida de una especie ronda los cien mil años». De donde se puede sacar una conclusión extremadamente trágica: los humanos somos una suerte de «error biológico», que nos estamos sirviendo de los cien mil años que teníamos asegurados, para terminar destru-

yéndonos a nosotros mismos y, de paso, destruyendo otras muchas cosas en el planeta Tierra¹. Según esto, por tanto, estamos abocados a la destrucción total inminente. De ser esto verdad, tendríamos que concluir que nos lo hemos ganado a fuerza de estupidez. La estupidez del dinero, del poder, del consumo y del bienestar a cualquier precio. Aunque ese precio sea acabar con nuestra propia supervivencia.

En el extremo opuesto, si buscamos la *visión optimista* del cambio que estamos viviendo, se puede recordar, por ejemplo, al sociólogo José Félix Tezanos, que ha escrito recientemente:

La transición desde el viejo modelo de las sociedades industriales hacia el nuevo paradigma societario, que viene impulsado por la revolución tecnológica, va a tener tantas consecuencias de fondo y de forma, plausiblemente, como las que en su momento tuvo la transición desde las sociedades agrarias hasta las industriales, o antes desde las cazadoras y recolectoras hacia las horticultoras y las agrarias².

O sea, estamos en este momento no en una «época de cambio», sino en un «cambio de época». De ahí que, como dice el mismo profesor Tezanos

no es exagerado afirmar que nos encontramos en unos momentos en los que se anuncian en el horizonte histórico transformaciones culturales profundas: desarrollo de nuevos sistemas de valores y de creencias, nuevos enfoques de las relaciones sociales, diferentes formas de adscripción y de identificación social y un papel más prevalente de la propia dimensión cultural e intelectual de los seres humanos³.

Ahora bien, ¿a dónde nos va a llevar este cambio de época? A juzgar por lo que, ya otras veces, ha indicado este mismo autor y otros científicos sociales, de la misma manera que, en tiempos remotos, se produjo la sustitución del *homo faber*, propio de las sociedades industriales iniciales, por un nuevo tipo de *homo ludens*, propio de las sociedades del ocio, ahora estamos asistiendo a la aparición del *homo studiosus*, que se dedicará en mayor grado al cultivo de sus capacidades artísticas e intelectuales⁴.

1. E. Mayr, en *Bioastronomy News*, VII, 3 (1995). Citado por N. Chomsky, *Hegemonía o supervivencia*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 7.

2. J. F. Tezanos, *Tendencias en identidades, valores y creencias*, Sistema, Madrid, 2004, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, que remite al estudio de Adam Schaff *¿Qué futuro nos aguarda? Las consecuencias sociales de la Segunda Revolución Industrial*, Crítica, Barcelona, 1985, especialmente al capítulo 9.

¿Qué decir de estas dos posturas extremas? ¿Cuál de las dos nos parece más aceptable? Si somos sinceros y honestos, tenemos que reconocer que en realidad no sabemos en qué va a parar el cambio que estamos viviendo. En cualquier caso, lo más razonable es pensar que, si nos atenemos a lo que estamos viendo y viviendo, cada día que pasa resulta más evidente que: 1) Estamos asistiendo a un cambio muy profundo que está afectando al mundo entero. 2) No tenemos datos para concluir que se avecina un fin apocalíptico de la humanidad. 3) Ya tenemos elementos de juicio suficientes para pensar que el sistema económico y político vigente se tambalea y que, por tanto, se nos avecina un orden mundial diferente. 4) Retardar o acelerar este cambio depende en gran medida de todos y cada uno de nosotros.

Así las cosas, y en la medida en que todo esto sea cierto, la cuestión está en saber qué es lo que podemos y debemos hacer en este momento excepcional.

El fin de la «resignación por la supervivencia»

Por los hechos que se producen de día en día, y por lo que vamos sabiendo del giro que están tomando los acontecimientos, una cosa está clara: *los pobres ya no aguantan más en su resignación por la supervivencia*. Hasta hace pocos años, el sentimiento de impotencia ante el dominio mundial de los países ricos del Norte era tal, que los más de dos mil millones de hombres, mujeres y niños que en el Sur se ven sumidos en el hambre, ya que son gentes que tienen que vivir con menos de dos dólares al día (mil millones de esas gentes, con menos de un dólar al día), no veían otra salida que aspirar a *sobrevivir*, resignados a «ir tirando», soportando quedarse en semejante situación. Y esperando la muerte temprana y criminalmente injusta que el sistema económico mundial les había impuesto como destino inexorable. Los pobres, «pobres profundos», no tenían ya fuerzas ni horizontes para otra cosa. Mientras el socialismo real tuvo vida y presencia en el mundo, las ideas de la izquierda y, en amplios sectores (por ejemplo, América Latina), la propuesta cristiana de la liberación de los oprimidos, todo eso motivó a los pobres en sus aspiraciones de salir de la miseria. Todos sabemos lo que fueron las revueltas y levantamientos de los oprimidos en las décadas de 1960 y 1970. Hasta que el 9 de noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín. Con el muro se hundió, por supuesto, la dictadura del sistema comunista y la represión de millones de personas. Pero no sólo eso. El hundimiento del muro

de Berlín fue el símbolo del triunfo absoluto del capitalismo. Con lo que quedaron hechas añicos las esperanzas de los pobres del Sur oprimido y explotado. Los pobres no veían, ni podían ver, su vida y su futuro de otra manera.

Es verdad que todavía quedan millones de criaturas en esa situación desesperada de «resignación por la supervivencia». Pero no es menos cierto que tal situación está cambiando con una rapidez que cada día inquieta más al Norte rico, consumista y explotador. El hambre es muy mala. Tan mala, que llega el momento en que la gente ya no aguanta más. Y ese momento ha llegado. Lo estamos percibiendo de muchas maneras y por caminos muy diversos. Las revueltas en los barrios periféricos de París, que antes he mencionado, así lo ponen de manifiesto. Como lo pone también en evidencia la «mundialización de los movimientos de resistencia» que, de año en año, va en aumento de un extremo al otro de la Tierra⁵, los grupos anti-globalización (Porto Alegre como respuesta a Davos). Pero, antes que eso y más que todo eso, está el constante y creciente flujo de inmigrantes que suben del Sur pobre hacia el Norte rico, tanto desde Sudamérica hacia Norteamérica como de África hacia Europa, o de los países del Este empobrecido hacia el Occidente del bienestar. Y aquí es importante tener muy clara una cosa: *esto no hay quien lo detenga*. No lo van a detener ni las murallas de Ceuta, Melilla y la que se pretende levantar entre México y Estados Unidos, ni las policías de los aeropuertos, ni los guardias civiles que vigilan las costas y apresan a los que vienen en las pateras. Los grandes movimientos migratorios, impulsados por el hambre y la desesperación, no se detienen ni con leyes, ni con amenazas, ni con policías. Sólo se detienen con la puesta en práctica de la justicia, con el respeto a los derechos humanos y mediante unas leyes de comercio justo que igualen efectivamente la condición de todos los pueblos del mundo. Pero ¿estamos en condiciones de que eso sea pronto una realidad efectiva?

La incapacidad del sistema

Seguramente, lo primero y quizá lo más necesario que debemos tener claro en este momento es que *el sistema capitalista, lo aplique quien lo aplique, está radicalmente incapacitado para poner remedio a este*

5. Así lo explica cada año el anuario que publica el Centro Tricontinental de Lovaina. Cf. S. Amin y Fr. Houtart, *Mondialisation des Résistances. L'État des luttes 2002*, L'Harmattan, Paris, 2002.

estado de cosas, por más alarmante que lo que acabo de decir nos resulte a todos. Y por más amenazador que pueda ser para quienes más se benefician de las indudables ventajas que proporciona el sistema. Tenemos que ser muy lúcidos en este punto concreto. A sabiendas de que, si somos *lúcidos* y por tanto vemos las cosas con claridad, seremos inevitablemente *radicales*. Porque es mucho lo que nos jugamos en este asunto.

Lo *primero* que debemos tener presente es que el capitalismo, en su modalidad última, el neoliberalismo, es un sistema pensado, organizado y gestionado con una sola finalidad: *acumular ganancia*. De forma que el sistema está montado para que la riqueza y sus beneficios se concentren progresivamente cada vez más y más en menos personas⁶. Con un ejemplo basta: en 2001, en el Foro Económico Mundial de Davos, en el que estaban representadas empresas cuyas ventas conjuntas anuales rondaban los cinco billones de dólares, el entonces presidente de Goldman Sachs, John Thomson, que tan decente parece, dijo que cuando veía el modo en que algunas partes del mundo se dedicaban a acumular cada vez más riqueza privada, se sentía «casi un poco avergonzado»⁷. Lo más hiriente es que se sienta «sólo un poco» avergonzado.

Lo *segundo* que importa saber bien es que el sistema no se corrige poniendo al frente de él a personas más decentes o a profesionales más competentes y éticamente más honrados. Por sorprendente que parezca, eso sería peor. Porque si al frente de un sistema perverso ponemos a gestores competentes y eficaces, la perversión aumentará inevitablemente. Por eso no estoy de acuerdo con quienes dicen que la principal responsabilidad (de que las cosas vayan tan mal en los pueblos pobres del Sur) está en los gobiernos de los propios países en vías de desarrollo. Es verdad que, en esos países, abundan los gobernantes corruptos y los políticos depredadores, que gestionan las ayudas que reciben de forma que van a parar directamente a los bolsillos de los gobernantes locales, de sus familias y sus amigos⁸. Pero, como ha dicho recientemente el economista quizá más prestigioso de este momento, el profesor Jeffrey Sachs,

6. La literatura sobre este punto es enorme. Recomiendo: N. Chomsky, *El beneficio es lo que importa. Neoliberalismo y orden global*, Crítica, Barcelona, 2000; J. A. Stiglitz, *Los felices 90. La semilla de la destrucción*, Taurus, Madrid, 2003.

7. Anotado así por uno de los asistentes al Foro. T. G. Ash, *Mundo libre. Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 202.

8. *Ibid.*, p. 204.

la afirmación de que el origen fundamental de la pobreza reside en la corrupción del continente (africano) no resiste la experiencia práctica ni un examen riguroso. Durante la década pasada he visto muy de cerca cómo países relativamente bien gobernados de África no conseguían prosperar, como Ghana, Malawi, Malí y Senegal, mientras que sociedades asiáticas en las que la corrupción estaba muy extendida gozaban de un rápido crecimiento económico, como Bangladesh, la India, Indonesia y Pakistán⁹.

En cualquier caso, es urgente que todos nos metamos en la cabeza la constatación de un hecho: *la corrupción de los políticos es la coartada que tienen los países ricos para no permitir la igualdad de condiciones de comercio con los países pobres*. Y es que el problema no está en que los políticos corruptos impiden el buen funcionamiento del sistema, sino en que es el sistema el que corrompe a los políticos. Los corrompe en el Sur pobre y, más aún, en el Norte rico. Por la sencilla razón de que, en el Norte rico, el sistema funciona mejor. Ahí están los grandes escándalos empresariales en Estados Unidos, Alemania, Reino Unido y, como es público y notorio, hasta en la misma familia de Kofi Annan, el secretario general de la ONU. De ahí que el profesor Joseph E. Stiglitz, premio Nobel de economía en 2001, ha dicho recientemente:

hemos estado promoviendo un conjunto de medidas que está aumentando las desigualdades en el extranjero y, en algunos casos, desautorizando a las instituciones tradicionales. Existe una *visión alternativa*, basada en la justicia social y en el equilibrio entre la función del Gobierno y la del mercado. Ésta es la visión que deberíamos esforzarnos por alcanzar¹⁰.

Lo *tercero* que sabemos es que, hasta hace unos años, la miseria de los pobres, las injusticias que se cometían contra ellos y hasta las agresiones ecológicas contra el planeta Tierra, todo eso era desconocido, en gran medida, para la mayor parte de la población mundial. Pero hoy ya no es posible mantener oculta toda esa barbarie. Hasta los huracanes (que están matando, como pasa siempre, a los pobres) se han ido directamente y han enfilado derechos hacia la gran potencia del Imperio que más contamina y que ha causado el calentamiento del Atlántico, cuyo efecto ha sido la furia de las lluvias

9. J. Sachs, *El fin de la pobreza*, Debate, Barcelona, 2005, pp. 274-275.

10. J. E. Stiglitz, o. c., pp. 363-364. La letra en cursiva es mía. Y conste que, como es sabido, el autor de este libro fue el asesor económico de Bill Clinton y vicepresidente del Banco Mundial.

torrenciales y los vientos. Hoy, la pobreza, el hambre y la muerte son inevitablemente televisadas en directo a medio mundo, sobre todo al mundo rico. Y eso ha tenido una consecuencia: los poderosos ya no pueden controlar al pueblo como lo han controlado durante siglos. Noam Chomsky ha dicho, con la lucidez que le caracteriza: «El control de la población ha sido una preocupación básica del poder y de los privilegiados»¹¹. Y cuando hablamos de «control», lo que de verdad interesa es el control de la opinión pública, de lo que piensa la gente. Ahora bien, semejante control se hace más difícil en las sociedades más libres, «donde la obediencia no puede ser garantizada por el azote». Por eso «es perfectamente natural que las instituciones modernas de *control de pensamiento* (la propaganda) se hayan organizado precisamente en las sociedades más libres»¹².

Lo *cuarto* que interesa es caer en la cuenta de que, en este momento, y al menos por lo que se refiere a la situación que estamos viviendo en España, *la gran batalla por el control del pensamiento y de la opinión pública está condicionada por la religión*, concretamente por la Iglesia, seguramente más de lo que imaginamos. En realidad, esto es tan antiguo como la religión misma. Desde que en el mundo se hicieron presentes las religiones, con sus sacerdotes, y las políticas, con sus gobernantes, unos y otros comprendieron que se necesitaban mutuamente. Y que se podían prestar servicios de los que unos y otros no podían prescindir. No es cuestión de recordar aquí la larga historia de lo que esto ha supuesto con el paso de los siglos. Si nos limitamos a lo que está ocurriendo en España, sabemos que, en la coyuntura actual de enfrentamiento y fuerte crispación entre los partidos políticos, han quedado suficientemente claras dos cosas: 1) que la gente de Iglesia es mayoritariamente de derechas, ya que la mayoría de esa gente, que todavía acude a los templos, pertenece ideológicamente (y por otros intereses) a la derecha; 2) que en la Iglesia hay personas que se dejan manejar por intereses que el clero llama «fines pastorales» o «apostólicos», pero que en realidad son (o están ligados a) intereses «económicos» y «privilegios legales» de los que clérigos y gentes allegadas a ellos han disfrutado ampliamente en nuestro país durante siglos. De ahí que, como ya he insinuado, la religión (en España, la Iglesia católica sobre todo) condiciona el control del pensamiento y de la opinión pública utilizando su mensaje para

11. N. Chomsky, *Hegemonía o supervivencia. La estrategia imperialista de Estados Unidos*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 16.

satisfacer intereses que, a veces, no son religiosos, sino de carácter económico o político.

Por otra parte, en todo esto resulta determinante el hecho de que la Iglesia ha sido siempre, y lo sigue siendo en la actualidad, una instancia fuerte de «legitimación» ante la opinión pública. Por eso, la derecha política se comporta en España con la Iglesia exactamente lo mismo que los republicanos (ahora liderados por el presidente Bush) en Estados Unidos con los fundamentalistas evangélicos. Resulta sorprendente comprobar que, en un caso y en otro, son los mismos valores y los mismos problemas los que se debaten¹³ y por los que la gente se echa a la calle, como si en ello nos jugásemos todos el ser o no ser de nuestro país, cuando en realidad lo que se juega, sobre todo, son intereses de poder e intereses económicos de determinados grupos. No es de recibo que ante el «alarmante» (i?) problema de si a las uniones de homosexuales les llamamos «matrimonio» o el «espantoso» (i?) asunto de si la clase de religión se califica o no se califica con nota, por cosas así salgan a la calle cientos de miles de personas pidiendo ¿qué? y gritando ¿por qué? Parece razonable pensar que esos espectáculos callejeros se organizan para conseguir lo que en realidad no se dice ni en los gritos de la gente ni en las pancartas que se muestran y se airean en los medios. Como también parece razonable pensar que a los grupos de poder (político y económico) que hay detrás de todo eso les viene divinamente el fundamentalismo religioso de los integristas que, por mantener su integristismo, defienden, con verdadera pasión y hasta con mentiras, asuntos sin especial importancia, al tiempo que se quedan tan tranquilos cuando se les dice que cada día mueren de hambre más de treinta mil niños en el mundo. Por lo visto, para los fundamentalistas religiosos (tanto evangélicos como católicos) es más cristiano defender la nota en la clase de religión que luchar por la vida de las criaturas más indefensas de este mundo. Saber esto, tomar conciencia de ello y sacar las debidas consecuencias son asuntos que también afectan y corresponden a la espiritualidad cristiana. Porque son signos de personas que viven cristianamente y con todas las consecuencias que eso implica.

13. Se trata de los consabidos problemas de los matrimonios homosexuales, la interrupción voluntaria del embarazo, las investigaciones con células madre, la eutanasia, la defensa de la familia tradicional, la enseñanza de la religión en la escuela y todo lo que eso lleva consigo. Cf. K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 440-446; A. Caño, «Guerra de valores en Colorado», en *El País*, 7 de noviembre de 2005, pp. 15-16.

En última instancia, lo que todo esto nos viene a decir es que el sistema es incapaz de resolver los verdaderos problemas que, en este momento, hay que resolver. Ahora bien, cada día resulta más claro que la religión es una excelente tapadera para ocultar semejante incapacidad. Como también es patente que la religión se deja manipular, con frecuencia, como tal tapadera de intereses inconfesables, sobre todo cuando la religión (en nuestro caso, la Iglesia) se da cuenta de que cada día es menos la gente que se interesa por el mensaje que ella, como Iglesia, transmite y por la oferta de solución que presenta a este mundo desbocado. Cuando, hace sólo unos meses, las televisiones de todo el mundo nos enseñaron la plaza de san Pedro de Roma, y en ella a más de doscientos jefes de Estado en una eucaristía, como si fueran fieles devotos de la Iglesia, para acompañar al difunto papa Juan Pablo II, yo pensé que este tipo de Iglesia (y el modelo de religión que representa) les debe venir bien a quienes mandan en el mundo. Es decir, ese tipo de religión les debe interesar a quienes han organizado las cosas de manera que cada día se nos mueren 70.000 personas de hambre y desnutrición, al tiempo que esos mismos mandatarios mundiales les dicen a los moribundos que se esperen hasta el año 2015, que para entonces le van a remediar el hambre a la mitad de los hambrientos, es decir, a un millón de moribundos, y que el otro millón espere, ¿a qué? Sin duda, que espere la muerte con resignación. Esto es lo más duro que estamos viviendo: la misma Iglesia que acoge con todos los honores a hombres sin entrañas de misericordia se tira a la calle pidiendo que no le llamen matrimonio a la unión de dos personas que se quieren o que suspendan con nota a los chiquillos que no llegan a aprenderse bien el catecismo. ¿No resulta extraño todo esto? ¿Qué espiritualidad hay detrás de tales conductas? Son preguntas que todos tenemos que hacernos en este momento y tal como están las cosas.

El nuevo giro de la historia

El conocido economista y escritor José Luis Sampedro ha dicho recientemente: «Cuantas más razones tengo para el pesimismo, más motivos tengo para la esperanza». No es (creo yo) una frase original o una simple fórmula sugerente. Se trata de una realidad que, por más que los magnates de este mundo la quieran ocultar, está ahí, con todo su vigor. Porque es una formulación sabia de lo más esperanzador que está ocurriendo en este momento. ¿A qué me refiero?

Hay quienes hablan de «la crisis como oportunidad»¹⁴. Por supuesto es eso: estamos viviendo una gran crisis que, al mismo tiempo, es la mayor oportunidad de imprimir un giro nuevo a la historia. De ser así, «el remedio está en nuestras manos»¹⁵. O sea, el cambio dependería de nuestra responsabilidad. Y eso es cierto. Pero no es toda la verdad. Ni siquiera es lo más importante. Lo más decisivo, y también lo más esperanzador, en este momento, es que la historia misma está iniciando un camino nuevo: el gran *giro antropológico* que estamos viviendo sin que, muchas veces, nos demos cuenta de lo que realmente está pasando.

Seguramente, quien mejor ha sabido formular lo que estamos viviendo, como cambio profundo, ha sido el antropólogo e historiador de la cultura René Girard:

Nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra. Y aunque sólo se trata de una gran comedia, el fenómeno carece de precedentes. Ningún período histórico, ninguna de las sociedades hasta ahora conocidas, ha hablado nunca de las víctimas como nosotros lo hacemos. Y aunque las primicias de esta actitud contemporánea puedan discernirse en un pasado reciente, cada día que pasa se bate en este sentido un récord. Todos somos tanto actores como testigos de un gran estreno antropológico¹⁶.

Y así es, en efecto. Como ya he dicho en este libro, hace cincuenta años, cuando un joven sentía impulsos de generosidad, se metía en un seminario o se iba a un convento. Hoy se apunta a una ONG o se incorpora a un voluntariado. Hace medio siglo, soñábamos con ir a las «misiones» para convertir a los infieles. Hoy nos preocupa sobre todo el hambre de las víctimas del sistema. Antiguamente, el centro de nuestras preocupaciones era el *pecado*. Hoy nos inquieta sobre todo el *sufrimiento*. Efectivamente, estamos siendo testigos y actores de un impresionante giro antropológico. Está emergiendo un nuevo tipo de hombre. Y un nuevo modelo de mujer, que ya no quiere ser ni monja ni ama de casa, sino agente de transformación de la historia.

De ahí que el mismo Girard insista: «Tenemos, desde luego, excelentes razones para sentirnos culpables, pero no son nunca las que aducimos»¹⁷. Y es que precisamente el mismo hecho de sentirnos cul-

14. Así, por ejemplo, T. G. Ash, o. c., p. 228.

15. *Ibid.*, p. 229.

16. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 209

17. *Ibid.*, p. 211.

pables es la prueba más patente del cambio histórico que se está produciendo. En efecto, «las sociedades que nos precedieron compartían tan poco nuestra preocupación, que ni siquiera se reprochaban su indiferencia»¹⁸. Y eso es lo peor que le puede ocurrir a una persona o a una sociedad. Porque la *indiferencia* es peor que la *maldad*. Hace más daño la indiferencia de las «buenas personas» que la maldad de los «canallas». Por eso el Evangelio censura la indiferencia del sacerdote y el levita en la parábola del buen samaritano. Como censura igualmente la indiferencia del rico Epulón. Y, sobre todo, censura la indiferencia de los que van a ser colocados a la izquierda porque fueron indiferentes ante el hambre de los hambrientos, la sed de los sedientos, el desamparo de los que no tienen qué ponerse, la soledad de los presos, etc. (cf. Mt 25, 31-42).

Y bien, continúa René Girard:

Puesto que pesar víctimas está de moda, juguemos a ese juego sin hacer trampas. Analicemos primero el platillo de la balanza donde están nuestros logros: desde la Alta Edad Media, el derecho público y privado, la legislación penal, la práctica jurídica, la condición civil de las personas, todas las grandes instituciones evolucionan en el mismo sentido. Y aunque al principio todo se modifique muy lentamente, el ritmo de cambio se va acelerando y, vista desde arriba, la evolución, en efecto, va siempre en la misma dirección: la de la suavización de las penas, la de una cada vez mayor protección de las víctimas potenciales. Nuestra sociedad ha abolido primero la esclavitud y después la servidumbre. A continuación ha llegado la protección de la infancia, las mujeres, los ancianos, los extranjeros de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y, más recientemente, incluso la universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados, etc.¹⁹.

Y a esta larga lista de conquistas de la libertad y la humanización de la vida, habría que sumar, como es lógico, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con los más de cien convenios, convenciones y protocolos que se han firmando en Naciones Unidas en la progresiva aplicación de tales derechos²⁰. Es verdad que hoy *conocemos* las mil violaciones que impunemente se cometen con-

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, pp. 215-216.

20. J.-B. Marie, «International Instruments relating to Human Rights»: *Human Rights Law Journal*, vol. XVI, 1-3 (1995), pp. 76-91. Los más importantes de estos documentos se pueden consultar en *Derechos Humanos. Recopilación de instrumentos internacionales*, vols. I y II, Naciones Unidas, Nueva York y Ginebra, 1994.

tra estos derechos y contra todas las conquistas mencionadas. Pero siempre vendrá bien saber valorar los progresos que de hecho se han conseguido. Por ejemplo, hoy hay gente que discute si a las uniones de parejas homosexuales se les puede o no se les puede llamar «matrimonios». El logro que eso representa se comprende mejor cuando sabemos, por poner un solo ejemplo, que en los siglos XVI y XVII, en España, se quemaba vivos en la plaza pública a los homosexuales, lo mismo que se quemaba a los herejes. Lo que se ha conseguido, en cuanto se refiere a los derechos y a la libertad de las personas, es mucho más de lo que seguramente podemos imaginar.

De ahí que, con toda razón, el mismo Girard afirme que «el poder de transformación más eficaz no es la violencia revolucionaria, sino la moderna preocupación por las víctimas»²¹. En la medida en que tal preocupación crece y su clamor se hace más universal, en esa misma proporción los chivos expiatorios, que sufren y mueren para satisfacer y apaciguar la violencia de los conflictos sociales, dejan de tener su razón de ser y la convivencia de los mortales se humaniza. Con razón se puede concluir que, desde luego,

nuestro mundo no ha inventado la compasión, pero sí la ha universalizado. En las culturas arcaicas, la compasión se ejercía sólo en el seno de grupos extremadamente reducidos. La frontera quedaba siempre señalada por las víctimas. Los mamíferos marcan su territorio con sus excrementos, algo que durante mucho tiempo han venido haciendo también los hombres con esa forma especial de excremento que para ellos representan los chivos expiatorios²².

Ahora bien, cada día que pasa se hace más universal la preocupación por eliminar el sufrimiento humano. Todos recordamos el fenómeno nuevo, único, inesperado, que se produjo el 15 de febrero de 2003 cuando en casi todas las grandes ciudades del mundo millones de personas se echaron a la calle para protestar por el comienzo de la guerra de Irak. Cuando hasta la derecha más extrema y hasta los obispos salen a nuestras calles para manifestarse, aunque lo hagan para defender causas que no nos gustan o que nos parecen ridículas, sin duda eso nos está diciendo que algo nuevo ha nacido en nuestra civilización y que nuestra cultura ya es diferente.

Además, y esto es lo más importante, *no hay quien detenga el progreso de la historia*. Existen, por supuesto, los nostálgicos y los

21. R. Girard, o. c., pp. 217-218.

22. *Ibid.*, p. 219.

trasnochados, los que se quedaron atrapados en un pasado que ya no existe. Pero sabemos que el destino de esas gentes es pasar por la vida sin dejar rastro. La historia los arrolla, los desautoriza y luego los olvida. Pasan por este mundo como parásitos. Viven de los demás y no sirven a nadie. Porque *la vida es más fuerte que todos los fundamentalismos, que todas las nostalgias del pasado y que todas las seguridades a las que se acogen quienes se sienten asustados por el giro que van tomando las cosas*. Con lo cual estoy diciendo que quienes no estamos dispuestos a perder el tren de la historia y quienes, por tanto, acogemos los cambios con esperanza y hasta con ilusión, no tenemos, ni vamos a tener, reparo alguno a la hora (que ya ha llegado) de *afrontar la «crisis» presente como la gran «oportunidad»* que la vida, que el Dios de la vida y de la historia, nos ofrece en esta coyuntura decisiva y providencial.

El futuro está en nuestras manos

He hablado de «crisis». Por crisis se entiende, ante todo, el momento decisivo de una enfermedad, el momento en el que uno empieza a recuperarse o muere. La palabra «crisis» es, por tanto, un buen término para expresar lo que estamos viviendo en el ámbito de la religión, de las creencias y de la Iglesia, sobre todo en Occidente. Y más que nada en el Occidente rico del Norte. Porque es en este Occidente rico donde la religión y, más en concreto, la Iglesia se ven seriamente amenazadas o, lo que es lo mismo, atravesando una crisis. Seguramente la crisis más profunda de su historia. Una crisis que va a obligar a la Iglesia a replantearse muchas cosas, y cosas muy serias, si es que quiere seguir subsistiendo.

Ahora bien, lo primero que debemos tener muy claro es que si optamos, de verdad, por empezar a recuperarnos, nos vamos a encontrar ante una gran oportunidad. En los sesenta años que han transcurrido desde el final de la segunda guerra mundial, la riqueza y la libertad se han difundido más y más rápidamente que nunca entre nosotros los que vivimos en el Norte rico. Todavía nos queda mucho por avanzar. Pero plantearse un mundo verdaderamente libre y profundamente humano como objetivo «ha dejado de ser una utopía»²³ inalcanzable. ¿Qué objetivos concretos tenemos que plantearnos en esta «oportunidad»?

1) El problema más grave y más urgente es *el hambre*. Ahora mismo hay más de 800 millones de personas que tienen que sobrevivir con menos de un dólar al día. Eso supone que esa enorme cantidad de seres humanos están viviendo por debajo del umbral mínimo de la alimentación que un hombre, una mujer, un niño necesitan para seguir viviendo. No olvidemos nunca que el hambre mata. Y mata pronto. Por tanto, este problema es más apremiante que cualquier otro. Porque afecta directamente al derecho fundamental de todo ser humano, el derecho a vivir. En consecuencia, este problema es más urgente de resolver que el problema de la libertad, de los otros derechos humanos o el problema de la cultura, etc. La cosa es tanto más irritante cuanto que sabemos que la Unión Europea se gasta muchos millones cada año para que en Europa no se produzcan más alimentos y por eso paga a los agricultores y ganaderos cantidades importantes de dinero. Aparte de lo que nos gastamos en médicos y medicinas para curarnos de la obesidad, del colesterol y de los excesos alimentarios. Por no hablar de los millones que se gastan en alimentos para animales domésticos o para costear modas, cosméticos, viajes de placer y tantas otras cosas por el estilo. Ahora bien, en una situación así es evidente que la primera tarea tiene que ser concienciar a la población de que esto es absolutamente intolerable. Podemos hacer mucho en este asunto concreto. Y tenemos que hacerlo. Lo más urgente es crear un estado de opinión pública en este sentido. Utilizar para eso los medios de que disponemos: hablar, escribir, comunicar... Pienso que no utilizamos internet como podríamos hacerlo. Es una de las tareas a asumir y mejorar lo antes posible.

2) El segundo problema que se nos plantea es la *inmigración*. El flujo de gentes que vienen huyendo del hambre, de las guerras y de la muerte va a seguir. Y seguramente va a aumentar. Es imparable. Y no lo van a detener ni las alambradas, ni los policías, ni (menos aún) las leyes restrictivas de los gobiernos sucesivos. El problema aquí es cambiar la mentalidad de la gente en cuanto se refiere a la acogida del otro, del extranjero, del diferente. Hay todavía, en grandes sectores de la población española, demasiada xenofobia y demasiado racismo. Es decir, llevamos todavía en nuestras venas demasiada violencia. Por eso es apremiante que nuestras comunidades se planteen en serio los comportamientos concretos que tenemos en cuanto se refiere a la acogida de los inmigrantes. No me refiero sólo, ni principalmente, a la acogida que ofrecen generosamente los «Acoge» o determinadas ONG. Eso, por supuesto, es excelente y cuanto más colaboremos, tanto mejor. Me refiero a nuestra acogida y a la relación que mantenemos con inmigrantes en nuestras comunidades mismas, en nuestras

reuniones, en nuestras celebraciones de oración o de reflexión, en nuestras eucaristías (cuando se trata de personas que quieren participar en eso), en nuestros días de fiesta. Los inmigrantes tienen que ser nuestros amigos. Y es importante que ellos sepan que pueden venir a donde nosotros nos reunimos y que experimenten que allí se van a encontrar a gusto. He aquí una tarea para los próximos años que tenemos que poner en marcha ya.

3) El tercer problema que es urgente afrontar, con libertad y eficacia, es la *transformación o renovación de la Iglesia*. Es un asunto que a todos nos interesa y nos preocupa. Porque tenemos el convencimiento de que *mientras la Iglesia no tenga un comportamiento y una presencia más conforme con el Evangelio, será una institución, en buena medida, estéril, y que hasta puede resultar perjudicial, en no pocos casos*. Porque es y seguirá siendo fuente de frecuentes conflictos para las personas, para los grupos humanos y para los pueblos. Además, una Iglesia en desacuerdo con el Evangelio se dedicará inevitablemente a «legitimar» a poderes y autoridades que causan demasiado sufrimiento en el mundo. Insisto: aquí estamos tocando fondo. Por eso aquí nos vamos a detener algo más.

Vamos a empezar por lo más claro, lo más evidente. En lo que se refiere a la Iglesia, todos advertimos un contraste que llama la atención. Por una parte, vemos que los templos se vacían cada día más y más, sobre todo de gente joven. Las prácticas religiosas descienden, los seminarios y conventos está casi vacíos, el número de sacerdotes desciende de manera alarmante. Y todos los especialistas en estos temas nos aseguran que la religiosidad está en crisis. Todo esto es así. Y sin embargo, cada día se habla más y más de la Iglesia, hasta el extremo de ser uno de los temas que más interesan en este momento a la opinión pública. ¿Cómo se explica que una institución que pierde fuerza y presencia sea motivo de constantes comentarios y hasta de serias preocupaciones para mucha gente?

Hay una cosa que cada día se pone más en evidencia: *la institución eclesiástica es de derechas*. Lo ha sido siempre, al menos desde que en el siglo XIX se empezó a hablar de la derecha y la izquierda política. La Iglesia se opuso a los movimientos de izquierdas en el siglo XIX. Y se enfrentó a los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XX. Lo que es más chocante si tenemos en cuenta que la misma Iglesia, que se enfrentaba constantemente a la izquierda, no tuvo inconveniente en ponerse de parte de los dictadores y los tiranos con tal de que fueran políticos que apoyaban los intereses de la derecha. ¿Por qué ha ocurrido eso? ¿Y por qué sigue ocurriendo? La respuesta más sencilla se basa en el egoísmo y la ambición del clero, cosa que

en muchos casos es cierta. Pero que no siempre responde a la verdad. Porque ha habido y sigue habiendo gente de Iglesia muy generosa y abnegada que, sin embargo, se aferra a la derecha apasionadamente. ¿Qué hay detrás de esos comportamientos?

Yo creo que la clave no está en una *ética* propia de gente viciosa, sino en una *dogmática* característica de gente desorientada. En otras palabras, el problema no está en que los sacerdotes sean más egoístas que el resto de los mortales, sino en que la teología cristiana se ha organizado toda ella en torno a la *lucha contra el pecado* (teología de Juan Bautista) y no se ha centrado en la *lucha contra el sufrimiento* (teología de Jesús)²⁴. Toda la teología, toda la liturgia y, por supuesto, la moral tienen como eje y centro el pecado, lo que ofende a Dios. Mientras que lo que a la gente le interesa y le preocupa es el sufrimiento en todas sus formas. Ahora bien, en el asunto del pecado la institución religiosa y la derecha política coinciden en sus intereses. Por el contrario, los valores que siempre ha defendido la izquierda han estado profundamente vinculados a la lucha contra los sufrimientos que los humanos nos causamos unos a otros, los poderosos a los débiles, los ricos a los pobres, etc.

Por otra parte, mientras que la lucha contra el pecado se gestiona desde el *poder*, la lucha contra el sufrimiento se gestiona desde la *solidaridad*, hasta la identificación con los que sufren. Esto explica que si algo ha desarrollado y potenciado la Iglesia, ha sido el poder, la *sacra potestas* de sus jerarquías. Siempre utilizando un argumento intocable, un auténtico tabú, el poder de la Iglesia es divino, viene directamente de Dios, y en ello ven los hombres de la religión el ser o no ser de su misión y su razón de ser en este mundo. Por eso el poder eclesiástico es un *poder absoluto*. Y es, además, un *poder político* (Estado del Vaticano). Un poder revestido de símbolos y expresiones de gloria humana y grandeza mundana como ningún otro poder en esta tierra suele utilizar. Ahora bien, *todo esto está directamente en contra del Evangelio*. Porque si en algo fue intransigente Jesús, fue precisamente en el tema del poder. En esto fue mucho más tajante que en asuntos de dinero. Jesús no echó en cara jamás a sus discípulos ambiciones de dinero (que las había en el grupo, por ejemplo el caso de Judas), mientras que fue terminante y duro en cuanto notó el menor deseo de los que querían estar los primeros o los que querían ser más que los otros.

¿Qué postura tomar frente a todo esto? No creo que el camino

24. Cf. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 32005, especialmente los capítulos 2 y 3.

sea *luchar contra el poder*. Por ahí nos estrellamos y no vamos a ninguna parte. El camino es *desobedecer al poder*. La Iglesia no tiene poder para hacer o decir lo que está en contra del Evangelio. Y menos cuando ejerce ese poder para apoyar a quienes contradicen el Evangelio. Entonces, tenemos no sólo el derecho, sino sobre todo el deber de resistir. Por ejemplo, mediante la denuncia profética. Hay que perder miedos y complejos. Y aquí vuelvo a lo que dije antes sobre la utilización de internet. Los medios de comunicación no suelen estar por esta labor. Ese vacío lo tenemos que suplir nosotros, con el convencimiento de que la última palabra, en nuestro comportamiento, la tiene siempre la propia conciencia, incluso en el caso de que se trate de una conciencia errónea²⁵.

A partir de este planteamiento, en la Iglesia hay *cuatro instituciones* a las que tenemos el deber de resistir mediante la *desobediencia activa*. Estas cuatro instituciones son: 1) *La monarquía papal absoluta* (can. 331, 333, 3; 1404 y 1372). Estos cánones no tienen fundamento teológico. Sólo se basan en decisiones disciplinarias de la misma autoridad papal. O sea, son y expresan una forma de ejercer el poder que el papado ha asumido y ha arrebatado al resto de la Iglesia. Esos poderes anulan los derechos humanos en la Iglesia. Y hacen que ésta se organice a partir de un miedo inconfesable, algo que no quiere Dios. Los cristianos tenemos el derecho y el deber de resistir ante semejante abuso. 2) *El Estado de la Ciudad del Vaticano*. Que tiene menos fundamento evangélico aún. Y es fuente de incesantes confusiones y abusos en las relaciones que la Iglesia mantiene con los Estados de casi todo el mundo. 3) *El cardenalato*. Es una mera dignidad, sin valor teológico alguno, que juega las cartas decisivas en el gobierno de la Iglesia, por ejemplo, la elección del papa. El cardenalato no tiene hoy razón de ser. Jesús no se dedicó a repartir «dignidades», sino a dar ejemplo de una forma de vida que reclamaba el «seguimiento». 4) *La curia romana*, que se fundó en el siglo XVI. Y que, con el paso del tiempo, ha ido engrosando su protagonismo en la Iglesia, hasta anular competencias que corresponden, más bien, a la «colegialidad episcopal». Por supuesto, es evidente que el papa necesita de ayuda para el gobierno de la Iglesia universal. Pero esa ayuda puede ser o un colectivo de funcionarios designados por el mismo papa. O, por el contrario, puede ser un grupo de obispos, sacerdotes y laicos elegidos por las Conferencias Episcopales y que actúen en nombre de ellas.

25. E. Valsecchi, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid, 1974, pp. 98-113.

Todo esto nos lleva a una consecuencia ulterior y de efectos más inmediatos: *hay que desclericalizar a la Iglesia*. Para que en ella todos vivamos en una igualdad efectiva y real, no meramente teórica. La Iglesia se está desclericalizando a grandes pasos. Por la falta de vocaciones y la muerte de los clérigos que venimos de los años de la abundancia eclesiástica. Así las cosas, hay que ver este momento como un momento de esperanza, que nos abre a un futuro nuevo, más evangélico. Volvemos al *cristianismo laico*. Jesús fue laico. Y laicos fueron los apóstoles que nombró Jesús. Nuestras comunidades tienen que ser fieles a la laicidad del Evangelio. Y a la aspiración de laicidad de nuestra cultura.

4) El problema de la *espiritualidad evangélica*. Porque en nuestras comunidades tenemos el peligro de que la «ideología» ocupe más espacio que el «espíritu». Es lo que ocurre, por ejemplo, en algunas de nuestra celebraciones. Lo que nos lleva a leer el Evangelio más en clave política que en clave mística. No es que haya que excluir la dimensión política, que eso sería mutilar el Evangelio. Pero si del Evangelio arrancamos o marginamos la mística, la oración, la experiencia religiosa, no entendemos ni podemos vivir ese Evangelio. Necesitamos más espiritualidad. Y eso es una tarea que tenemos que asumir con convicción y constancia. Resulta curioso este hecho: si se visita cualquier librería, en ella se encuentra abundante literatura sobre esoterismo, menos libros que traten en serio sobre religión, y casi nada de espiritualidad a fondo y analizando el tema con cierta dignidad. Seguramente, quienes se interesan tanto por los temas de esoterismo no lo hacen por simple curiosidad. Lo más probable es que en eso buscan también lo que ahora más echa en falta la gente: *el sentido de la vida*. Sería importante ayudar a muchas personas a comprender que acudiendo a leyendas o historias curiosas de tiempos pasados, a fenómenos extraños y cábalas místicas, por supuesto, satisfacen la curiosidad y quizá se distraen. Lo que habría que preguntarse es si por ese camino le van a encontrar el sentido a la vida que llevan y que, con frecuencia, es sencillamente un sin-sentido a secas. He aquí una de las tareas más necesarias de la espiritualidad en este momento, quizá la más urgente.

LA UTOPIA DE JESÚS

La dificultad

No quiero hablar, una vez más, sobre las distintas teorías que, en torno al concepto de utopía, se han planteado y discutido a lo largo del siglo xx. Sobre eso ya se ha dicho casi todo lo que se tenía que decir¹. Lo que pretendo es preguntarme y preguntar *por qué la utopía de Jesús se realiza sólo en casos determinados y en personas concretas, pero no llega a hacerse presente en la sociedad como componente constitutivo de nuestra cultura*. Una cultura que, desde hace siglos, se denomina «cristiana», es decir, que proviene de Cristo.

Esta pregunta no es una mera curiosidad histórica o una simple especulación abstracta. Se trata, a mi manera de ver, de un problema muy serio y que tiene una enorme actualidad. Me explico. Hace sólo unos años, los profesores J. R. Alameda y F. Cuetos, de la Universidad de Oviedo, publicaron un *Diccionario de frecuencias de las unidades lingüísticas del castellano* (Universidad de Oviedo, 1995). En la investigación que con este motivo se hizo ha aparecido (entre otras cosas) que en cada dos millones de «unidades lingüísticas» (orales

1. Baste recordar que en la edición española del clásico estudio de A. Neusüss, *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, se citan hasta 695 títulos de estudios sobre este tema. Una buena crítica de las utopías del siglo xx, en F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Desclee, Bilbao, 2002. Excelente resumen en castellano sobre la problemática que suscita la utopía, en J. A. Gimbernat, «Utopía», en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 1015-1022. Y el reciente trabajo de J. J. Tamayo, «Utopía», en C. Floristán, *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid, 2002, pp. 1541-1551.

y escritas), la palabra *iglesia* se repite 218 veces, la palabra *religión* desciende a 140 veces, en tanto que la palabra *evangelio* sólo se menciona 13 veces. Si el lenguaje es uno de los indicadores más obvios de los elementos y contenidos que impregnan el tejido social en una determinada cultura, es evidente que, en nuestra cultura actual, la *Iglesia* y la *religión* están mucho más presentes que el *Evangelio*. Y, por tanto, parece que se puede concluir que la Iglesia y la religión son, en la vida de nuestra sociedad, más determinantes e influyentes que el Evangelio.

Ahora bien, si esto es efectivamente así, hay motivos bastante fundados para preguntarse, ante todo, por qué la Iglesia y la religión están tan presentes en nuestra cultura y en nuestra sociedad, mientras que el Evangelio está tan ausente. Es verdad que, con bastante frecuencia, las cosas del Evangelio son pensadas y expresadas por la gente como cosas de la Iglesia o de la religión. Pero si este asunto se piensa despacio, al decir esto lo que en realidad hacemos es acentuar la gravedad del problema. Porque entonces lo que estamos indicando es que la Iglesia y la religión no sólo le han tomado la delantera al Evangelio, sino que además la Iglesia y la religión han integrado y absorbido al Evangelio de manera que lo que queda y se expresa, en la conciencia y en el lenguaje colectivo de la gente, es lo «eclesiástico» y lo «religioso», pero muy poco o casi nada lo «evangélico». O, dicho de otra manera, lo que seguramente ocurre es que el Evangelio es pensado y vivido «eclesiásticamente» y «religiosamente». Lo cual, por lo demás, no es sino expresión manifiesta de lo que todos los días y a todas horas estamos viendo, oyendo y palpando, a saber: que con mucha frecuencia se nos hacen presentes, en nuestras vidas, la Iglesia y la religión, mientras que el Evangelio es algo ocasional, circunstancial, de lo que se habla poco. Seguramente porque la pura verdad es que se vive poco y condiciona nada más que ocasionalmente, quizá tangencialmente, la vida de nuestra cultura y de nuestra sociedad. Incluso se podría decir, con una fórmula más atrevida, que, con el paso de los tiempos y el acontecer de nuestra cultura, la Iglesia y la religión han terminado por suplantar al Evangelio, por más que en las ceremonias religiosas de la Iglesia se citen con frecuencia textos y pasajes de los evangelios.

Al decir esto, estamos ya tocando en carne viva el centro mismo del problema que se nos plantea en cuanto queremos hablar, con cierta seriedad, de la utopía de Jesús. ¿Por qué? Porque hablar de utopía es referirse a algo que, de la manera que sea, tiene un carácter *público, social, colectivo*. Es decir, la utopía, en sentido propio, no es un proyecto (y menos aún un sentimiento) puramente *indi-*

vidual y privado. La utopía nos remite a «intenciones relacionadas con la organización y la convivencia social»². Por eso se comprende que la crítica más dura que se ha hecho contra la utopía en el siglo XX, la denuncia presentada por Karl Popper, se basa precisamente en que «la planificación del conjunto social es imposible»³. Para Popper, en efecto, la utopía es imposible porque este autor identifica la planificación de la sociedad «como un todo» con la planificación «de todo», lo que lleva inevitablemente al totalitarismo⁴. Esto quiere decir obviamente que hablar de *utopía* es hablar de *política*. Porque una planificación del conjunto social es necesariamente una planificación política. Ahora bien, si esto es realmente así, ¿podemos hablar con propiedad de la *utopía de Jesús*? Esta pregunta es inevitable. Porque es inevitable preguntarse si, efectivamente, Jesús tuvo y presentó un «proyecto político». Realmente, ¿se puede deducir que Jesús predicó una determinada «planificación del conjunto social» y, por tanto, una «planificación política»?

Como respuesta a esta pregunta tenemos, por lo menos, dos hechos que me parecen bastante claros: 1) Jesús nació y vivió en un pueblo dominado (política y militarmente) por una potencia extranjera, el gran imperio de aquel tiempo, el Imperio romano. Pero, por la información que nos suministran los evangelios, no tenemos noticia de que Jesús se dedicase a denunciar la ocupación militar extranjera. Ni tampoco se dedicó, según parece, a hablar contra los romanos, contra el Imperio y sus ambiciones de poder, contra las leyes de Roma o los abusos de sus gobernantes. Soy consciente de que sobre este hecho se podrían hacer determinadas matizaciones de detalle. Pero no es éste el momento. Ni es mi intención resolver aquí esas cuestiones que aquí considero marginales. 2) Por más cierto que sea que Jesús no se dedicó a hacer política contra el Imperio, parece incontestable que Jesús fue condenado y ejecutado en una cruz como consecuencia de una sentencia de muerte dictada por el procurador romano Poncio Pilato. Lo cual supone que Jesús fue crucificado por motivos políticos⁵. Sabemos, en efecto, que la cruz era un castigo que los romanos utilizaron en Palestina, entre el año 63 a.C. y el 66 d.C.,

2. A. Neusüss, o. c., p. 14.

3. F. Hinkelammert, o. c., p. 20.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. Así piensa la interpretación histórica más autorizada en este momento. Cf. H. W. Kuhn, «Kreuz», en *Theologische Realenzyklopädie* 19, p. 717. Cf. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (1997), pp. 168-169.

para ejecutar únicamente a los que se rebelaban contra el Imperio⁶. Por eso es falso decir que Jesús fue crucificado entre dos «ladrones». A los ladrones no se les condenaba a morir en una cruz. Los evangelios dicen que Jesús fue crucificado entre dos *lestai* (Mc 15, 27 par), una palabra que Josefo, entre otros, utiliza para designar a los rebeldes políticos⁷. En todo caso, los especialistas en esta cuestión están de acuerdo en que Jesús fue condenado a muerte porque las autoridades políticas pensaron que actuó como un «sedicioso», lo que suponía un atentado directo contra el Imperio romano y su soberano⁸. De hecho, el título que pusieron sobre la cruz parece indicar que el motivo de la condena fue la pretensión de ser «rey de los judíos»⁹.

Ahora bien, a la vista de estos dos hechos estamos en condiciones de situar y delimitar exactamente el problema que se nos plantea cuando pretendemos hablar de la utopía de Jesús. Por una parte, Jesús *no se metió en política*. Pero sabemos que Jesús fue condenado a muerte *como rebelde político*. Así las cosas, cabe preguntarse y hay que preguntarse: ¿qué clase de mensaje transmitió Jesús, con su vida y con sus palabras, para que un hombre que, según parece, nunca habló contra la dominación romana fuera condenado a muerte como enemigo de la dominación romana?

La utopía de Jesús

Está claro que Jesús no presentó, al menos de una manera directa e inmediata, un «proyecto político». Ni predicó una determinada «planificación del conjunto social», es decir, una «planificación política». Sin embargo, tan cierto como lo que acabo de decir, o más cierto aún que eso, es que Jesús vivió de tal manera y predicó tales cosas que, de hecho, su vida y su enseñanza fueron vistas y encausadas como una amenaza muy grave para el sistema establecido. ¿Cómo se puede entender esto? Y, sobre todo, ¿qué significa todo esto?

6. H. W. Kuhn, o. c., p. 717.

7. Cf. H. W. Kuhn, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 25/1, pp. 726-727. Cf. X. Alegre, o. c., 168.

8. Así, J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996, p. 423; W. Reinbold, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994, p. 314; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, p. 206; S. Legasse, *El proceso de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, p. 105

9. Cf. H. Ritt, «Wer war schuld am Tod Jesu? Zeitgeschichte, Recht und theologische Deutung»: *Biblische Zeitschrift* 31 (1987), p. 173. Citado por X. Alegre, o. c., p. 169.

Hay que tener en cuenta, ante todo, que Jesús vivió y predicó en un pueblo dominado por dos grandes poderes: el *poder religioso* de los judíos y el *poder político* de los romanos. Se sabe que ambos poderes eran sencillamente brutales. El poder religioso oprimía al pueblo con el «yugo» de la Ley, hasta hacer que la pobre gente viviera «extenuada y agobiada» (cf. Mt 11, 29-30)¹⁰. El poder político explotaba al pueblo con impuestos insoportables y no dudaba en reprimir cualquier movimiento de liberación o rebeldía con el derramamiento de sangre (Lc 13, 1) o con el ajusticiamiento en el tormento de la cruz. Ahora bien, lo significativo, estando así las cosas, es que Jesús vio claramente que *el mayor peligro*, para aquellas gentes, estaba en la *dominación religiosa* de sacerdotes, escribas y fariseos, mientras que, sin duda alguna, no vio el mismo peligro en la *dominación política y militar* de los romanos. Sin embargo, lo sorprendente es que el «mensaje religioso» que Jesús transmitió a aquel pueblo resultó ser una amenaza directa e insoportable no sólo para el poder religioso, sino además para el poder político. Por eso, a la hora de la verdad, ambos poderes se confabularon y estuvieron de acuerdo en quitar de en medio a Jesús ejecutándolo como se quita de en medio y se liquida a un «subversivo».

Es evidente, por tanto, que Jesús predicó una utopía en la que los «hombres de la religión» y los «hombres de la política» vieron algo que les resultó enteramente inadmisibile. ¿Qué es lo que aquellos hombres no pudieron admitir en modo alguno? Jesús le dijo a la gente, de maneras distintas y en repetidas ocasiones, que lo primero en la vida no es ni el *derecho de propiedad* ni el *poder de los que mandan*. Porque, a juicio de Jesús, lo primero y lo que ante todo se tiene que defender, asegurar y potenciar es la vida y la dignidad de los seres humanos, sobre todo *la vida y la dignidad de los más débiles*, la vida y la dignidad de *los últimos*, los pobres, los enfermos, los marginados y los excluidos, sea cual sea el motivo de su pobreza, de su enfermedad, de su marginación o de su exclusión. De manera que el derecho de propiedad y el poder de los que mandan tienen que estar siempre supeditados a la vida y a la dignidad de las personas. Y en función de esa vida y esa dignidad.

Ahora bien, está fuera de toda duda que, lo mismo en los tiempos de Jesús que en los tiempos actuales, no hay sistema, ni religioso ni político, que soporte semejante planteamiento en cuanto se refiere al derecho de propiedad y al poder de los que mandan. Porque un

10. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, pp. 55-61.

discurso así tira por tierra los pilares sobre los que se asienta cualquier sistema que, por los motivos que sea, se sustente precisamente en la defensa del derecho de propiedad y en la defensa del poder político. Con lo cual estoy afirmando que, lo mismo en los tiempos de Jesús que en los tiempos actuales, no hay sistema, ni religioso ni político, que anteponga sus intereses económicos y sus intereses de poder a la vida y la dignidad de las personas y que, al mismo tiempo, esté dispuesto a aceptar y a integrar, haciéndolo suyo, el Evangelio que predicó Jesús con su vida y con sus palabras. Por esto, y en este sentido, el Evangelio es una utopía en el sentido más original y básico de esta palabra, puesto que «utopía» viene de *oû-tópos*, literalmente, «lo que no tiene lugar», como fenómeno social y público. Y por esto también se comprende que la propuesta de Jesús fue vista como una amenaza, la peor amenaza que se podía presentar, lo mismo para el sistema religioso que para el sistema político, tanto del tiempo de Jesús como de cualquier otro tiempo.

La pregunta sobre la utopía de Jesús

Ahora se comprende el sentido y el alcance que tiene la pregunta que yo planteaba al comienzo: ¿por qué la utopía de Jesús se realiza sólo en casos determinados y en personas concretas, pero no llega a hacerse presente en la sociedad como componente constitutivo de nuestra cultura?

Como es lógico, esta pregunta no se despacha con el fácil recurso al consabido tópico de la fragilidad e incluso la culpabilidad de la condición humana. Con este recurso, no sólo no se responde a la pregunta, sino que además se da a entender que el Evangelio de Jesús es un mensaje que no sirve para ser aplicado y vivido en el conjunto de la sociedad, y menos aún para impregnar y determinar la cultura. Con lo cual se está diciendo que Jesús, cuando presentó la utopía que presentó, estaba pensando sólo en individuos concretos, quizá excepcionales, incluso posiblemente extraños y hasta Dios sabe si gente extravagante y rara. Naturalmente, al menos por lo que a mí respecta, no estoy de acuerdo (ni puedo estarlo) con semejante planteamiento de la utopía de Jesús. Cuando Jesús predicó el Sermón del Monte no pensaba en un «club de selectos», sino que se dirigía a las «multitudes» que le «seguían» entusiasmadas, cosa que el relato de Mateo hace notar, tanto inmediatamente antes de comenzar el sermón (Mt 4, 25), como inmediatamente después del mismo (Mt 8, 1). Y es que, por más extraño que resulte, en los evangelios queda

claro que el «seguimiento» de Jesús y su proyecto fue acogido con más entusiasmo por parte del «pueblo» (*óchlos*) que por parte de los «discípulos». De hecho, mientras que de los discípulos se dice que «seguían» a Jesús en 17 ocasiones, del pueblo sencillo o de las multitudes se afirma que «seguían» a Jesús en 25 casos¹¹. Sin duda alguna, según los evangelios, la utopía de Jesús no era para «selectos». Con esto quiero decir que Jesús presentó un proyecto que entusiasmó a la gente, que ilusionó a la gran masa del pueblo sencillo, a los pobres y a los ignorantes, a los desposeídos y marginados, a los excluidos y descalificados por el sistema. Éste es el dato que nos presentan los relatos evangélicos con toda claridad.

Pero aquí, como es lógico, es donde se nos platea con más fuerza la pregunta sobre la utopía de Jesús. ¿Cómo se explica que aquel proyecto utópico, que entusiasmó a las gentes que lo oyeron de labios de Jesús, esté hoy tan ausente de nuestra convivencia, de nuestra sociedad y de nuestra cultura? ¿Qué ha pasado? ¿Es que aquellas gentes eran héroes de altar y con peana de santo, mientras que nosotros nos hemos pervertido hasta el extremo de que quien se pone a vivir la utopía de Jesús en serio es tenido por un tipo extraño y hasta decimos de él que no tiene los pies en la tierra, sino que piensa en ilusiones imposibles de realizar?

Por supuesto, nuestro tiempo no es el tiempo de Jesús. Ni nuestra cultura ni nuestra sociedad se parecen a la cultura y a la sociedad en que vivió Jesús y a la gente que aceptó entusiasmada su proyecto utópico. Las cosas han cambiado más de lo que imaginamos. Entre otras razones, como se ha dicho muy bien, la aspiración al bienestar material se nos ha revelado, en los últimos tiempos, como mucho más poderosa que las promesas de las religiones o de los movimientos sociales, que nos prometen una recompensa de la que nadie sabe cuándo ni cómo va a llegar¹². Desde este punto de vista, se puede argumentar que la utopía de Jesús no puede tener hoy la misma audiencia y la misma recepción que tuvo en el siglo primero. Esto, en buena medida, es así.

Pero está claro que a poco que se piense en este asunto, enseguida se comprende que el problema es más de fondo. La cuestión no puede estar en que las gentes de nuestro tiempo tienen una necesidad de bienestar material más apremiante que las gentes del tiempo de Jesús. Más aún —y esto es lo más importante— el fondo del problema se comprende cuando caemos en la cuenta de que *la utopía de Jesús*

11. *Ibid.*, pp. 214-215.

12. Cf. S. George, *Le Rapport Lugano*, Fayard, Paris, 1999, p. 17.

no es cuestión de malestar o bienestar, ni consiste en absoluto en la renuncia al bienestar y a la felicidad a la que todos los seres humanos tenemos derecho. Precisamente se trata de todo lo contrario. La utopía de Jesús se realiza allí donde los seres humanos, todos los seres humanos, encuentran sentido para sus vidas, paz, dignidad, felicidad y esperanza. El problema, por tanto, no está en que la gente ahora tenga o no tenga menos capacidad de renuncia y sufrimiento. Porque la utopía de Jesús no va ni por el camino de la renuncia, ni por las exigencias del sufrimiento. Dicho más claramente, la cuestión no está en que nuestra sociedad sea más materialista y nuestra cultura más atea que la sociedad y la cultura del tiempo de Jesús. El problema está en otras cosas que muchas personas seguramente no se imaginan.

Para decirlo en pocas palabras, mi convicción es que la utopía de Jesús no se puede socializar en nuestra cultura por tres causas fundamentales: la *religión*, la *Iglesia* y la *espiritualidad*. Es lo que me propongo explicar más detenidamente a continuación.

La religión

Seguramente, el hecho más claro del que ha quedado constancia en los cuatro evangelios es el enfrentamiento que provocó Jesús con la religión de su pueblo y de su tiempo. Este hecho es tan fuerte y tan determinante en el gran relato de los evangelios, que en él está la clave para comprender por qué Jesús vivió y habló como de hecho lo hizo y, sobre todo, eso es lo que explica el motivo de la muerte violenta de Jesús. Quiero decir con esto que, ya desde el comienzo, la relación de Jesús con la religión fue una relación hasta tal punto conflictiva, que terminó en ruptura violenta y en muerte. No pudo ser una cosa ocasional o intranscendente que los conflictos de Jesús se provocaran con los representantes más cualificados de la religión de su tiempo, con los sacerdotes, los escribas y fariseos, los hombres más observantes de aquella religión. El problema, como es lógico, no estuvo en que Jesús pusiera en cuestión la piedad y la relación con Dios. Lo que Jesús cuestionó fue el *modo de relacionarse con Dios*. Para la religión, la relación con Dios se realiza mediante la aceptación de *verdades absolutas*, de *normas intocables* y de *observancias y prácticas rituales*. Ahora bien, para Jesús lo fundamental y determinante no fueron ni las verdades, ni las normas, ni las observancias, sino las *personas*, la dignidad y el bien de las personas, sobre todo la liberación del sufrimiento de los más desgraciados, los pobres, los enfermos, los excluidos de la sociedad. En eso estuvo la raíz y la razón de

ser del conflicto. De ahí que en el Nuevo Testamento, concretamente en la carta de Santiago, se afirma que «religión pura y sin tacha a los ojos de Dios Padre es ésta: mirar por los huérfanos y las viudas en sus apuros y no dejarse contaminar por el mundo» (Sant 1, 27).

Esto quiere decir que el Evangelio representó una innovación auténticamente revolucionaria en el modo de entender la religión. Una innovación tan fuerte y tan difícil de entender en aquel tiempo, que, como es bien sabido, durante los tres primeros siglos, a los cristianos se les consideró «ateos». Es la acusación de la que nos informan los apologistas de los siglos II y III¹³. En aquel tiempo, los pertenecientes a una secta naciente que no tenían templos, no tenían altares, no tenían sacerdotes y adoraban a un crucificado, es lógico que fueran considerados como ateos, el *crimen irreligiositatis* del que habla Tertuliano en el capítulo 24 del *Apologeticum*.

El problema se planteó desde el momento en que el cristianismo no sólo fue creciendo en el número de personas que se adherían a él, sino sobre todo desde que fue aceptado y, sobre todo, impuesto como la «religión oficial» del Imperio. Esto ocurrió a lo largo del siglo IV, desde Constantino hasta Teodosio. Resulta difícil, en nuestro tiempo, hacerse cargo y comprender exactamente el cambio que esto representó para la comprensión y la manera de vivir el Evangelio. Por una razón básica que cualquiera comprende enseguida. La religión es un elemento más de la cultura. La religión es, por lo tanto, un factor de integración o de desintegración cultural. Es, en otras palabras, un agente decisivo de unidad o de descomposición en la cultura y en la sociedad. De ahí que inevitablemente se establece una mutua interacción entre sociedad y religión, entre política y religión, entre las instituciones y la religión. De forma que la sociedad, la política, la economía y las instituciones en general integran y sostienen a la religión. Pero, al mismo tiempo, la religión se acomoda a los valores, a las instituciones, a las leyes y a las tradiciones vigentes en la sociedad, con su política, sus leyes, su economía, sus intereses, etc. Ahora bien, desde el momento en que ocurre eso, sin que nadie se dé cuenta y sin que nadie lo pretenda o lo programe, inevitablemente, el Evangelio pierde su fuerza y su originalidad. Es decir, se descompone y se desfigura la utopía de Jesús.

Voy a explicar esto poniendo algún ejemplo concreto. Seguramente, el caso más elocuente está en lo que ha ocurrido con el símbolo central de los cristianos, la cruz en la que murió Jesús. Sabemos

13. Cf. A. Harnack, «Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten», en TU XIII/4, pp. 8-16.

que, en su significado y razón de ser original, la cruz fue un instrumento de tortura, de humillación, de fracaso y de muerte. Algo tan detestable y repugnante que, entre las gentes del siglo I, era señal de mala educación el simple hecho de mencionar la cruz. Desde el punto de vista legal, era el instrumento de tortura y de muerte para los sediciosos y subversivos contra el Estado, es decir, el procedimiento de ejecución contra los que se oponían al sistema establecido. Y así es como los cristianos vieron morir a Jesús. Y así vivieron lo que para ellos era la cruz. Desde este punto de vista, es evidente que la cruz se puede considerar, con todo derecho, como el símbolo por excelencia de la utopía de Jesús. No porque la utopía cristiana se realice en el fracaso y en la muerte. Sino porque quien opta en serio por la utopía cristiana, es decir, quien opta por anteponer la suerte y la vida de los últimos de este mundo al derecho de propiedad y a la prepotencia de los que mandan, ése no tiene más remedio que contar con la presencia de la cruz en su vida, como el símbolo que le recuerda lo que fue la vida y el destino de Jesús. Y también como posibilidad de lo que le puede ocurrir a todo el que tire por el mismo camino que Jesús siguió en su vida.

Ahora bien, el trastorno radical que se ha producido en este orden de cosas consiste en que la religión ha convertido la cruz en una imagen religiosa de piedad y devoción. Esto, sin duda, tiene una dimensión de bondad y de humanidad. Pero la religión ha hecho con la cruz algo más. Porque la ha convertido en un adorno, una obra de arte, un objeto estético, incluso una condecoración que se coloca en el pecho de los que triunfan y hasta de los que matan; o sirve para coronar la cabeza de los grandes de este mundo. Y eso ya no es bueno. Eso es sencillamente el desquiciamiento de la cruz.

En este sentido, parece bastante claro que la religión ha desquiciado el Evangelio. Y ha terminado por dañar seriamente o incluso anular la utopía de Jesús. Ahora es mucha la gente que tiene cruces en sus casas y lleva cruces en sus vestimentas. La cruz inspira devoción, piedad, resignación. La cruz es signo de pertenencia a un orden social determinado o incluso de afiliación a determinadas ideologías políticas de centro o de derechas. El crucifijo puede incluso expresar que se ha triunfado en la vida y se ostenta un cargo de importancia. Lo que raramente significa es que se está en contra del sistema injusto que se nos ha impuesto. Concretamente, nadie lee en la cruz la decisión firme de afirmar que el derecho de propiedad y el poder de los que gobiernan tienen que estar al servicio de las necesidades de los que pasan hambre y de los excluidos de nuestra sociedad.

Pero hay más. Porque la religión no sólo ha sido un elemento perturbador del Evangelio, sino que también termina desquiciando a quienes pretenden armonizar y fusionar, en su vida, religión y Evangelio. Porque semejante pretensión termina por llevar a las personas a aceptar y vivir opciones estrictamente contradictorias. Se produce entonces lo que bien se puede caracterizar como una especie de «esquizofrenia espiritual», en cuanto que, en la vida interior del sujeto, se produce una disociación de las funciones psíquicas, que consiste en que, por una parte, se afirma la fe en los grandes valores evangélicos, pero, por otra parte y al mismo tiempo, se toman decisiones y se adoptan comportamientos que contradicen frontalmente lo que enseña el Evangelio. Es el caso de «cristianos muy religiosos» que están convencidos de que creen en el Evangelio, cuando (al mismo tiempo) toman decisiones en favor de la violencia, en defensa de dictadores y tiranos o en contra de grupos humanos indefensos y marginales. Desde la religión y en defensa de la religión, los cristianos han predicado la guerra, la tortura, la privación de la dignidad para los seres humanos, y también la muerte. Por eso hoy es perfectamente posible la existencia de grupos sociales que son, al mismo tiempo, profundamente religiosos y escandalosamente insolidarios o incluso opresores y hasta violentos. Porque la religión «legitima» a los dictadores, a los tiranos, a los políticos y gobernantes incluso cuando toman decisiones turbias o inhumanas. Y entonces, cuando se produce eso, nos podemos encontrar con personas de «comunión diaria» que desean y anhelan (sin escrúpulos) la humillación y la destrucción de sus adversarios. Son personas en las que uno descubre, de pronto, que se trata de sujetos para quienes, a la hora de la verdad, la política tiene más peso que el Evangelio. En esos casos es evidente que la religión ha hecho saltar por los aires el espíritu y la letra del mensaje de Jesús. Lo estamos viendo en estos días. Y lo seguiremos viendo mientras la religión siga en esta fusión y confusión con el Evangelio, cosa que hace sencillamente imposible comprender lo que representa y exige para nosotros la utopía de Jesús.

La Iglesia

Si ya la fusión y confusión de religión y Evangelio hace difícil la comprensión y la vivencia de la utopía de Jesús, esa dificultad se acrecienta enormemente cuando la religión es gestionada por una institución autoritaria y centralizada. Sobre todo cuando el autoritarismo de la institución religiosa se organiza sobre la base del modelo

de una «monarquía absoluta». Tal es el caso de la Iglesia. Ya indiqué antes que, según el vigente Código de Derecho Canónico (can. 331; 333, 3; 1404 y 1372), el romano pontífice posee una potestad «suprema, plena, inmediata y universal». Una potestad, además, contra la que no cabe apelación ni recurso de ninguna clase. Una potestad cuyas decisiones no pueden ser juzgadas por nadie. De forma que si alguien recurre a un concilio ecuménico o al conjunto de todos los obispos del mundo para reclamar algo en contra de una decisión del papa, ese individuo debe ser castigado con una «censura», es decir, con una excomunión, una «suspensión *a divinis*» o un «entredicho». Todo esto quiere decir que el poder, en la Iglesia, está concentrado en un solo hombre. De forma que todos los demás miembros de la Iglesia dependen de ese único hombre, el papa, no sólo en su forma de pensar y de comportarse, sino incluso en sus derechos y libertades.

Ahora bien, es evidente que quienes aceptan una religión que es gestionada y se ve organizada de esta manera, y se someten a una religión que funciona así, lo más probable es que serán personas para quienes la utopía, cualquier utopía, resulta muy difícil de entender y, sobre todo, terminará siendo amenazante. Una religión organizada como monarquía absoluta no tiene más remedio que reprimir la libertad, la crítica a lo existente, la propuesta de cambios alternativos, todo lo que sea o suene a utopía. Una religión autoritaria, como ocurre en el caso de la Iglesia, es siempre una institución conservadora. Y si es conservadora, eso quiere decir que es anti-utópica. Max Horkheimer dijo, con razón, que la utopía tiene dos aspectos: «por una parte, representa la crítica de lo existente; por otra parte, la propuesta de aquello que debería existir. Y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto»¹⁴. Pero, como es lógico, una institución autoritaria no tolera fácilmente la crítica de lo existente. De sobra sabemos que en la Iglesia todo lo que sea crítica de lo existente está mal visto. Y quienes, en la institución eclesiástica, adoptan posturas críticas son descalificados, marginados, destituidos y, si es necesario, castigados severamente. En tales condiciones, como es natural, es muy difícil que la Iglesia sea tolerante y permisiva con las propuestas de carácter utópico. Por utilizar expresiones de reciente creación, es evidente que en la Iglesia (por más que nadie se dé cuenta de lo que pasa) se impone más la «razón indolente» que la «razón utópica»¹⁵. Es decir, se impone más el «desperdicio de la experiencia» que

14. M. Horkheimer, «La Utopía», en A. Neusüss, o. c., p. 97.

15. Me refiero con estas expresiones a dos títulos de estudios importantes sobre la utopía aparecidos recientemente: F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*,

la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, por lo que vale la pena luchar y a lo que la humanidad tiene derecho¹⁶.

Pero es necesario ahondar más en este asunto. ¿Por qué ocurre esto en la Iglesia? ¿Por qué tienen que suceder así las cosas en una religión organizada de la forma autoritaria que acabo de indicar? La respuesta, según creo, es fácil de encontrar. La Iglesia, como institución autoritaria, necesita de un personal sumiso y obediente. No puede funcionar si su personal no le obedece con la debida sumisión y si ese personal echa mano de posturas críticas. Eso, ante todo. Pero no solamente eso. Además de eso, la institución eclesiástica, precisamente para mantener y costear su personal y las numerosas obras que lleva adelante, necesita vivir debidamente integrada y bien aceptada por los poderes públicos. Es decir, la Iglesia, tal como se ha organizado, necesita *vivir integrada en el sistema y aceptada por el sistema*. Me refiero, como es lógico, al sistema político, económico, legal e incluso al sistema de valores que configuran el tejido social en una sociedad determinada. Por eso se comprende, entre otras cosas, que cuando se trata de nombrar a un nuevo obispo, una de las condiciones que se requieren es que el candidato sea un hombre bien visto por el gobierno y, en general, aceptado por el sistema establecido. Ahora bien, estando así las cosas, a nadie le tiene que sorprender que en la Iglesia resulten muy difíciles de aceptar las utopías. Pero, sobre todo, *en la Iglesia es muy difícil de aceptar la utopía de Jesús*. Porque la utopía que presentó Jesús, como ya he dicho, pone en cuestión los dos pilares básicos sobre los que se sustenta el sistema: la *inviolabilidad del derecho de propiedad* y lo *intocable del principio de autoridad*. Pero de sobra sabemos que el sistema (y las instituciones integradas en él, como es el caso de la Iglesia) no pueden aceptar un proyecto utópico que cuestione radicalmente la inviolabilidad del derecho de propiedad y del principio de autoridad.

Más aún, no se trata solamente de que en la Iglesia es muy difícil que *se acepte* la utopía de Jesús, sino que se trata, sobre todo, de que es muy complicado que *se entienda* en qué consiste esa utopía. Porque las palabras de Jesús sobre el dinero y sobre el poder se «interpretan»

Desclée, Bilbao, 2002; B. de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, Desclée, Bilbao, 2003.

16. B. de Sousa Santos, o. c., p. 378.

como *exhortaciones espirituales y ascéticas*, pero nunca como *constitutivos estructurales del ser mismo de la Iglesia*. Y entonces, desde el momento en que el Evangelio se entiende de esa manera, la utopía queda desnaturalizada. Porque se ve como una exhortación para que sea vivida por las almas generosas, pero no como el cimiento sobre el que se tiene que edificar la Iglesia.

La consecuencia inevitable que se sigue de lo que acabo de explicar es que la utopía de Jesús es comprendida y asimilada por individuos aislados, por personas determinadas que, por su generosidad y coherencia, son capaces de vivir el espíritu y la letra del Evangelio. Pero, de la misma manera, hay que decir que la utopía evangélica no puede ser ni entendida, ni asimilada, ni menos aún predicada por la teología, por la catequesis que se le enseña al pueblo y, todavía menos, por los criterios organizativos de la institución eclesiástica. De ahí la incoherencia que la gente advierte entre lo que la Iglesia enseña y lo que la Iglesia hace. Se lee el Evangelio en los templos. La gente, por una especie de instinto cristiano, intuye lo que se dice en los textos evangélicos. Pero luego resulta que la gente se da cuenta de que los principios que determinan la vida de la Iglesia van por otro camino, en muchos casos y situaciones por el camino de la búsqueda de capitales y dinero, y también por el camino de un poder que no tolera ser cuestionado en ningún caso ni bajo concepto alguno. Naturalmente, en esas condiciones es sencillamente imposible que la Iglesia pueda hacer algo serio por la aceptación de la utopía cristiana en una sociedad determinada. Y, lo que es más problemático, en esas condiciones la Iglesia, en la medida en que hace lo que acabo de explicar (sin darse cuenta y sin pretenderlo), se interpone como pantalla que impide que la gente comprenda el alcance y la importancia que lleva consigo la utopía de Jesús.

La espiritualidad

Como es lógico, no se trata aquí de poner en duda la importancia y el alto valor de una sólida y sana espiritualidad. Y menos aún se trata de cuestionar la necesidad que todos tenemos de una espiritualidad así entendida y así vivida. Y más en los tiempos que corren. Tiempos en los que sólo quienes tengan bien asimilada la fuerza interior del Espíritu podrán aportar algo verdaderamente serio a este «mundo desbocado» (A. Giddens) en el que nos ha tocado vivir.

Sin embargo, por más verdad que sea lo que acabo de apuntar, no es menos cierto que la «espiritualidad» y la «vida ascética» son ex-

periencias y dimensiones de la vida que están erizadas de «peligros», como ya dije desde el capítulo primero de este libro. Experiencias y formas de vida que son tanto más «peligrosas» cuanto *más inconscientemente* se experimentan y se viven los «peligros» que entrañan. Quiero decir que lo más peligroso de la espiritualidad y de la ascética está en que, con demasiada frecuencia, los «espirituales» y los «ascetas» no son conscientes de los «peligros» que les acechan y en los que tantas veces sucumben. De los «peligros» de la espiritualidad ya hablé en un capítulo primero. Pero allí no dije todo lo que es conveniente tener en cuenta al plantearnos el problema de la espiritualidad que, a veces, practicamos los cristianos.

Sin duda alguna, el peligro más serio es el del *autoengaño*. En la medida en que la espiritualidad es entendida, de acuerdo con las ideas tradicionales sobre este asunto, como algo propio de la esfera de lo divino, quedando lo humano relegado a lo que el cristiano debe despreciar o por lo menos dominar y someter, en esa misma medida la espiritualidad es vista y vivida como «la ciencia que enseña a progresar en la virtud y particularmente en el amor divino»¹⁷. Es decir, se trata lógicamente de lo más sublime y elevado que puede asimilar y vivir el hombre. Pero entonces, y con la misma lógica, el que tiene conciencia de vivir una alta «espiritualidad», por eso mismo, corre también el serio peligro de no darse cuenta de los errores, desviaciones y engaños que puedan haberse instalado en su vida. Si él piensa que su vida está centrada en la «virtud» y en el «amor divino», eso mismo es la venda que lleva en sus ojos y que le impide ver la realidad de muchas cosas que tendría que ver, pero que no puede ver. Ahí está el gran peligro que entraña la espiritualidad.

La cuestión está en caer en la cuenta de que no por vivir la más elevada espiritualidad que uno se pueda imaginar las personas se liberan necesariamente, automáticamente, de inclinaciones, deseos y apetencias muy humanas, a veces «demasiado humanas», en el peor sentido que pueda tener esta expresión. Me refiero concretamente a la apetencia de *acumular y retener bienes*. Y a la apetencia de *acumular y retener poder*, dignidad, influencia y buen nombre. Yo he conocido, por desgracia, gentes profundamente «espirituales» y a quienes, al mismo tiempo, no se les podía tocar en sus bienes (y en la seguridad que dan los bienes) o en sus pretensiones de poder y de ocupar cargos

17. A. Saudreau, *Manuel de spiritualité*, Paris, 1917, p. 9. Cf. J. M. Castillo, *Espiritualidad para comunidades*, San Pablo, Madrid, 1995, pp. 7-13, donde he presentado de manera resumida las concepciones de la «espiritualidad» desde la Edad Media hasta nuestros días.

de importancia. Pero, entonces, lo que ocurre es que la espiritualidad no les permite ver la contradicción en que viven. En tal situación, la salida es ponerles a esas apetencias otros nombres y justificarlas con otros argumentos. Los bienes y el poder se apetecen, claro está, pero se apetecen *por el bien* que se puede hacer con todo ello. El bien para las *almas*, para la *Iglesia*, para la propia *familia*, para la *institución* a la que uno pertenece, para *lo que sea*. En cualquier caso, lo que el sujeto «espiritual» cuida y consigue es no asumir la contradicción en que vive. Porque eso, precisamente eso, es lo que en ningún caso está dispuesto a aceptar. No se lo permite su elevada «espiritualidad».

Hasta qué niveles de insoportable contradicción se puede llegar por este extraño camino de la más refinada «vida espiritual» es cosa que la agudeza y la acidez de Nietzsche supo formular de forma que resulta casi hiriente, pero que seguramente es bueno recordar:

En este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo ello muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón. Aquí pululan los gusanos de los sentimientos de venganza y rencor; aquí el aire apesta a cosas secretas e inconfesables; aquí se teje perpetuamente la red de la más malévola conjura —la conjura de los que sufren contra los bien constituidos y victoriosos—; aquí el aspecto del victorioso es odiado. ¡Y cuánta mendacidad para no reconocer que ese odio es odio! ¡Qué derroche de grandes palabras y actitudes afectadas, qué arte de la disimulación justificada! Esas gentes mal constituidas: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta azucarada, viscosa, humilde entrega flota en sus ojos! ¿Qué quieren propiamente? Representar al menos la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad — ¡tal es la ambición de esos «ínfimos», de esos enfermos! ¡Y qué hábiles los vuelve esa ambición! Admiramos sobre todo la habilidad de falsificadores de moneda con que aquí se imita el cuño de la virtud, incluso el tintineo, el áureo sonido de la virtud. Ahora han arrendado la virtud en exclusiva para ellos, esos débiles enfermos incurables, no hay duda: «sólo nosotros somos los buenos, los justos —dicen—, sólo nosotros somos los *homines bonae voluntatis*»¹⁸.

Ahora bien, en la medida en que lo que acabo de decir es cierto, en esa misma medida resulta evidente hasta qué punto la espiritualidad se puede constituir en un obstáculo, probablemente insuperable, para que las personas más religiosas y más eclesiales puedan hacer efectiva y real la utopía de Jesús. Porque, en el mejor de los casos,

18. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 14, Alianza, Madrid, 2000, pp. 158-159.

tales personas podrán tener el convencimiento y hasta la seguridad de que ellos realizan la utopía del Evangelio. Pero es seguro que ese convencimiento y esa seguridad les servirán, en muchos casos, como venda que les ciega para no darse cuenta de lo lejos que están de la utopía evangélica. Se trata, en tal caso, de la espiritualidad que «entontece» a la gente, que la aleja de los grandes problemas de la vida y de la sociedad. La espiritualidad que centra a los sujetos en sí mismos y que, por eso mismo, los aleja del dolor del mundo, del sufrimiento de los pobres y de la opresión de los ricos, de la irracionalidad del sistema y de lo más absurdo y contradictorio que se vive en esta tierra envenenada por el demasiado sufrimiento de los más débiles.

Caminos hacia la utopía de Jesús

Se trata ahora de proponer, con toda modestia y hasta con temor y temblor, tres sugerencias (nada más que sugerencias), que pretenden trazar otros tantos caminos hacia la recuperación de la utopía de Jesús. Sin pretender, en modo alguno, ser exhaustivo, me atrevo a hacer estas tres propuestas:

1) *Liberar al Evangelio de las adherencias de religión que nos dificultan comprender y vivir su originalidad y autenticidad.* Esta propuesta presupone el planteamiento y el debido esclarecimiento del problema que supo formular acertadamente Karl Barth. El problema que consiste en saber si la religión debe servir de criterio para interpretar y vivir la revelación (el Evangelio) o, por el contrario, debe ser la revelación (el Evangelio) la que nos sirva de criterio para interpretar y vivir la religión¹⁹. No es éste ni el momento ni el lugar de ponerse a discutir los problemas teológicos y antropológicos que Barth suscitó al plantear esta cuestión. Si la recuerdo es sólo para hacer caer en la cuenta de la importancia que tiene el hecho de aclararse sobre esta pregunta: ¿vivimos el Evangelio desde las prácticas religiosas o, por el contrario, es el Evangelio el que juzga y discierne la autenticidad de nuestras prácticas religiosas? Un ejemplo concreto nos puede ayudar a caer en la cuenta de la seriedad del problema que acabo de formular. Me refiero a la eucaristía y a nuestra manera de vivirla. Como sabemos, la eucaristía tuvo su origen en una cena de despedida. La eucaristía, por tanto, tuvo su origen en la intimi-

19. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, Evangelischer Verlag, Zollikon/Zürich, 1979, p. 309.

dad, en la humanidad, en la naturalidad espontánea, y también en la profundidad de lo que representa en la vida de los seres humanos el hecho de compartir la misma mesa, el mismo pan y el mismo vino. Se trata, como es sabido, del símbolo de la vida compartida. Pues bien, con el paso del tiempo, lo que tuvo su origen en una experiencia tan humana y tan entrañable fue siendo absorbido por el ceremonial religioso, de manera que, a partir de la Alta Edad Media, terminó siendo un solemne ritual en el que resulta difícil y complicado hacerle ver a la gente que aquello es la «cena del Señor». ¿En qué se parece una solemne misa de pontifical, en el marco grandioso de nuestras catedrales, a la cena de despedida de Jesús o simplemente a las comidas de Jesús con sus discípulos y amigos? No parece exagerado decir que, en el caso concreto de la eucaristía, la religión ha interpretado, ha difuminado y hasta ha vuelto opaca la revelación, es decir, el Evangelio. De ahí que la mesa compartida de Jesús con los suyos se ha convertido en un ceremonial religioso solemne, en un ritual que debe ser cumplido con observancia y reverencia, en un acto social que lo mismo se utiliza para clausurar un congreso que para preparar un desfile militar o simplemente como «rito de paso» para que las niñas y los niños de primera comunión luzcan la vanidad ingenua de sus padres y padrinos. Sencillamente, la religión ha «desnaturalizado» el Evangelio. Y lo que digo de la eucaristía se podría aplicar a los demás sacramentos, a muchas de nuestras costumbres y tradiciones, a no pocos usos cotidianos, que son más «religiosos» que «evangélicos». Así las cosas, se trata de ir adoptando decisiones concretas, quizá sencillas y pequeñas, pero siempre decisiones conducentes a que la sencillez original y el radicalismo del Evangelio recuperen el lugar central que deben ocupar en nuestras vidas, en la convivencia y en las relaciones que conlleva la vida de nuestra sociedad.

2) *Situarse en la Iglesia con la debida fidelidad al Evangelio.* Me refiero aquí concretamente al problema que se puede formular mediante la siguiente pregunta: ¿cómo vivimos cada uno de nosotros nuestra relación con el poder religioso? No se trata de poner en cuestión la debida obediencia a la autoridad religiosa. Se trata, en concreto, de situar y delimitar la naturaleza del poder religioso. Y, en función de eso, en qué debe consistir la correspondiente relación que se ha de mantener con ese determinado poder. Lo voy a explicar de la manera más sencilla que se me ocurre. Uno pertenece a la sociedad en la que nace y en la que vive por el hecho mismo de nacer y vivir en tal sitio. Y eso es así, le guste o no le guste a cada cual la sociedad en la que está. El asunto de la religión es distinto. El que pertenece o está en una religión determinada es porque quiere. Y eso es así porque tener

o no tener unas determinadas creencias religiosas es una cuestión que depende de la libertad de cada cual. Ahora bien, tanto en la sociedad como en la religión hay poderes, hay autoridades. Pero, con lo dicho, ya se ve la diferencia esencial que existe entre los poderes que existen en cualquier sociedad y los poderes que mandan en cualquier institución religiosa. En la sociedad, en cualquier sociedad, hay poderes públicos que tienen su consistencia en sí mismos. Los poderes que tiene un gobernante, un juez o un policía (pongo por caso) son poderes que se imponen por su propia naturaleza, dada la estructura de la sociedad en la que (nos guste o no nos guste) tenemos que vivir. Si cometes un delito, el juez te condena y vas a la cárcel; si quebrantas una norma de tráfico, el policía te pone una multa y tienes que pagarla, etc.; en todos esos casos eso funciona así, sean cuales sean las convicciones o las ideas que cada uno tenga sobre lo que es el poder en la sociedad y sobre cómo se debe ejercer ese poder. El poder que tiene un jerarca religioso tiene otra estructura. Porque se trata de un poder que se impone porque hay personas que libremente lo aceptan y libremente lo integran en su vida. Con esto quiero decir que el poder religioso *tiene su consistencia en las creencias de aquellos que libremente se someten a él*. De donde se sigue que el poder religioso tiene unos límites. Y esos límites están trazados por las creencias de aquellos que aceptan tal poder. Por lo tanto, el poder religioso es más amplio o más restringido según la amplitud o la restricción que las creencias de los fieles le conceden a ese poder. Ahora bien, si pensamos todo este asunto *desde el Evangelio*, resulta evidente que, en la Iglesia, *no puede haber poder alguno que ordene o prohíba cosas que están en contra del Evangelio*. Por ejemplo, yo pienso que en la Iglesia no puede haber poder alguno en virtud del cual se pueda discriminar a las personas y, menos aún, marginar o humillar a nadie. Como tampoco puede existir poder alguno en virtud del cual un cristiano (sea quien sea) pueda decidir cómo se tiene que vestir la gente, qué puede comer, con quien se puede relacionar y tantas otras cosas por el estilo. Cuando los creyentes en Jesús nos sometemos a poderes que, en nombre del mismo Jesús, nos obligan a hacer o dejar de hacer cosas que nada tienen que ver con el Evangelio o, lo que es peor, que van en contra del Evangelio, los creyentes tenemos que preguntarnos por qué obedecemos esas órdenes, que exceden las competencias de poder que se pueden derivar del Evangelio. He aquí una tarea de discernimiento, que es de lo más importante y urgente que tenemos que hacer en este momento, si es que queremos recuperar en la Iglesia la utopía de Jesús.

3) *Adoptar una actitud de «sospecha» ante la espiritualidad*. No se trata de sospechar de nadie ni de nada. La cuestión está en apren-

der a sospechar cada cual de sí mismo. Sobre todo, en cuanto se refiere a nuestras experiencias espirituales y a los comportamientos que adoptamos en todo lo que se relaciona con nuestra espiritualidad. En nuestro tiempo es ya un tópico hablar de los «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), según la conocida expresión de Paul Ricoeur. Bastante antes que estos grandes pensadores, en el terreno propio de la espiritualidad, san Ignacio de Loyola es el gran «maestro de la sospecha». Tal es el sentido profundo que tienen las «reglas de discernimiento de espíritus» que Ignacio presenta en los *Ejercicios Espirituales*. Si algo hay claro en esas reglas, es que quienes se entregan en serio al ejercicio ascético y, en general, a la espiritualidad, pueden encontrar en esa espiritualidad una fuente inagotable de engaños y trampas, capaces de llevar al sujeto a su propia ruina o a consecuencias fatales. Concretamente, me parece que, en el momento que estamos viviendo, toda espiritualidad que lleva a la gente a deshumanizarse o a hacerse insensible ante el sufrimiento humano es una espiritualidad que se constituye en trampa de destrucción y muerte para el sujeto que la vive. De la misma manera que toda espiritualidad que induce, en los individuos o en los grupos, a desentenderse de los problemas que afectan a la sociedad, los problemas económicos, políticos, sociales, es una espiritualidad que «entontece» a las personas y las aleja de la realidad en que viven.

Conclusión: «No disparen sobre el utopista»

Esta advertencia, esta súplica, es el título del capítulo final que Boaventura de Sousa Santos pone en su reciente estudio *Crítica de la razón indolente*. Sí, ¡por favor!, no disparen contra las gentes de buena voluntad que todavía creen en la utopía, que confían en ella, y en ella cifran sus mejores anhelos y esperanzas. Respetemos a estas gentes, que recuperan la ilusión de echarse a la calle para pedir paz, para gritar «No a la guerra», porque creen que «otro mundo es posible».

Quiénes hacen eso merecen no sólo nuestro respeto, sino sobre todo nuestra admiración. Por una razón que ha sabido formular muy bien Franz Hinkelammert: desde todos los pensamientos sociales del siglo XIX, y ya de siglos anteriores, nos viene la tradición de «una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social». Esta ingenuidad utópica ha estado presente, quizá en la misma medida, tanto en el pensamiento burgués como en el pensamiento socialista. En el siglo XX se hace patente una fuerte crisis de esta «ingenuidad utópica». Se trata, en realidad, de una nue-

va ingenuidad. La ingenuidad que ha encontrado últimamente una expresión más agresiva que sus expresiones anteriores. La ingenuidad «que nace de una aparente crítica del propio pensamiento utópico». Me refiero al pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual, que se funde con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía significa aquí, simplemente, antisocialismo, cuyo lema es: «Destruir la utopía para que no exista ninguna otra». Y en esta dirección se llega hasta el extremo de querer implantar «la utopía de una sociedad que no produzca más utopías»²⁰. Es lo que hemos visto y vivido, con dolor y a veces hasta con desaliento, en los últimos veinte años del siglo XX. En este momento, me parece a mí, estamos asistiendo, sorprendidos, al renacer de algo nuevo. La gota que ha colmado el vaso ha sido la irracionalidad de la guerra de Irak. Pero, sin duda alguna, el fenómeno se venía gestando, quizá sin darnos cuenta, en los años anteriores. El hecho es que la «moderna preocupación por las víctimas»²¹ se intensifica rápidamente en la dirección de «sensibilidad hacia las víctimas». En este sentido, debo confesar que, aunque he citado a Nietzsche por su aguda penetración para analizar no pocas de nuestras contradicciones más íntimas, aquí debo afirmar que no estoy, ni puedo estar, de acuerdo con él cuando «no pierde ocasión de fustigar la preocupación por los débiles y enfermos»²². Tal preocupación no es fruto del resentimiento, como se empeña en demostrar Nietzsche. Se trata de algo completamente distinto. Es el fruto maduro de lo más humano que nos enseñó Jesús: la *preocupación* que se traduce y se hace *sensibilidad* ante el sufrimiento humano, ante toda desigualdad y toda pretensión de dominación y explotación. Estamos en el corazón mismo de la utopía de Jesús. La utopía que estamos redescubriendo y reencontrando. ¡Por favor! «No disparen contra ella».

20. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, cit., pp. 9-10.

21. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 209-219.

22. *Ibid.*, p. 226.

GLOBALIZAR LA UTOPIA DEL REINO

Las contradicciones de la globalización

Como es bien sabido, cuando ahora se habla tanto de globalización, con esa palabra se pretende explicar un fenómeno complejo que tiene su razón de ser principalmente en la economía. Desde que, a partir del hundimiento del muro de Berlín, desapareció la práctica totalidad de los llamados países socialistas, el capitalismo más agresivo, en su forma de mercado neo-liberal, se ha impuesto como el factor más determinante de las relaciones entre los pueblos, los grupos humanos y los individuos. La consecuencia de este hecho es la globalización. Se trata de que las tres grandes modalidades del capital, el capital *productivo*, el capital *comercial* y el capital *financiero*, se han expandido por todo el planeta tierra, imponiendo con una fuerza irresistible las reglas del juego que condicionan, hasta en los detalles más mínimos, las relaciones de unos pueblos con otros, de las instituciones a todos los niveles, de los grupos humanos y de los individuos.

Ahora bien, al tratarse de un fenómeno determinado por el capital y sus intereses, es decir, por la ganancia y la acumulación, la consecuencia ha sido no sólo el abismo de distancia que se ha creado (y que se agranda por días) entre los que manejan el capital y los que no pueden manejarlo, sino, además de eso, la inesperada aparición de un «mundo desbocado», según la acertada expresión del conocido sociólogo Anthony Giddens. Seguramente nadie esperaba que las cosas iban a llegar a donde han llegado. Sin duda alguna, nadie había programado un sistema tan eficaz para que el mundo, la sociedad y la convivencia se deteriorasen hasta los extremos a que hemos lle-

gado. Pero la realidad es que estamos donde estamos. En un mundo asustado, que no sabe ni puede saber a dónde va, y que además ya no puede detenerse. Porque la sola idea de parar el proceso produce más pánico que el razonable miedo que nos causan las múltiples e inquietantes preguntas que a todos se nos ocurren, y para las que no encontramos respuesta.

Y es que, con toda la razón del mundo, se puede afirmar que, en el planeta Tierra, jamás se había producido un fenómeno preñado de tantas contradicciones como las que entraña este fenómeno que llamamos la globalización. Porque, en realidad, ¿qué es lo que se ha globalizado? Es decir, ¿qué es lo que ha alcanzado al globo entero? Sólo una cosa: *la voracidad insaciable del capital y sus inconfesables intereses*. Eso es lo único que ha llegado hasta los últimos rincones de la Tierra. Eso es, por tanto, lo único que realmente se ha globalizado. Por supuesto, el dinero circula por todo el mundo con una libertad y una rapidez que jamás se habían conocido. Por supuesto también, las grandes empresas multinacionales han conseguido que sus productos sean consumidos por todos los habitantes del planeta. Además, las comunicaciones llegan hasta donde quieren y todo el mundo recibe información. Y así sucesivamente. Pero la pregunta que hay que hacerse es ésta: ¿quién se beneficia de todo eso? Al hacer esta pregunta, lo que se trata de saber es si esto que llamamos la globalización implica *un bien para todos los ciudadanos del mundo* o, por el contrario, es *una desgracia para la enorme mayoría* de las mujeres y los hombres que vivimos ahora mismo. Porque en esto está la gran contradicción y la madre de todas las contradicciones que lleva consigo la globalización. En efecto, la globalización se nos suele presentar como el gran logro del siglo XX. Un logro de bienes y abundancia para esta «aldea global» en que se ha convertido el mundo entero. Pero el hecho es que los bienes y la abundancia se concentran cada día más y más en menos países. Y, dentro de esos países, cada día más y más en menos personas. Es decir, lo que en realidad estamos viviendo no es un proceso de *globalización*, sino de *concentración* de los bienes y de la abundancia.

Para explicar, de alguna manera, lo que acabo de decir voy a poner dos ejemplos que ilustran bien el sin-sentido de lo que está pasando. El primero de esos ejemplos se refiere al problema que hoy representa la *globalización financiera*. He dicho que hay tres clases de capital: el capital «productivo», el que se dedica a producir bienes y riqueza; el capital «comercial», que se emplea para distribuir, vender y comprar lo que se produce, es decir, todo el capital dedicado al libre comercio; el capital «financiero», que consiste en las enormes

cantidades de dinero dedicado a la especulación, es decir, a aprovechar las alzas y bajas de cotización de los bienes sujetos a contratación con vistas a obtener lucro. En este caso, como es lógico, ya no se trata de un capital que produce bienes y servicios. Ni es un capital que directamente distribuye lo que se ha producido. Sino que se trata de dinero cuya finalidad es obtener lucro, es decir, ganancia basada en los tipos de interés y las tasas de cambio. Ahora bien, lo que está sucediendo con la globalización financiera es que la mayor parte de los capitales financieros, cuyos flujos internacionales alcanzan cifras asombrosas y una sorprendente velocidad de transacción, no hacen más que circular virtualmente sobre sí mismos, de manera que sólo una parte reducida de esas inmensas cantidades de dinero se relaciona con el mundo de los bienes y servicios reales. Nadie sabe, ni puede saber, la cantidad de riqueza mundial que, en este momento, está dedicada exclusivamente a la especulación pura y dura. Hay quienes piensan que las sumas que circulan diariamente por los mercados internacionales de cambio representan al menos cincuenta veces el valor de todo el mercado de transacciones en bienes materiales y en servicios no financieros (Susan George). Se podrá discutir si esto es exacto o no es exacto. Lo que nadie puede poner en duda es que los mercados financieros se han convertido en un circuito semicerrado en el que se movilizan incalculables cantidades de dinero que se reproduce sin cesar en su interior, de modo que sólo una parte reducida de ese dinero se traslada hacia operaciones de inversión en bienes y servicios reales (Enrique Palazuelos). Por eso hay quienes hablan, con toda razón, de la «burbuja financiera», en la que se mantiene prácticamente bloqueada una masa asombrosa de dinero que no sirve, en la práctica, nada más que para engordar los intereses y la ambición de los grandes capitales mundiales.

El otro ejemplo que puede ilustrar las contradicciones de la globalización se refiere a la *información*. También aquí nos encontramos en una situación desconcertante. Es evidente que los medios de comunicación han alcanzado un volumen y una eficacia que era impensable hace tan sólo unos años. No voy ahora a insistir en esto porque se trata de cosas que todos conocemos. Y que entran en nuestras casas y en nuestra intimidad a todas horas. Lo que quiero destacar es que *nunca hubo tanta información como ahora, pero jamás hubo tanto desconocimiento de lo que realmente pasa como en este momento*. Por ejemplo, jamás tuvimos tanta información sobre Afganistán como la que ahora tenemos. Pero tan cierto como eso es que no sabemos lo que en realidad está ocurriendo allí. Y lo que digo de Afganistán se podría decir igualmente de Estados Unidos. Ahora bien, todo esto

quiere decir que la información que se nos da sirve más para ocultar que para suministrar conocimiento de los hechos importantes, los hechos determinantes del momento. Hechos que nos conciernen a todos, ya que a todos nos pueden llevar a la vida o a la muerte. Con lo cual quiero decir que, mediante la sedicente «información», nos están agrediendo a todos, en lugar de darnos algo a lo que tenemos derecho, porque para eso pagamos a las instituciones públicas y a las empresas que profesionalmente se dedican más al ocultamiento de la verdad que a la información de lo que pasa. Dicho brutalmente, se podría afirmar que pagamos para que nos engañen. Hace cincuenta años tuve un anciano profesor que decía que en el periódico «todo es mentira, menos la fecha». En realidad, ¿qué se nos dice sobre los motivos reales que provocaron el brutal atentado del pasado 11 de septiembre?, ¿cómo se nos explican los motivos reales que tiene el señor Bush para dedicarse ahora a matar a gentes desgraciadas que nada han tenido que ver con el atentado de las «torres gemelas»? ¿Por qué, en los *media*, los muertos de Nueva York merecen más respeto y más piedad que los muertos de Afganistán? Es evidente que, en este asunto como en tantos otros, nos están informando y engañando al mismo tiempo. Y lo que digo del actual conflicto entre Estados Unidos y Bin Laden se podría decir de lo que está pasando en la economía mundial o en la política mundial. Quiero decir, por tanto, que se ha globalizado la *información*, pero no se ha globalizado el *conocimiento* de aquellas cosas y situaciones sobre las que somos informados.

Ahora bien, los dos ejemplos que acabo de explicar, la globalización financiera y la globalización de la información, nos ponen en la pista de la cantidad de contradicciones que lleva consigo este complejo fenómeno al que designamos con el nombre de «globalización». Estas contradicciones se detectan cuando uno se pone a pensar en lo que se ha globalizado y lo que no se han globalizado. *Se ha globalizado* los inconfesables intereses del dinero, que están degradando el medio ambiente, talando los bosques de los países pobres, contaminando el aire que respiramos y las aguas que bebemos, agotando las energías de la tierra, etc. También se ha globalizado la especulación financiera, en beneficio de unos pocos y en detrimento de la mayoría de los habitantes del planeta. Igualmente se ha globalizado una información que nos oculta la verdad o nos engaña descaradamente. Por supuesto, se han globalizado la publicidad de las grandes multinacionales y el gran mercado de lo que a tales empresas les interesa vender. Se ha globalizado, sobre todo, la violencia y sus métodos de agresión a las personas, a las instituciones y a los pueblos. Y se ha globalizado

la aspiración inmediata al bienestar y al confort, lo que genera necesidades constantemente insatisfechas, que llevan a la gente a degradarse robando, engañando y, si es necesario, matando. Todo esto es lo que se ha globalizado. Y sin embargo *no se ha globalizado* el pan para todos, el trabajo para todos, los derechos humanos para todos, la justicia para todos, la seguridad para todos, la sanidad para todos, la educación para todos, un nivel de consumo mínimamente digno para todos, el respeto a las diferencias que todos llevamos inscritas en nuestros códigos genéticos y en las formas de comportamiento que nos han transmitido nuestras culturas diferentes. Y, sobre todo, no se ha globalizado la solidaridad, la libertad de los pueblos y de los individuos, la misericordia y la bondad, el cariño que todos necesitamos y que tanto apetecemos.

Por supuesto, con lo que acabo de explicar no he hecho sino apuntar —nada más que apuntar— las contradicciones que entraña la llamada «globalización». Sin duda alguna, sería necesario un amplio estudio para analizar detalladamente las contradicciones que he apuntado y tantas otras que no es posible enumerar aquí y ahora. Pero con lo dicho me parece que tenemos un sólido punto de partida para poder explicar lo que debe representar para nosotros la utopía del reino de Dios, tal y como Jesús de Nazaret vivió y explicó en qué consiste ese reino y la desconcertante utopía que entraña.

La utopía del reino

1. El concepto de utopía

Es un hecho que las utopías, y el pensamiento utópico en general, han encontrado siempre una fuerte resistencia e incluso una oposición descarada. Como es lógico pensar, si el pensamiento utópico ha encontrado siempre tanta oposición, eso debe tener su explicación en que la utopía resulta siempre molesta para determinadas personas o grupos en la sociedad. Por eso, si tenemos en cuenta a quién ha molestado (y sigue molestando) el pensamiento utópico, por ahí podemos dar con una de las claves fundamentales para comprender lo que es y lo que significa la utopía.

Ahora bien, hoy está más que demostrado que la oposición a la utopía ha venido siempre del pensamiento conservador (A. Neussüs). Lo cual es comprensible. Porque si la utopía significa cambio, renovación profunda y radical y, por tanto, crítica igualmente radical de lo establecido, es lógico que el pensamiento conservador se ponga

de uñas ante semejante planteamiento. Al decir esto, soy consciente de la dificultad que entraña definir (o, al menos, describir con cierta precisión) lo que se puede y se debe entender por «pensamiento conservador». De manera muy genérica, se puede decir que «conservadores» suelen ser aquellos a quienes les va bien con el sistema vigente. Mientras que, por el contrario, los marginados sociales, los excluidos económica, política y culturalmente, si no están «domesticados» por el sistema, forman la masa de los disconformes y, por eso, los renovadores e incluso de los revolucionarios. Estas gentes son, de hecho, el caldo de cultivo en el que nacen, crecen y maduran las mejores utopías.

Esto nos viene a decir que la utopía tiene dos aspectos, que ya recordé en el capítulo anterior, pero que vale la pena repetir: por una parte, representa la crítica de lo existente; por otra, la propuesta de aquello que debería existir (M. Horkheimer). Pero, como añade el mismo Horkheimer, la importancia de la utopía estriba principalmente en el primer aspecto. Esto quiere decir que la utopía supone, ante todo, disconformidad y hasta rebeldía frente al sistema establecido. Supone, en segundo lugar, libertad para hacer y decir lo que puede cambiar radicalmente el sistema. Y, en tercer lugar, la utopía no puede limitarse a la simple propuesta de sustituir un sistema delimitado por otro sistema igualmente delimitado, por muy distinto que sea al anterior. Porque, en ese caso, se incurriría inevitablemente en la denuncia que hizo Karl R. Popper cuando dijo esto: «Considero lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia». Popper escribió esto en 1947, es decir, recién terminada la segunda guerra mundial. Eran entonces hechos recientes no sólo el Holocausto y el archipiélago Gulag, las figuras espantosas de Hitler y Stalin, sino, sobre todo, el cumplimiento de la intuición clarividente de Nietzsche, el hombre «más allá del bien y del mal», comprometido sólo con su «voluntad de poder» (H. Küng).

Por eso, pienso que la utopía es la firme resistencia al sistema que nos oprime y nos explota. Y, juntamente con eso, la propuesta de un proyecto abierto a la esperanza de un futuro mejor. Por aquí, creo yo, podemos empezar a comprender lo que representa el reino de Dios como utopía para este mundo tan despojado de sus mejores esperanzas.

2. Los que acogieron el reino

Cuando se trata de comprender un proyecto que tiene implicaciones personales y sociales, el primer dato que nos pone en la pista segura, para saber de qué va el tal proyecto, consiste en *analizar qué personas y qué grupos acogen y hacen suyo ese proyecto* y qué personas y qué grupos lo rechazan. No puede ser lo mismo un proyecto para intelectuales que para gentes ignorantes. No puede ser lo mismo un proyecto para ricos que un proyecto para pobres. No puede tener el mismo contenido y el mismo significado un proyecto para personas respetables y bien situadas socialmente que un proyecto para gentes marginadas y excluidas en un contexto social determinado. Y así sucesivamente.

Pues bien, si tomamos este criterio como punto de partida, lo primero que llama la atención, al analizar el tema del reino de Dios, es que quienes acogieron e hicieron suyo el mensaje de Jesús sobre este asunto fueron las gentes más sencillas, pobres e ignorantes de aquella sociedad. En efecto, desde los primeros relatos evangélicos en los que se pone en boca de Jesús que: «El reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15; Mt 4, 17), inmediatamente se describe, en los evangelios, el entusiasmo con que el pueblo sencillo en masa acogió el mensaje de Jesús: «Su fama se extendió enseguida por todas partes, llegando a toda la comarca circundante de Galilea» (Mc 1, 28; Mt 9, 26; Lc 4, 14). Más aún, el evangelio de Mateo describe esta acogida en términos que suenan a exageración: Jesús «recorría Galilea entera [...] proclamando la buena noticia del reino». Y añade: «Se hablaba de él en toda Siria [...] lo seguían multitudes venidas de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y Transjordania» (Mt 4, 23-25; cf. Mc 3, 8). Es decir, el entusiasmo que produjo el anuncio de la inmediata llegada del reino alcanzó prácticamente a toda Palestina y traspasó las fronteras del país, alcanzando a los pueblos circundantes del extranjero. O sea, la gente comprendió enseguida que aquello no era un asunto de tipo nacionalista, algo propio de los judíos. Y, por tanto, comprendió igualmente que aquello tampoco era una cuestión específica de una determinada religión, la religión de Israel. El reino, por tanto, va más allá de lo político. Y más allá también de lo religioso.

La pregunta que lógicamente se hace aquí cualquier lector de los evangelios es muy clara: ¿qué tenían en común aquellas gentes que, al enterarse del anuncio del reino, seguían a Jesús con tanto entusiasmo? Ya he dicho que no les unía ni la misma nacionalidad, ni la misma religión, ni seguramente, por tanto, la misma manera de pensar. Entonces, ¿qué tenían aquellas gentes para sentirse seducidas de tal manera por lo que Jesús hacía y decía?

La respuesta a esta pregunta está claramente indicada en los mismos evangelios precisamente por la palabra que usan los diversos y abundantes relatos que hablan de este asunto. Esa palabra es el término griego *óchlos*, que se repite constantemente en los cuatro evangelios. Este sustantivo (atestiguado desde Píndaro) significa la «muchedumbre del pueblo» o el «gentío», en contraposición especialmente a los nobles y a la clase superior. Era la «plebe carente de significado político e intelectual» (R. Meyer). Entre los judíos del tiempo de Jesús tenía este mismo significado. Hasta el punto de que, según el evangelio de Juan, era «la plebe que no entendía de la Ley y estaba maldita» (Jn 7, 48-49), las pobres gentes a quienes llamaban los *'am há'âres*, las enormes masas de pobres e ignorantes, sin cultura y sin influencia, que tanto abundaban en aquel tiempo.

Ahora bien, si éstas fueron las gentes que inmediatamente acogieron el reino, y que lo acogieron con tanto entusiasmo, eso quiere decir, ante todo, que el mensaje de Jesús sobre el reino tenía que ser *algo muy sencillo*, puesto que lo entendieron enseguida los más ignorantes. Además, eso quiere decir también que el mensaje del reino tenía que ser *algo que respondía a necesidades muy básicas* de tales gentes, ya que provocó un entusiasmo desbordante en quienes se dejaban hasta sus pueblos y sus casas por irse detrás de Jesús.

Por otra parte, todo esto resulta más significativo si tenemos en cuenta que, en contraste con lo que acabo de explicar, según los evangelios, el mismo anuncio del reino, que entusiasmó de tal manera al *óchlos*, provocó al mismo tiempo el rechazo frontal de los grupos más y mejor instalados en aquella sociedad, sobre todo el rechazo (hasta la amenaza de muerte) de las personas más religiosas y más observantes, los intachables del tiempo: fariseos, letrados, sacerdotes, senadores. La información que dan los evangelios sobre este rechazo mortal, como sabemos, es abundantísima.

Ahora bien, a mí me parece que lo más claro y lo más obvio que todo esto quiere decir es que, se interprete como se interprete, lo del reino de Dios (tal como de ello hablan los evangelios) *anda asociado a los estratos bajos de la sociedad*. Pero si efectivamente la cosa es así, lo que hay que preguntarse es: ¿qué tiene el reino de Dios para que fuera precisamente a esos estratos a los que interesó tanto, mientras que entre los grupos más religiosos y que tenían más poder provocó un rechazo tan fuerte?

Pero antes de responder a esta última pregunta no se puede dejar de lado una consideración elemental. Está claro que el reino de Dios, tal como lo presentó Jesús, es un asunto conflictivo, que provoca entusiasmo en unos y rechazo en otros. Por lo tanto, donde se

anuncia el reino y no se provoca conflicto, lo más seguro es que no se anuncia el reino, sino otra cosa que, a lo mejor, se le parece, pero que no es lo que anunció Jesús. Cuando anunciamos un mensaje que pretende llegar a todos y que sea aceptado por todos, es que semejante mensaje no es el de Jesús. Y lo peor es cuando presentamos el mensaje de tal manera que lo aceptan entusiasmados los entendidos, los observantes, las «gentes de bien», mientras que los pobres e ignorantes no se enteran o no les interesa. Entonces, si realmente ocurre eso, podemos estar seguros de que andamos en dirección opuesta al camino que nos trazó Jesús.

3. *El reino y la vida*

En definitiva, ¿cómo entendía Jesús el reino?, ¿qué es lo que decía sobre él para que produjera los efectos que acabo de indicar?

Lo más evidente, y que se detecta enseguida en los evangelios, es la relación que existe entre el reino de Dios y la vida de los seres humanos. No me refiero sólo a la vida eterna, a la «otra» vida, sino, además de eso y sobre todo, a «esta» vida. Por eso, sin duda, el anuncio del reino provocó tanto entusiasmo y tanta esperanza, precisamente en el *óchlos*, entre los más pobres y marginados, es decir, entre las gentes que tienen la vida más limitada, más amenazada, más insegura y más atropellada. De ahí la relación que los evangelios establecen entre el reino y la curación de enfermos, el reino y la expulsión de demonios, el reino y el sorprendente mensaje de las bienaventuranzas. En los evangelios de Mateo y Lucas se dice que Jesús «recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4, 23; cf. Lc 4, 40). Ahora bien, curar enfermedades y dolencias es dar vida, defender la vida, potenciar la vida. No la otra vida, sino esta vida. Lo mismo se puede decir por lo que se refiere a la expulsión de demonios. Jesús dijo que si él expulsaba los demonios por el poder de Dios, eso era la señal de que el reino de Dios ya había llegado (Mt 12, 28; Lc 11, 20). Pero sabemos que, en aquel tiempo, expulsar demonios era lo mismo que curar determinadas enfermedades. En todo esto había un problema humano que impresiona mucho. En aquel tiempo no se sabía medicina. Y por eso, para explicar por qué había personas que se ponían enfermas echaban mano de motivos sobrenaturales, concretamente el pecado o el demonio. Lo cual quiere decir que un enfermo de entonces era no sólo una persona que tenía la vida *amenazada* o *disminuida*, sino además de eso era una persona que llevaba una vida *indigna*. Pasaba

entonces con los enfermos en general lo que ahora suele ocurrir con los enfermos de «sida».

Y a todo esto hay que sumar el mensaje de las bienaventuranzas (Lc 6, 20-23; Mt 5, 2-12). Según este mensaje, el reino es de los pobres, de los que sufren y pasan hambre, de los que lloran y de los que se ven perseguidos y calumniados. Se podrá discutir lo que significa cada una de estas bienaventuranzas. En cualquier caso, una cosa es clara: *el reino es la respuesta a los que tienen la vida más difícil, más atropellada, más indigna.*

Por eso se comprende el entusiasmo que produjo el anuncio de la llegada del reino precisamente en las gentes que tenían que soportar ese tipo de vida insoportable que acabo de indicar. Y por eso se comprende también el rechazo que produjo el reino entre las gentes que lo que querían era una religión que «legitimara» la situación en la que vivían y de la que disfrutaban a costa (como pasa en todas partes) de los que se veían atropellados en sus derechos y en su dignidad.

4. *La utopía del reino*

Es una utopía pensar que los últimos van a ser los primeros. Es una utopía imaginarse que los pobres van a ser felices, que los que lloran van a reír, que los que tienen la vida limitada y atropellada se van a sentir dichosos por haber venido a esta vida. Todo eso nos suena a música celestial o nos parece el sueño inimaginable de gentes que no tienen cosas más serias y más concretas en las que pensar. Y sin embargo, si algo hay claro en el mensaje de Jesús sobre el reino, es que ese reino se hace presente allí donde los pobres encuentran felicidad, donde los que lloran dejan de sufrir, donde los que tienen la vida maltratada recuperan su dignidad. Y también allí donde todo esto se hace de tal manera que provoca la persecución, la calumnia y la amenaza contra los que toman en serio llevar todo eso a la práctica. Está claro que todo esto es una utopía. Es la utopía de un mundo y de una convivencia en donde *la vida de los seres humanos se antepone a todo lo demás.* Así de simple. Y así de desconcertante.

Esto necesita alguna explicación. En principio, nos tendría que parecer la cosa más natural del mundo el que se diga que la vida humana se tiene que anteponer a cualquier otra cosa, sea lo que sea. Sin embargo, el hecho es que afirmar eso en serio nos parece una utopía, en el peor sentido de esta palabra. Y nos parece una utopía no porque estemos en contra de la vida o porque le demos poca importancia a la vida, sino porque cada cual le da tanta importancia a su propia vida,

a sus propios derechos, a sus intereses personales, a su bienestar y su confort, que la vida, los derechos, los intereses y el bienestar de los otros les interesan menos, mucho menos. Y, en algunos casos, la vida y los derechos de los otros no nos preocupan en absoluto o hasta puede suceder que nos resulten insoportables.

Para comprender lo que acabo de decir será bueno tener en cuenta que cuando hablamos de la vida humana no nos referimos al solo hecho de no estar muertos. Hablar de la vida humana es hablar de la dignidad de las personas, de los derechos de esas personas, del respeto que merecen, de la libertad a la que tienen derecho, de la seguridad y la felicidad a la que aspira cualquier persona normal. Ahora bien, anteponer todo eso a cualquier otra cosa es tomar muy en serio que la dignidad, los derechos y la felicidad de cualquier persona están antes que los derechos o intereses de las instituciones, concretamente antes que los derechos o intereses de la religión, con sus verdades, sus normas y sus amenazas. Por eso el proyecto del reino es una utopía. Porque nos han configurado y nos han manipulado hasta tal punto y de tal manera que ya nos parece la cosa más natural del mundo que los intereses del dinero, de la política y, sobre todo, los intereses de la religión se antepongan a la vida, a la dignidad, a la libertad y, por supuesto, a la felicidad de cualquier ser humano. El día que cambiemos en nuestra manera de ver la vida de forma que nos resulte intolerable cualquier tipo de agresión a cualquier persona, sea quien sea y por el motivo que sea, ese día la utopía del reino se estrenará en esta tierra, como el sueño dorado de un mundo que no nos atrevemos a imaginar.

Globalizar la utopía del reino

Si efectivamente estamos de acuerdo en que la utopía del reino consiste en el logro de un mundo y una sociedad en la que la vida, la dignidad y la felicidad de los seres humanos se anteponen a todo lo demás, parece lo más lógico decir que, si queremos de verdad globalizar esta utopía, entonces lo más razonable será tener muy claras las cuatro cuestiones que a continuación voy a explicar:

1) El proyecto del reino, tal como lo presentó Jesús, no se limita ni se reduce a ser un proyecto «religioso». Porque lo central y determinante de ese proyecto consiste en dar vida, potenciar la vida, dignificar la vida y conseguir la felicidad de la vida para todos los seres humanos. Ahora bien, esto rebasa los límites de la religión, de

cualquier religión. Es más, sabemos que históricamente las religiones han sido (con demasiada frecuencia) un impedimento fuerte para la vida de las personas. De manera que uno de los grandes temas en la historia de las religiones es la relación entre religión y violencia. La espantosa experiencia del terrorismo y de la guerra que estamos sufriendo ahora mismo demuestra hasta la saciedad lo que acabo de decir. Por otra parte, ya he dicho que los grandes enemigos del reino de Dios, tal como lo presentó Jesús, no fueron las gentes ignorantes y despreciadas de aquel tiempo, sino precisamente los hombres más religiosos y más observantes de la religión. Está claro, por tanto, que globalizar la utopía del reino no es lo mismo que globalizar la religión. Ni siquiera la religión cristiana. La historia nos enseña que, con frecuencia, los cristianos se han enfrentado entre ellos mismos. Ahí están, por ejemplo, las guerras de religión que ensangrentaron a Europa durante muchos años. Y sin llegar tan lejos, ahí tenemos las muchas formas y procedimientos mediante los cuales la religión cristiana le complica la vida a sus fieles imponiendo verdades y normas que resultan cargas demasiado pesadas para la gente, manipulando los sentimientos de culpa en la intimidad de las conciencias o simplemente limitando la libertad de las personas hasta crear situaciones sencillamente insoportables. O sea, bien podría suceder que se llegara a globalizar el cristianismo, pero, por eso nada más, yo no estaría seguro de que se llegara a globalizar la utopía del reino. De sobra sabemos que, muchas veces, en los ambientes más religiosos del cristianismo hay personas que le hacen la vida imposible a otras personas. De manera que, con toda seguridad, la globalización del reino no es la globalización del cristianismo.

2) En realidad, se puede decir que la utopía del reino, tal como la acabo de explicar, ya está globalizada. Porque si algo queremos de verdad y buscamos apasionadamente todos los habitantes del globo, es precisamente lo que nos propone la utopía del reino. En este mundo globalizado, todo el mundo quiere vivir. Y quiere vivir con dignidad y con el máximo de felicidad que aquí se puede alcanzar. Este anhelo universal ya está de sobra globalizado. El problema está en que el deseo más fuerte que todos tenemos no se hace realidad. Y entonces, la pregunta es: si todos deseamos tanto la utopía del reino, ¿por qué no se hace realidad?

3) Lo más elemental que a cualquiera se le ocurre es que la utopía que todos tanto deseamos no se llega a realizar porque hay poderosas fuerzas que impiden esa realización. Por lo tanto, lo más lógico es decir que si la utopía no se alcanza, eso no se debe a que haya gente que esté en contra de ella. Eso no es cierto. Porque el proyecto de

Jesús es tan genial que se acopla perfectamente con lo que todo ser humano desea y necesita. Es decir, la utopía del reino no consiste en que los seres humanos renunciemos a nuestras aspiraciones más naturales y más profundas para alcanzar otras aspiraciones que nos van a imponer por ley, por decreto divino o por imperativo de quien sea. Nada de eso. La utopía del reino no nos exige dejar de ser nosotros mismos para ser otra cosa que nos imponen de fuera, aunque eso venga del cielo. No y mil veces no. La utopía del reino no consiste en que nos divinicemos, sino en que nos humanicemos tanto y de tal manera, que nos resulte insoportable el sufrimiento, la humillación, la falta de seguridad y de libertad o cualquier forma de agresión que sufra cualquier ser humano.

4) Cuando decimos que hay fuerzas poderosas que se oponen al logro de nuestras aspiraciones más profundas de vida, de dignidad y de felicidad, lo decisivo está en comprender que esas fuerzas no son las fuerzas que están *fuera de nosotros*, es decir, las fuerzas exteriores a cada persona, como sería el caso de los poderes políticos, los poderes militares, las grandes instituciones que gestionan el poder económico, etc. Por supuesto, esos poderes son causantes de mucho sufrimiento y de mucha desgracia. Pero ya es hora de que caigamos en la cuenta de que el problema de fondo no está en nada de eso. Las grandes fuerzas que militan contra nuestra vida, nuestra dignidad y nuestra felicidad están *dentro de nosotros mismos*. Son fuerzas que llevamos incorporadas en nuestra conciencia, en nuestros usos y costumbres, en nuestras formas más connaturales de relacionarnos unos con otros. Son, por eso mismo, fuerzas brutales que se han convertido en nuestras experiencias más connaturales, hasta el extremo de que hemos llegado a persuadirnos de que sin ser así y sin vivir así no podríamos vivir, ni seríamos nosotros mismos. Porque son fuerzas que nosotros hemos introyectado y las hemos hecho vida nuestra. En definitiva, son las fuerzas que nos deshumanizan y que, por eso mismo, hacen imposible que nosotros y los otros vivamos nuestra auténtica humanidad.

Aquí es importante recordar que, según el gran relato de los evangelios, Jesús no luchó contra las fuerzas políticas y militares que oprimían a los judíos de aquel tiempo. Es decir, Jesús no se enfrentó a los romanos. Por lo menos, los evangelios no dicen nada de eso. Es más, un día que fueron algunos a contarle a Jesús la desagradable noticia de que Pilato había asesinado a unos galileos (Lc 13, 1), el propio Jesús, en lugar de ponerse a denunciar la brutalidad de la policía romana o en vez de decirle a la gente que tenían que levantarse

contra la opresión del Imperio, desconcertantemente les advirtió a los que le oían: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que los demás porque acabaron así? Os digo que no. Y si no cambiáis en vuestra manera de pensar (*éan mè metanoôte*), todos vosotros pereceréis también» (Lc 13, 2-3). Es decir, parece que Jesús no se fija en las fuerzas externas que nos oprimen, aunque se trate de fuerzas criminales e injustas, como era el caso de los dominadores romanos que oprimían a los judíos de entonces. Lo que hace Jesús, en una situación así, es remitir a cada cual a su propia responsabilidad, a su propia complicidad con lo que está pasando. Porque la razón profunda de nuestra deshumanización no está en los poderes que, desde fuera, cometen agresiones contra nosotros. La verdadera razón, la más determinante razón, de nuestra deshumanización está en cada uno de nosotros. Está en que cada cual sólo piensa (de verdad) en su propia felicidad. Y le importa un bledo la felicidad o la desgracia de los otros. Ahí está el meollo del asunto. Por eso Jesús no se enfrentó a los romanos. Y, sin embargo, sabemos que sí se enfrentó —y mucho— a los fariseos y a los letrados, es decir, a los hombres más religiosos de aquella sociedad. Porque los romanos no influían para nada en la manera de pensar y en las convicciones íntimas de los ciudadanos de la Palestina del siglo primero. Eran los fariseos y los letrados los que le metían a la gente en la cabeza una manera de ver la vida que la hacía imposible.

Es lo mismo que está pasando en este momento. Si hoy el mundo vive desconcertado y asustado, no es ni sólo ni principalmente porque hay poderes políticos y militares tan brutales como lo eran los romanos del siglo primero. Si hoy hay tanto desconcierto, tanto miedo y tanta violencia, es porque las religiones le siguen diciendo a la gente que es necesario usar la violencia. Y que es igualmente necesario contestar a la violencia con más violencia, por más que a esa violencia le pongamos el nombre de «guerra justa». Está claro que la violencia de Bin Laden no tiene justificante posible. Pero está también claro que la violencia de Bush tampoco se puede justificar. Es más, me parece que nos sobran argumentos para decir que, si el mundo está como está, aquí todos somos culpables. Porque todos nos hemos deshumanizado seguramente más de lo que sospechamos. Criminal ha sido Bin Laden cuando mandó a los kamikazes a hundir las torres gemelas de Nueva York. Pero no menos criminal está siendo Bush cuando se dedica a matar y destruir países como Afganistán o Irak en los que ni sabemos las criaturas inocentes que están muriendo cada día.

Si el día que se hundieron las torres gemelas el presidente Bush, en vez de apelar a no sé qué «justicia infinita», les hubiera dicho a los

norteamericanos: «¿Pensáis que los que hemos quedado vivos somos inocentes y no tenemos las manos manchadas de sangre? Si no cambiamos todos de mentalidad, todos vamos a terminar consumidos por nuestra propia violencia». Si el presidente Bush hubiera dicho algo así, sin duda ya no sería presidente. Pero habría hecho mucho más por la paz y la felicidad de los americanos y del mundo entero que lo que está consiguiendo con sus bombardeos tan calculadamente criminales como inútiles.

Conclusión

Lo más dramático que estamos viviendo en este momento es que se ha globalizado la mentalidad del consumo y del confort. Y, lo que es peor, se ha globalizado la mentalidad que piensa en el propio interés, pase lo que pase con la vida, con los intereses y con la felicidad de los demás. Eso ha tenido un precio muy alto. Todos, de una manera o de otra, nos hemos deshumanizado. Lo cual quiere decir que no se ha globalizado la mentalidad evangélica, el proyecto del reino que vivió y anunció Jesús. La única esperanza que nos queda es que algún día, a fuerza de fracasos y desastres, cambiemos en nuestra manera de pensar. El día en que quizá seamos menos religiosos, pero más humanos.

LA UTOPIÍA SECUESTRADA

Si estamos convencidos de que «otro mundo es posible» y si es que efectivamente queremos que ese «otro mundo» sea una realidad, lo primero y lo más indispensable que necesitamos es recuperar la *conciencia utópica*. Porque, como acertadamente dijo Max Horkheimer (y ya lo he repetido más de una vez), la utopía representa, por una parte, la crítica de lo existente; por otra parte, la propuesta de lo que debería existir¹. Ahora bien, si no criticamos el mundo que tenemos, ni hacemos propuestas sobre el mundo que debería existir, es decir, si lo que rige nuestras vidas y nuestros proyectos no es la «razón utópica», ese estado de espíritu, esa forma de pensar y de sentir, vendría a poner en evidencia que nos va bien como estamos, es decir, nos encontramos satisfechos en el presente «orden» que nos han impuesto y que hemos aceptado gustosamente. Por otra parte y como es lógico, de gente satisfecha con lo que tiene no se puede esperar cambio alguno. Los «satisfechos» defenderán con uñas y dientes que otro mundo no es posible o, dicho de otra manera, los «satisfechos» defenderán siempre que el mejor mundo posible es el que estamos disfrutando ahora mismo.

Sin duda alguna, lo más peligroso que está ocurriendo, para todos nosotros, en este momento es que los «satisfechos» tenemos poder y medios para imponer en la «aldea global» en que vivimos lo que con toda razón se ha calificado de «ingenuidad utópica» (Franz Hinkelammert). La ingenuidad que consiste en asumir para nosotros

1. M. Horkheimer, «La Utopía», en A. Neusüss, *Utopía*, Barral, Barcelona, 1971, p. 97.

e imponer a los demás la utopía de «una sociedad que no produzca más utopías»². Y eso, por desgracia, es lo que ya hemos alcanzado. Casi nadie piensa ya en utopías. Porque a casi todos nos han metido en la cabeza y casi todos hemos asimilado en la sangre misma de nuestras ideas más queridas que la economía de mercado es la única economía para la cual no existe alternativa³. Pero, como es lógico, entre gentes que piensan y viven así hablar de la utopía es hablar de una auténtica extravagancia. La utopía se ha visto así desplazada a lo marginal, a lo excluido, a lo extravagante. Es evidente que en tales condiciones hablar en serio de la posibilidad de «otro mundo» es tarea más que difícil, prácticamente imposible. ¿Por qué se ha producido esta situación?, ¿tiene esto alguna salida?

El fracaso de las utopías

Karl R. Popper escribió en 1947, dos años después de acabar la segunda guerra mundial: «Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente, pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia»⁴. No me interesa discutir aquí las razones de fondo que llevaron a Popper a tomar una postura tan decididamente contraria a la utopía. En cualquier caso, es evidente que cuando Popper escribió eso tenía sus razones para decirlo. La utopía del comunismo, tal como se desarrolló en la Unión Soviética, y la utopía nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo, habían causado muchos millones de víctimas inocentes. Lo que Popper no podía prever en 1947 es que *la sociedad abierta*, que él proponía como ideal, se iba a desarrollar (de hecho) en la forma neoliberal del mercado total generando más autofrustración y más violencia que el comunismo de Stalin y que el nazismo de Hitler. Hoy sabemos, en efecto, que el capitalismo neoliberal, debido a la creciente concentración de riqueza que produce el mercado total, está causando más de setenta mil muertos cada veinticuatro horas por causa del hambre, la desnutrición y las pandemias consiguientes, según los Informes sobre desarrollo humano que cada año publica la ONU. Ni Stalin ni Hitler, con toda su barbarie, alcanzaron tales niveles de brutalidad y de violencia.

Sin duda alguna, las tres grandes utopías del siglo XX nos pro-

2. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Desclée, Bilbao, 2002, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 261.

4. K. Popper, «Utopía y violencia», en A. Neusüss, o. c., p. 133.

metieron un mundo mejor. Pero la experiencia histórica nos ha enseñado que esas tres utopías han tenido como resultado el siglo más violento y más frustrante de toda la historia de la humanidad. Entre otras razones, porque esas tres utopías no han permitido la más mínima crítica del proyecto que cada una de ellas nos ha ofrecido. El hecho es que esas tres grandes utopías han terminado siendo, *de facto*, tres agentes de violencia que han sobrepasado los límites de lo inimaginable.

¿Por qué ha ocurrido esto? En primer lugar, porque ninguna de las tres utopías mencionadas ha sido propiamente utopía, si es que nos atenemos al significado que normalmente se le suele dar a la palabra «utopía». Porque un elemento constitutivo de la utopía, como ya he indicado, es *la crítica de lo existente*. Pero ni el comunismo stalinista, ni el nazismo hitleriano, ni el capitalismo neoliberal de libre mercado han permitido una crítica radical de tales sistemas. Esto es evidente en los casos del comunismo stalinista y del nazismo hitleriano, porque fueron sistemas totalitarios. Sin embargo, la cosa no parece tan evidente cuando hablamos del capitalismo neoliberal. Porque, a primera vista al menos, el sistema capitalista es el sistema de las libertades, de la democracia, del respeto y la tolerancia. Sin embargo, es un hecho que el marco categorial del pensamiento neoliberal se nos ha presentado siempre de una manera «polarizada», es decir, el *mercado perfecto* es un polo, mientras que en el polo opuesto se sitúa el *caos*⁵. Como es lógico, esta polarización entre «perfección» y «caos» desemboca en una situación en la que quien no está con el mercado se hunde en la miseria. O sea, el sistema neoliberal descalifica radicalmente a quienes no se identifican con él hasta el extremo de considerarlos sujetos extremadamente peligrosos, gente que nos lleva al caos, lo que es tanto como decir la perdición, la ruina total. Ahora bien, esto quiere decir que el capitalismo neoliberal, con la apariencia de ser un sistema de libertades, en realidad tolera solamente la libertad de aquellos que no cuestionan el sistema capitalista. Es decir, el sistema capitalista permite la libertad de aquellos que aceptan tal sistema. A los demás los condena sin remedio a las tinieblas exteriores. Lo cual quiere decir que el capitalismo, al igual que el comunismo stalinista o el nazismo hitleriano, es un sistema que tolera toda clase de agresiones menos lo que represente una agresión en serio al propio sistema. En este sentido es también un sistema sin libertad, puesto que permite la libertad solamente dentro de los

límites que marca el propio sistema y de acuerdo con los intereses del propio sistema.

Pero en el fracaso de las utopías del siglo XX hay algo que resulta más significativo. El problema más fuerte que han presentado las tres grandes utopías mencionadas no es que hayan sido incapaces de hacer *la crítica de lo existente*. Lo peor de todo es que, a la vista de los fracasos y frustraciones que nos han acarreado, tampoco han sido capaces de ofrecer *la propuesta de lo que debería existir*. Todo lo contrario, el comunismo stalinista, primero, el nazismo hitleriano, después, y el capitalismo de libre mercado, finalmente, precisamente porque no han sido capaces de hacer la crítica de lo que nos han aportado, por eso tampoco han podido proponer lo que nos puede sacar de este mundo desquiciado y «desbocado»⁶. Por eso el siglo XX ha sido el siglo de la *crisis del pensamiento utópico*, siendo esta crisis uno de los signos que han configurado la llamada *postmodernidad*⁷. Se acabaron las grandes palabras: para la gran mayoría de la gente ya no tienen sentido ni los grandes proyectos ni los ideales sublimes. Y nos tenemos que resignar al «pensamiento débil» que entraña, entre otras cosas, el convencimiento de que nuestra vida en la historia humana no tiene ningún sentido liberador, según las conocidas ideas de Vattimo y Lyotard⁸. Al final del siglo XX y comienzos del XXI, hemos tocado fondo en el oscuro camino de la desesperanza y, para muchos, en la tragedia de la desesperación. Así están las cosas, creo yo, en este momento, si exceptuamos los movimientos alternativos que afortunadamente no han muerto y que representan la esperanza que nos queda.

Utopía y esperanza

Una sociedad en la que no pueden nacer y fomentarse las utopías es una sociedad en la que la esperanza histórica se ve reducida a la limitada aspiración que consiste en mantener lo que se tiene. En pocas palabras, *una sociedad sin utopía es una sociedad sin esperanza*. Y, por tanto, es una sociedad en la que algunos, los privilegiados, centran sus aspiraciones en no perder lo que tienen, mientras que la gran

6. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000.

7. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 102.

8. Cf. *ibid.*, pp. 114-117.

mayoría, los marginados y excluidos, no pasan del desesperado deseo de supervivencia, expresión mínima del instinto de conservación.

Este juicio de lo que ocurre en nuestra sociedad globalizada es, sin duda, un juicio duro, quizá demasiado negativo, en todo caso, pesimista. Pero, por más desagradable que resulte, es necesario plantear así las cosas y ver así lo que está ocurriendo. Las utopías han sido el motor de la historia. Si en la historia de la humanidad ha habido cambios y la gente ha alimentado esperanzas, eso se ha debido a que hubo personas o grupos humanos influyentes que no se conformaron con lo que tenían y, en consecuencia, quisieron que la sociedad y la vida de la gente fuera distinta y, en cualquier caso, mejor, más digna, más segura y más esperanzada. Eso hoy es bastante problemático, por no decir prácticamente imposible, al menos de momento y a corto plazo. ¿Por qué?

Cuando, hace más de cuarenta años, Leszek Kolakowski publicó *El hombre sin alternativa*⁹, había ya quienes pensaban que no sólo para la economía stalinista, sino igualmente para las relaciones capitalistas de producción, no hay alternativa. Porque el capitalismo es el sistema más eficiente, en cuanto que produce las tasas de crecimiento económico más altas que ha habido hasta este momento. Y, efectivamente, el crecimiento económico que se ha producido en los últimos cuarenta años ha dado la razón a quienes pensaban así ya en la década de los sesenta del siglo XX. De lo cual se han sacado dos consecuencias: 1) la economía de mercado es la única economía para la cual no hay alternativa; 2) la eficacia del mercado se ha erigido en criterio supremo de valores¹⁰. Lo cual significa que *lo más eficaz para el mercado ha terminado por ser considerado como lo mejor para el ser humano*. En consecuencia, la *eficacia económica* se ha convertido, para mucha gente, en principio determinante del *comportamiento ético*. De hecho, muchos empresarios y economistas de los países ricos están convencidos de que la miseria de los países pobres se explica porque los políticos y los empresarios de esos pobres son unos corruptos. O sea, hay mal comportamiento ético donde la economía de mercado funciona mal, en tanto que los buenos son aquellos que prosperan económicamente. El criterio de la eficacia económica se ha erigido, a juicio de los «satisfechos», en criterio de moralidad.

No hay que calentarse mucho la cabeza para comprender que, en la medida en que esta consecuencia refleja algo que realmente está ocurriendo, en esa misma medida podemos asegurar que estamos

9. L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, München, 1960.

10. F. Hinkelammert, o. c., pp. 260-261.

viviendo en una cultura desquiciada y en una situación sumamente peligrosa. Porque, entre otras cosas, todo esto nos ha llevado a vivir satisfechos en una sociedad en la que el *desarrollo económico*, es decir, la *producción de bienes privados*, ha resultado ser más importante y más eficaz que el *desarrollo social*, esto es, la *producción de bienes públicos*. Con lo cual hemos organizado una sociedad en la que los satisfechos (que son la minoría) *viven cada día más satisfechos* y sin querer que nada cambie, mientras que los insatisfechos (que son la gran mayoría) *viven resignados a sobrevivir* y sin poder aspirar a cambios que modifiquen sustancialmente sus expectativas de futuro.

¿Cómo se explica que esto esté sucediendo y que la enorme mayoría de los insatisfechos no se rebele contra la minoría de los que mejor viven? O, dicho de manera más directa, ¿qué explicación tiene que, estando las cosas como están, no surjan utopías realizables a corto y medio plazo? Mucha gente ha leído, en los tres últimos años, el libro de la joven y brillante escritora Naomi Klein *No logo, el poder de las marcas* (Toronto, 2000). La hipótesis que plantea N. Klein es que «a medida que los secretos que yacen detrás de la red mundial de las marcas (comerciales) sean conocidos por una cantidad cada vez mayor de personas, su exasperación provocará la gran conmoción política del futuro, que consistirá en una vasta ola de rechazo frontal a las empresas transnacionales y especialmente a aquellas cuyas marcas son más conocidas»¹¹. O sea, la idea de esta autora es que *no se buscan alternativas porque no se conoce lo que realmente está pasando*. En otras palabras, lo que hay en juego es un *problema de información*. En eso estamos de acuerdo. Pero ¿es eso solamente lo que explica la apatía de unos y la resignación de otros?, ¿es únicamente la ignorancia lo que da razón de la ausencia de utopía?

Conocemos un hecho que está bien comprobado por la experiencia: *la oferta de satisfacción inmediata que presenta el mercado neoliberal ha demostrado ser mucho más fuerte y determinante, para el común de los mortales, que las ofertas que hacen los movimientos sociales y las religiones*¹². Por esto se explica que haya muchas personas que se saben de memoria las manipulaciones del mercado que no están de acuerdo con semejantes atrocidades, y sin embargo se sienten satisfechas en este modelo de economía y de sociedad y no quieren que cambien las cosas. Porque, en la vida del común de los mortales, *es más decisiva la satisfacción de las necesidades que la coherencia de las ideas*. Seguramente, esto es lo que da de sí el ser humano. Por

11. N. Klein, *No logo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 24.

12. Cf. S. George, *Le rapport Lugano*, Fayard, Paris, 2000, p. 17.

supuesto, desde el punto de vista de la reflexión teórica, no estamos de acuerdo con eso. Pero la experiencia nos enseña que eso es lo que hace la mayoría de la gente en su vida cotidiana. Porque lo primero y lo más fuerte que todos experimentamos, cuando venimos a este mundo, son *necesidades*. Luego, con el paso del tiempo, aprendemos y empezamos a tener *ideas*. Por eso, normalmente, las necesidades son más determinantes que las ideas. Y por eso también ocurre con tanta frecuencia la disociación que tantas veces se da entre *lo que pensamos* y *lo que hacemos*. Por supuesto, al decir estas cosas no hablo de la vida de los héroes. Pero ocurre que, en este mundo, los héroes suelen ser una minoría muy escasa.

¿Cómo recuperar la utopía?

La experiencia nos viene enseñando, desde hace más de cincuenta años, que existe una profunda conexión entre *mentalidad conservadora*, por una parte, *mentalidad capitalista*, por otra parte, y *mentalidad anti-utópica*, en tercer lugar. Uno de los autores que mejor ha expresado esta conexión ha sido David Stockman en su libro *El triunfo de la política* (1986). Estas tres mentalidades, enlazadas entre sí, conforman las bases del pensamiento dominante en este momento. Una forma de pensar que el mismo Stockman resumió perfectamente cuando describió así una de sus experiencias más elocuentes:

[...] con qué temor me encontraba en el hall del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estancia en ese mercado de la maldad [...] ¹³.

Es verdad que esta forma de pensar es extrema porque está en el límite de lo real, por no decir que está más allá de cualquier forma de la realidad que se pueda constatar. Pero lo grave del asunto está en que esta forma de pensar es la que comparten no pocos de los magnates del gran capital mundial y los gestores de la política más violenta en el momento histórico que estamos viviendo. Por otra parte —y esto es decisivo— *esta forma de pensamiento se alimenta, en gran medida, de la religión*. Lo cual es comprensible. Un pensamiento tan agresivo y brutal necesita una debida «legitimación» para justificarse ante la opinión pública. Pero semejante «legitimación» sólo puede ser

proporcionada por la religión. De ahí la implicación decisiva que están teniendo ahora mismo las religiones en la violencia mundial, incluida la violencia terrorista. Por eso, entre otras razones, las grandes instituciones religiosas ya no son inspiradoras de utopías, sino fuerzas que ayudan poderosamente a sostener el sistema establecido.

Ahora bien, esto quiere decir dos cosas: 1) Mientras las religiones sigan integradas en el sistema (económico y político), no será posible recuperar la utopía. 2) Las religiones seguirán integradas en el sistema, y seguirán «legitimando» este sistema violento y hasta criminal, mientras el sistema siga aportando medios económicos, legales y políticos para que las religiones sostengan a su personal, sus templos, su culto y, por supuesto, para que las religiones continúen fomentando una moralidad pública y privada que apoya la violencia, se calla ante las agresiones a los derechos humanos y justifica semejante comportamiento con el pretexto de sus condenas contra el sexo, el aborto o la defensa de la educación religiosa que cada confesión fomenta para catequizar a sus adeptos.

CONCLUSIÓN

Al terminar la lectura de este libro, algunas personas pueden tener la impresión de que su contenido no es propiamente un estudio de temas de *espiritualidad*, sino más bien una serie de artículos de *actualidad*. Es posible que, si a alguien se le ha pasado esta idea por la cabeza, quizá no esté falto de razón, si es que este asunto se enjuicia con los criterios que tradicionalmente han inspirado los contenidos de la espiritualidad cristiana. Por eso me parece pertinente indicar que, al pensar o hablar de temas de espiritualidad, si es que nos queremos referir a la espiritualidad de los cristianos, nunca deberíamos olvidar lo que he dicho en el capítulo segundo de este libro: que *el centro de la espiritualidad cristiana es la vida*. No sólo la vida sobrenatural, divina o eterna, sino esta vida. Y al decir eso, como es lógico, me refiero a la vida diaria, la vida de lo cotidiano, de lo vulgar y hasta de lo rutinario. La vida «normal» de una persona «normal». Ahí, en el espesor de esa vida, en lo que hacemos, gozamos y sufrimos cada día, está el centro de la espiritualidad de los cristianos.

Por eso este libro no ha hablado de las tradicionales *prácticas de espiritualidad*. Es decir, por eso el lector de este libro no ha encontrado aquí nada (o casi nada) sobre la oración, la ascética, la perfección cristiana, la mortificación, la devoción, la piedad o el consabido análisis de las virtudes cristianas que tan sabiamente nos han explicado los maestros tradicionales de nuestra espiritualidad. Yo siento un gran respeto por esos maestros y por sus sabios tratados. Porque a ellos les debo mucho, ya que mucho es lo que me han enseñado. Pero ocurre que, cuando me pongo a pensar en la espiritualidad que enseñó Jesús con su vida, sus enseñanzas, sus preferencias, con lo

que hizo y con lo que dejó de hacer, me doy cuenta de que aquel judío sorprendente que fue Jesús de Nazaret, *antes que un maestro de espiritualidad, fue un maestro de vida, un maestro para la vida*. De manera que, según creo, se puede afirmar con toda seguridad que lo que Jesús nos vino a enseñar no fue, propiamente hablando, una espiritualidad, sino una forma de vivir. Y, por cierto, una forma de vivir que, como es lógico, tiene que aplicarse en las condiciones y circunstancias concretas de cada persona, de cada cultura y, desde luego, de cada situación histórica.

Esto es lo que, con frecuencia, yo echo en falta en no pocos tratados de espiritualidad. Por eso no he querido tropezar en la misma piedra. O repetir (con ligeras variaciones sobre el tema) los mismos tópicos de la espiritualidad de siempre. De ahí que prefiero hablar de la vida. Porque la vida, la honradez y la bondad de nuestra vida es la mediación esencial entre los seres humanos y Dios. Quiero decir que nos entendemos con Dios en la medida, y sólo en la medida, en que nuestra vida es honrada y transparente. Una vida que está disponible para dar vida, defender la vida y la dignidad de la vida de aquellos con quienes tenemos que convivir. Y por eso, una vida que comunica felicidad, paz, sosiego, alegría y esperanza. Sólo una vida así merece vivirse.

Esto es lo que explica el título que le he puesto a esta recopilación de artículos: *Espiritualidad para insatisfechos*. ¿Por qué para «insatisfechos»?

Ante todo, porque el reino de Dios no es para los satisfechos. Esto se ve con claridad meridiana en las parábolas del Evangelio. El reino no es para los ricos (Mt 19, 23-24 par), ni para los invitados a la boda del rey que preferían dedicarse a sus fincas y negocios en lugar de acoger la invitación al banquete regio (Mt 22, 5 par), ni para el rico Epulón, que «se vestía de púrpura y lino y banqueteara todos los días espléndidamente» (Lc 16, 19), ni para el rico insensato, aquel que tuvo una cosecha espléndida y sólo pensaba en darse a la buena vida (Lc 12, 19). Si algo hay claro en el Evangelio, es que su mensaje fue acogido por los insatisfechos, los pobres, los que sufren, los excluidos, los que se ven perseguidos por causa de la justicia, los que lloran y los que han perdido la dignidad y la categoría de la que otros gozan en exceso.

Y no es que el Evangelio sea un mensaje o un programa para gentes extravagantes, para miserables e indeseables. El Evangelio es para todos. Es, sobre todo, un mensaje que viene como anillo al dedo para gente normal. Lo que pasa es que a los «satisfechos», precisamente porque tienen cubiertas todas sus aspiraciones, por eso no les queda

en el alma sitio para los que sufren. Ni, por tanto, se pueden acordar de los que cada noche se acuestan sin comer, de los que se pudren en los hospitales, en las cárceles, en los barrios de miseria y, más que nada, en los pueblos olvidados y excluidos del tercer mundo. Los satisfechos ya tienen bastante con satisfacer cada día lo que más les gusta. Por eso en ellos no hay espacio para la sensibilidad ante el sufrimiento de las víctimas de este mundo. Y eso es tanto como decir que en ellos no hay espacio para el Evangelio, para la fe, para Jesús y para Dios. La palabra latina *satis* quiere decir *bastante*. O sea, los «satisfechos» tienen bastante con su satisfacción.

Ahora bien, si esto es así, la consecuencia que se sigue es clara: la espiritualidad cristiana sólo puede ser *espiritualidad para insatisfechos*. Un colectivo inmenso de gentes que llenan este mundo. Porque es verdad que, en los países más ricos de la tierra, hoy se gana más dinero que hace cincuenta años. Pero eso no quiere decir que la gran mayoría de la gente se sienta hoy más satisfecha o sea más feliz que la gente que vivía hace medio siglo. Nos han resuelto muchos problemas, pero nos han creado otros muchos, algunos de ellos de enorme gravedad y que reclaman una solución urgente. Este «mundo desbordado», que hunde en la miseria a más de la mitad de los habitantes del planeta, que está destrozando el equilibrio ecológico y agotando las reservas de la tierra, que está organizado de manera que cada día nos sentimos apremiados por nuevas necesidades, este mundo así no es precisamente un «mundo feliz». Vivimos en un mundo de gentes insatisfechas. Pues bien, a tantos seres humanos que viven insatisfechos por motivos muy distintos, pero, a fin de cuentas, insatisfechos, a ellos, a lo mejor, este libro les puede aportar algo que les sea de alguna utilidad.

ÍNDICE

<i>Contenido</i>	9
<i>Introducción</i>	11
1. LOS «PELIGROS» DE LA ESPIRITUALIDAD	15
La dificultad	15
La espiritualidad «inaceptable»	17
¿Qué es la espiritualidad?	19
La espiritualidad y la vida	21
Dios, su bondad y el sufrimiento	23
Estructura de la espiritualidad cristiana.....	24
El peligro del subjetivismo intimista	26
Las prácticas espirituales.....	27
2. EL CENTRO DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA	29
Un contraste que hace pensar	29
Dios y la vida.....	30
Evangelio y espiritualidad.....	32
Espiritualidad y conflicto.....	34
Dónde no está el centro	36
Una espiritualidad para el siglo XXI.....	39
3. EL DIOS DE LA ALEGRÍA Y LA ALEGRÍA DE LOS CRISTIANOS	41
La teología del «valle de lágrimas»	41
Lo «divino» y lo «humano».....	42
Lo «divino» contra lo «humano».....	43
La «divinización» del sufrimiento y la muerte	46
No poner parches.....	49
El peligro de mezclar lo nuevo con lo viejo.....	50
La humanización de Dios	51

La alegría como experiencia de fe.....	53
La espiritualidad de la alegría	55
4. FELICIDAD Y ALEGRÍA EN LA VIDA CRISTIANA.....	59
Introducción.....	59
El cristianismo y la felicidad	61
Las razones del «pesimismo» religioso	63
Las «razones» de la Iglesia.....	67
El futuro del cristianismo	71
Conclusión	73
5. LA FE CRISTIANA EN UNA TEOLOGÍA DE FRONTERA	75
El problema hermenéutico.....	76
La coherencia dentro de la Iglesia.....	79
El desplazamiento de la mediación religiosa	82
Nuevos caminos para la teología y la espiritualidad de la fe.....	84
1. La humanización de Dios	84
2. No es posible separar lo «natural» de lo «sobrenatural».....	86
3. El centro de la fe no está en la religión, sino en la felicidad	88
Conclusiones	89
6. JESÚS: PERSONA Y PROYECTO	91
«Espirituales» y «sociales»	91
El seguimiento de Jesús	93
El proyecto de Jesús	96
La falta de fe de los discípulos	101
Conclusión	102
7. EL MIEDO A LOS POBRES	105
El miedo de los poderosos	105
¿A quiénes tenían miedo?	106
¿A quién tuvieron miedo?	108
¿Por qué tuvieron miedo?.....	111
Los pobres le quitan la máscara al poder.....	114
El problema de fondo.....	116
Los disfraces del miedo	122
8. NUEVOS RETOS, NUEVAS ESPERANZAS	131
Mayo del 68 y noviembre de 2005	131
Contra el pesimismo y el triunfalismo.....	132
El fin de la «resignación por la supervivencia»	134
La incapacidad del sistema	135
El nuevo giro de la historia.....	140
El futuro está en nuestras manos.....	144

9. LA UTOPIA DE JESÚS.....	151
La dificultad	151
La utopía de Jesús	154
La pregunta sobre la utopía de Jesús.....	156
La religión.....	158
La Iglesia.....	161
La espiritualidad	164
Caminos hacia la utopía de Jesús.....	167
Conclusión: «No disparen sobre el utopista»	170
10. GLOBALIZAR LA UTOPIA DEL REINO	173
Las contradicciones de la globalización.....	173
La utopía del reino	177
1. El concepto de utopía.....	177
2. Los que acogieron el reino	179
3. El reino y la vida	181
4. La utopía del reino	182
Globalizar la utopía del reino	183
Conclusión.....	187
11. LA UTOPIA SECUESTRADA	189
El fracaso de las utopías	190
Utopía y esperanza	192
¿Cómo recuperar la utopía?	195
<i>Conclusión</i>	197
<i>Índice</i>	201