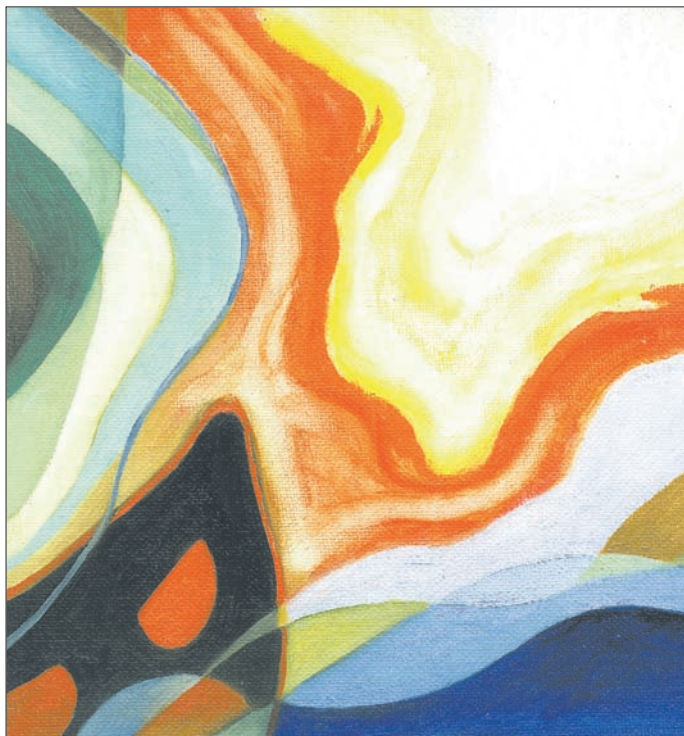


Andrés Torres Queiruga

Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús

Hacia una nueva imagen de Dios



verbo divino

Andrés Torres Queiruga

Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús

Hacia una nueva imagen
de Dios

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

3ª reimpresión (año 2012)

Título original gallego: *Do Terror de Isaac ó Abbá de Xesús*

Cubierta: *Miren Sorne*

© Andrés Torres Queiruga
© Editorial Verbo Divino, 1999

Impreso en España - *Printed in Spain*
Impresión: NovaPrinter, Mutilva Baja (Navarra)

Depósito Legal: NA
ISBN 978-84-8169-360-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*A Xaime Illa Couto,
amigo entrañable,
limpio faro de fidelidad
a través de tantas tinieblas.*

*A Xosé Manuel Rodríguez Pampín:
«Temprano levantó la muerte el vuelo (...),
compañero del alma, compañero».*

Contenido

<i>Introducción</i>	9
1. Dios y la revelación: palabra de Dios y dogma de la Iglesia.....	17
2. Dios y la historia bíblica: del «Terror de Isaac» al «Abbá» de Jesús.....	63
3. Dios y el amor: el amor-agape, principio del cristianismo	97
4. Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor	165
5. Dios y los pobres: la justicia del Dios cristiano	247
6. Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico.....	291
7. Dios y la cultura: evangelizar dejándose evangelizar	325
<i>Epílogo que iba para Prólogo</i>	
Xose L. Barreiro Rivas	353
<i>Índice de nombres</i>	375

Introducción

– El título de este libro merece una explicación. En la terminología no siempre fácil de los tropos retóricos, se trataría de una sinécdoque, de un «tomar la parte por el todo». Porque, como pronto advertirá el lector, ese título general reproduce, en realidad, el de un solo capítulo: el segundo. ¿Por qué entonces mantenerlo al frente de todos?

Si debo ser sincero, he de reconocer que seguramente en el fondo está ante todo una «razón del corazón»: se trata de un trabajo por el que siento una cierta debilidad. Pero la verdad es que a esta *raison du coeur* se unen también dos importantes motivos de orden más teórico y objetivo.

El primero radica en su carácter representativo y paradigmático para uno de los problemas más decisivos con los que hoy han de enfrentarse tanto la teología sistemática como la normal comprensión de una fe que quiera ser crítica y responsable. Me refiero al modo de leer la *Escritura*. Ella es un tesoro inagotable de experiencias profundas y de sublimes intuiciones religiosas. Pero ese tesoro llega a nosotros desde una cultura muy anterior, nacida en una sensibilidad milenariamente distinta y respondiendo a preguntas o necesidades concretas que ya no son, sin más, las nuestras. Sus moldes conceptuales, los marcos de referencia de sus significados, los significantes simbólicos de los que echa mano... o han desaparecido o muchas ve-

ces han perdido su transparencia para la cultura actual. De manera que no sólo pueden en ocasiones resultar opacos y difícilmente inteligibles, sino que a menudo propenden a sugerir o incluso a significar justamente lo contrario de lo que pretenden. ¿Quién exaltaría hoy la belleza de su amada, comparándola con una «yegua de los carros del Faraón», como hace el Cantar de los Cantares (1,9)? ¿Quién pensaría hoy en alabar a Dios, diciendo que es un guerrero que «se cubrió de gloria ahogando en el mar a caballo y caballero»? (Ex 15,1). ¿Quién vería hoy un gesto de fidelidad y religiosidad profunda en el cumplimiento de un voto que, como en el caso de Jefte, implicaba sacrificarle a Yavé su hija inocente (Jue 11,30-40)?

El análisis del sacrificio de Isaac se presta admirablemente para las aclaraciones fundamentales. Tomado a la letra, resulta un horror que puede matar para siempre la verdadera imagen de Dios o convertirla en un fantasma que envenena la conciencia individual y el imaginario colectivo. Por el contrario, respetar la letra en cuanto situada en su tiempo y, sin embargo, negarla hoy, traspasándola hacia el significado profundo que en ella se anunciaba, puede resultar, de entrada, duro e incluso «escandaloso»; pero, en definitiva, acaba convirtiéndose en la única manera de mantenerla como fuente viva, con valor actual. Darle la razón a la lectura crítica de Kant no implica renunciar a la hondura religiosa de la hecha por Kierkegaard. Al contrario, la austeridad crítica de la primera, que niega la realidad del *hecho*, resulta más bien ser hoy la condición de posibilidad para acoger la significatividad simbólica de la segunda y garantizarle su validez.

Y así aparece el segundo motivo anunciado al comienzo. El valor paradigmático del capítulo no remite sólo a una nueva lectura de la Biblia. En él se refleja igualmente lo que está sucediendo, aunque en desigual medida, con aspectos fundamentales de nuestra *concepción de Dios*.

Por lo general, nos llega configurada justamente por aquella milenaria tradición cultural que, al hacer crisis, ha dado origen a la situación presente. Crisis radical, en la que han cambiado la ciencia y la filosofía, en la que se ha transmutado la entera sociedad y se ha reconfigurado la misma superficie del planeta tierra. No todo resulta acertado, justo o ideal en esta nueva situación. Pero es la nuestra. Podemos corregirla y debemos mejorarla; lo que no podemos es volver a detrás de ella; igual que lamentamos las actuales desigualdades sociales, pero no se nos ocurre volver al sistema esclavista o a la servidumbre medieval. Con la imagen de Dios sucede –es urgente que suceda– algo semejante.

Los nuevos intentos por rehacerla podrán no ser siempre acertados y las nuevas propuestas nos dejarán muchas veces insatisfechos. Lo que no resulta posible es volver a la situación anterior, ni siquiera escudándose en Agustín de Hipona o en Tomás de Aquino: no podemos, por ejemplo, pensar que Dios manda al infierno a los niños sin bautismo, ni que da por buena la servidumbre medieval (por aludir nada más que a dos aspectos sangrantes). En el nombre del Dios vivo –por su honor y por nuestro bien– se nos llama a ir hacia delante: a intentar construir, de manera modesta y tanteante, pero honesta y responsable, una nueva imagen suya, que «hable» a la sensibilidad actual, de manera que en ella las mujeres y los hombres de hoy puedan encontrar aliento renovado para vivir con hondura y esperanza sus vidas. Otros tiempos llegarán, y en ellos nuevas generaciones deberán hacer exactamente lo mismo con nuestras propuestas. Ésa es la dureza hegeliana de lo negativo, pero es también, por lo mismo, la gloria imparables de la vida.

A esa tarea, que por fuerza ha de ser común, quieren contribuir estas páginas. Desgranando lentamente algunos de los aspectos fundamentales, intentan ir abriendo

en ellos una perspectiva que me parece más coherente con la situación cultural *y por tanto* más fiel a la genuina intención religiosa. En su conjunto tienden a ir uniéndose en una nueva figura que –tal es mi ilusión y no sé si mi esperanza– puede ayudar a una vivencia del cristianismo verdaderamente actualizada y tal vez algo más actual, madura y responsable.

Si se me permite expresarlo con dos citas, diré que mi ilusión en estas páginas sería aportar algo a una nueva figura de Dios que responda a las preocupaciones expresadas en las siguientes palabras de dos autores que me son queridos. La primera es de Louis Évely: «el hombre se hace ateo cuando es mejor que el Dios a quien sirve»¹. La segunda corresponde a Pierre Teilhard de Chardin:

«Indudablemente, por alguna oscura razón, hay algo que “no marcha” en nuestro tiempo entre el hombre y Dios, tal como Dios se le presenta al hombre de hoy. Todo acontece hoy día como si el hombre no tuviera ante sí la figura del Dios que desea adorar»².

– Aclarado eso en cuanto al título y el contenido, algunas observaciones de carácter más formal.

La sucesión de los capítulos intenta, sin rigideces, mantener una cierta progresión. El primero, de estilo lo más claro y ligero que me ha sido posible, trata de aclarar los *presupuestos hermenéuticos* de las presentes reflexiones, es decir, intenta poner al descubierto aquellos principios por los que quiere regirse todo el esfuerzo de (re)interpretación. Insiste en la necesidad de superar el *fundamentalismo*, tanto en la lectura de la *Biblia* como en la interpretación del *dogma*, mostrando que, contra ciertas apariencias, agarrarse a la letra no es el mejor modo de ser fieles al espíritu. Eso ofrece dificultades para una cul-

¹ *Les chemins de ma foi*, París 1990, 66.

² *El porvenir del hombre*, Madrid 1965, 319-320.

tura crítica, como es irreversiblemente la nuestra. Pero afrontarlas no es sólo un deber, sino también una magnífica oportunidad, llena de posibilidades inéditas. Hoy disponemos, en efecto, tanto de largos estudios histórico-críticos como del instrumental hermenéutico suficiente para ir avanzando en una explicitación actualizada y coherente de las consecuencias.

El capítulo segundo, dedicado al *sacrificio de Isaac*, representa una aplicación directa de esos principios a un tema bíblico clásico y de enorme fuerza simbólica, y asume, como he dicho, un cierto carácter de paradigma para los demás capítulos.

El capítulo tercero –Dios como *amor-agape*– se mantiene aún, por así decirlo, en el nivel fundamental o fundamentante, en cuanto que con los anteriores forma la base principal sobre la que se asientan los siguientes. Éstos no hacen, en realidad, más que intentar tomar en serio la incondicional radicalidad de ese amor, que se nos entrega sin reservas ni restricciones, y aplicarla a diferentes aspectos de la realidad y de la historia.

De ese manera, vuelvo una vez más –capítulo cuarto– sobre el *problema del mal*, tema enrevesado si los hay, y acerca del cual nunca sobran aclaraciones: de él depende en medida decisiva el estilo y la vivencia de nuestra relación con Dios. En concreto, el capítulo quinto habla de ese terrible mal que es la *pobreza*, intentando, con el pudor de quien a pesar de todo habla desde el primer mundo, aclarar el verdadero sentido de la «justicia» de Dios, parcial porque universal; vuelta de manera especial sobre los más pobres, precisamente porque ama y a todos sin excepción.

Los capítulos sexto y séptimo se abren al ancho mundo de las religiones y de la cultura. El *diálogo de las religiones* constituye hoy un tema candente a nivel teórico,

por el repensamiento a que obliga en cuestiones nucleares, y de enorme trascendencia práctica, por las consecuencias para la convivencia entre los humanos. Apoyado en un estudio previo del concepto de revelación, pretende contribuir a ese diálogo mediante la introducción de algún nuevo concepto que, espero, puede aportar una cierta claridad y coherencia. El capítulo final remite al *diálogo con la cultura* en relación a las propuestas de una «nueva evangelización», insistiendo en la indispensable reciprocidad de ese diálogo, pues no cabe evangelizar al otro si uno no está a su vez dispuesto a dejarse «evangelizar» por él.

– Todos y cada uno de los capítulos tienen en su base un trabajo anterior (a veces, dos). Pero creo sinceramente que se trata de *un libro nuevo*. Con mayor o menor intensidad, también todos y cada uno han sido sometidos a una revisión que los trajese a la preocupación actual. Aunque ha exigido su tiempo, el trabajo no fue difícil, pues, dado el nivel de reflexión en el que se sitúan, incluso los más lejanos en el tiempo mantienen su vigencia. Sólo me cabe esperar que eso no sea debido a inmovilismo en mi reflexión, sino que, como creo, responda más bien a que nacen de la misma intuición de fondo –expresada originariamente en *Recuperar la salvación*– y también a que obedecen al mismo propósito de ir repensando a partir de ella los diferentes problemas.

Por lo mismo, creo que se trata básicamente de un *libro unitario*. La diversa procedencia de los trabajos estuvo siempre unificada por una dirección idéntica en la búsqueda y en la intención. Lo cual, como he tratado de indicar en el recorrido anterior, les permite articularse en un cierto discurso orgánico. Así y todo, cumple tener en cuenta esa procedencia múltiple, porque –en ese estilo «correlacionista» heredado de Amor Ruibal– cada capítulo, al tiempo que se articula en el conjunto, conserva su

autonomía relativa. De esa manera ofrece siempre la posibilidad de ser leído por sí mismo, aunque la luz definitiva le venga de ese todo al que a su vez también él ilumina. Ciertas repeticiones resultaron así inevitables; espero, con todo, que no sean excesivas y que su aporte de claridad e incluso de comodidad compense lo que puedan tener de redundante.

Sólo me queda la lista de los agradecimientos, que debería ser muy larga, empezando por ese entrañable grupo de vivencia y reflexión que desde el comienzo de los años 70 me viene acompañando y animando en la reflexión teológica, ayudándome a que –en la medida en que lo logran– no sea mera especulación abstracta, sino consideración viva y para la vida. Pero quiero limitarme a citar de manera expresa a Victorino Pérez Prieto, que me ha echado una mano valiosa en los apuros redaccionales de la última hora. Y, cómo no, a dar las gracias a Xosé Luis Barreiro Rivas, que, en aras de la amistad y del compromiso con una Iglesia que él desearía más viva y actual, ha regalado generosamente a este libro un tiempo tan necesario para su intensa ocupación y preocupación política. Le ha salido un prólogo tan intenso y tan amplio que, entre los dos, hemos optado por convertirlo –a la fuerza, pero sin modificaciones– en epílogo: el lector o la lectora tendrán así ocasión de confrontar con las de él las propias reflexiones.

1

Dios y la revelación: palabra de Dios y dogma de la Iglesia

0. Propósito

La revelación es la marca específica de lo religioso en general. Lo es de manera decisiva en las tres «religiones del libro», como Mahoma llamó al judaísmo, cristianismo e islamismo. Señala, en efecto, la inaudita pretensión de su origen: Dios y no el hombre, regalo y no conquista, palabra que llega y no teoría que se construye. Ésa es su grandeza. Pero constituye también su peligro.

Porque la conciencia del origen divino puede solidificarse en cuerpo extraño y, literalmente, in-humano. Entonces la revelación tiende a aparecer como un bloque caído del cielo sobre el techo de la humanidad. Ésta deberá aceptarlo porque sí, con independencia de sus intereses y necesidades, inmune a los avatares de su historia, como «depósito» inmutable, que pasa inerte de generación en generación. La consecuencia inevitable es entonces el *fundamentalismo* o *positivismo bíblico*, es decir, el leer las palabras del libro sagrado como si fuesen un «dictado» lite-

ral divino, que han de tomarse a la letra, aunque hablen de biología o astronomía, aunque atribuyan a Dios la peste, el asesinato o la guerra.

Y detrás, muy unido, vendrá inevitablemente el *dogmatismo*: las verdades del libro acaban convirtiéndose en «dogmas» de la Iglesia, dotados de idéntica inmutabilidad literal, cada vez más ajenos a la vida de las nuevas generaciones, que ya no participan ni del lenguaje ni de los símbolos ni de los conceptos de aquella o aquellas en que fueron formulados. De suerte que lo que en su momento y en su circunstancia fuera opción justa y respuesta significativa, acaba convertido en fósil inerte, que nada dice en el nuevo contexto o puede incluso decir lo contrario de lo que pretendía en el contexto inicial.

Las consecuencias son inevitables: la *Biblia* acaba convirtiéndose en un libro extraño, contradictorio, donde lo sublime se sitúa al mismo nivel de lo horrible y donde tesoros de infinita hondura religiosa quedan recubiertos por absurdos conceptuales, nacidos de interpretar científicamente lo mítico y lo simbólico o, simplemente, de tomar como revelación divina lo que no es más que mero reflejo cultural de un tiempo pasado. Y el *dogma* se solidifica en conceptos arcaicos, incapaces de hablar hoy y dando lugar a interpretaciones que, situadas en un contexto radicalmente renovado y distinto del original, ni convencen a la inteligencia ni pueden mover a la vida.

Romper ese fixismo, mostrar que las cosas no son ni pueden ser así, constituye una de las tareas fundamentales de la teología actual y aun de una conciencia cristiana que quiera vivirse al nivel de la propia madurez psicológica y cultural. Tarea sutil y compleja, porque necesita movilizar todos los recursos de la hermenéutica en un campo que afecta a lo más hondo y delicado de la fe, donde la crítica puede parecer profanación y el empeño por actualizar

puede interpretarse como infidelidad o abandono. Pero tarea urgente en la vorágine de uno de los cambios culturales de más hondo calado en la historia humana. Por algo estamos en «la edad hermenéutica de la razón» y el cristianismo se sabe irremediabilmente expuesto al «riesgo de la interpretación»¹.

El problema merecería, pues, un tratamiento detallado y riguroso², porque, en realidad, la perspectiva así abierta está en la base de todo cuanto se dirá a continuación. Eso no es posible, y habrá que reducirse a lo fundamental, acudiendo a un lenguaje lo más claro e inmediato posible. Espero, con todo, que resulte suficiente para el propósito concreto.

Eso explica además el *tratamiento*, que divide el capítulo en dos partes bien diferenciadas. La primera se ocupa de la revelación en la Biblia, tratando de responder a la pregunta: ¿qué queremos decir, cuando decimos eso tan enorme como que algo escrito en un libro humano es, sin embargo, «palabra de Dios»? La segunda se centrará en el Credo de la Iglesia, tratando de hacer ver cómo la historicidad del dogma permite una reinterpretación continua, que, permaneciendo fiel a su intención fundamental, no impide la actualización de sus formulaciones ni la comprensión viva de su verdad profunda.

¹ C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984.

² Personalmente he dedicado al problema dos amplios estudios: *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, que están en la base de las presentes reflexiones.

1. Hacia un nuevo concepto de revelación

a) La concepción «vulgar» de la revelación

Cada domingo o fiesta litúrgica millones de creyentes cristianos en todo el mundo escuchan durante la eucaristía la lectura solemne de unos textos. Al final, el lector o lectora pronuncia enfáticamente: «palabra de Dios». Esos textos son sagrados. Vienen de lejos, desde hace unos dos mil años; algunos, casi tres mil. El prestigio de la distancia y la solemnidad de la celebración tienden a hacer que la expresión se tome a la letra: Dios, allá lejos en el tiempo *–in illo tempore–*, ha hablado. Por modos y procedimientos diversos, ha dictado esas palabras a algunos elegidos, y ahora nos llegan a nosotros.

La teología, por otra parte, enseña que ese proceso *–esa revelación, ese hablar Dios–* «ha quedado completo con los apóstoles». De nuevo se sobreentiende: allá lejos Dios ha hablado, y el resultado son esos textos sagrados, la Biblia.

Y, cuando ésta se estudia más de cerca, se aprende igualmente que Dios ha hablado en ocasiones concretas, con modos extraordinarios, por motivos diversos, a quien o a quienes ha elegido y diciendo lo que ha querido. Podía habérselo dicho a otros, o haber revelado cosas diferentes, o haber revelado muchas más y con mayor claridad, o no haber esperado tanto. Pero Dios es libre de revelar a quien, cuando, cuanto y como quiere.

Además, para el imaginario colectivo de la inmensa mayoría de fieles... y quizá de muchos teólogos, hasta ayer mismo se daba por supuesto que eso sucedía sólo en Israel. Es decir, en un pequeño y muy concreto país entre las naciones, auténtica cabeza de alfiler en el océano de la humanidad. Los demás vivían en un estado de «religión natural», producto de su razón, búsqueda a tientas de

aquel Dios que había hablado a otros, en otro tiempo y en otra parte; eso sí, con la esperanza de que un día su revelación les llegaría también a ellos.

No vamos a decir que todo esto es, sin más, falso o que no haya su verdad en *lo que quiere decir*. Pero resulta evidente que puesto así –con toda claridad, de manera esquemática pero no deformada– ante nuestra mirada actual, *lo que de hecho dice* resulta chocante. Y, en definitiva, si somos sinceros, inaceptable.

b) Urgencia de un cambio desde la idea de Dios

Inaceptable, en primer lugar, por Dios mismo. A poco que hayamos purificado su imagen en nuestra vivencia, nos resulta incomprensible ese Dios extrañamente particularista, por no decir arbitrario y aun tacaño.

Crear a *todos* los hombres y mujeres, pero revelar su amor a sólo una exigüísima minoría, se asemeja demasiado al hombre que engendra muchos hijos, pero sólo cuida a uno, el preferido, mientras manda a los demás a la inclusa (cuando, encima, le sería facilísimo cuidar y hablar a todos). E incluso respecto de los de casa, ¿por qué a unos y no a otros? Y más que nada, ¿por qué no decirlo todo de una vez o, por lo menos, cuanto antes? ¿Cómo es posible que tuviese a «su» pueblo, hasta más o menos el siglo II antes de Cristo, en la ignorancia de una vida eterna, provocando crisis tan terribles como la que se refleja en el libro de Job? Más grave todavía, ¿cómo pudo decir en algunas ocasiones que había que pasar a cuchillo ciudades enteras (el famoso *herem* o anatema); o que estaba dispuesto a mandar una peste sobre el pueblo porque el rey había pecado (¡incitado por él!) (2 Sm 24,1-17); o que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación (Ex 34,7; Nm 14,18); que da «la muerte y la vida» (Dt 32,39); que causa la dicha y crea la desgracia (Is 45,7)...

Resulta doloroso y hasta casi irritante escuchar estas cosas, y acaso lo resulte más tener que recordarlas o escribirlas. Pero la verdad es que son una pequeña muestra de una lista que cualquier diccionario bíblico permite extender ampliamente. Y tal vez sea bueno enfrentarse al problema de vez en cuando, dejando fluir la irritación, con tal de que se la oriente en la dirección justa: no para matar al mensajero, sino como llamada a la reflexión honesta y radical sobre un problema que es preciso afrontar con toda urgencia.

Porque es obvio que, si se mantiene la concepción «tradicional», no puede negarse la verdad estricta de esas consecuencias. Los cardenales romanos tenían toda la razón: vista así la Biblia, no podían en conciencia dejar que Galileo dijese que la tierra se movía, cuando estaba bien claro que el libro de Josué (10,12-13) decía a la letra que quien giraba era el sol. Siendo sinceros, el único camino practicable es el de revisar a fondo nuestra concepción de la revelación y preguntarnos en serio qué queremos decir de verdad cuando nos atrevemos a proclamar algo tan grave como que un texto determinado es «palabra de Dios».

c) Necesidad de coherencia radical

Pero no es sólo la idea de Dios la que exige el cambio. La vivencia normal de la fe está pidiéndolo y presuponiéndolo a cada instante. Porque, aunque no siempre seamos conscientes de ello, la experiencia religiosa auténtica implica que Dios se nos comunica aquí y ahora, a todos y cada uno, de maneras siempre nuevas.

Cada vez que oramos, estamos dando por supuesto que nosotros «hablamos» con Dios y que él nos responde: por eso buscamos su luz en la oración y tratamos de determinar los movimientos de su gracia, es decir, de su pre-

sencia viva en nuestro ser. Todos deseamos saber qué nos está diciendo Dios en nuestra vida: qué caminos desea para nuestra realización, qué tipo de conducta está llamándonos a adoptar para que ayudemos a los demás y hagamos presente su reino. En cada situación tratamos de ver cómo nos está mirando y acogiendo, qué llamadas nos dirige, qué palabra de salvación pronuncia en nuestro favor...

No estamos acostumbrados, ciertamente, a llamar a esto revelación. Pero lo es y no puede no serlo. No verlo así es justamente el fruto de esa visión deformada que hace de la «palabra de Dios» algo extraño y lejano, acontecido *in illo tempore*. Entonces no podemos ver su conexión con la vida real, incluso en lo que tiene de vivencia religiosa cálida y auténtica. Se ha establecido, por vía intelectual y artificiosa, un *dualismo* que divide en dos la vida humana: por un lado va eso que llaman la «palabra de Dios» y por otro la vida de oración, la experiencia de la gracia, el vivir en la presencia salvadora del Señor. Todo ello reforzado por la mentalidad *deísta* (Dios tranquilo en su cielo y nosotros solos en la tierra), que, mediante la división entre lo natural y lo sobrenatural, tanto influyó y deformó la mentalidad teológica.

El resultado, inevitable, es una «mala conciencia», que dice unas cosas mientras implica otras, que vive dividida entre la teoría abstracta y la práctica vivida: por un lado, la revelación se acabó (teoría); pero, por otro, Dios está presente en nuestra vida (práctica); Dios habló sólo a unos pocos (teoría), pero nos quiere y cuida a todos (práctica); Dios habla sólo en la Escritura (teoría), pero se nos comunica en la oración o en el caer en la cuenta de su voluntad (práctica)...

Se trata de un conflicto muy real y muy grave, que seguramente afecta a nuestras vidas más de lo que nos damos cuenta. Y, desde luego, forma parte de ese síndrome

que en tantas personas ha hecho incompatible fe y cultura moderna. Hegel lo vio muy bien, señalando ahí la culminación de la «conciencia desgraciada», dividida entre la fe en Dios y la afirmación de lo humano. Indicó además las falsas salidas: *fideísmo* (o «ilustración insatisfecha»), que no quiere pensar la fe en la nueva situación, y *racionalismo* ilustrado, que se queda con el pensamiento superficial y utilitario, abandonando la fe.

Lo que se impone es una coherencia integral, que conjunte de un modo nuevo todos los datos. Y eso implica tomar conciencia eficaz de la situación actual de la fe, determinada por un nuevo paradigma, en el que ha de comprenderse y de vivirse.

d) Hacia un nuevo paradigma

Lo nuevo desconcierta. Y la novedad radical del mundo moderno desconcertó al pensamiento creyente en una medida que tiene pocos parangones en la historia: la secularización y el ateísmo son los signos mayores de una crisis que lo ha afectado todo.

Pero si lo nuevo desconcierta, de ordinario trae también su pan debajo del brazo. Los cambios profundos no responden al capricho de unos pocos, sino a una necesidad del tiempo. Y eso significa que debajo de ellos hay fuerzas que trabajan la historia, tratando de reorganizarla de una manera nueva, más acorde con el estado actual de la humanidad. Esa reorganización, cuando afecta al conjunto, constituye un «cambio de paradigma».

No se trata, pues, de modificaciones puntuales o de reajustes en unos pocos elementos: es la totalidad misma la que se mueve y reestructura, buscando una nueva comprensión global. Ese cambio no tiene por qué anular lo anterior; lo que exige es comprenderlo y vivirlo de otra

manera. Sobre todo, en el caso de experiencias profundas que afectan a las raíces permanentes de lo humano: justo porque no son una piedra fosilizada en la corriente de la vida, sino su alimento permanente, exigen retraducirse siempre en las nuevas circunstancias. Tratándose de la fe, resulta obvio.

Pero la tentación, ya se sabe, es casi siempre la de la inercia y la acomodación: o negarse al cambio o intentar defenderse de él con meros arreglos que no van a la raíz. Sucede incluso, como demostró Thomas S. Kuhn, en lo científico, donde, por su mayor «positividad aséptica», cabría no esperararlo. Y resulta prácticamente inevitable en el terreno comprometido de lo religioso. Los tradicionalismos, fideísmos y fundamentalismos son la reacción extrema y, por lo mismo, más visible y fácil de superar. Más sutil y, en consecuencia, menos perceptible es la simple acomodación que, lampedusianamente, cambia algo para que todo permanezca.

Creo que éste es hoy el gran peligro del cristianismo a este nivel. No por malicia o estrategia, sino por mero instinto defensivo y por el peso mismo de la dificultad. Se ha comprendido la necesidad de una renovación, pero se la hace a medias: se acepta en principio la crítica bíblica, pero luego se hacen lecturas fundamentalistas (caso del *Nuevo Catecismo*); se acepta la necesidad de reformar la Iglesia, pero luego se refuerza su juridicismo centralista (caso del *Nuevo Código*). Para nuestro problema: se acepta la existencia de un cambio radical en la concepción de la revelación, pero se siguen manteniendo los antiguos esquemas de fondo.

Si ése es el peligro, conviene mirarlo de frente. Porque, además, la fe bíblica está especialmente preparada para ello, pues se caracteriza justamente por una *historicidad radical* (hasta el punto de ser ella la que ha introducido de

modo decisivo la idea de historia en la cultura, rompiendo el prestigio de la concepción circular con su eterno retorno: Nietzsche lo sabía muy bien). Por otra parte, ejemplos como el de la teología de la liberación muestran que, cuando algo así se efectúa con plena consecuencia, se producen problemas, claro está, pero se logra lo decisivo: la presencia en el mundo de una fe viva, actual y operante.

La revelación como categoría fundamental puede jugar aquí un gran papel, pues en cuanto implicada en todas las demás acaba influyéndolas a todas, colaborando así de modo decisivo a la retraducción global. Obviamente eso es tarea de conjunto y que necesita tiempo. Pero al menos cabe indicar las líneas por donde puede ir la renovación³.

2. Un concepto no fundamentalista de la revelación

a) *Dios habla siempre y a todos*

Cabría dar muchos rodeos, tanto de carácter histórico como de reflexión filosófico-teológica, para intentar situarse en el nuevo paradigma. Pero, como casi siempre, lo más eficaz es seguramente tirarse de cabeza, partiendo de lo más elemental, es decir, de lo más simple y seguro

³Soy consciente de que este capítulo resulta un tanto sumario y apodíctico. Lo imponen la brevedad y el intento de claridad. Para una fundamentación de detalle remito sobre todo a mi trabajo *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit. He hecho exposiciones más sintéticas en «Revelación», en A. Torres Queiruga (ed.), *10 Palabras clave en religión*, Estella 1992, 177-244, y «Revelación», en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1216-1232.

Por fortuna, desde el punto de vista filosófico, la obra póstuma de X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, llega a una concepción muy afín a ésta; lo que constituye una magnífica confirmación.

que hemos llegado a saber de Dios (gracias justamente al proceso real de la revelación). «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16): por amor nos ha creado y por amor vive, como un «Padre/Madre», volcado sobre nuestra historia, para ayudarnos y salvarnos a todos y a todas, desde el principio y sin discriminación de ningún tipo. Si de algo estamos seguros como cristianos, es justamente de este amor universal, incondicional e irrestricto.

Pues bien, al poner en crisis la concepción tradicional, lo que la nueva situación cultural ha aportado consiste en hacer posible que tomemos en serio esa verdad fundamental. Si Dios crea por amor –y sólo por amor– a todas las personas, resulta obvio que quiere darse a todas, darse siempre y darse totalmente. Es, por lo demás, lo que nos enseña la más elemental experiencia humana: ningún padre o madre, normales y decentes, escatiman el amor a sus hijos, negándoles lo bueno que podían darles o haciéndoselo esperar sin motivo; ni aman a alguno de sus hijos y discriminan a los demás; ni aman a unos desde el principio, y esperan largo tiempo para mostrar su cariño a los otros.

Si observásemos algo parecido en algún caso de la vida real, sólo nos quedarían dos hipótesis: o se trata de padres desnaturalizados, o hay algo que les impide mostrar y ejercer su amor. En el caso de Dios, la primera hipótesis queda, evidentemente, descartada. Es obvio que sólo cabe pensar en la segunda: algo hace imposible que Dios pueda revelarse plenamente, a todos y siempre. Lo que a muchos les impide tomar en consideración esa hipótesis es que tienen la impresión de que de ese modo negarían la grandeza y la omnipotencia divinas.

Pero tal consecuencia no es inevitable: puede suceder –y es lo que de hecho sucede– que, efectivamente, una revelación evidente, universal y ubicua, desde el comienzo

mismo de la humanidad, sea imposible *no por parte de Dios, sino por parte del hombre*. Ya *a priori* sería extraño lo contrario: Dios es muy grande, y nosotros, muy pequeños; Dios es trascendencia absoluta, y nosotros, mundanidad relativa. Si siempre la comunicación, incluso entre iguales, es muy difícil y expuesta a equívocos, ¿cómo no va a serlo entre Dios y los hombres? Bien mirado, lo asombroso no es que la revelación resulte tan difícil, sino más bien que sea simplemente posible.

Aclarémoslo algo más desde un ángulo un poco distinto. A nadie se le ocurre pensar que Dios deje de ser omnipotente porque «no pueda» hacer un hermoso círculo-cuadrado: no es que él no lo pueda todo, es que comprendemos que un círculo-cuadrado es imposible, mejor dicho, es nada⁴, y que, por tanto, la suposición carece de sentido. En la revelación esto parece menos claro, pero no es difícil comprender que se trata de idéntica estructura.

Pensemos en un ejemplo (confieso que cada vez me gustan más los ejemplos en estas cuestiones, para evitar elevadas especulaciones... por las nubes): por muy inteligente que sea una madre y por mucho que quiera a su niño de un año, ¿podrá enseñarle el teorema de Pitágoras? Y, si «no puede», ¿implica eso que ella es tonta y no lo sabe o que no quiere a su hijo? De la misma manera, ¿tiene sentido decir que Dios no es omnipotente porque «no puede» revelársele en absoluto a un embrión de seis meses ni a un niño de once semanas? O, dando un paso más,

⁴Como se ve, toco aquí la batallona cuestión del mal, que afortunadamente empieza también a plantearse de este modo. Me resulta cada vez más difícil sustraerme a la impresión de que muchas «objeciones», más que razones de fondo, obedecen a la normal resistencia ante un cambio de paradigma. Remito a las referencias y reflexiones más detalladas del cap. 4.

¿tiene sentido preguntar por qué Dios no revela los misterios más altos de su trascendencia a una horda primitiva del paleolítico inferior, acosada por el hambre, los animales y la intemperie? Repito: en esas circunstancias no se trata de que Dios no sea omnipotente, sino de que *es imposible* que esas personas puedan entender determinadas verdades o, más simplemente, interesarse por ellas.

Si, a pesar de la cruel brevedad de estas reflexiones, miramos desde ellas al proceso de la revelación en la historia, todo da la vuelta, haciéndose más claro, más cálido, más humano y... más divino. No estamos ante un Dios «tacaño» o «caprichoso», que, *porque quiere*, restringe de entrada su revelación a un solo pueblo y encima empieza tarde (hoy, por la paleontología, sabemos que tardísimo: no cuatro mil años, como se pensaba entonces, sino acaso más de dos millones); encima lo hace a cuentagotas y diciendo oscuro lo que podría decir claro. De pronto comprendemos que sucede todo lo contrario: Dios, volcado con todo su amor sobre la humanidad, lucha con nuestra ignorancia y nuestra pequeñez, con nuestros instintos y resistencias, con nuestros malentendidos y perversiones, para ir abriéndonos su corazón y aclararnos su rostro, para manifestarnos la profundidad de nuestro ser y la esperanza de nuestro destino.

Cuando de verdad se asume esta perspectiva, la misma *Biblia* cobra una nueva luz y todo se entiende mejor. Sus dudas y oscuridades, sus avances y vacilaciones aparecen ahora como el fruto de la lucha amorosa de Dios por hacer comprender su designio salvador, aprovechando las distintas circunstancias y valiéndose de todos los medios. Nunca es él el que se niega –aunque a veces eso se diga en la letra de la Biblia–, sino los hombres y mujeres, que (todavía) no saben o no pueden o no quieren escuchar y dejarse guiar.

Al mismo tiempo, se aprende a ver que «mientras tanto» Dios no había abandonado a los demás pueblos, sino que desde el comienzo de la humanidad está con todos y cada uno, manifestándoseles *en cuanto es posible*, es decir, en cuanto ellos, en su circunstancia y con sus posibilidades culturales, son capaces de comprender y se deciden a aceptar. Las *religiones* representan justamente el resultado de esa presencia: por eso, como muestra la fenomenología de la religión, todas se consideran reveladas; y lo son en realidad, como por fin ha reconocido el Vaticano II (lo son justamente –al igual que el Antiguo Testamento en sus distintas etapas– cuanto les es posible en su lugar y en su momento).

Por eso, en este preciso sentido, debemos decir que *todas las religiones son verdaderas*, aunque lo sean de manera provisional y limitada, a través muchas veces de deformaciones e incluso perversiones. Pero advirtiendo que esto sucede en todas, también en la bíblica, como indicábamos al principio; y la historia muestra que ni siquiera después de su culminación en Cristo logra librarse de abusos, deformaciones e inquisiciones. Que unas religiones avancen más que otras no responde a un «favoritismo» divino, sino a la necesidad de la historia finita (del mismo modo que no todos nacemos igualmente sanos o inteligentes).

Dios –como un padre y una madre con sus hijos e hijas– piensa en todos, y *por su parte* se entrega totalmente a todos: la desigualdad viene de la acogida humana. Pero, aun así, su amor busca la igualdad. Cualquier avance en un punto es, en definitiva, una ventaja para los demás. Por esencia, toda revelación concreta tiene vocación de llegar a todos y no queda jamás como posesión exclusivista del que la alcanza: en el mismo momento de ser captada por alguien, pertenece ya por derecho a la humanidad. Tal es también la razón de que cuando –como creemos los cristianos– culmina en Cristo, la revelación se hace universal.

Lo cual nos hace humildes a todos y nos convoca a la colaboración, ayudándonos y enriqueciéndonos unos a otros. De ahí la enorme importancia del *diálogo entre las religiones*.

Resumiendo, para no oscurecer el hilo de la reflexión: *Dios, como amor infinito y siempre activo, se entrega y trata de manifestarse a todos, desde el comienzo y en la máxima medida posible; las restricciones vienen únicamente de la limitación humana, que o no puede o se resiste a su revelación*. Por eso hay que tener mucho cuidado con expresiones como el «silencio de Dios». Pueden tener cierto fundamento subjetivo, en cuanto eso es lo que *puede parecernos* a nosotros en algún momento; pero *objetivamente* resultan lesivas para el amor de un Dios que no tiene otro interés que el de manifestársenos. Respuesta auténtica de hijos es justamente fiarnos de que Dios no nos abandona jamás, aunque las circunstancias parezcan decir lo contrario (Cristo en la cruz es el ejemplo supremo).

Pido disculpas por los inevitables antropomorfismos de la exposición, que el lector sabrá situar debidamente. Y, sobre todo, soy consciente –porque me lo han objetado muchas veces– de que esta propuesta puede sonar a optimismo leibniziano y aun a querer dictarle a Dios lo que tiene que hacer. Pero basta con fijarse un poco para comprender que se trata de una impresión falsa y que representa exactamente lo contrario de ese dictado. Hay optimismo, ciertamente; pero sólo en lo que respecta a Dios; y ahí no importa la objeción, porque lo cierto es que siempre nos quedaremos *infinitamente cortos* a la hora de reconocer y expresar su bondad y su amor. Pero por la misma razón no hay soberbia, sino, en el fondo, profunda humildad: no le dictamos a Dios su conducta, sino que reconocemos su amor y nos esforzamos por creer de verdad en él, incluso con todas las apariencias en contra.

Por ese lado, pues, no está jamás el problema. De quien no nos fiamos es de nosotros mismos. Y aquí, sí, no sólo cabe, sino que se impone todo el realismo del mundo: basta abrir los ojos para ver que el hombre, sí, puede fallar y falla; que es pequeño y menesteroso, sometido al lento crecimiento de la historia, siempre en lucha con la ignorancia, el instinto y el egoísmo. Hasta el punto de que, más bien, la propuesta podría parecer de un pesimismo exacerbado. Lo cual, sin embargo, también sería falso, porque la impotencia y la limitación –reconocidas sin ambages– se ven siempre en relación viva con el amor de Dios, que las sostiene y las apoya. Esa relación constituye justamente la esencia íntima de la revelación y define la trama de su historia.

b) *Qué significa «palabra de Dios»*

Hasta aquí hemos estado suponiendo una nueva visión de la «palabra de Dios». Ahora es preciso afrontar la tarea, mucho más difícil, de elaborar una mínima explicitación.

Negativamente, queda claro que algo muy decisivo se ha roto, pues fue justamente esa ruptura la que provocó la crisis y el esfuerzo de renovación. Alertados por la crítica bíblica, hoy ya no nos resulta posible –aunque lo quisiéramos– seguir viendo la revelación como un «dictado». Dios no pudo pronunciar órdenes como la de exterminar villas enteras, ni copiar –como un mal estudiante– el relato del diluvio (que aparece mucho antes y casi a la letra en el poema de *Gilgamesh*, unos mil años anterior al *Génesis*)⁵, ni tampoco equivocarse afirmando que el sol giraba

⁵ Puede verse la versión de F. Lara Peinado, *Poema de Gilgamesh*, Madrid 1988; concretamente, 145-160 para el diluvio.

en torno a la tierra... Y, desde luego, a san Pablo no se le ocurría pensar que, cuando escribía una de sus cartas, se la estaba dictando el Espíritu Santo.

Estas afirmaciones –ya lo he reconocido al principio– pueden resultar provocativas e incluso un tanto brutales. Pero conviene hacerlas, para afrontar de un modo honesto y realista los problemas, que están ahí en cualquier libro o pantalla televisiva y que resultan ya inesquivables para cualquier creyente normal. La dificultad radica en la determinación positiva: ¿qué es entonces la revelación, qué significa afirmar que la Biblia es palabra de Dios? Retomando el hilo de la reflexión anterior acerca de la creación, acaso empecemos a orientarnos.

En realidad, la creación misma es ya la primera y fundamental revelación de Dios: su expresión, su manifestarse hacia fuera. «Silabeas el alba igual que una palabra; / Tú pronuncias el mar como sentencia», dice hermosamente un himno de laudes⁶. La maravilla de la creación consiste en que ella tiene tal capacidad expresiva: «los cielos cantan la gloria de Dios»; y la maravilla del espíritu humano es que puede advertirla, «escuchando» su voz.

Ése es el auténtico secreto, casi el milagro, de la experiencia religiosa: en el modo de ser del mundo –en su contingencia, en su belleza, en sus dinamismos, en sus enigmas...– ella descubre que él no es la razón última de sí mismo, que está remitiendo a su fundamento creador. Como la alegría y el dolor en un rostro o la mano cariñosa en la casa cuidadosamente preparada, el hombre descubre a Dios en la disposición de las creaturas. Lo ha descubierto siempre, desde que el mundo es mundo, pues no otra co-

⁶ ¿No habría que hacerle algún día un homenaje con nombre y apellidos al P. Blanco Vega, el alto y fino poeta de la mayoría de estos himnos?

sa significa el hecho de la presencia universal de la religión.

Pero urge añadir dos observaciones. La primera, que en la revelación no se trata del descubrimiento de alguien pasivo o que intenta ocultarse (como el niño pillado en el juego del escondite). Al contrario, la experiencia religiosa es siempre consciente de que si descubre, es porque alguien estaba ya tratando de manifestársele y de que –¡por fin!– ella «cae en la cuenta». Sabe que siempre es Dios quien, en última instancia, toma la iniciativa. Por eso, como queda dicho, toda religión se considera a sí misma y se proclama revelada.

La segunda observación se refiere a que no todo es uniforme: la manifestación se acomoda a la realidad (porque la realidad es la manifestación). En el mundo natural Dios se manifiesta en el funcionamiento de las leyes físicas: la persona religiosa comprende que el mundo funciona así porque Dios así lo ha creado, así lo quiere y así lo sostiene, tratando de llevarlo a su perfección posible. Por eso Whitehead calificó hermosamente a Dios como «el poeta del mundo». Pero en el ámbito humano se manifiesta además –y sobre todo– en los dinamismos de la libertad: en las llamadas al bien y a la justicia, en los impulsos hacia la realización propia y al avance colectivo. ¿No es eso justamente lo que confesamos al reconocerlos como «gracia» o expresión de la «voluntad» de Dios? Más todavía, nosotros mismos somos de alguna manera una palabra de Dios, que nos está pronunciando en su impulsarnos a ser y realizarnos, aunque sea siempre a través del más exquisito respeto de nuestra libertad.

c) La Biblia como palabra de Dios

Estamos acostumbrados a pensar en la revelación sólo cuando se trata de la Biblia o de los distintos pasajes

dentro de ella⁷. La relegamos así al pasado, convirtiéndola en algo lejano y ajeno, sin darnos cuenta de su íntima conexión con lo que sucede en nuestra vida. Pero si alertamos el realismo, no resulta difícil comprender que, en realidad, la Biblia nació precisamente así: del descubrimiento de Dios en la vida de un pueblo y del progresivo ahondamiento en la comprensión, tanto de su modo de relacionarse con los hombres y mujeres como de los modos de conducta que trata de suscitar en ellos. Fijándose bien, *de eso y sólo de eso* habla la Biblia. Todo lo demás—los días de la creación, las guerras de David o el sol de Josué— no es otra cosa que el cuerpo expresivo, el indispensable envolvente cultural en que se va concretando esa toma de conciencia.

Entonces empezamos a comprender en qué sentido cabe hablar de la Biblia como «palabra de Dios». Lo es de verdad, en cuanto que en ella se expresa lo que él quiere manifestarnos. Pero lo es, siempre y necesariamente, *en y a través* de las palabras humanas mediante las cuales logra expresarse. Y éstas, de manera inevitable, llevan la marca de su tiempo y lugar: recogen realmente la manifestación de Dios, pero «traduciéndola» en los modos limitados de una subjetividad, una sociedad, un tiempo y una cultura muy determinadas. Lo cual explica que la revelación sea un proceso real y humanísimo, que avanza a base de recuerdos viejos y experiencias nuevas, con tanteos y contradicciones, vacilaciones y aun retrocesos. De modo que en ese proceso cada libro y cada frase tienen su fecha concreta, que mide la altura de su verdad, al tiempo que deja abierto lo que falta en el camino.

⁷ Hablo de la Biblia, aunque, en rigor, un discurso semejante puede y debe hacerse acerca de las tradiciones y escrituras sagradas de las demás religiones: para cada una vale *en su precisa medida* lo que arriba decimos.

Fuera de contexto, las afirmaciones bíblicas pueden muchas veces sorprender y aun escandalizar. Dentro de él suponen casi siempre un avance y, en todo caso, merecen todo respeto. Extrañarse de eso estaría, para decirlo suavemente, fuera de lugar; y, desde luego, la hipótesis de que tales límites no se diesen, lejos de defender a la Biblia, probaría su falsedad: una Biblia «perfecta», sin las heridas del tiempo, ¿no sería la mejor prueba de que se trataba de un libro «amañado»? Como resultaría igualmente desenfocada la actitud opuesta, es decir, la de pretender que todo lo que en la Biblia se dice tiene, sin más y a la letra, validez actual: en ese caso habría que seguir exterminando al enemigo con toda su familia o creyendo que la humanidad tiene sólo seis mil años y que el sol gira alrededor de la tierra.

Soy consciente de que es muy probable que a estas alturas el lector se sienta asaltado por dos sentimientos contrapuestos. Por un lado, ve la coherencia de lo dicho y nota que se le confirman muchas ideas que ya se le habían ocurrido a él, pero que a lo mejor ni siquiera se atrevía a pensar. Por otro, se le rompen demasiado los esquemas y le surgen numerosos interrogantes: ¿entonces la Biblia no es un libro inspirado?, ¿cuál es el papel de los profetas y de los hagiógrafos? Responder con detalle no es posible. Pero acaso, con un cierto esfuerzo, lo sea intentar algo más sencillo: captar por dónde va la coherencia del nuevo enfoque.

Aunque he señalado la dificultad intrínseca de la revelación, debida a la distancia ontológicamente infinita entre Dios y el hombre, hasta ahora apenas he insistido en ella. Podía proceder así, porque contábamos siempre con el hecho de la revelación ya constituida en la Biblia. Pero se comprende que la dificultad más radical está justamente en esa constitución, es decir, en el nacimiento mismo de los grandes descubrimientos originales.

De hecho, en el origen de cualquier gran intuición religiosa se encuentra siempre alguna figura excepcional: un fundador, un santo, un profeta. Es decir, personas especialmente dotadas en lo religioso, que descubren la presencia divina allí donde los demás no ven nada, o que caen en la cuenta de que, en un determinado aspecto, Dios es mucho más de lo que hasta entonces se venía diciendo. Quítese a Moisés, a David, a Isaías o a Ezequiel, y se verá lo que queda del Antiguo Testamento; hágase lo mismo con Lucas, con Pablo o con Juan, por no decir con Jesús, y desaparecerá el Nuevo.

Ese rol excepcional e intransferible, propio de algunas personas, es lo que más tarde –a veces, mucho más tarde– los demás reconocieron como «inspiración», es decir, como don divino. Y lo era de verdad, porque todo lo que esas personas descubrieron fue *gracias a Dios*. Lo fue en el sentido más literal de la expresión: si Dios no estuviese queriendo revelarse, nada captarían ellas. Y el profeta es el primero en saber que todo le es dado, que no es en él sino en Dios donde tienen su origen tanto aquello que descubre como su capacidad para descubrirlo (sucede en toda experiencia religiosa, tanto más cuanto más intensa).

Pues bien, eso es lo que, en definitiva, significa la *inspiración*. En eso consiste la íntima grandeza de la Biblia. Sucede únicamente que nuestros hábitos mentales tienden al exclusivismo y a lo extraordinario: a pensar en una especie de milagro mediante el cual Dios «diría» o «dictaría» verdades ocultas y sobre-naturales a los profetas o hagiógrafos. Esos hábitos se refuerzan de ordinario con aquellos relatos bíblicos que hablan de sueños, raptos o experiencias extáticas. Pero eso es sólo apariencia: cuando tales relatos se analizan con detalle, aparece que, aun en las ocasiones más excepcionales, se trata siempre de una actividad espiritual humana, a veces espontánea, a veces después de un largo esfuerzo reflexivo o a costa de crisis tremendas. Y es *en esa actividad*, no en un «dictado» mi-

lagroso, donde Dios logra hacer sentir su presencia y darnos a entender su salvación.

d) La Biblia como «partera»

De entrada, mientras no se ven sus consecuencias, esta visión puede parecer pobre y empequeñecedora. En realidad, acaba mostrándose muy rica y profunda. Y, sobre todo, aparece como algo *real*, que nos afecta verdaderamente. Eso es lo que hace posible que la Biblia, lejos de aparecer como una realidad «sacral» y aparte, pueda vivificar continuamente nuestra experiencia y mantener actual la vivencia de la revelación. Y ésta, como Jesús dijera a la Samaritana (Jn 4,22-23), deja de estar en Garizim o en Jerusalén, recluida en personas, momentos o lugares especiales, para convertirse en «espíritu y verdad» que envuelve toda nuestra vida.

Tal adherencia a la totalidad de la vida hace patente un dato esencial, que pudiera pasar inadvertido: el profeta no capta algo para él en exclusiva, sino siempre algo destinado a la comunidad; ni descubre a un dios particular, sino al Dios cuya presencia viva está afectando a todos y tratando de hacerse percibir por ellos. El profeta es justamente un mediador, una antena especialmente sensible: alguien que logra poner voz al mensaje que se dirige a todos. No llega de fuera, trayendo algo extraño a la comunidad; está dentro de ella y trata de iluminar la realidad común.

Moisés es quien en la rebeldía contra la injusticia de la opresión faraónica reconoció la llamada de Dios, pero esa injusticia les estaba afectando a todos, y en todos la rebeldía era fruto del empuje salvador de Dios en sus vidas. Lo grande de Moisés, su genial receptividad religiosa –su inspiración–, consistió en advertirlo y proclamarlo. Y del mismo modo: cuando Ezequiel o el Segundo Isaías comprendieron que, a pesar del aparente abandono, Yavé se-

guía presente en el destierro babilónico, no captaron algo que les ocurriese sólo a ellos, sino algo que estaba afectando a todos y que Dios «se esforzaba» por revelar *a todos y cada uno*.

Esto reviste extraordinaria importancia para una fe responsable. Quien descubre es uno, pero descubre lo que está afectando al conjunto: por eso los demás pueden reconocerlo y aceptarlo. Entonces –aun contando, naturalmente, con todas las ambigüedades humanas–, si el proceso es maduro y responsable, cuando los israelitas siguen a Moisés o creen a Ezequiel, no lo hacen porque sí o simplemente porque ellos lo dicen. Si siguen y creen, es porque *se reconocen* en lo que oyen: no lo habían advertido; pero ahora que lo oyen, caen en la cuenta *ellos mismos* (o no se reconocen, y entonces no hacen caso o dan una interpretación diferente de lo que está pasando). El caso de los samaritanos –me gusta repetir– lo muestra de manera intuitiva: «ya no creemos por lo que tú nos cuentas; nosotros mismos lo hemos oído» (Jn 4,42).

Algo que por lo demás acontece igualmente, cuando la experiencia es auténtica, en todos los órdenes profundos de la existencia: si una obra literaria nos conmueve de verdad, es porque el genio del autor pone al descubierto una dimensión en la que de alguna manera nos reconocemos a nosotros mismos; no sabíamos acaso expresarla, pero de alguna manera la vivíamos o la presentíamos. Ésa es la gracia de los clásicos y la explicación de su valor permanente. Sócrates, por su parte, descubrió la estructura fundamental del proceso: sucede lo mismo –decía– que en el oficio de su madre, que era partera. La palabra auténtica no introduce la idea como algo externo en el espíritu del oyente; lo que hace es ayudarlo a «dar a luz» lo que estaba ya dentro, pugnando por manifestarse, y que *por eso* puede ser reconocido como propio.

La insistencia en el *por eso* no es casual: quiere salir al encuentro de una de las mayores y más graves objeciones contra la revelación. Está demasiado extendida la idea de que hay que aceptarla porque sí, porque «lo dice la Santa Madre Iglesia» y porque a ella se lo han dicho algunos que, a su vez, «dijeron que Dios se lo había dicho a ellos». Nosotros, por nuestra parte, no tendríamos acceso a ningún tipo de verificación, quedando reducidos a «creer lo que no vemos». Pues bien, la visión que estamos proponiendo muestra que no tiene por qué ser así; más aún, que no debe ser así.

Es cierto que, si no nos lo dijera la Iglesia, muchos no llegaríamos a la fe, y que sin los grandes profetas y, sobre todo, sin Jesús de Nazaret tampoco lo sabría la misma Iglesia. Pero, una vez que se nos dice, no quedamos a ciegas, como niños que tienen que obedecer «porque sí», «porque lo dice mamá». La palabra reveladora se dirige a nuestra vida y a nuestro mundo, para ponerlos al descubierto en su realidad última y definitiva. Por eso lo hace solicitando nuestra inteligencia y llamando a la puerta de nuestra libertad; no como imposición autoritaria o alienación intelectual. En definitiva, aceptamos la Biblia cuando se nos aparece como partera de nuestra más radical autenticidad en su relación con el mundo, con los demás y con Dios. Es lo que hace tiempo he tratado de tematizar hablando de *la revelación como mayéutica histórica*: como nuestro ser dados a luz, nuestro nacer y realizarnos desde Dios en el proceso de la historia.

De ese modo aparece cómo la vida religiosa auténtica no es jamás un «vivir de memoria», desde lo dicho en una revelación pasada, sino un vivir actual desde un Dios que se revela *ahora* igual que se reveló entonces (aunque de ordinario sólo se lo advierta ahora gracias a la palabra que alguien logró articular entonces). La revelación como descubrimiento fundamental de algo nuevo, hasta entonces

no descubierto, culminó en Cristo. En ese sentido, no habrá más novedad, porque, afortunadamente, él puso al descubierto todas las claves fundamentales –¡no todos los detalles!– en la relación de Dios con nosotros. Pero eso no significa que la revelación haya acabado y que la culminación sea su muerte. Al contrario, nunca como a partir de entonces pudo ser tan plena y actual. Igual que no se acaba un amor que, después de un largo proceso de descubrimiento mutuo, culmina en la entrega total, sino que es entonces cuando de verdad empieza a ser vivido en plenitud.

La actualidad de la revelación no es una simple metáfora, sino una verdad fundamental. Es lo que unifica y da realidad a toda nuestra vida religiosa. Si yo creo que Dios es Padre/Madre que ama y perdona sin condiciones, tal vez puedo hacerlo gracias a que Cristo lo descubrió en toda su consecuencia; pero eso sería repetición muerta o mera aceptación sociológica, si ahora yo lo creyese sólo porque él lo ha dicho (como podría haber dicho lo contrario). Fe viva y verdadera la hay únicamente cuando, después de escucharlo, verifico de alguna manera en mi vida que, efectivamente, Dios me ama y perdona como Padre. Por eso puedo *vivir* como hijo.

Eso no excluye ciertamente que, dada la irreductible ambigüedad de nuestra vida, muchas veces se nos oscurezcan esas verdades y debamos esforzarnos por avivar su conciencia, recordando que alguien de quien nos fiamos, nos lo ha dicho, y aun a veces fiándonos de su sola palabra. Eso es lo que explica la necesaria «vuelta a la Biblia». Un mínimo de sentido realista indica que sin la Biblia es muy probable que el cristianismo se hubiera extraviado en el marasmo de las crisis históricas. Y nuestra misma experiencia individual nos enseña que el recurso a la Palabra representa de ordinario un medio indispensable para avivar en nosotros el rescoldo de la presencia divina, que tantas cosas tienden a ocultar y deformar.

Pero lo decisivo es que en ningún caso se trata de un recuerdo externo y lejano. Se trata de una relación viva, en la que, *aquí y ahora*, soy yo quien reconozco a Dios presente en mi existencia, acogéndome, apoyándome, guiándome, «hablándome».

3. Hacia una nueva interpretación del credo

Justo porque la revelación se convierte en iluminación viva de la propia existencia individual y colectiva, queda entregada a la historia. Debe por tanto ser formulada de modo que refleje siempre la situación del momento y responda de manera significativa a las cuestiones que va planteando cada nuevo tiempo y cada nueva época. Por eso, cuando nace, un *dogma* representa siempre la articulación viva de la conciencia comunitaria enfrentada a un problema crucial. Piénsese, por ejemplo, en los grandes dogmas cristológicos: en sus discusiones, que hoy pueden parecernos abstractas e incluso difícilmente inteligibles, se jugaba nada menos que el ser de la Iglesia, su pervivencia en la historia. Eran, como le gustaba decir a Lutero, *quaestiones stantis aut cadentis ecclesiae*: «cuestiones de vida o muerte para la Iglesia».

El problema, como decía al principio, nace cuando ese tiempo ha pasado y, en un nuevo contexto, lo que fue dinamismo viviente se convierte en herencia estática, en fórmula fija y estereotipada. Por un lado, lo heredado apenas significa ya lo que pretende o lo significa sólo de manera dificultosa, escasa o incluso deformada: Karl Rahner insistió más de una vez en que decir hoy, por ejemplo, que Jesús de Nazaret no era «persona humana» significa exactamente lo contrario de lo que intentaba decir el concilio de Calcedonia. Pero, por otro lado, «tocar el dogma» se ha convertido en símbolo del peligro, en alerta contra la profanación. Ése es el problema. ¿Có-

mo leer hoy el credo de la Iglesia y cómo interpretar sus dogmas?

a) *La fe, envuelta en el cambio cultural*

Por el final de los años 60 se había corrido mucho el (supuesto) dicho de un sacerdote mayor: «no ganamos para sustos: primero, la guerra; y ahora, el Concilio». Ciertamente la frase daba en el clavo, como diagnosis de una situación conmovida hasta el fondo, «hasta los cimientos»⁸. Eso fue, en efecto, el Concilio. Para unos, entusiasmo; para otros, angustia. Para unos, ocasión de nueva apertura, de nuevo encuentro y de nuevo futuro; para otros, causa de refugio en el pasado y de militancia contra la amenaza de lo nuevo.

Y el susto no ha pasado. Lo pareció en algún momento. Pero es obvio que, debido sobre todo a que ha faltado el coraje de un cambio consecuente, con sus aciertos y sus riesgos, con la aventura inevitable que comporta todo período de transición, seguimos envueltos en esa situación ambigua, donde el avance y la restauración, la investigación teológica y el freno institucional chocan continuamente y dolorosamente entre sí. Lo único claro es que todos sentimos la necesidad de buscar el camino de salida hacia la nueva alegría de una confesión común y significativa.

En el intento de aportar algo de claridad y de orden en el complejo nudo de factores que envuelven y complican la búsqueda común, hay algo que conviene resaltar desde el principio, pues, justamente por ser tan obvio, corre el riesgo de pasar desapercibido: *la situación no es exclusiva de la fe*. Es el panorama global de la cultura el que

⁸ Alusión a la obra de P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Penguin Books 1969 (trad. cast.: *Se conmueven los cimientos*, Madrid 1968).

está en trance de mutación profunda y radical. *Umbruch*, dicen los alemanes, con palabra muy expresiva, pues indica simultáneamente *cambio y ruptura*. El fenómeno es tan fuerte y está condicionando de tal modo la consciencia y la subconsciencia general, que se ha hablado con razón del «shock del futuro» (Alvin Toffler). Y no sólo afecta al nivel consciente: es la vida misma, individual y colectiva, es la configuración de la convivencia humana como tal lo que está en juego. Hasta el punto de que se ha hablado, y con razón, de que el cambio actual sólo resulta comparable al salto que dio la humanidad del Paleolítico al Neolítico.

En ese cambio participa la fe y por él está afectada. Precisamente porque es *viva* y, sobre todo, porque como cristiana es, por definición, *encarnada*, la fe siente en su entraña la conmoción. En principio, pues, nos hallamos ante un proceso «normal». Su posible dureza no difiere en esencia del esfuerzo necesario para el avance de toda vida. Acaso agudizado porque en la fe se juega lo definitivo y lo último: es la raíz misma del hombre la que soporta la conmoción de los fundamentos, es su sensibilidad más profunda la que resulta sacudida y alertada.

Pero por eso mismo la crisis se presenta también como *kairós*, como ocasión y oportunidad, como puerta abierta a una nueva y posible esperanza. No nos hallamos afrontados a un destino ciego, sino a una opción. De nuestra fidelidad y de nuestro coraje dependerá, si no todo, al menos lo decisivo del resultado. Pero ni la fidelidad puede ser ciega ni el coraje temerario. Hoy más que nunca —o, al menos, igual que en los grandes cambios de sentido en la historia— es indispensable la lucidez: al diagnóstico global, que asegura la normalidad del proceso, debe seguir la elaboración más detallada del plano específico por donde transitan los dinamismos de la fe.

b) La dinámica de la fe en el cambio

No pocas veces el Vaticano II se convierte en cómodo chivo expiatorio de todo lo que en el cambio resulta negativo o se experimenta como tal. O, por el contrario, se hace de él la fuente y la suma de todo lo positivo del avance. Ambas apreciaciones son, seguramente, exageradas, reduciendo a la causalidad única de un acontecimiento concreto un proceso hondo, universal y abarcante. Pero su misma contraposición nos pone en la pista verdadera: en el Concilio emergen y cristalizan en una figura aprehensible los múltiples factores que trabajan y conforman la moderna comprensión de la fe.

Aguas atrás de su historia se encuentran la *crisis modernista* y, sucesivamente, los movimientos en los que, después de su represión y taponamiento mediante la restauración escolástica, fueron saliendo a la luz los problemas que aquella crisis había puesto al descubierto (aunque, ciertamente, no siempre resuelto): *movimiento patrístico* después de la Primera Guerra Mundial, *teología kerygmática* por los años 30, resurgir de los *estudios escriturísticos* después de la Segunda Guerra Mundial, *Nouvelle théologie* alrededor de los años 50, teología existencial y otros intentos de actualización después...⁹

Y todavía más arriba de la crisis modernista está la labor crítica e historiográfica del siglo XIX. Labor que, a su vez, tiene detrás el impulso de la Ilustración. Es decir, que, sin solución profunda de continuidad, la génesis de

⁹Buenas panorámicas de todo esto pueden verse en Varios, *Balace de la teología en el siglo XX*, Madrid 1973; y, más restringido y más conciso, Y. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970. Ver sobre todo E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana. III Segles XVIII, XIX i XX*, Barcelona 1989; R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander 1998.

la crisis se remonta al mismo nacimiento de la época moderna¹⁰.

Espero que el lector sabrá distinguir entre la ligereza de este galopante recorrido y el peso de la afirmación, garantizada por el acuerdo prácticamente unánime en todos los estudios sobre este punto. Esto es muy importante porque aquí está la clave principal del proceso. En ese nacimiento, por primera vez en su conjunto, la teología –hoy debemos ya reconocerlo– no caminó al ritmo de los tiempos: a partir de entonces, la historia de la Iglesia va a discurrir en gran parte como contrapuesta a la del mundo, y la historia de la teología, como contrapuesta a la de la cultura; de suerte que en gran medida va a tener mucho de disociación entre la *fe* y la *comprensión* que el hombre elabora sobre sí y sobre el mundo.

La síntesis barroca de la Contrarreforma, con su vuelta a la Escolástica clásica, todavía pudo paliar las consecuencias. Pero a la larga el desajuste tenía que hacerse sentir. Ser católico y ser hombre de su tiempo fue haciéndose cada vez más difícil. Los raros intentos de síntesis creadora y actualizante –Newman y la Escuela de Tubinga en el siglo XIX, Blondel y Amor Ruibal en la problemática modernista– quedaron marginados y en su lugar se impusieron las restauraciones neo-escolásticas: con León XIII primero, y con la condenación del Modernismo después. La misma *Nouvelle théologie* tropezó con el «no» decidido de la *Humani generis* (¡estamos ya en 1950!)¹¹.

¹⁰Cf. los ensayos de la obra de J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oellmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973; y W. Oellmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Francfort 1969; A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella 1992, 149-222.

¹¹Observaciones claras y precisas sobre todo el proceso pueden verse en el librito de W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca 1969.

Todo lo que fue inquietud y actualización tuvo que germinar casi subterráneamente, de modo indirecto –sobre todo mediante el recurso a los estudios positivos: patristica, historia de los dogmas, exégesis– y procediendo con suma cautela. Y aquí, sí, aparece la importancia extraordinaria del Vaticano II: como catalizador de todas las inquietudes y, sobre todo, como soplo universal de libertad, que confiere estatuto público, eclesial y autorizado a los intentos de búsqueda y renovación.

c) Diagnósis global de la situación de la fe

Pero con esto apareció también el problema en toda su magnitud. De pronto, la reflexión teológica se encontró confrontada a plena luz con la enorme problemática de la modernidad. Lo que no se había hecho –o se había hecho insuficientísimamente– en siglos, debía ser intentado en unos años. No pueden extrañar ni la euforia de los que largamente esperaban, ni el desconcierto de los que, sorprendidos por el cambio, no sospechaban todo lo que estaba irresuelto e hirviendo debajo de los esquemas estáticos de su formación tradicional.

Y ya en el plano objetivo, tampoco puede extrañar que los problemas se amontonen, que las respuestas resulten múltiples y dispares, que tanto a nivel teórico como a nivel práctico surjan contradicciones y conflictos. Apareció que lo ya elaborado no podía responder a las nuevas inquietudes, pero también que las posibles respuestas alternativas *todavía no* estaban preparadas. Entre ese «ya no» y ese «todavía no» se enmarca lo fundamental de la actual situación.

Hegel lo había diagnosticado para su tiempo en las conocidas páginas del prólogo a la *Fenomenología*. Y utilizando la terminología de Amor Ruibal –en su intento histórico-sistemático tan profundo y grandioso como

incomprensiblemente desconocido— resulta claro que estamos en una «fase de elaboración»¹². En el sentido siguiente: hay momentos iniciales, como el comienzo mismo de la revelación o la emergencia histórica de nuevos problemas, en que la teología se encuentra en «fase de adquisición»; así sucedió al comienzo y, luego, en el período que va de san Agustín al siglo XI. Y hay momentos en que la teología logra cerrar un ciclo reflexivo, conjuntando en una síntesis coherente los múltiples intentos de las generaciones precedentes, tales fueron el final de la era patristica o la plenitud del siglo XIII: es la «fase de sistematización». Entre ambas se halla la «fase de elaboración», que es el tiempo del camino y de los ajustes, de los muchos intentos fallidos y de las pocas opciones que se van afirmando y confirmando; es, por lo mismo, tiempo inquieto y conflictivo, tiempo de crisis: crepuscular o auroral según los talentos.

Tal fue también, por ejemplo, de modo muy claro, el siglo XII. Y conviene decirlo expresamente, para no absolutizar nuestra situación presente. Porque verla así en perspectiva ayuda a restarle dramatismo y abre el camino a la consideración más serena y objetiva. Lo que hoy está sucediendo no es, sin más, ni capricho de progresistas ni tozudez de conservadores: es un movimiento de la realidad, una fase de la historia. Lo inteligente es «ponerse en perspectiva», y lo creyente es confiar en que el dinamismo de la fe sabrá encontrar nuevo(s) camino(s).

¹²Me refiero a su obra capital *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago 1914-1936, 10 vols. (7.º-10.º póstumos). Está en curso una nueva edición por S. Casas y C. A. Baliñas: han aparecido 3 tomos, 1971, 1974 y 1993 (que corresponden a los cinco primeros de la ed. original).

Sobre este punto puede verse *Constitución y Evolución del Dogma*, 98-110.

Procediendo de este modo, se consiguen dos ventajas fundamentales: por un lado, se comprende el porqué de muchos fenómenos y, por otro, se abre un talante de espera, con la paciencia y aun con el humor del que confía en que después del siglo XII viene el siglo XIII, y en que no hay razón para que los múltiples, acaso desconcertantes, intentos de hoy no cristalicen mañana en una visión del *intellectus fidei* que realice una síntesis aceptable entre la experiencia de la fe y la experiencia de la cultura y la sociedad.

Pero sucede que mientras tanto también es necesario vivir la fe y encontrar el camino entre las contradicciones del presente. ¿Cuáles son los factores que determinan y configuran esta fase de tránsito? ¿Cómo es posible vivir en ellos, con ellos y más allá de ellos la tensión entre la fidelidad al pasado fundante, la provisionalidad presente y la esperanza en el futuro?

d) *Estructura concreta de la situación de la fe*

Quizá quepa situar lo más característico de una época de cambio en la viva agudización de una toma de conciencia: la de la diferencia que existe entre la experiencia fundamental de la fe y sus expresiones históricas. Dicho de un modo acaso demasiado esquemático: la diferencia entre la *fe* y la *teología*. El cambio brusco de los moldes culturales deja al descubierto hasta qué punto la expresión de la fe se hallaba implicada en ellos. No es preciso leer un sermón decimonónico, basta sencillamente con hojear un manual teológico de los «lejanos» 50 ó 60. (Recomiendo de verdad la prueba al lector: si sabe latín, que lea los textos teológicos de la BAC; si no lo sabe, pruebe al menos con la *Teología Fundamental para seglares*¹³: en-

¹³ F. Vizmanos - I. Ruidor, BAC, Madrid 1963.

contrará cosas que, de no volver a leerlas, no se fiaría de la memoria, de increíbles que nos resultan hoy).

En muchos surge el vértigo: tienen la sensación de que con el cambio o la destrucción de los moldes se les va de las manos la misma esencia de la fe. Pero, en realidad, el fenómeno puede y *debe* obrar también en sentido contrario: abrir la serenidad del distanciamiento, relativizando lo secundario y haciendo resaltar lo fundamental. Precisamente porque experimentamos lo relativo del pasado, estamos en disposición de poder relativizar el presente. De ese modo, se puede situar en su justo espacio el «juego» teológico. Juego en el sentido wittgensteiniano de «juego lingüístico» (*Sprachspiel, linguistic game*), y también en el otro: un cierto humor frente al juego especializado de las teorías, mientras se trata de *vivir* a través de ellas la realidad y el compromiso de la fe.

No se trata de banalizar la seriedad del esfuerzo teológico, pero sí de quitarle un hierro que las más de las veces no tiene por qué tener. Se pueden respetar las discusiones sobre la transubstanciación, la transignificación o la transfinalización en la eucaristía, sin por ello dejar de vivir «como siempre» la presencia viva del Señor y la comunión activa con los hermanos. Se puede entrar en el muy serio juego de las actuales reinterpretaciones cristológicas, y seguir «como siempre» esforzándose por vivir en Cristo la realidad absoluta y definitiva de la salvación.

Muy unida a esto está la valoración y vivenciación de otros «juegos de lenguaje», sobre todo del «doxológico», es decir, de la confesión espontánea y comunitaria de la fe. En él la experiencia cristiana encuentra una expresión más unánime, más directa y no por ello menos profunda. Su carga vivencial traspasa las complicaciones del razonamiento y va directamente al corazón y a la vida. Su

densidad simbólica le confiere una estabilidad que le permite hablar por encima de los cambios del tiempo¹⁴ y una radicalidad que le posibilita continuamente la apertura de nuevos significados: siempre el símbolo «da que pensar»¹⁵.

Esto no significa que se deba descuidar lo estrictamente intelectual: junto a la relativización de lo secundario se produce –decía– el realce de lo fundamental. De hecho, una de las características importantes de la teología actual es su «concentración» en lo radical y decisivo de la fe. Concentración que no es reducción, sino valoración justa, distinción de niveles, jerarquización de valores. Justamente lo que el Vaticano II quiso indicar con su proclamación de la existencia de una *hierarchia veritatum*¹⁶, de una jerarquía en la importancia de las distintas verdades. No es éste el momento para entrar en el detalle de tan importante cuestión. Pero quisiera, al menos, indicar sumarisísimamente una esclarecedora clasificación de Walter Kasper¹⁷. Distingue tres tipos de verdades:

¹⁴Sobre la profundidad y pervivencia de lo simbólico, cf. las interesantes observaciones de L. Maldonado, «La liturgia entre el hoy y el mañana»: *Concilium* 138 (1978) 377-381; y, para el problema en sí, las profundas reflexiones de W. Pannenberg, «Analogie und Doxologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, I, Gotinga ²1971, 181-211, y «Was ist eine dogmatische Aussage?», *Ibid.*, 159-180.

¹⁵P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, París 1960, 324; cf. 323-332: «Le symbole donne à penser» (hay trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969).

¹⁶Cf. principalmente H. Mühlen, «Die Lehre des Vatikanum II über die "hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog»: *Theologie und Glaube* 56 (1966) 303-335; G. H. Tavard, «Hierarchia veritatum». A Preliminary Investigation: *Theological Studies* 32 (1971) 278-289.

¹⁷*Introducción a la fe*, Salamanca 1976, 122-127.

Verdades de fin, que constituyen el núcleo central de la fe y que se proclaman por sí mismas. En definitiva, viene a ser la confesión de la Trinidad económico-salvífica: «la confesión de la acción salvífica de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo» (p. 123). Esta confesión se explicita positivamente mediante los enunciados *mediatos* de la reflexión teológica, tales como la trinidad inmanente y la preexistencia de Cristo; y puede también explicitarse negativamente, como en la doctrina del pecado original, que no es más

«que una forma negativa de confesar que Jesucristo es la salvación del mundo, de confesar el núcleo central de la fe» (p. 124).

Verdades de medio, o sobre los medios salvíficos, como los sacramentos y los ministerios. Están entregados a la fidelidad histórica de la Iglesia (*salva illorum substantia*), pero también a su creatividad:

«En el fondo todos los enunciados sobre la Iglesia, los sacramentos y los ministerios podrían concentrarse en un único enunciado: Dios quiere la Iglesia concreta como el signo y medio de la salvación para el mundo» (p. 126).

Verdades paradigmáticas o tipológicas, sobre todo los dogmas mariológicos, que «tienen como función expresar simbólica, ejemplar y típicamente otras verdades», fundamentalmente eclesiológicas y cristológicas:

«Es decir, que los dogmas marianos no son ningún contenido complementario, que sobreviene sobre el dogma cristológico central; son únicamente su ejemplificación tipológica» (p. 127).

Todo esto puede parecer a primera vista complicado, pero en realidad, al poner a descubierto la estructura fundamental, simplifica enormemente la nueva asimilación significativa de la fe. Situando la perspectiva en el centro vivo de la experiencia cristiana, permite que todo lo demás se vaya situando por sí mismo como en círculos con-

céntricos; de modo que la revelación deja de ser una amalgama de verdades para constituirse en «figura» viva, clara y transparente en su propia luz¹⁸.

De hecho, quizá sea esto lo que en el fondo buscaba primordialmente el esfuerzo reiterado de Karl Rahner¹⁹ por elaborar «fórmulas breves» de la fe: con ellas pretendía que, de modo intuitivo e inmediato, lo esencial de la fe se haga presente al cristiano o sencillamente al que busca. Este intento es perfectamente legítimo, puesto que se da ya de modo explícito en la misma Escritura²⁰ y en los primeros tiempos del cristianismo²¹; y es también pertinente y provechoso, puesto que toda nueva sensibilidad histórica precisa nuevas palabras para expresarse²². Puede ser también, sobre todo por su carácter doxológico, la mejor manera de sentir la unidad de la fe por debajo –o por encima– de las diversas teologías. Invito al lector a hacer una prueba: podrá estar o no de acuerdo con la cristo-

¹⁸ Sobre la «autoevidencia» de la «figura de la revelación» insiste con particular vigor y acierto H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. I Die Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (hay trad. cast.).

¹⁹ Cf. como más accesibles: «Una “fórmula breve” de la fe cristiana»: *Concilium* 23 (1967) 450-464; y *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1978, 515-517.

²⁰ Cf. B. Lang, «Confesiones de fe en la Sagrada Escritura»: *Concilium* 138 (1978) 13-23.

²¹ Cf. O. Cullmann, «Les premières confessions de foi chrétienne», en *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchâtel 1963, 47-88; V. H. Neufeld, *The Early Christians Confessions*, Leiden 1963; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres 1967; H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París 1969; A. M. Ritter, «Glaubensbekenntnisse. V Alte Kirche»: *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984-93) 399-412.

²² Sigue siendo fundamental K. Lehmann, «¿Hay que renovar el credo?», en Varios, *¿Está superado el credo?*, Madrid 1971, 107-163. Para información más reciente, cf. H. van der Linde, «Nuevas confesiones de fe»: *Concilium*, *Ibid.*, 96-105.

logía de P. Schoonenberg; pero es casi seguro que, si lee el «credo» con que cierra su exposición en *Un Dios de los hombres*, sentirá cordialmente expresada su más profunda convicción de fe en Cristo Jesús²³.

De todos modos, no es éste el camino por el que van a proseguir las presentes reflexiones.

4. Hacia una nueva comprensión de la fe

a) Necesidad y condiciones de una reinterpretación del credo

Si hasta este momento he tratado de destacar la importancia y aun la independencia de lo fundamental de la fe bajo lo relativo y cambiante de su expresión, ahora es preciso invertir la acentuación: a pesar de todo, la expresión es parte constitutiva e inseparable de la vivencia del contenido fundamental. Siempre expresamos, entendemos y vivenciamos de un modo determinado. No existe la fe «en estado puro». Ni siquiera en la Escritura, como lenta y a veces dolorosamente fue aprendiendo la exégesis a partir de la Ilustración: la revelación se nos ofrece siempre en los moldes mentales del redactor, en las preocupaciones y problemas de una comunidad, en los condicionamientos culturales de una época. En realidad, la Escritura es ya la primera expresión concreta y, como tal, condicionada de unas vivencias de fe.

Cada nuevo contexto –situación, comunidad, generación, época...–, si no quiere caer en una repetición mecánica, y por tanto muerta, de la letra recibida, tiene que reeditar su propia versión. Bien cambiando las palabras, bien confiriendo una nueva inflexión significativa y vivencial a

²³ Barcelona 1972, 214. El autor ha ahondado y precisado todavía sus ideas en *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992 (hay trad. cast. en Herder, Barcelona).

las antiguas, tiene que *apropiarse* la experiencia original. No hay otra posibilidad: los fundamentalismos –que pretenden identificar la letra de la Escritura con la revelación divina o la letra del dogma con la fe de la Iglesia– acaban momificando el Espíritu y haciendo imposible la fe.

Esto se nos hace especialmente agudo *hoy* con el *credo*. Con el *credo*, porque es expresión esencial y concentrada de la fe. Hoy, porque la ruptura cultural es alta y abrupta en grado sumo. Elaborar nuevas fórmulas constituye, como decía, una solución posible. Respetar las que ya poseemos, reinterpretándolas e insertándolas en nuestra nueva sensibilidad, constituye la otra. En todo caso, es indispensable conseguir una cosa: «Cada generación histórica, cada generación eclesial ha de poder recitar el “credo” sintiendo pasar toda su vida y todos sus problemas a las fórmulas»²⁴. No es casual que hoy muchos teólogos sientan la necesidad de comentar directamente el *credo*²⁵ o, al menos de hacerlo indirectamente, intentando compendiar *de* algún modo lo fundamental de la fe.

Acaso *el problema fundamental* radique en ir descubriendo las pautas profundas que vayan estructurando una sintonía «epocal» entre la experiencia original de la fe y la presente atmósfera cultural. Porque la realidad es que entre ambas existe un «abismo» que constituye «uno de los problemas más difíciles y más graves de la predicación

²⁴ O. González de Cardedal, en la introducción a J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 11.

²⁵ Por ejemplo: K. Barth, *La confesión de fe de l'Église*, Neuchâtel 1943; H. de Lubac, *La fe cristiana*, Madrid 1970; W. Panenber, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1974; H. Küng, *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Madrid 1997; cf., en general, el amplio artículo: «Glaubensbekenntnisse»: *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984-93), 384-446. En gallego tenemos X. Chao Rego, *Na fronteira do misterio. Credo para xente non crédula*, Vigo 1995; 1995 y, en cierto sentido, M. Guerra Campos, *La confesión de un creyente no crédulo*, Estella 1998.

y teología de hoy²⁶. Y eso tiene como consecuencia el minar la confianza en la verificabilidad y validez de la experiencia cristiana; con el resultado de que

«su ausencia se siente dolorosamente, pues sólo en una atmósfera dominada por la confianza en su fundamento puede la fe respirar libremente»²⁷.

La *búsqueda ecuménica* es en este sentido un avance: al poner en comunión las diversas sensibilidades cristianas, las potencia y aumenta su capacidad de sintonía. Un número ya algo antiguo de la revista *Concilium* trata de avanzar por este camino; pero L. Vischer, en el mismo balance final que de él hace, tiene que reconocer que el planteamiento ecuménico se halla ampliamente desbordado por los problemas comunes, simplemente humanos²⁸. En 1965 lo había dicho ya vivamente el obispo Robinson:

«El período de guerra civil en la cristiandad occidental está corriendo rápidamente a su fin, envuelto en una campaña más amplia, en la cual no podemos –ni queremos– permitirnos el seguir divididos»²⁹.

Verdaderamente es la modernidad como tal la que tiene que ser afrontada y confrontada. Y creo que en el fondo es lo que de hecho está haciendo la teología, aunque sin explicitar quizá suficientemente la estructura del proceso y sus vectores más significativos.

Ante todo conviene destacar una vez más que se trata de una *dialéctica*: la fe *de siempre*, que tiene que realizarse en las condiciones de *nuestro tiempo*. Sería tan funesto

²⁶ W. Kasper, *Introducción a la fe*, 14.

²⁷ W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, 24-25.

²⁸ L. Vischer, «Una confesión de fe ecuménica. Intento de síntesis»: *Concilium* 138, 115-116.

²⁹ ¿*La nueva Reforma?*, Ariel, Barcelona 1971.

entregarse a la moda del momento, perdiendo la sustancia de la fe, como aferrarse a una pretendida sustancia de la fe, aislándose de la realidad viva de la historia. Novedad y fidelidad no deben contraponerse, sino potenciarse.

La fidelidad exige ser cuidada y verificada con esmero, para no generar angustia en los creyentes, y para responder al actual rigor de las ciencias humanas. Esa *verificación* tiene dos vertientes, que deben ir siempre conjuntadas, pero –y esto no suele ser bastante reflexionado– que requieren diversa acentuación en épocas diversas. Hay una verificación «horizontal», que se muestra en la continuidad de la historia, en la tradición de los concilios, del magisterio, de la teología y del «sentir de los fieles» (*sensus fidei*). Y hay una verificación «vertical», que se realiza en la confrontación directa (en lo posible) con los orígenes a través del testimonio escriturístico³⁰.

Las épocas de cambio profundo como la nuestra, por lo mismo que viven agudamente la ruptura con las formas recibidas, tienden a la verificación vertical. Y con razón, siempre que eviten un espíritu agresivo e iconoclasta respecto a la tradición histórica: hoy necesitamos *palpar*, a través de las formas heredadas, la misma experiencia original que les dio origen. Sólo así *sentiremos* que en el vértigo del cambio no se nos corta la continuidad con la fuente. El interés actual por el Jesús histórico y por las eclesiologías primitivas tiene seguramente aquí su raíz, consciente o inconsciente. La tradición histórica tiene también su función –de hecho su estudio ha sido una de las grandes condiciones de posibilidad para la comprensión del cambio y de su necesidad–, en cuanto sus experiencias amortiguan la brusquedad del cambio y ofrecen modelos más o menos cercanos de una realización no descaminada.

³⁰ Estas ideas pueden verse más desarrolladas en *Constitución y evolución del dogma*, 426-430.

Por lo que toca a la *novedad*, también ella exige ser pensada y controlada. Es preciso descubrir aquellos vectores en los que reside la fuerza verdaderamente configuradora de la situación actual y de su dinámica futura. Posiblemente la mejor pista es la que, como casi siempre, nos señala la lucidez de los «adversarios», en concreto los que Paul Ricoeur ha popularizado como los tres «maestros de la sospecha»: Nietzsche, Freud y Marx. Ellos han sido los descubridores de los nuevos «continentes» (Althusser) sobre los que se asienta lo específico de la modernidad.

No, claro está, que deban ser tomados intactos, en toda la fuerza de sus respectivos «-ismos». Sino que, viniendo verdaderamente después de ellos, superado el miedo al *mare tenebrosum* que recluía al pensamiento teológico en su finisterre escolástico y afincando los pies en las tierras descubiertas, se busque reformular críticamente la fe en el nuevo mundo que se abre ante nosotros. Eso es ya realísticamente posible: la historia ha tamizado muchos de los entusiasmos adolescentes o absolutizantes iniciales, y no en vano vivimos en lo que con justeza se ha dado en llamar la «segunda ilustración»³¹. Hemos aprendido –dentro de los sistemas y dentro de las iglesias– a relativizar los relativismos, a criticar las críticas; y estamos aprendiendo a abrirnos a un diálogo no agresivo, que distinga cada vez con mayor claridad los planos y las competencias.

b) Los caminos concretos de la reinterpretación

En definitiva, pues, se trata de asegurar, por un lado, la fidelidad a lo genuino de la experiencia cristiana, y, por otro, de expresarla dentro de las coordenadas vivas de la modernidad: no una operación de simple maquillaje estético, sino una auténtica encarnación que mantenga –in-

³¹ Cf. W. Kasper, *Introducción a la fe*, 27-31.

confuse— lo divino y respete —*indivise*— lo humano. Siguiendo las pautas que acabamos de indicar, parece que pueden señalarse tres ejes principales en torno a los cuales puede polarizarse la reinterpretación:

— *Dios como afirmación creadora*. La guerra a muerte que Nietzsche declaró al cristianismo se basa en un evidente malentendido de lo genuino, pero sus indudables apoyos históricos deben aleccionar a la conciencia cristiana. Su denuncia del «resentimiento» como raíz de muchas pretendidas virtudes, su patética proclamación del «nihilismo» como consecuencia de una cierta manera de presentar a Dios en cuanto rival del hombre, le constituyen en el altavoz de todo un largo y profundo alegato de la modernidad contra el cristianismo³².

Frente a esto, es preciso que los cristianos empecemos a «cantar otras canciones», que «mostremos más cara de redimidos»³³. Urge que vivencemos al Dios omnipotente *creador* del cielo y de la tierra como aquel que por amor nos pone en la existencia y que cifra su gloria no en la adoración que se convierte en la anulación masoquista del esclavo, sino en la afirmación confiada de la vida: «la gloria de Dios es el hombre vivo»³⁴. La proclamación profética de Bonhoeffer sigue en pie como contrapunto indispensable de nuestra teología y de nuestra predicación:

«Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre»³⁵.

³² En castellano puede consultarse E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca 1974; P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982.

³³ P. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en o. c., III, Buenos Aires 1961, 484 (ed. K. Schlechta II, 603).

³⁴ «Gloria Dei, vivens homo» (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, IV, 20,7).

³⁵ *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 163.

– *Dios como paternidad salvadora*. El cristianismo como «ilusión» que mantiene al hombre en un estadio infantil constituye el fundamental alegato de Freud contra la fe. El Dios «padre» no es más que el fantasma omnipotente proyectado por el «deseo» que exime al hombre de su dura tarea de abandonar la niñez, afrontando la realidad. Junto a ello, el descubrimiento del complejo y ambiguo mundo de lo subconsciente arroja una nube de sospechas sobre todos los aspectos esenciales de la teología y la moral cristianas: del pecado a la redención, de la sexualidad a la muerte, para la crítica freudiana «no existe ninguna realidad de la fe que no pueda servir a las estrategias del deseo»³⁶.

Frente a esto se precisa el coraje de dejarse interrogar hasta los cimientos, para confesar nuestro credo desde la desnudez de toda ilusión infantil. Creer en Dios *Padre*, pero en el Padre de Jesús, que no exime de la tentación ni de la cruz; que exige la confianza del niño, pero no desde la omnipotencia del deseo, sino desde la responsabilidad de la entrega hasta la muerte. Creer en un *perdón* que no oculta el pecado ni lo disimula en la fobia, en la angustia o en el escrúpulo, sino que confía en la fuerza transformadora del amor, que es capaz de convertirnos en una «nueva criatura» (2 Cor 3,17; Gál 6,15). Admitir la prepotencia de nuestro submundo pulsional (Rom 7), pero asumirlo en el «mucho más» de la *gracia* (Rom 5,15.17) y en la confianza en el Dios que «es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3,20). Reconocer la insuperable ambigüedad de los vericuetos del deseo, pero saberla envuelta en la fuerza del *Espíritu*, que sí sabe lo que nos «conviene» e «intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). No negar la horrible presencia de la muerte; pero apostar decididamente por la vida, porque creemos que «está roto su aguijón» (1 Cor 15,55) y que

³⁶J. M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Salamanca 1976.

opera ya en nosotros la esperada plenitud de la *resurrección*³⁷.

– *Dios como encarnación realizadora*. «Opio» que siembra la «resignación», «ideología» que justifica la «alienación», son las tremendas sospechas que Marx clavó contra el cristianismo en la conciencia de la humanidad actual. Hasta el punto de que quizá radique aquí el desafío más amplio y profundo que ha de afrontar hoy la confesión del credo.

Acaso también por eso existe hoy en la teología una extensa movilización en este punto: inicialmente en las teologías de la secularización, y de modo más expreso en las de la esperanza, la liberación y la política. Pero es preciso que todo ese esfuerzo no quede confinado en los aldeaños del credo, sino que penetre hasta su misma médula. Como debe ser, porque si algo dice la fe en la *encarnación* es que, lejos de alienar al hombre para su provecho, es Dios mismo quien se «aliena» en su Hijo para salvarnos (Flp 2,6-11). Y si hemos descubierto que Jesús es el «hombre para los demás», no podemos convertir en opio del simple más allá la *comunión de los santos*, sino insertarla en el centro del evangelio: como *amor* efectivo por los hermanos, que crea comunión histórica y que se sabe única realización legítima de la fe (cf. Gál 5,6).

³⁷ Aparte del citado trabajo de Pohier y del fundamental de P. Ricoeur, *Sobre la interpretación. Ensayo sobre Freud*, pueden verse: A. Pié, *Freud y la religión*, Madrid 1969 (con una excelente introducción de J. Rof Carballo); A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios*, Bilbao 1968; H. Zahrt (ed.), *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud*, Estella 1974; C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid 1991; *Crear después de Freud*, Madrid 1992; J. I. González Faus - C. Domínguez Morano - A. Torres Queiruga, «*Clérigos*» en *debate*, Madrid 1996.

El énfasis en la «ortopraxis» como lugar de verificación de la confesión cristiana del credo no es una moda pasajera, sino uno de los lugares hermenéuticos privilegiados donde la Iglesia, gracias al desafío de la modernidad, redescubre una dimensión esencial de su confesión. Por eso creer en la Iglesia, *una, santa, católica y apostólica*, equivale también a proclamar la fe en la «igualdad, libertad y fraternidad» de todos los hombres y mujeres, porque en Cristo ya no hay diferencias de religión –«ni judío»–, de raza –«ni griego»– o de género –«ni mujer»– (Gál 3,28); la dignidad del hombre y el respeto a las condiciones de su libertad aparece enraizada en la infinita profundidad de la santidad divina; y la fraternidad humana se funda en la memoria apostólica de la universal paternidad de Dios, proclamada por Cristo como absolutamente central.

Naturalmente, no se trata con estas rápidas alusiones de glosar todo el credo, sino de abrir el espacio interpretativo en el que su simiente puede caer, como en buena tierra, en la sensibilidad moderna. Ni se pretende que cada dimensión aludida apropie en exclusiva una parte del mismo: en realidad se solapan y entrecruzan, formando una configuración –*Gestalt*– en la que cada aspecto confirma y enriquece al otro. Y sobre todo hay que insistir en que hoy necesitamos reorientar enérgicamente cada una de las dimensiones hacia su foco común: el Dios anunciado en la palabra y la vida de Jesús de Nazaret.

Los capítulos que siguen van a intentarlo a su manera, afrontando alguno de los problemas fundamentales que precisan el común esfuerzo de renovación.

Dios y la historia bíblica: del «Terror de Isaac» al «Abbá» de Jesús

0. Propósito

Estas reflexiones nacen de una preocupación: los estragos que una lectura acrítica de la Biblia puede causar en la conciencia religiosa. En el capítulo anterior he intentado mostrar la necesidad y la legitimidad de un nuevo enfoque. El sacrificio de Isaac constituye un caso modélico, por su misma fuerza y grandiosidad. Mostrar que una lectura crítica puede eliminar el daño sin perder nada del auténtico significado, antes bien reforzándolo, es el propósito de todo el esfuerzo. Tal vez resulte sutil en ocasiones, pero «pagará» con creces su pena si logra ayudar a una lectura verdaderamente *cristiana* de éste y otros pasajes.

Para no perder la orientación, conviene, desde el principio, tener muy en cuenta una distinción fundamental: la que media entre lo que los autores bíblicos pensaban *en su tiempo* y lo que nosotros, aprendiendo de ellos, tenemos

que pensar *hoy*. La revelación es un camino en el que el hombre y la mujer, ayudados por Dios, intentan comprender su presencia y su modo de actuar. Algo que en un determinado momento resultaba pensable acerca de Dios y que incluso pudo representar entonces un avance notable, puede *más tarde* mostrarse como imperfecto y necesitado de superación. Pues una cosa es el modo como un autor bíblico pudo *pensar* que Dios actuaba en un momento determinado y otra muy distinta el modo como Dios actuaba en la *realidad*. Recuérdese simplemente el *herem*, es decir, la orden puesta en boca de Dios de exterminar a sangre y fuego a los habitantes de una ciudad entera. Todos comprendemos que eso respondía no a la voluntad divina, sino a la mentalidad del tiempo: *interpretaban* entonces que eso era lo que Dios quería, y así se lo atribuyeron. Más tarde, la misma Biblia deja de pensarlo, y desde luego nadie niega hoy que eso resulta inconcebible, y que ciertamente jamás diría algo así Jesús de Nazaret.

De todos modos, la distinción es delicada y no siempre resulta tan fácil como en el ejemplo aludido. Hay en la Biblia muchas narraciones históricas, muchas expresiones proféticas y muchas oraciones sálmicas que golpean nuestra sensibilidad y nos desconciertan, sin que tal vez nos atrevamos a una relectura crítica. Abrigo la esperanza de que el análisis de un caso como éste del sacrificio de Isaac, tan sublime y a la par tan desconcertante, pueda servir en algún modo de ánimo y de modelo.

1. El problema

a) Grandeza y escándalo de una narración sublime

Pocos relatos existen en la historia de la literatura universal que como éste dejen sentir el soplo de lo Absoluto y el temblor de la creatura ante su soberanía suprema. De

hecho, la impresión de su lectura atraviesa intacta los siglos y, como todo auténtico clásico, sigue dando no sólo qué pensar sino también qué sentir.

Pero tanta grandeza incluye inevitablemente sus riesgos: al atravesar el tiempo, el significado del relato cambia de modo tal vez imperceptible pero inevitable, y lo que en un contexto fue salvación puede tornarse maldición en otro diferente. Justamente porque es tan enorme su fuerza, puede ser tremendo su daño. No sería buen método meter la cabeza bajo la arena del respeto al carácter sagrado de la letra bíblica, para negarse a ver la componente de escándalo que de ordinario produce esta escena en el lector normal. Ni siquiera vale defenderse, como tiende a hacer Gerhard von Rad, depreciando como «explicaciones psicologizantes» los intentos de comprensión o las búsquedas de una posible explicación que mitigue el horror de lo narrado¹.

Está en juego la misma idea de Dios y siempre será poca toda la cautela hermenéutica.

Una lectura mínimamente sensible muestra en seguida que la dificultad no es, en modo alguno, superficial. De hecho, ya en la misma Biblia se trasluce un cierto espanto muy real. No es segura la lectura de Gn 31,42.53, llamándole a Dios «Terror de Isaac»; pero resulta significativo el mismo hecho de que sea probable². Acaso lo resulta to-

¹ *El libro del Génesis*, Salamanca 1977: «La gran prueba», 292-301, en 293. Lo que no quita el mérito de este excelente estudio, que merece ser leído con atención.

² Es la lectura de A. Alt; otros, como Albright, leen «padrino» o «pariente de Isaac»; cf. W. Zimmerli, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 27; J. L. McKenzie, *Teología dell'Antico Testamento*, Brescia 1978, 107; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I*, Madrid 1999, 66, con la amplia nota 28.

davía más la tradición rabínica que cuenta que Sara, al oír lo acontecido, «lanzó seis gritos y murió»³. En general, toda la reflexión judía en torno a la *Akkedá*, a la «atadura» de Isaac sobre el altar del sacrificio, deja sentir la hondura del problema y su áspera ambigüedad. Pero lo que, sobre todo, confiere gravedad a la cuestión es el hecho de que el movimiento cultural ha convertido esta dificultad en un *interrogante insoslayable*, capaz de condicionar el mismo valor religioso de todo el episodio.

No es casual, en efecto, que haya sido a partir de la Ilustración cuando la pregunta se ha planteado con toda su crudeza. Se planteó ya en el mismo judaísmo, sobre todo a raíz de las críticas y protestas de Abraham Geiger, en 1868 y 1872, que veía en la importancia dada al relato en la liturgia judía una especie de «oscura celotipia» del sacrificio del Hijo en el cristianismo y que, por eso, borró todas las alusiones en la liturgia por él reformada⁴. Pero fue sobre todo en el mundo filosófico donde la inquietud se dejó sentir con más fuerza. Y no se trata de preocuparse ahora de acusaciones superficiales, como las que pretendían hacer del autor bíblico un «mentiroso consciente»⁵ o de la acusación de Ernst Bloch, hablando de «una prueba despóticamente caprichosa de probar la obediencia canina de su siervo Abrahán» por parte de Dios⁶. Se trata de una preocupación de fondo y verdaderamente seria, pues estaban en juego problemas tan hondos como los

³ Strack-Billerbeck IV, 181 s.; cit. por G. von Rad, *o. c.*, 298.

⁴ Cf. M. Brocke, «Isaak. III Im Judentum»: *Theologische Realenzyklopädie* 16, 1987/1993, 299.

⁵ La expresión es de E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländische Literatur*; uso la trad. italiana, Turín 1956, I, 16.

⁶ *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, ed. Rowohlt, Hamburgo 1970, 84. Lo de «canino» alude, sin duda, a la crítica (injusta) de Hegel a Schleiermacher.

de una nueva lectura de la Biblia y de las relaciones entre la religión y la ética o la filosofía en general.

Sería interesante un recorrido más detallado como el que, por ejemplo, ha hecho Xavier Tilliette con su habitual finura y erudición⁷ o el que respecto de Hegel ha llevado a cabo Vittorio Hösle⁸. Por claridad y porque tal vez sea el caso más significativo, aquí me limitaré a una breve confrontación con la postura de Kant.

b) El desafío de Kant

Kant, en efecto, deja ver bien clara la nueva situación. La «época de la crítica», al emancipar la razón filosófica de la tutela teológica, tenía que llevar a la confrontación con un texto tan abrupto y problemático. Encima empezaban ya a dejarse sentir los efectos de la crítica bíblica, que, cuestionando la lectura literal, permitía plantear la cuestión decisiva acerca del carácter real del *hecho* y, con ello, poner sobre una nueva base el problema del *significado*.

El razonamiento kantiano es bien conocido y difícilmente refutable:

«Como ejemplo puede servir el mito del sacrificio que Abrahán, por mandato divino, quería llevar a cabo inmolando y quemando a su único hijo (encima, ignorante, el pobre niño llevaba la leña al efecto). Abrahán debería haber respondido a esta pretendida voz divina: “que no debo matar a mi buen hijo es completamente cierto; pero que tú, que te me apareces, seas

⁷ «Bible et Philosophie: le sacrifice d'Abraham»: *Gregorianum* 77/1 (1996) 133-146; la pena es que no haya entrado en el cuestionamiento de fondo a partir de una lectura crítica de la Escritura.

⁸ «Kann Abraham gerettet werden? Und: Kann Søren Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit “Furcht und Zittern”», en Id., *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, Munich 1996, 206-239.

Dios, de eso no estoy seguro, ni podría estarlo aunque esa voz resonase desde el cielo visible”»⁹.

Los dos motivos de fondo que subtienden todo su razonamiento son, por un lado, que no es posible demostrar con seguridad la realidad empírica de una revelación divina y, por otro, que el contenido de cualquier revelación efectiva no puede contradecir los principios de la moralidad auténtica. La verdad es que Kant hablaba aquí prestando su voz a la nueva cultura que emergía en su tiempo, puesto que en sus palabras se anunciaba un cambio epocal en la comprensión de la revelación. De seguro que él no podía ser del todo consciente de sus implicaciones, y nosotros no tenemos por qué estar de acuerdo con su entero sistema. Más bien nos toca «comprenderle mejor de lo que él se comprendió a sí mismo»¹⁰, para acceder al verdadero núcleo del problema¹¹.

Éste reside a todas luces en la *crisis del principio de la inspiración literal*, aquí muy concretado en el problema de

⁹ *Der Streit der Fakultäten*, A 103 Anm.; ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Francfort del M., XI 1978, 333, nota. La misma idea aparece en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 290-291; ed. cit., VIII, 861.

¹⁰ Cf. el comentario a esta frase en H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977, 246-272.

¹¹ J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid 1991, 53-54, expresó bien, en una «parábola», lo que podría ser una traducción actual de la afirmación kantiana:

«Y el ángel de Yavé dejó de nuevo oír su voz, esta vez más íntima que en ocasiones anteriores:

—¡Por amor de Yavé, por el honor de Yavé, o Abrahán, no hagas ese disparate que te dispones a hacer! Haciéndolo, no sólo te traicionarías a ti mismo y a la humanidad entera en ti mismo, sino, lo que es más grave, traicionarías al Dios a quien con tan buena voluntad quieres servir. ¿Cómo has podido pensar que Dios quisiera el sacrificio de una sangre inocente? ¿Qué clase de “dios” sería ese que, en tu tosquedad, has llegado a concebir? En verdad que es tu

la *relación entre el hecho y el significado*. De hecho, fue en esta época cuando, por primera vez en la historia, se pusieron en cuestión –de manera expresa y por motivos de principio– tanto la verdad literal de todas las afirmaciones bíblicas como la realidad de los hechos empíricos que serían de soporte al significado religioso. Y ello suponía ciertamente un desafío inaudito; en realidad, el mayor desafío cultural que tuvo que afrontar el cristianismo establecido, puesto que tocaba a la misma raíz de su fundamento: la autoridad de la revelación bíblica¹².

El sacrificio de Isaac, por su misma fuerza, constituía un caso paradigmático: abierta la posibilidad del cuestionamiento, el horror moral que la *lectura realista* suscitaba no podía ya ser encubierto, como tampoco podía serlo la

tosquedad lo único que te excusa. ¡Ay, cuánto está costando a Dios lograr una humanidad de “hijos” suyos!

Un juicio severo podría haber decidido que merecías que Dios te permitiera consumir el absurdo. Muchos males ha de permitir Dios; e incluso el que pasen por bienes. Pero Dios ha tenido compasión de ti, enviándote esta iluminación. Es prematura; Dios, que sabe el barro de que estáis hechos, sabe esperar el tiempo de la maduración, cuando el barro pueda dar la talla de “hijo”. Ese día vendrá. Y las voces externas que dictan cosas extrañas, que incluso pueden induciros al fanatismo, irán dejando paso a la voz que vosotros podéis ser para vosotros mismos, una “ley en el corazón”, que viene de Dios, porque imagen suya es vuestro corazón. En él podrá ya también habitar su Espíritu.

Tampoco ese día lo tendréis todo claro. Deberéis discernir cada vez las voces interiores, para acertar con la más conforme a Dios; y tendréis que buscar ayuda unos en otros para acertar. Sólo poco a poco podrá ir consolidándose la humanidad nueva. Será “descendencia tuya”, sobre todo por cuanto ahora acoges esta llamada al amor y a no matar. La aglutinará un descendiente tuyo que, por fidelidad a su anuncio de amor, llegará más allá, hasta aceptar sufrir la muerte inmerecida».

¹² Cf. sobre esta problemática, A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, III, 89-116.

evidente contradicción teológica entre la figura de Dios que ahí aparecía y la que se había configurado anteriormente en la tradición bíblica. Tradición que culminó en Jesús de Nazaret, pero que se había gestado ya en buena medida en el Antiguo Testamento. (Es importante hacerlo notar, pues el contraste enunciado en el título no lo es sin más entre los dos testamentos, sino entre dos etapas dentro de un *continuum*: Jesús culmina y lleva a plenitud lo descubierto en el Antiguo Testamento, pero sin la aportación de éste su evangelio sería imposible).

De paso, el caso de Kant permite observar cómo la crítica, cuando es seria y honesta, suele parecer de entrada un ataque frontal a la fe; pero, de hecho, acaba siendo casi siempre la única manera de preservarla en su intención radical. Hoy no resulta difícil comprender que fue esa crítica y no las lecturas «piadosas», que no querían «cambiar la tradición», la que de verdad abrió caminos de futuro.

2. Necesidad de un replanteamiento radical

a) *El hecho y el significado*

Una vez planteado así el problema, ya no cabían soluciones parciales ni, menos, subterfugios interpretativos. Era preciso afrontar el problema en toda su radicalidad. Lo que no resultaba –ni resulta– fácil, porque tropezaba con una característica fundamental de la religión bíblica: su *realismo*, el anclaje de su mensaje en los hechos reales de la historia. Esto es algo que dan por supuesto la exégesis y la teología. Por eso, refiriéndose ya a nuestro caso concreto, Gerhard von Rad no duda en afirmar que

«para el exegeta sólo existe una limitación, aunque –eso sí– absoluta: el relato no debe ser entendido como exposición de una verdad religiosa general y sin arraigo histórico (...) lo que quiere es describir un hecho acontecido en la historia de la salva-

ción inaugurada con la vocación de Abrahán, y cuyo carácter enigmático sólo dentro de dicho ámbito encuentra una razón previa profunda»¹³.

Y lo mismo sucede con la ciencia literaria, como lo muestra el admirable contraste que Erich Auerbach establece entre la ligereza y claridad sin trasfondo de la narración homérica, y el hondo y realista dramatismo de la narración bíblica, con su pretensión de verdad absoluta apoyada en la historia. También él concluye:

«quien no cree en el sacrificio de Abrahán, no puede hacer de la narración el uso para el que fue escrita»¹⁴.

Ante esta dificultad la tentación es, como casi siempre, la de la *simplificación extremosa*: o mantener a toda costa la realidad del hecho o, con la negación del hecho, echar por la borda toda posibilidad de significado. Lo curioso es que la ciencia bíblica cuenta hoy con experiencia y con resultados más que suficientes como para lograr una solución equilibrada, que sin agarrarse al literalismo del hecho recupere la profundidad del significado. Y la recuperar, como trataré de mostrar, no debilitada, sino reforzada en su dinamismo más auténtico y profundo.

Es obvio que hoy no puede tomarse a la letra esa narración, que, leída así, resulta verdaderamente horrible e inaceptable. De hecho, se tiene la impresión de que casi siempre es tan sólo una cierta inercia interpretativa y «teórica» la que mantiene la creencia en esa realidad, mientras que la convicción vivida y profunda la da por no acontecida en el mundo real. Lo grave es que, *al no ha-*

¹³ O. c., 298-299.

¹⁴ O. c., 17; cf. todo el I, 3-29. De hecho, algunas especulaciones en la «exégesis amorea» (220-248 d. C.) llegaron a sostener que Isaac fue sacrificado realmente (cf. M. Brocke, «Isaak. III Im Judentum»: Theologische Realenzyklopädie 16, 1987/1993, 300).

cerse consciente, sigue influyendo en la teología y causando estragos en la vivencia.

Porque no puede negarse que la admisión de ese hecho como real envenenaría literalmente toda consideración ulterior. Rudolf Bultmann decía que el falso escándalo del «mito» podía ocultar el verdadero escándalo de la cruz; de modo semejante cabe afirmar que el extemporáneo agarrarse al «hecho empírico» eliminaría aquí la posibilidad del significado auténtico. Un dios capaz de ordenar a un padre el asesinato de su hijo, querido, pequeño e inocente, llegaría ya siempre demasiado tarde a la hora de proclamar cualquier mensaje de gracia, amor o salvación ¹⁵.

De suerte que una interpretación que dé esto por supuesto lleva ya siempre clavada en su carne la flecha de su

¹⁵No se trata de sutilezas teológicas o suposiciones teóricas, sino de escándalos muy reales. Acabada la redacción, leo en El País, 27-8-1994, un artículo de E. Haro Tegglen, que cuenta como todo un E. Canetti «se había ido de la religión hebrea por la historia del sacrificio de Isaac, el hijo de Abrahán: “Despertó en mí la duda ante la *orden*, que nunca ha vuelto a adormecerse”» (remite a *La antorcha al oído*, Barcelona 1992). Más tarde todavía, en El Correo Gallego 25-9-1994, leo en un artículo titulado «Cuando Abrahán empuña el cuchillo» de P. López-Barxas: «Siempre he creído que todos los dioses adorables son posesivos e implacables en su sed de entrega y sacrificios. Lo demás es mitología. Lo creo desde que siendo niño descubrí en una “Historia Sagrada” el dibujo de Abrahán, levantado su cuchillo de monte con la intención de clavarlo sobre el cuello inclinado de su hijo que yacía maniatado sobre una pira funeraria, porque Yavé se lo había pedido. Era una imagen terrible que todavía llevo grabada en mi retina». No es casual que el artículo tenga por motivo la muerte de dos niños por la negativa de los padres, testigos de Jehová, a una transfusión de *sangre* (otro símbolo tomado a la letra).

Curiosamente, poco tiempo más tarde, hablando de este tema en A Coruña, una abuela se me acercó para contarme una historia idéntica. Tenía la costumbre de regalar una biblia infantil a sus hijas cuando hacían la primera comunión, y continuó con sus nietas. Un día la más pequeña llegó, rabiosa y con los ojos arrasados en lá-

autorrefutación. En esto debemos ser hoy completamente radicales, dando incluso un paso más (que no suele tenerse en cuenta): el significado resulta herido no sólo desde la suposición del *hecho de la orden divina*, sino también desde la simple suposición de su *posibilidad*. Por eso conviene distinguir expresamente los dos estratos, dada la delicada apuesta hermenéutica en que nos movemos.

b) *El hecho contra el significado*
(*más allá de Kierkegaard*)

La *imposibilidad del hecho* obliga, por ejemplo, a revisar toda la visión, en tantos aspectos genial, de Kierkegaard en *Temor y temblor*. Él busca la salida mediante un rico y hondo recurso a la teoría de los tres *estadios*: estético, ético y religioso. Nadie puede negar su profunda verdad general, que aclara tantos aspectos importantes de la existencia humana. Pero la aplicación *directa*, es decir, no mediada hermenéuticamente, a nuestro caso lo lleva a extremos inaceptables, que no pueden ser salvados por el recurso a la «paradoja», la «excepción» o incluso el «absurdo». La razón está en que lo religioso, que ciertamente supera lo ético y se sitúa en un plano distinto (en esto tiene razón Kierkegaard frente a Kant)¹⁶, no puede construirse sobre su destrucción (en esto tiene razón Kant frente a él), como sería el caso de haber existido esa orden monstruosa.

grimas, a devolvérselas, pues ella «había visto cómo Dios le ponía a un padre el cuchillo en la mano para que matase a su hijo pequeño».

No quisiera abusar de este tipo de citas. Pero ellas, más que muchas discusiones teóricas, muestran cuál es hoy la comprensión *real* de este tipo de imágenes y sus terribles efectos, que tantas veces nos empeñamos en no admitir.

¹⁶ Cf. *Temor y temblor*, Barcelona 1976, 77-115.

Contrastándolo con Hegel, lo dice de manera enérgica Vittorio Hösle: «¿Cómo pudo un filósofo tan grande como Kierkegaard dar una respuesta teóricamente tan absurda y prácticamente tan peligrosa?»¹⁷ Argumenta, creo que con razón, que tal postura llevaría a un irracionalismo moral, arbitrario en sus decisiones, autoinmune contra las objeciones, pragmáticamente autocontradictorio y, en última instancia, destructor de la coherencia social (216-223)¹⁸. Su subjetivismo extremado resulta contrario al sentido histórico de la misma Biblia (223-227), de suerte que «su subjetividad destruye toda intersubjetividad» y su Dios «pertenece más al Antiguo que al Nuevo Testamento; en todo caso no es un *Deus caritatis*» (228).

Esto no significa en modo alguno que, a pesar de todo, Kierkegaard no diga cosas muy importantes acerca de la relación entre lo ético y lo religioso. Algo que reconoce también el mismo Hösle. Incluso es de justicia subrayar que se muestra agudamente consciente de las terribles implicaciones religiosas de la narración, tal como aparece en sus geniales «variaciones» al comienzo del libro¹⁹ (de ellas diremos todavía algo al final del trabajo). Sólo el literalismo incuestionado –y seguramente también el vincular tan íntimamente el problema de Abrahán con su propia renuncia al matrimonio con Regina Olsen– le impide sacar todas las consecuencias, manteniendo una ambigüedad que lastra duramente toda su reflexión.

¹⁷ *L. c.*, 206. En adelante indicaré las páginas en el texto.

¹⁸ «Todo Estado moderno de derecho condenaría a un hombre que obrase como Abrahán –hoy se castiga incluso a los testigos de Jehová, cuando dejan morir a sus hijos para impedir una transfusión de sangre, que ellos consideran prohibida por Dios» (p. 217).

¹⁹ *Ibíd.*, 15-21; todavía en p. 30 ofrece una distinta: Abrahán se clavaría el cuchillo en el propio pecho.

Cosa que, por cierto, ocurre de modo parecido –con un mayor pesimismo escéptico, agudizado por la falta de fe– en las variaciones que Kafka añade en su *Diario*, con un Abrahán que, en palabras de Walter Benjamin, habría andado con rodeos, tergiversado y aplazado la decisión²⁰. Lo sintomático es que en ambos casos la fascinación por la escena tiene conexiones profundas con la relación traumática que los dos mantuvieron con los padres respectivos. Lo cual confirma las nefastas consecuencias de la interpretación realista²¹, que ve la grandeza de Dios en su carácter terrible²² (al revés de Oseas, que la ve justamente en lo contrario: en la incapacidad de castigar: «No ejecutaré el ardor de mi cólera... porque soy Dios, no hombre»:

²⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II/2, Suhrkamp, Francfort del M. 1977, 427; señala esto X. Tilliette, *o. c.*, 139.

Los pasajes principales de Kafka están en sus *Gesammelte Schriften*, 9, *Briefe 1902-1924* (ed. Max Brod), Hamburgo 1966, 333-334; uso la antología de *Das Kafka-buch*, Francfort del M. 1965, 106-107. Véase, por ejemplo, la última variación, en la que Abrahán teme hacer el ridículo: «Es como si al final de curso el mejor alumno tuviese que recibir solemnemente el premio y que en el silencio absoluto de la sala el último de la clase, por haber entendido mal, saliese de su sucio último banco, y toda la clase estallase en carcajadas. Y a lo mejor ni siquiera era un error de audición, sino que su nombre había sido efectivamente pronunciado, porque en la intención del maestro la recompensa del primero debía ser al mismo tiempo el castigo del último».

²¹ Sobre la compleja relación de Kierkegaard con el tema, cf. J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, París ²1949, 184-209. Resulta significativo que el «sobrenaturalismo» de su interpretación induzca un «naturalismo» en el que la prueba llevaría a recuperar el bien terreno perdido (en su caso, a Regina) (cf. p. 197 y 201, nota 1). Más tarde afinará su postura, aunque nunca abandonó el prepuesto (cf. principalmente H. Fahrenbach, *Kierkegaards existencialdialektische Ethik*, Francfort del M. 1968, 136-137). Sobre la relación con el padre insiste vigorosamente G. Schüpp, *Das Paradox des Glaubens*, Munich 1964, 243-250.

²² J. Wahl, *o. c.*, 21 nota 1.

Os 11,9). De hecho, la reviviscencia del tema, producida gracias a la genialidad kierkegaardiana, suscitó la discusión a causa justamente de su escándalo ético; y sigue teniendo profundas repercusiones en el seno del judaísmo con respecto al modo de entender el «sacrificio» de los hijos en el holocausto y en la guerra²³.

Pero, como queda dicho, no basta sólo la exclusión del hecho: es preciso negar la *posibilidad misma*, es decir, la suposición de que Dios pudiera, «si quisiese», haber dado esa orden. En este sentido, tampoco es válido el inteligente recurso de Gerhard von Rad, indicando que al lector se le anticipa desde el comienzo el resultado feliz. Porque él mismo reconoce que «para Abrahán aquella orden tenía una seriedad mortal»²⁴, y, obviamente, para el horror basta la simple posibilidad de que una orden así pueda ser tomada en serio. Un dios cuyo carácter fuese tal que *pudiese* un día exigir esa monstruosidad moral, estaría en contradicción con la esencia divina tal como, gracias sobre todo a Jesús, hemos logrado entenderla –en la cumbre: «Dios es amor», de 1 Jn 4,8.16–, al par que destruiría la misma esencia moral del hombre. Entonces todo significado construido sobre esa base quedaría, repito, anulado de antemano.

c) *El significado más allá del hecho:
contra el fundamentalismo*

Pero sería igualmente simplista, aparte de estéril, la actitud contraria de apoyarse en la imposibilidad del hecho empírico para negar la realidad del significado teoló-

²³ Sobre este tema cf. la síntesis, con amplia referencia bibliográfica, de R. Albertz - M. Brocke, «Isaak»: Theologische Realenzyklopädie 16, 1987/1993, 298-301.

²⁴ O. c., 293.

gico. Eso significaría, en primer lugar, desconocer algo que afortunadamente es bien común de toda la hermenéutica actual: la enorme flexibilidad que caracteriza al mundo simbólico en su relación con los hechos empíricos. En segundo lugar –lo que en este caso es tal vez más importante–, perdería una de las adquisiciones más decisivas de la exégesis: que la fundamental historicidad de la religión bíblica no exige la facticidad de todo lo en ella narrado. Ha habido que aprenderlo duramente no sólo en los relatos del Génesis, sino en la misma historia de Jesús de Nazaret. La crisis fue dura –recuérdense las estériles disputas en torno al evolucionismo y la dura evidencia, impuesta por Albert Schweitzer, de la imposibilidad de escribir una «vida de Jesús»–, pero la ganancia fue enorme: se ha logrado una visión más profunda y, en definitiva, más auténticamente religiosa de la revelación. Sería lamentable desaprovechar, una vez más, la lección.

Por eso, establecido este marco general, conviene ahora descender con mayor precisión al detalle hermenéutico, para comprobar cómo es posible, efectivamente, recuperar el significado de la narración, *sin pérdida ninguna en lo fundamental y aun con la ganancia que proporciona una lectura verdaderamente actualizada*. Lo cual, en realidad, no es tan difícil como pudiera parecer.

Aunque lo dicho hasta aquí pudiera sugerir que se está postulando una lectura sutil del episodio o un difícil ejercicio de desmitologización textual, lo cierto es que se ha estado aludiendo a una situación que, en sí, constituye hoy un patrimonio común de los estudios bíblicos. Todos los comentaristas dan por supuesto que esta narración no puede ser tomada como descripción exacta o protocolaria de un hecho acontecido. Aun aquellos que admiten la realidad de una base factual, es decir, la existencia de un acontecimiento desencadenante, no pueden negar que *la narración como tal es un «constructo teológico»*.

Las razones son claras. En primer lugar, por su inclusión en el *ciclo patriarcal*, que, como tal, representa todo él una reconstrucción eminentemente teológica, basada en los escasos recuerdos vehiculados por la tradición oral, sin que en la mayoría de los casos resulte siquiera posible un acuerdo sobre los datos más elementales. (Piénsese simplemente en el hecho de que esos relatos se refieren a un tiempo anterior en unos mil años al tiempo en que fueron escritos, y cuando, en rigor, Israel ni siquiera existía)²⁵.

En concreto, el sacrificio de Isaac ha sido calificado ya por Claus Westermann como «narración teológica» o «teología narrada»²⁶. Encima, Isaac representa una figura más bien secundaria, reducida casi a ser un vínculo entre las dos más importantes de Abrahán y Jacob. Y aun en ese contexto sabemos, finalmente, que el episodio concreto del sacrificio, que en su redacción definitiva parece pertenecer al Elohista (aunque hay quien lo retrotrae incluso hasta la época postexílica), tiene, además, «una relación muy laxa con lo precedente»²⁷; y no descansa en sí mismo, sino que, más bien, forma parte de «narraciones relativamente tardías», destinadas a ejemplificar la conducta de

²⁵ Cf. una síntesis indicativa en *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, ²1993, 75:26-41, pp. 1224-1226. Para el problema escriturístico de Abrahán en general, cf. K. J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán*, Estella 1996, que, en cambio, apenas presta atención a nuestro problema concreto (cf. pp. 58-59); W. Vogles, *Abrahán y su leyenda*, Desclée 1997, 46-47. 181-190; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel*, cit., 58-83.

²⁶ C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1979, 429-447. Para este párrafo de estudio crítico-literario del episodio remito a la ponencia de F. García López, «Gn 22, entre la lectura histórico-crítica y la teológico-literaria», en F. García - A. Galindo (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia*, Public. Univ. de Salamanca 1995. Creo que ambos trabajos —el suyo y el mío—, elaborados con total independencia, para la misma ocasión, se refuerzan de modo excelente.

²⁷ G. von Rad, *l. c.*, 293.

Abrahán²⁸ (constituye, de hecho, la décima y más importante de las pruebas a que éste fue sometido).

El resultado es, pues, más que evidente: se trata de una libre construcción teológica que no puede tener la pretensión de imponer un acontecimiento fáctico. Lo cual permite sacar ya la primera y decisiva conclusión: lo que ante todo interesa no son las especulaciones historicistas, sino la *lección religioso-moral* que de la narración se desprende, a saber, la radical obediencia de Abrahán desde su fe en la absoluta soberanía de Dios. Que debajo esté o no un hecho real resulta, en este sentido, secundario, pues en absoluto es determinante para la validez del significado; más todavía, *hoy* acabaría haciéndolo imposible, porque un mandato y una obediencia de ese tipo, si fuesen reales, corromperían la imagen de Dios y harían «inmoral» e irresponsable la acción de Abrahán.

Queda, con todo, la segunda cuestión, más sutil y delicada: si el significado no es solidario del hecho real, ¿puede también desvincularse de la misma *posibilidad* de la orden divina? Porque lo cierto es que esa orden parece el pilar indispensable sobre el que se sostiene todo el edificio narrativo, el cual sin ella parece venirse irremediabilmente abajo. ¿Podemos negar la posibilidad de tal orden y, sin embargo, mantener viva la lección religiosa?

La respuesta es afirmativa, y se apoya en un dato que también puede considerarse adquirido por la hermenéutica actual: *la historicidad de los símbolos* y el *carácter contextual de su significado*. Lo que Mircea Eliade y Paul Tillich dicen de esos símbolos específicos que son las hierofanías, puede afirmarse del símbolo en general: tie-

²⁸R. Al bertz, *l. c.*, 294; cf. también R. Martin-Achard - K. Berger - J. Hjärpe, «Abraham»: *Theologische Realenzyklopädie* I, 1977/1993, 364-387.

nen su nacimiento y su muerte, de tal suerte que casi todo ha podido simbolizar en un momento dado y dejar de hacerlo en otro, pasando su significado a una realidad distinta²⁹. Por otra parte, las realidades son siempre significantes en un *contexto*: cambiado éste, pueden perder su capacidad evocadora; y empeñarse en mantenerla, lleva de ordinario a interpretaciones literales que, paradójicamente, arruinan el significado.

Unos ejemplos lo aclararán mejor. El haberse agarrado tozudamente al símbolo del Dios «alfarero» de Génesis 2, que moldea del barro el cuerpo de Adán, llevó a verdaderos disparates teológicos; y hoy mismo grupos como los testigos de Jehová muestran a qué extremos puede inducir el intento de mantener, fuera de su contexto, la capacidad simbólica que la sangre tenía en el mundo bíblico. Existe todavía un caso que nos acerca más a nuestro tema concreto. Se trata del juramento de Jefté: «Si entregas en mis manos a los ammonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, cuando vuelva victorioso de los ammonitas, será para Yavé y lo ofreceré en holocausto» (Jue 11,31). Quien salió fue su hija. Y nótese que ella acepta el voto: «Padre mío, aunque te hayas ido de la boca ante Yavé, haz conmigo lo que prometiste» (11,36); y, mucho más tarde todavía, la misma epístola a los Hebreos (11,32-34) no encuentra motivo de censura. Sin embargo, ¿quién de nosotros podría *hoy* escoger un voto así como base expresiva para un significado simbólico?³⁰

²⁹ Cf. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid 1981, 25-56. 438-455; P. Tillich, «The Meaning and Justification of Religious Symbols», en S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, Nueva York 1961, 3-11; cf. *Ibid. The Religious Symbol*, 301-321; y en general todo el libro.

³⁰ Obsérvese, de todos modos, que este episodio podría ser real y mantener todavía el significado. Aquí es un *hombre* quien habla y

Con todo, adviértase algo muy importante, casi asombroso: justamente el reconocer que no ha acontecido el hecho nos permite captar en toda su grandeza el significado de un gesto que *entonces* sí era concebible y narrable como heroico. El rechazo de la realidad fáctica del significante no siempre impide captar el significado, y muchas veces puede ser incluso la condición, pues sólo así el medio expresivo puede ser rechazado y, sin embargo, permanecer –a pesar de él mismo– transparente a la intención original³¹.

*d) La letra mata, el espíritu vivifica:
el verdadero respeto al pasado*

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, este modo de ver, lejos de indicar un etnocentrismo actualista y soberbio, representa *la única forma auténtica de respeto por el pasado del otro*. Y el sacrificio de Isaac constituye justamente una demostración magnífica. La posibilidad de que Dios pueda dar la orden de sacrificar a un niño inocente resulta ciertamente monstruosa en nuestra religión y en nuestra cultura. Pero cuando, con sentido histórico, nos retrotraemos al mundo religioso-cultural en que nació la narración, comprendemos que las cosas eran radicalmente diferentes.

En aquel contexto, los sacrificios humanos constituían un dato ambiental, incluso en Israel, como se ve por las

decide: aun equivocándose, puede ser grande. Pero en el caso de Abrahán es *Dios mismo* quien ordena: la monstruosidad de la orden arruinaría irremediabilmente el símbolo.

³¹ Con las debidas distinciones, lo mismo nos sucede con los otros ejemplos clásicos, aludidos por el mismo Kierkegaard: el de Agamenón sacrificando a su hija en *Ifigenia en Áulide*, el citado de Jefté y el del cónsul romano Bruto ajusticiando a sus hijos (cf. *Temor y temblor*, 82-84).

prohibiciones legales (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10) y las diatribas proféticas (Jer 7,31; Miq 6,6-7; cf. Sal 106,37)³². Además, la idea de Dios –todavía no estrictamente mono-teísta y en pugna con las continuas tentaciones idolátricas– mantenía rasgos terribles, tanto de amenaza y castigo como de causación directa de «la vida y la muerte» (Dt 32,39; Os 4,10; Sal 55,24; Sab 16,13; Job 9,22; Ecl 7,15...) ³³.

En estas circunstancias resulta claro que una orden de este tipo podía tener (todavía) una fuerte capacidad simbolizante. Lo que quedaba abierto era *el modo* de usarla como símbolo, en cuanto podía ser utilizada para inculcar un dominio despótico y sangriento de la divinidad, como tal vez en el caso de Moloch, o, como en el caso de Abrahán, para indicar todo lo contrario. Pues eso es justamente lo que sucede. Este planteamiento permite, en efecto, apreciar cómo la narración bíblica supo aprovechar de manera genial la oportunidad para dar un salto sobre su propio tiempo.

Estamos en condiciones de apreciarlo bien, justamente gracias a la libertad frente a la letra, pues ella hace posibles dos cosas importantes: determinar el lugar exacto donde ha de inscribirse el esfuerzo historiográfico por encontrar los orígenes de la narración y aprovechar sus resultados para una interpretación actual. Porque, lejos de constituir una pretensión positivista o un afán psicologista, ese esfuerzo representa algo legítimo y necesario: definir la función exacta que el significante –el material na-

³²Sobre los sacrificios humanos, cf. W. Vogles, *Abrahán y su leyenda*, Desclée 1997, 46-47. R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 559-565, a pesar de su actitud reservada, ofrece datos interesantes.

³³Cf., por ejemplo, X. Pikaza, *Dios y la violencia en el Antiguo Testamento*, Madrid 1990; N. Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Bilbao 1990; G. Barbaglio, *Dios ¿violento? Lectura de las Escrituras hebreas y cristianas*, Estella 1992.

rrativo— tenía en su contexto. Apoyándose en ella, puede entonces darse con toda legitimidad un segundo paso: el de captar el significado profundo que motivó el uso de ese material y movilizó su maravillosa estrategia expresiva.

Y lo cierto es que ahora aparecen en su verdadera luz los dos motivos comúnmente admitidos por la exégesis. El primero, de interés más inmediatamente cultural, consiste en la explicación etiológica del nombre Moria («Yavé ve» o «Yavé se aparece»). El segundo es mucho más importante y de enorme trascendencia histórica: radica en la *crítica y deslegitimación de los sacrificios humanos* como algo no querido por Dios (probablemente el animal sacrificado fuese un tiempo el sustituto del primogénito)³⁴. Es decir, la ruptura de la letra pone en relieve la altura del significado: en realidad, un símbolo que a nosotros *hoy* nos repugna constituyó *entonces* un enorme avance religioso y cultural. No verlo significaría una torpe ceguera etnocéntrica³⁵.

Pero, al mismo tiempo, comprendemos que empeñarse en mantenerlo en su literalidad, fuera de las referencias que entonces lo hacían inteligible y aceptable, implicaría

³⁴ Cf. W. Kornfeld, «Isaak, Patriarch»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (1960) 776.

³⁵ Obsérvese, de paso, cómo, ahora sí, tiene sentido la observación de von Rad: al tener el lector la clave desde el comienzo, pudo aprender que Yavé no quería —contra la asunción ambiental, o sus restos— sacrificios humanos, legitimando su sustitución por víctimas animales.

Todavía resultaría más admirable el avance, si resultase cierta la hipótesis de que ya dentro de la historia del mismo texto se dio un avance entre un primer redactor que usa para Dios el nombre de *Elohim*, que exige el sacrificio (22,1 ss.) y un segundo que usa el de *Yavé*, más íntimo y cercano, impidiendo su realización (22,11 ss.). Es la hipótesis de A. Wénin, «Abraham à la rencontre de JHWH. Une lecture de Gn 22»: *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989) 166-177.

una no menos torpe ceguera histórica y hermenéutica. Contra toda apariencia superficial, agarrarse a la letra constituiría la mayor falta de respeto para con el texto. La razón está—ahora se comprende mejor— en que de ese modo su intención quedaría atada a un significante que, juzgado con criterios actuales, tan lejanos de aquellas referencias, resulta inaceptable y aun monstruoso. De suerte que, esta vez, sí, se cometería un real asesinato cultural: el de matar a Isaac con la terrible muerte de la letra (cf. 2 Cor 3,6), relegándolo para siempre al infierno de los símbolos muertos.

En cambio, aparece cómo es el mismo respeto por la narración el que, reconociéndola *en su contexto* e intercambiando la purificación posibilitada por «el filtro del tiempo»³⁶, nos deja libres para interpretarlo *en el nuestro*. De ese modo podemos, en efecto, rescatar con toda libertad el significado sin atarnos a la letra de su significante. Lo cual no tiene por qué implicar una soberbia absolutista, como si sólo lo que nosotros vemos hoy fuese válido para todos y para siempre. Nunca existe ganancia que no comporte alguna pérdida: seguramente a nosotros se nos escapan hoy aspectos que entonces se veían mejor, y generaciones futuras criticarán determinados puntos ciegos en nuestro modo de ver actual. Ésa es la marca temporal de cualquier interpretación y la inevitable modestia de toda hermenéutica auténtica. Pero es también el derecho, y aun el deber, de *nuestra* situación: ofrecer la visión que nos resulta accesible en nuestro contexto y la que nuestros contemporáneos tienen derecho a esperar de una teología responsable.

³⁶Cf. H. G. Gadamer, *o. c.*, 368-369.

3. Recuperación cristiana del significado

Este resultado puede parecer banal, en cuanto que es muy posible que, enfrentados *de modo expreso* a la pregunta, serían muy pocos los que en nuestro tiempo tomasen en serio la literalidad no sólo del hecho de la orden, sino de su misma posibilidad. Pero, como queda dicho, el problema radica justamente en la no explicitación de esta conciencia, pues, al no hacerse con toda claridad, la interpretación refleja sigue funcionando sobre la base inexpresa del presupuesto tradicional (basta leer los diversos comentarios para advertir hasta qué punto esto es todavía una triste verdad). Surgen entonces las graves consecuencias interpretativas que es preciso denunciar y, en lo posible, corregir.

a) Una «segunda inocencia»

Porque sólo el desvelamiento expreso de ese presupuesto y la elaboración crítica de la «distancia temporal»³⁷ permiten una interpretación justa y a la altura de nuestro tiempo, tanto negativamente, eliminando los obstáculos que impiden el acceso al significado, como positivamente, abriendo a éste en toda su riqueza.

Negativamente, el resultado más obvio es la eliminación del falso «escándalo» del significante. Con una doble valencia. La primera y más elemental es la repetidamente aludida de *hacer posible el significado*, al romper su vinculación con una interpretación literal que, con toda razón, lo haría hoy inaceptable. La segunda resulta más sutil, pero también más decisiva, porque afecta a la dinámica misma de la fe, al *oponerse de frente a una falsa imagen de Dios*.

Porque lo normal, al menos para la interpretación creyente, es mantener la posibilidad del significado; pero, al

³⁷H. G. Gadamer, *o. c.*, 360-370.

hacerlo de una manera acrítica, se está cultivando inconscientemente una idea de Dios falsa, o, en todo caso, muy por detrás del Dios de amor revelado en una larga y fecunda historia que culmina en Jesús de Nazaret. Es la idea del dios que tienta y somete a prueba, que «causa» las dificultades de la vida en lugar de apoyarnos contra ellas; del dios terrible del inconsciente no purificado, que puede tener exigencias arbitrarias o afirmar su soberanía a costa de nuestra felicidad; del *deus tremendus*, que afirma su grandeza a costa de nuestro sometimiento; en una palabra, del «Terror de Isaac» y no del *Abbá* de Jesús. (De hecho, muchas interpretaciones de la muerte de Jesús estuvieron –y están– viciadas por la falsa asociación con una mala lectura del símbolo de Isaac; tema que bien merecería un estudio detallado).

Insistir en este punto reviste una importancia trascendental, porque estoy convencido de que gran parte de la credibilidad del cristianismo se juega en este tipo de influjos que, a través del lenguaje no purificado y los presupuestos no sometidos a la luz de la crítica expresa, trabajan el inconsciente individual y el imaginario colectivo³⁸. Y convendría no dar demasiado fácilmente por supuesto que se trata de concepciones ya superadas. En realidad están muy incrustadas en las entrañas de la tradición a través de ciertas frases bíblicas que, de manera fundamentalista y acrítica, siguen leyéndose como «verdaderas»:

«Yo doy la muerte y la vida, yo desgarró y yo curo (y no hay quien libre de mi mano)» (Dt 32,39); «El Señor da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta» (1 Sm 2,6); «¿Soy yo [el rey de Israel] un dios capaz de dar muerte o vida, para que éste me encargue de librar a un hombre de su enfermedad?» (2

³⁸ Desde *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Madrid 1979 (ed. en gallego, Vigo 1977), puedo decir que esta preocupación mueve lo más profundo de mi teología.

Re 5,7); «Él nos despedazó y nos sanará, nos hirió y nos vendará la herida. En dos días nos hará revivir, y al tercer día nos restablecerá» (Os 6,1-2).

En este sentido resulta, por ejemplo, enormemente significativo que los gnósticos, por tomar a la letra tales expresiones, llegasen al rechazo de la plena divinidad de Yavé, buscando detrás de él al Dios bueno y verdadero, que en modo alguno podía ser la causa del mal. Orígenes tiene razón en combatir la distinción, pero no la tiene en la justa medida en que sigue tomando a la letra tales expresiones³⁹. Algo que debiera dar que pensar también hoy a quienes se apoyan en ciertos recursos demasiado

³⁹ Cita expresamente: «Se ha encendido el fuego de mi furor» (Jr 15,14); «Yo soy un Dios celoso, que castiga los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 20,5); «Me arrepiento de haber ungido a Saúl como rey» (1 Sm 15,11); «Yo soy el Dios que hago la dicha y creo la desgracia» (Is 45,7); «No hay mal en la ciudad que no lo haya causado el Señor» (Am 3,6); «Bajaron los males de parte del Señor sobre las puertas de Jerusalén» (Miq 1,12); «un espíritu malo de Dios sofocaba a Saúl» (1 Sm 18,10) y «muchas cosas semejantes a éstas» (cf. *Peri Archón*, IV, 2, 1).

F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Salamanca 1998, 90, nota 37, de quien tomo la referencia, comenta: «Me parece acertada la tesis de A. Magris, según el cual la teología gnóstica supone una transformación del modelo bíblico de divinidad: un Dios concebido como señor de un mundo en el que la negatividad sobreabunda acaba por ser incompatible con las cualidades absolutamente positivas que el verdadero Dios ha de tener según la revelación bíblica, llegándose así a “una escisión entre los componentes del modelo bíblico de Dios, entre su concepto y su representación, entre la sublimidad del sujeto absoluto y las deficiencias de su rol de gobierno” (A. Magris, «Transformazioni del modello biblico di Dio nello gnosticismo»: *Annali di Storia dell’Egesi* 12/2 [1995] 245-246; Id., *La logica del pensiero gnostico*, Brescia 1997, 77-92 [he traducido la cita del italiano: A. T. Q.]. En esta perspectiva, la degradación de Yavé producida por la reflexión gnóstica no estaría causada por una simple hostilidad hacia el judaísmo, sino precisamente por la exigencia de pensar más a fondo la noción bíblica de Dios».

fáciles al «misterio», cuando se trata del problema del mal.

Lo cual tiene, por cierto, una *consecuencia inicial* de gran importancia propedéutica: toda predicación o interpretación de este símbolo poderoso debe empezar por dejar bien claro que no se apoya en la letra de la narración, pues –ahora lo comprendemos mejor– sólo así quedará libre el oyente para la percepción del significado. Sobre esta condición preliminar convendría apoyar un *segundo paso*: elaborar la comprensión del significante, de manera que no resulte lesivo para la imagen de Dios. Sobre todo, insistiendo en que lo que en la narración bíblica aparece como directa causalidad divina obedece a una cosmovisión ya pasada: hoy expresaríamos *lo mismo* aludiendo a que las pruebas y tentaciones de la existencia son, efectivamente, reales y a veces terribles; pero no las manda Dios, sino que las trae la vida, pues constituyen el lote inevitable de nuestra finitud.

Y aquí enlaza justamente la *aportación positiva*. Porque entonces se comprende bien cómo, una vez clarificado el significante y mantenido a distancia en el respeto de su contexto, resulta posible recuperar, en todo su vigor y fecundidad, el significado simbólico. E incluso lograrlo sin grandes esfuerzos o artificios interpretativos; simplemente dejándose llevar por la fuerza expresiva de una lectura espontánea. Es lo que P. Ricoeur llamó «segunda inocencia»: la que nace de una fidelidad limpia que no ha tenido miedo a dejarse educar por la crítica⁴⁰.

El sobrehumano dramatismo de la narración no desaparece con el nuevo modo de leerla: la experiencia de la vida nos muestra sobradamente que siempre y en todo

⁴⁰ Cf. *Finitude et culpabilité*. II *La symbolique du mal*, París 1960, 489-332: «Le symbole donne à penser».

contexto las pruebas pueden ser terribles, dando en los casos extremos la impresión de que es preciso sacrificar lo más íntimo y querido. Como no desaparece la lección fundamental: que aun entonces la solución no está en la desesperación, la rebeldía o la huida, sino en la confianza en Dios a través de la fidelidad a la voz de la conciencia, que desvela la ley profunda de nuestro ser y, por tanto, el camino de nuestra verdadera realización. Realización que es, *idénticamente*, la voluntad de Dios para nosotros ⁴¹.

La diferencia está en que ahora la llamada llega en toda su pureza, sin lesionar nuestra justa autonomía ni atentar contra el amor de Dios, que ya no es el amo absoluto –perenne fuente hegeliana de una «conciencia desgraciada» ⁴²– sino, por el contrario, el Padre que nos acompaña en la lucha. Puede *parecernos* –al mismo Cristo le sucedió en la cruz– que nos abandona, que no quiere ayudarnos o incluso que es él quien nos manda la prueba. Pero desde Cristo sabemos, de manera definitiva, que eso *no es verdad*: que Dios jamás nos ha abandonado, que nunca está tan cerca como cuando la injusticia de los hombres o la forzosidad de la vida nos clavan en la cruz. Ciertamente no es jamás Yavé quien lleva las víctimas humanas a los mil montes Moria de la catástrofe natural o la injusticia histórica. Esto no podía saberlo con la misma claridad el redactor elohísta y por eso –respetándole en su tiempo– no debemos seguirle en este tramo del camino. Sería una vuelta atrás: la muerte por la letra.

⁴¹ Aquí está implicado un tema de importancia decisiva, que afecta a las *relaciones entre la religión y la moral*. En esta dirección apunta el concepto de *teonomía*. De ello me he ocupado en *Recuperar la salvación*, y más extensamente en *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander ¹⁹⁹⁸, c. 4, 163-200.

⁴² De hecho, J. Wahl, *o. c.*, aplicó esta categoría a Kierkegaard; y V. Hölsle, *o. c.*, 226, dice que «la postura de Kierkegaard puede ser caracterizada como moralidad en el sentido hegeliano».

Con todo, repitamos que, lejos de quedar anulado, el símbolo sale fortalecido. La obediencia absoluta de Abrahán pierde su posible lado oscuro de sumisión «canina» a un dios terrible, para transfigurarse enteramente en libre confianza filial ante un Dios cuyo amor busca *sola y únicamente* nuestra realización y felicidad. Y la seguridad de la ayuda divina, simbolizada en el ángel y el carnero, pierde el peligro de su inmediatez terrena⁴³, pues la cruz no queda eliminada y el fracaso es siempre posible: pero, sí, está para siempre iluminada por la luz trascendente de la resurrección. Ésta no elimina el mal en la historia, pero lo declara vencido para siempre y convoca ya a la lucha, pues asegura la esperanza a la par que libra de cualquier tentación totalitaria⁴⁴.

Dicho de otro modo, el símbolo sigue impresionándonos con su grandeza: Abrahán continúa representando un modelo grandioso para nuestra fe (Rom 3,28; cf. 1,17; 3,20-27.30; 4,2-5.16-24; Gál 2,16; 3,6-12.24) y un estímulo incitante para la apertura activa a la voluntad de Dios (Sant 2,21-24; Jn 8,39-40). Pero han desaparecido las connotaciones oscuras que pueden provocar el rechazo o, acaso peor, envenenar el inconsciente, cultivando una imagen que no está ya a la altura del rostro paterno que se nos ha revelado en Jesús. En este sentido, todo cuidado será siempre poco, pues fácilmente bajo expresiones piadosas o conceptos en apariencia profundos pueden colar-

⁴³Recuérdese que en una primera etapa fue ésta todavía la tentación de Kierkegaard (a través de la prueba Dios le devolvería a Regina) y que el Antiguo Testamento tuvo que pasar la durísima crisis de ver que no existía una retribución que asegurase en la historia la justicia del justo: no siempre es posible salvar la vida de Isaac (muchos salmos y sobre todo el libro de Job son los testigos de este duro aprendizaje).

⁴⁴Es el *problema del mal*, tan relacionado con todo lo que digo: cf. infra, c. 4.

se matices que, en realidad, reproducen el viejo significado a costa de la finura en nuestro concepto de Dios, ya siempre menesteroso de por sí, pero que por eso mismo pide de nosotros suma atención y máximo respeto.

b) A modo de verificación

Para que estas reflexiones pierdan su aire abstracto, nada mejor que confrontarlas con algunas lecturas, que de algún modo permitan verificar –en positivo y en negativo– su significado concreto. Empecemos por dos párrafos de sendos comentarios exegéticos, sensibles y profundos, pero que conservan implícitamente la asunción de que la prueba fue impuesta por Dios... y pretenden así expresar –¡después de Cristo!– el valor perenne del símbolo:

«La exégesis se acerca ciertamente mucho más a la verdad, cuando en este relato encuentra sobre todo la idea de una radical prueba de obediencia. El Dios que se reveló a Israel es plenamente libre en su dar y tomar, y nadie puede preguntarle “¿qué haces?” (Job 9,12). (...) Por eso frente a todas las quejumbrosas reflexiones que se hayan podido alzar contra este relato, sólo podemos decir por desgracia [!] que estamos ante una cosa aún más horrible que el sacrificio de un niño [!]; y es un camino que discurre en el más total abandono por parte de Dios, sin que Abrahán sepa ni por lo más remoto que Dios le está probando. Tras estos 19 versículos hay una inmensa experiencia de la fe: saber que con frecuencia Dios parece contradecirse, que actúa como si quisiera excluir de la historia la salvación que él con ella había emprendido. Así es como Dios pone a prueba la fe y la obediencia»⁴⁵.

«La narración es una obra maestra, que presenta a Dios como el Señor cuyas demandas son absolutas, cuya voluntad es inescrutable y cuya palabra final es gracia. Abrahán muestra la grandeza moral del fundador de Israel, afrontando a Dios,

⁴⁵G. Von Rad, *o. c.*, 300; los signos de admiración son míos, claro está.

queriendo obedecer la palabra de Dios en toda su misteriosa dureza»⁴⁶.

No voy a negar el valor religioso de estos textos. Pero me siento totalmente incapaz de aceptar la visión implícita de Dios que están –seguramente a su pesar– vehiculando.

Como una especie de prueba *a contrario*, tal vez nada más eficaz que acudir al mismo Kierkegaard. Como ya queda insinuado, a pesar de sus presupuestos, él intuyó con lucidez admirable el delicadísimo trasfondo religioso que andaba implicado en esta narración. La lectura literalista le obligó a forzar el símbolo hasta los extremos, creo, inaceptables del «absurdo» y la «paradoja» (mal situada). Pero el recurso genial de las «variaciones» imaginativas que hizo sobre el tema bíblico, le permitió intuir lo que de verdad estaba en juego. Señalo la primera y la cuarta, que me parecen más significativas.

La primera subraya de modo admirable el lado positivo: no es de Dios de donde puede venir el mal, y todo será poco para evitarlo. En ella Abrahán engaña a Isaac, para que piense que es él y no Dios quien ha decidido matarlo:

«Abrahán cogió al hijo por el pecho, lo arrojó a tierra y le gritó: “¡Imbécil! ¿Crees acaso que soy tu padre? ¡No, no soy tu padre, sólo soy un idólatra! ¿Crees que hago esto obedeciendo un mandato divino? ¡No, lo hago solamente porque me da la real gana y me inunda de placer!”. Entonces Isaac se estremeció hasta la médula de sus huesos y, en medio de su angustia, gritó a su vez: “¡Dios del cielo, ten misericordia de mí! ¡Dios de Abrahán, ten piedad de mí y sé mi padre, ya que no tengo ninguno en este mundo!” Pero Abrahán se dijo muy quedamente: “¡Señor Omnipotente, recibe mi humilde acción de gracias, pues es mil veces mejor que mi hijo me crea un monstruo, que no que pierda la fe en ti!”»⁴⁷.

⁴⁶ *The Jerome Biblical Commentary*, 25.

⁴⁷ *Temor y temblor*, 17-18.

Grande, sin duda. Pero, vista al trasluz crítico, esta misma variación no deja de tener su costado oscuro y tremendo. Se salva de entrada lo fundamental: Abrahán logra preservar a los ojos de Isaac la bondad de Dios. Pero eso mismo demuestra lo horroroso e inaceptable de la orden. Encima, al mantener la realidad de la misma, Abrahán se hace, sí, héroe admirable y «caballero de la fe», pero a un precio inconcebible: él aparece *mejor* –más bueno y compasivo, más moral– que el mismo Dios.

La otra variación desvela ya directamente, con toda crudeza, las consecuencias funestas del presupuesto callado y mal digerido, reprimido acaso voluntarísticamente, pero que con su monstruosidad mina de raíz y para siempre la vivencia religiosa:

«Lleno de paz y dulzura hizo Abrahán todos los preparativos del sacrificio, pero cuando se apartó un poco para coger el cuchillo, entonces vio Isaac cómo se crispaba de desesperación la mano izquierda de su padre y cómo se estremecía todo su cuerpo. ¡Mas Abrahán cogió el cuchillo!

Después regresaron a casa y Sara se apresuró a su encuentro. Isaac, sin embargo, había perdido la fe. Jamás se oyó ni una sola palabra sobre esto en el mundo. Jamás dijo Isaac nada a nadie sobre lo que había visto. Y Abrahán, por su parte, nunca llegó a sospechar siquiera que alguien lo hubiera visto»⁴⁸.

Para que se aprecie mejor la intensidad del dramatismo, indico las demás variaciones, siguiendo la excelente síntesis de Xavier Tilliette.

«En la segunda, la narración es cuidadosamente respetada, pero en la prueba Abrahán ha envejecido y ha perdido la fe para siempre. En la tercera, Abrahán se arrepiente de haber querido matar a su hijo, de haber olvidado su deber de padre. Pero si era la orden de Dios, si era por Dios, por el amor de Dios,

⁴⁸ *Ibíd.*, 20.

¿cómo ha podido ser eso un pecado? Y si era una falta de amor para con su hijo, ¿cómo podría ser perdonado?»⁴⁹.

Señala todavía otras cuatro variantes, tomándolas del *Diario*. En la primera, «el patriarca está al borde de la locura, aplastado por el sentimiento de culpabilidad, definitivamente apartado, excluido de la sociedad por la tentación y por el secreto guardado. Otro fragmento ve consumarse el crimen, el infanticidio. Casi preso de la demencia, el asesino sufre los violentos reproches de Yavé, que le había mandado detenerse; busca una excusa: no he oído; después balbuce: sí, he oído, pero ¿a quién obedecer? Entonces Dios se aplaca y envía otro hijo a Abrahán, ¡pero es otro hijo!, no es Isaac. En otra hipótesis ficticia, Abrahán ha conseguido convencer a Isaac; éste consiente. Después del sacrificio, Yavé agobia al padre con reproches. Pero el ejecutor se justifica: por obediencia he matado a la víctima obediente. Dios se enternece y resucita a Isaac. Pero Isaac ya no es el mismo, es diferente, ha envejecido, tiene la edad de su padre. Ni el uno ni el otro están ya hechos para el tiempo, sino para la eternidad. Y es mejor así. La dulce piedad de Dios envuelve al padre y al hijo. Abrahán había arruinado todo, pero Dios repara lo mejor posible, para mejor, gracias a la eternidad⁵⁰. Una última nota del *Diario* pone un toque de tristeza y de incertidumbre. Abrahán no ha podido impedir la locura, y ha matado a Isaac. A eso se une la historia de un hombre que, siendo niño, sabía de memoria la historia del patriarca, y la olvidó luego. La vida lo probó con dureza y envejeció prematuramente. Al cabo de quince años, lo asal-

⁴⁹ L. c., 137.

⁵⁰ L. c., 137-138. Remite a «Papirer» X 4 A 338, 357; X 5 A 132; XIV A 458 y a su artículo anterior: «Kierkegaard. Larvatus pro Deo. Rapsodie», en *Kierkegaard. La découverte de l'existence*, Régis Boyer et Jean-Marie Paul, Université de Nancy, II, 1990, 25-46, especialmente 35-45.

tó la idea: lo que tú has vivido se parece al drama de Abrahán. Relee el episodio, lo vuelve a copiar, hace extractos, era la única ocupación de sus jornadas... pero no comprendía a Abrahán, ni tampoco se comprendía a sí mismo»⁵¹.

Verdaderamente, Kierkegaard, a pesar de todo, comprendió. Fue el prejuicio literalista el que le impidió sacar todas las consecuencias. Su genialidad consistió en acercarse, aun en circunstancias tan adversas, al inmenso dramatismo del significado, a la abisal profundidad religiosa de la intención, a la sublimidad del sentido por encima de las marcas del tiempo. Nada de eso tiene por qué ser perdido en una lectura más crítica, e incluso invitaría al lector a que comprobase por sí mismo cómo todo se organiza mucho mejor y se potencia en su grandeza religiosa desde la nueva perspectiva.

No, no es Dios quien prueba; no es jamás una «desgracia» encontrarse con su voluntad; Dios no es un señor oscuro y arbitrario ni actúa de manera contradictoria con su amor; sus demandas no son absolutas e inescrutables, en el sentido de que puedan ser una amenaza *real* para nuestra vida; como tampoco es dura su palabra *contra* nosotros. Todo eso puede *parecérnoslo* en alguna ocasión; pero la experiencia evangélica nos enseña justamente que eso no es ni jamás ha sido así: él está siempre de nuestra parte contra el mal, contra las tentaciones y las durezas de la vida. La *fe* consiste precisamente en fiarse de su amor y, aun en la mayor oscuridad, confiar en que *de él* no puede venirnos más que apoyo, comprensión, gracia y ayuda. Y al final, por sobre todo y contra todo, la salvación.

Proceder así constituye nuestro mayor respeto a un texto venerable y nuestra mejor fidelidad a la enseñanza

⁵¹ *Ibíd.*, 138. Remite a «Papirer» XIV 458 (1852).

de Jesús. Constituye sobre todo el mayor tributo que podemos ofrecer a la gratuidad infinita del amor de Dios. Realmente, tal vez no sea una mala definición del evangelio –del «buen anuncio»– el traducirlo como un paso del «Terror de Isaac» al «Abbá» de Jesús.

3

Dios y el amor: el amor-agape, principio del cristianismo

Hay temas que son, por fuerza, «desiderativos»: la grandeza de su contenido desborda cualquier tratamiento y nos deja siempre insatisfechos. El del amor lo es en grado superlativo. No sólo nunca se dice lo suficiente, sino que, cuanto más se profundiza, con mayor claridad se percibe la distancia insalvable entre lo que en el amor se anuncia y lo que el pensamiento humano ha dicho y es capaz de decir. Como balbuceos, pues, como insinuaciones y humildes dedos indicadores hacia un riqueza siempre a explorar, se atreve este capítulo a adelantar algunas ideas. Que acuda, también, con cierta abundancia al testimonio de la filosofía, tiene por objeto subrayar la profundidad y universalidad de este tema central y decisivo.

1. El amor, núcleo fundamental de la experiencia cristiana

Para toda religión en general, la fenomenología ha mostrado que no basta un proceso acumulativo de datos, ni siquiera la conciencia de su proceso histórico, si se quie-

re llegar a una justa comprensión. Es preciso ir al centro, al núcleo vital que informa y coordina todos los datos y manifestaciones: sólo desde ahí resulta posible captar el todo como una unidad viva, y sólo desde ahí recibe cada parte su significado preciso¹. En una situación como la actual, cuando un cambio planetario en la estructura misma de la cultura está poniendo en cuestión la identidad de todas las realidades humanas fundamentales, este punto reviste singular importancia, incluso urgente y apremiante.

El cristianismo no podía substraerse a esta ley. Si algún acierto indiscutible ha tenido el conocido libro de Anders Nygren, ha sido precisamente el de señalar que el amor, la *agape*, constituye el «motivo básico» del fenómeno cristiano:

«Con razón podrá afirmarse, pues, que la “agape” es el punto central, el motivo básico cristiano por excelencia, la respuesta tanto al problema ético como al problema religioso, que se nos presenta como una creación totalmente original del cristianismo. Este motivo imprime su sello a todo el cristianismo y, sin él, éste perdería su originalidad propia. “Agape” constituye la concepción original y fundamental del cristianismo»².

No se trata, claro está, de pretensiones exclusivistas: determinadas religiones o determinados movimientos dentro de ellas –como la *bhakti* en el hinduismo o el movimiento *sufí* en el islam– caminan también en esta dirección. Lo que interesa es subrayar que en el cristianismo el *principio amor*³ adquiere un primado indiscutible.

¹ Con especial vigor, lo ha hecho M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago y Londres 1969, 1-11.

² A. Nygren, *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona 1969, 40 (el original es de 1930 y 1937).

³ Título de una interesante obra de conjunto, cercana a nuestro planteamiento: *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Herder 1975. Existe también una obra, de hermoso título, que no he podido consultar: J. W. Koepp, *Panagape. Eine Metaphysik des Christen-*

Todo el dinamismo profundo de la revelación bíblica lo afirma sin lugar a dudas. Desde su comienzo histórico comprendió que la relación con lo divino tenía carácter personal. Y un lento aprendizaje le fue mostrando que lo fundamental era el amor. Amor salvador *de Dios*, que libera de la esclavitud colectiva, en primer lugar, y que luego se va mostrando como preocupación entrañable e individual por el pobre, el huérfano, el esclavo, el extranjero y la viuda; finalmente, como aparece en los relatos del Génesis y el Éxodo, amor que se revela como motivo de la misma creación y de toda relación de Dios con la historia. En consecuencia, también llamada al amor *del hombre* como forma fundamental de su vida: dirigido igualmente hacia Dios y hacia el hermano, y convertido en soporte colectivo de la alianza.

Jesús llevará, con plena claridad, este espíritu a su consumación. Su vida, lo mismo que su palabra, lo harán parábola viviente del amor: un amor que se funda en Dios, como *Abbá* que ama sin restricción y perdona sin condiciones, y que se abre a los hombres y mujeres como pauta única y suprema de conducta: «mandamiento nuevo». Juan, el Presbítero, no hará más que sacar la consecuencia, cuando escriba la definición osada e insuperable: «Dios es amor»⁴.

Desgraciadamente, con esto no basta. Como no basta nunca con meros reconocimientos teóricos o de principio. Es preciso que, de verdad, el cristianismo se *vivencie* cordialmente y se *reinterprete* lúcidamente como la religión del amor. Toda nuestra doctrina de Dios y toda nuestra

tums, 1 *Der Realismus des Glaubens*, 1927; 2 *Bildung einer metaphysischen Gottesidee des Christentums*, 1928 (cit. por H. Dembowski, *Problemi fondamentali di Cristologia*, Bolonia 1973, 301-302).

⁴Una excelente visión sintética del amor en la Biblia puede verse en G. Barbaglio, «Caridad» I: Nuevo *Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 105-123.

concepción del hombre tienen que ser revisadas y remodeladas a la luz del amor como su dinamismo más íntimo y como su sustancia más específica. Y ya se ve que si un programa así se toma en serio, tendrán que saltar muchas capas de inercia teórica dentro de la teología, y habrá que remover auténticas montañas de esclerotización y deformación en la praxis eclesial o simplemente cristiana.

Cosa que, sin duda, resulta más fácil de proclamar como necesidad que de llevar a cabo en la efectividad de los hechos. Es más, a poco que se piense, la tarea se ofrece tan enorme, que la tentación inmediata consiste en convertir el desafío en disculpa: no vale la pena entrar en lo que seguramente acabará convirtiéndose en «trabajos de amor perdidos».

Y, sin embargo, en ello se juega quizá la baza más grande de la credibilidad misma del cristianismo. Porque lo trágico de la evolución de la consciencia histórica moderna respecto del cristianismo es que éste acabó siendo vivenciado e interpretado como propuesta opresiva, hostil a la vida e incluso provocadora de disensiones, persecuciones y guerras. «Resentimiento» que envilece (Nietzsche), «opio» que aliena (Marx), «ilusión» que infantiliza (Freud), la religión del amor acaba siendo rechazada como el gran enemigo de la autonomía y de la plenitud humana. Quizá no exista malentendido más terrible y más urgente de erradicar que aquel que Feuerbach puso –o mejor, detectó– en la raíz del ateísmo moderno: el Dios que en Cristo, «siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros os hicierais ricos con su pobreza» (2 Cor 8,9), es rechazado como el vampiro que vive a costa de empobrecer al hombre: «Para enriquecer a Dios, debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada»⁵.

⁵ *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 73.

Es claro que un proceso histórico de tal envergadura no podrá enderezarse más que reenderezando y reconfigurando el conjunto de los factores que lo han originado. La misma perspectiva del movimiento global sólo ahora, después de más de un siglo, parece ir aclarándose, sin que seguramente vayamos todavía mucho más allá de las intuiciones que en el comienzo tuvo ya Hegel. Cabe esperar que la fuerza de los hechos irá decantando muchas confusiones teóricas que, con toda probabilidad, tienen su verdadera raíz en inconsecuencias prácticas originadas de una institución que, víctima de su propio poder, incurrió en cegueras, intolerancias e injusticias que contradicen a su propia esencia originaria. Con todo, queda un punto clave: mientras el cristianismo *no se viva y se manifieste* como efectiva religión del amor, seguirá intacto el nervio más duro del malentendido. Sólo el amor podrá cortar lo que para la mera teoría se ha convertido en insoluble nudo gordiano.

De hecho –como habrá todavía ocasión de ver–, el conjunto de la teología lo está comprendiendo así: en definitiva, afirmar el primado de la *praxis* como de modo ejemplar lo hacen las diversas teologías de la liberación, no es más que un modo de hablar del primado del amor. Vivir de la propia sustancia es hoy la apuesta: vivir de la fe que, «operando por la caridad» (cf. Gál 5,6), es capaz de examinarlo y asumirlo todo (cf. 1 Tes 5,21).

Dentro de esta inmensa pretensión, conviene señalar ya el lugar concreto de la intención de este capítulo: llamar la atención sobre la centralidad del amor a la hora de vivenciar e interpretar cualquier dimensión de la experiencia cristiana. Se trata, en otras palabras, de convertir en *principio hermenéutico* vivo y operante lo que a veces queda tan sólo reducido a mero sobreentendido teórico; y destacar así el carácter *exclusivamente* liberador de la Buena Noticia cristiana. En definitiva, quisiera esclarecer

algunos de los fundamentos teóricos de una intención que cabría enunciar así:

«No se trata solamente de que toda interpretación en sentido negativo de cualquier elemento cristiano sea, por eso mismo, falsa; sino de algo todavía más hondo: cuanto más positiva resulte una interpretación, tanto más acorde será con el auténtico espíritu del cristianismo»⁶.

La aludida afirmación joánica «Dios es amor» (*ho Zeós agape estín*) (1 Jn 4,8.16) constituye el punto de partida y la matriz permanente de todo el discurso. A poca sensibilidad que se tenga, se comprende que en ella se está tocando el corazón mismo del cristianismo. Es una frase nuclear, irradiante. Todo lo demás es consecuencia. Si Dios es amor y si Dios es el origen, intuimos que el amor es, entonces, la esencia de la realidad, la última palabra de la comprensión, el criterio definitivo del juicio. Únicamente en esa dirección se puede caminar hacia el centro: lo contrario es perderse irremediabilmente. En realidad, si se admite esa afirmación, la teología no debiera ser otra cosa que el intento de desentrañarla; y como bien dice Eberhard Jüngel, «la frase “Dios es amor” tiene que poder acompañar todo discurso acerca de Dios (...), si es que ésta ha de co-responder a ese ser de Dios»⁷. No debiera serlo incluso toda filosofía que afirme la existencia divina. Dios es amor: la *realidad* es amor, ser *hombre o mujer* es tratar de vivir en el amor.

Las afirmaciones resultan un tanto solemnes. Esperemos que la grandeza del objeto las libre de ser meramente retóricas. En todo caso, al reconocer de antemano el

⁶Tesis central de mi libro: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander 1995, 46 (original gallego, Vigo 1977, 41).

⁷*Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 403 (modificado algo la traducción).

irremediable fracaso de todo intento de esclarecerlas, delimitan por sí mismas la absoluta modestia de estas reflexiones, que quieren ser ante todo llamada a una tarea que es de todos y que no tiene fin...

2. Valor ontológico de «Dios es amor»

El enunciado se muestra ya a primera vista lo bastante problemático como para obligar a un acercamiento diferenciado. Ante todo, será conveniente tratar de ver su significación y funcionalidad en el inmediato mundo joánico. Luego habrá que intentar entenderlo desde el nuestro.

(Nota de lectura: Este punto y el siguiente tienen importancia para una reflexión que se interese por los fundamentos sistemáticos, pero no son indispensables para seguir el discurso principal. El lector que lo prefiera puede saltar tranquilamente al número 4).

a) El contexto joánico

Ya en la primera perspectiva, importa tomar conciencia de que la frase nos introduce de lleno en el ámbito específico abierto por el cristianismo. No se trata de una asunción espontánea o de un mero sobreentendido, sino de un contexto intencionado, creado y mantenido vivo en un ambiente que le era extraño:

«Aristóteles enseña que no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de ningún bien para su felicidad (*Ética a Nicómaco*, 9. 1158 B, 35). Asimismo dice: “Sería absurdo que uno pretendiera afirmar que ama a Zeus” (*Ética Mayor*, 2, 11, 1208). Tal afirmación vale para toda la religión griega y con ella, como ejemplo típico, para cualquier religiosidad natural»⁸.

⁸ K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 167, III *Moral*, Barcelona 1975. Personalmente no suscribiría la última

Estas palabras de K. H. Schelkle ahorran todo comentario y, de paso, permiten avanzar ahora un paso más. Porque, incluso dentro de ese contexto original, la frase joánica resalta como algo insólito y excepcional. Excepcional también dentro del mismo contexto joánico; dato importante, dado que «en cierto sentido, Juan es uno de los autores neotestamentarios más conscientemente teológico por el modo como ha usado el lenguaje» y que, a pesar de la sencillez de sus palabras y de su sintaxis, «se propuso construir con ellas un lenguaje técnico»⁹.

«Dios es amor» aparece –caso único– repetido dos veces, y sólo tiene a su lado dos expresiones paralelas: «Dios es espíritu» y «Dios es luz». La primera se halla en el evangelio (Jn 4,24), en un contexto diferente al nuestro, de polémica antijudía, para indicar la universalidad de la revelación. La segunda se halla en esta misma carta (1 Jn 1,5), en el mismo contexto antignóstico, para subrayar la santidad divina¹⁰.

Esto es importante notarlo, a fin de no caer en fáciles cortocircuitos filosóficos, pues el contexto muestra claramente que

«estas frases definitivas sobre Dios no brotan de la reflexión filosófica y no pretenden ser definición alguna, sino que es-

frase; pero eso no tiene relevancia para nuestro propósito. Más ampliamente, cf. A. Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona 1986; Id., *L'enfant d'Agrigente*, París 1950. Dos excelentes síntesis pueden verse en O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 632-642 (que amplía a otros ámbitos) y M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999, 288-297.

⁹ B. Wawter, *Teología de san Juan*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, V, Madrid 1972, 838-839.

¹⁰ R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herder 1975: Exkurs 10. «Die Liebe als Wesen Gottes», 231-232 (hay trad. cast.).

tán tomadas de la revelación divina y quieren iluminar con precisión el pensamiento cristiano acerca de Dios»¹¹.

Aunque tampoco conviene caer en el extremo contrario: el descubrimiento de su *Sitz im Leben* dentro de la común preocupación revelatoria, no debe ocultar su factura excepcional y la contenida riqueza de su enérgica y definitiva expresión. En realidad, «viniendo al final de décadas de reflexión», esta expresión «es lo más cercano a donde el Nuevo Testamento llega para hablarnos acerca del “ser” de Dios»¹².

Concentrándonos ya sobre «Dios es amor», la simple lectura de la carta indica que esta frase es su núcleo dinámico, el fundamento definitivo de sus concepciones, la razón última de su argumentación. En cierto modo, incluso la otra frase «Dios es luz» acaba ella misma siendo interpretada desde ésta: «Quien *ama a su* hermano permanece en la luz, y no hay escándalo en él» (1 Jn 2,10)¹³. Llámese la o no «definición», ella con-

¹¹ *Ibid.*, p. 232.

¹² F. J. Molonay en R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition 1993, 1420.

¹³ «“La luz” funciona lingüísticamente, diría, como un símbolo de segundo grado, que es así reinterpretado –no digo que exclusivamente– en términos de amor» (J. Gómez Caffarena, «El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario», en Inst. Fe y Secularidad, *Afirmación de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 37). Entre los pensadores modernos Gómez Caffarena tiene un lugar propio por su tenaz y lúcida insistencia en la centralidad del amor en el problema de Dios (cf. exposición sintética, con referencias, en J. Egido Serrano, *Fe e Ilustración. El proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid 1999, 131-133. 237-245. 393-420. 441-447).

La afirmación de la cita es, con todo, cauta. Y debe serlo. Tomando «luz» como la *patencia*, el honesto «cara a cara», la *apertura* fiel y radical del ser, bien podría ser tematizada como símbolo primario, de absoluta valencia metafísica. Quizá en ella

centra de hecho en sí toda la significatividad fundamental de lo más íntimo y auténtico de Dios. Los biblistas no podían menos de reconocerlo y hacerlo notar:

«El amor no es tan sólo una actividad más de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amorosa. Si crea, crea por amor; si gobierna las cosas, lo hace en el amor; cuando juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es expresión de su naturaleza, y su naturaleza es amar»¹⁴.

«La afirmación de que Dios es amor no constituye un enunciado filosófico abstracto, sino un enunciado histórico-salvífico. Teniendo en cuenta las estrechas relaciones que median entre el cuarto evangelio y la primera carta de Juan, quizá se pueda añadir que el amor constituye la esencia de Dios, porque Padre e Hijo son desde la eternidad una misma cosa en el amor (Jn 14,31 ; 17,24)»¹⁵.

«Este amor compasivo de Dios pasa al primer plano de modo tan dominante y exclusivo, que se convierte en la única característica del obrar divino»¹⁶.

«La *agape* de que nos habla [Juan] es, ante todo, actividad, manifestación del amor. No es una definición filosófica especificada por la aseidad, sino una designación válida de lo que constituye la esencia del Dios vivo. El amor es más

apareciera algo así como el entrecruce dinámico de *la verdad y la santidad* como dimensión trascendental del (auténtico) ser. Es posible que el «peligro gnóstico» haya paralizado en gran medida la tematización rigurosa de este gran símbolo que, a pesar de todo, está tan presente a lo largo del platonismo histórico. Sobre el tema cf. las indicaciones de D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974, pp. 324-327, espec. nota 133. Desde la filosofía, cf. las consideraciones de Zubiri, con referencia a Ortega, en el párrafo «Tres metáforas» de «Hegel y el problema metafísico», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1963, 238-240.

¹⁴ C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, Londres 1947, 110.

¹⁵ K. H. Schelkle, *o. c.*, 176.

¹⁶ R. Schnackenburg, *o. c.*, 232.

que un atributo divino (...), es el nombre mismo de Dios en el que se expresa su naturaleza y, por consiguiente, sus atributos de justicia, paciencia, poder... Antes que nada Dios es caridad; la *agape* no es algo de Dios, es Dios mismo, su sustancia, de tal modo que es imposible que Dios no ame»¹⁷.

Las citas podrían multiplicarse, evidentemente¹⁸. Pero las aportadas son suficientemente significativas, y bastan para hacer ver que la afirmación tiene un significado tan pregnante, que no sólo llena su contexto original, sino que desborda de él, pidiendo ser reinterpretada y validada en el nuestro. Tal era el segundo paso que al principio nos señalábamos.

b) El contexto actual

Ahora se trata, pues, de leer en nuestro «contexto contemporáneo» el significado que acabamos de descubrir en el «contexto bíblico»¹⁹. Es decir, se trata de dar el paso de una mera teología bíblica a una teología dogmática, que tenga en cuenta las condiciones de inteligibilidad a que hoy debe responder nuestra afirmación. Lo que implica, al menos de hecho, un movimiento hacia una objetividad más estricta, en el sentido de más referi-

¹⁷ C. Spicq, *Agape en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, 1276. Hay dos modificaciones en el texto de la cita: 1) puse *la* agape en lugar de *el* agape, usado por los traductores, y 2) corrijo la errata evidente *ansiedad* por *aseidad*.

¹⁸ En la obra de Spicq pueden consultarse numerosas referencias antiguas y modernas: pp. 1211-1216. 1273-1277.

¹⁹ Aludo a la terminología y al planteamiento que E. Schillebeeckx hace de este problema en general: «Biblia y Teología: II El verdadero problema de la dogmática: el contexto contemporáneo de la palabra de Dios», en *Revelación y teología*, Salamanca 1968, 170-178; con más amplitud, cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 296-304. 448-459.

da al «en sí» del objeto y no sólo a su «para nosotros»²⁰. Cosa que a su vez presupone una fundamentación ontológica de la significatividad misma de la afirmación.

Cuestiones todas ellas, como se ve, de muy amplio radio y de muy hondo calado, que aquí deberán ser restringidas a lo indispensable. Parto, desde luego, del supuesto de la *significatividad de las proposiciones teológicas* en general (aun reconociendo los graves problemas planteados a una lingüística teológica verdaderamente actual)²¹. Doy asimismo por supuesto que existen proposiciones teológicas de valor ontológico o metafísico, en el sentido de que, *de algún modo*, se refieren a algo «objetivo» en Dios (aun reconociendo también lo menesteroso y ambiguo de este tipo de expresiones, que en algunos aspectos trataré luego de precisar un tanto). Y ya dentro de este marco, intento mostrar que la proposición «Dios es amor» resulta hoy validable a nivel ontológico: que no se trata de una simple metáfora ni de un mero símbolo funcional, sino que «toca» a la realidad misma de Dios y, con ello, a la más profunda estructura de lo real.

Aun delimitado de esta manera, el problema permanece tan amplio, que será preciso proceder de modo

²⁰ Es la caracterización que hace H. Schlier, «Teología bíblica y teología dogmática», en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, princip. 44-46.

²¹ D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976, ofrece una buena panorámica, que permite seguir los avatares del debate; apoya su exposición en W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J. 1963; F. Ferré, *Language, Logic and God*, Londres 1961; E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Madrid 1992. De ello me he ocupado en *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella 1998, c. 5: «De Flew a Kant: la objetivación de lo divino» (233-260).

más bien indicativo. En primer lugar, conviene aprovechar la lección general de la discusión, hoy acaso un tanto olvidada, en torno a la *teología funcional*. Ella fue la que rompió la inocencia en la traducción inmediata de los conceptos bíblicos al mundo de la metafísica; pero ella dejó también en claro que un puro funcionalismo es una creación artificiosa e inviable. Detrás de la *función* está siempre el *ser*: que el paso no pueda ser ingenuo e inmediato no significa que no sea posible e incluso necesario²². En nuestro caso concreto, un Dios tan absolutamente «funcionalizado» en el amor sólo puede ser pensado, comprendido y aceptado, si de verdad su realidad es amor, si lo que *aparece* es fiel función de lo que *es*. De lo contrario, pondríamos en la raíz misma de lo real la más tremenda e irrevocable superchería: elevaríamos la hipocresía a lo absoluto. Porque no sería siquiera el *lila* hindú del Dios que juega al escondite consigo mismo, pero que lo deja entrever, al menos para el «sabio»; sino el engaño secular de un dios que sólo aparentaría jugarlo todo a esa carta, incluso en los momentos supremos y delante de sus más fieles seguidores.

Esto es demasiado obvio: insistir sería absurdo. La dificultad no viene por ahí. De lo que se trata es de ver si nuestra actual conciencia crítica puede aceptar la validez plena del «es» en la afirmación «Dios es amor». En este punto, para abreviar, remitiría al lector a las conclusiones de José Gómez Caffarena en un trabajo sobre este punto, muy sensible a las preocupaciones de la filosofía analítica y a las exigencias de la sensibilidad

²² Sobre esta problemática, suscitada por O. Cullmann, cf. las reflexiones de Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la Théologie*, París 1967, 85-109.

moderna²³. Aun tomada con todas las cautelas, se puede concluir que en la expresión joánica «se afirma... algo de Dios mismo y se afirma en un logos: se hace, pues, una primera teología»²⁴. Y, en definitiva, la consecuencia es: esto equivale a decir que ser cristiano es mantener *de algún modo* la afirmación *Dios es amor*²⁵.

Como he indicado en otros lugares²⁶, su fundamentación –que reconoce «bastantes ingenuidades e inconsecuencias»²⁷ en la doctrina tradicional de la analogía– puede ser confirmada y prolongada por el pensamiento de Amor Ruibal en este punto. Intentaré únicamente insinuar lo indispensable para la fundamentación de nuestro discurso.

c) *El valor ontológico*

– Para Amor Ruibal, el hombre está intrínsecamente «correlacionado» con los demás seres, implantado en lo real por la «relatividad de naturaleza», que es previa a toda actividad estrictamente subjetiva, a toda «relatividad de individuo». Esa implantación le pone en comunión óptica con todo, incluso con Dios; lo hace, di-

²³ *L. c.*, 369-391 (con debate en 393-401). El autor continuó, afinándola, su reflexión sobre este punto en publicaciones ulteriores.

²⁴ *Ibíd.*, 377; añade: «repetimos, eso sí, que lejos de todo intento teosófico».

²⁵ *Ibíd.*, 381; cf. 387-391.

²⁶ Cf. «Un coraje inactual: Dios en perspectiva metafísica»: *Misc Comillas* 33 (1975) 99-107 (recensión de su *Metafísica Religiosa*) y *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid 1977, 196-199; *Noción, religación trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, A Coruña 1990, 123-132. 136-144. 273-328. En estas obras se apoyará la siguiente exposición.

²⁷ *L. c.*, 386; cf. 384.

gamos, por ese punto –inasible, pero inmenso; sutil, pero absolutamente fundamental– por el que el hombre tiene que ver con Dios, puesto que por él está puesto en la existencia. La traducción cognoscitiva de esa comunión es la «noción» *de ser* que, precisamente por eso, no tiene limitación alguna y es previa a todo conocimiento concreto: puede referirse a lo creado y a lo in-creado, y está «envuelta» en todo otro conocimiento.

Por eso, con toda consciencia, el autor la llama «noción», en contraposición a la «idea» o al «concepto». Ello implica una singular dialéctica, que señala toda la originalidad de la aportación. La noción no es directamente tematizable: no se da como conocimiento aislado o aislable en estado puro. Sólo es captable como «momento» de un concepto concreto. Éste le da la forma y la aplicabilidad cognoscitiva; ella, a su vez, le da el valor y el peso de realidad. La noción es lo común; el concepto, lo diversificado; aunque, por eso mismo, en concreto la noción aparece siempre *ya* diversificada en la forma del concepto en que va envuelta.

De aquí surge una peculiar comprensión de la analogía y de su aplicación al conocimiento de Dios. La noción no es unívoca, ni equívoca, ni análoga, sino lo *previo* a todo eso y lo que lo fundamenta. Ella es la significación «homogénea» que, al diversificarse en conceptos, origina esas formas diversas de predicación. Por eso podemos decir: Dios *es* y la creatura *es*. Ese «es» equivale a lo común, a lo homogéneo. Pero encierra también una trampa verbal: en realidad está ya intrínseca y constitutivamente diversificado. Son dos «es» que tienen en común su referencia a lo real, pero que en concreto remiten a dos realidades inmensamente distintas: Dios y la creatura. Quizá se comprenda mejor expresando verbal y gráficamente la diversificación: Dios *es-infinito*, la creatura *es-finita* (lo volado del «es»

quiere indicar su inclusión atemática en el concepto concreto). Teniendo en cuenta que la cualificación entra dentro del *es*, se comprende que en realidad *no conocemos nunca un «es» puro*, sino siempre concretamente diversificado: conocemos una creatura o pensamos en el creador.

No son juegos verbales. Indican algo fundamental: todo lo que podemos predicar de Dios son «conceptos», es decir, construcciones activas de nuestra mente, por fuerza radicalmente diversas de las que predicamos de la creatura y, por lo mismo, en continua tensión para aproximarse lo menos inexactamente posible a su objeto. Pronto habrá ocasión de ver la decisiva importancia de esto para nuestra cuestión.

– Prosigamos. El ser no es amorfo, es decir, que no remite a la nada; ni simplemente isomórfico, es decir, no es uniforme en todas las direcciones. Una simple ojeada al mundo nos convence de que el ser es dinámico y diferenciado, y por todas partes tiende a la plenitud. Nuestra actual mentalidad evolutiva comprende fácilmente que un árbol es «más-ser» que una piedra, un hombre que un animal. En el límite mismo de nuestro pensamiento, presentimos a Dios como la plenitud absoluta del ser. Tal es lo perennemente válido de la intuición platónica en este punto, y lo que a su modo quisieron expresar los escolásticos –con su típica mezcla asistemática de aristotelismo y platonismo– mediante la distinción de las perfecciones en *simpliciter simplices*, *simplices* y *mixtas*.

Amor Ruibal sistematiza esta intuición común a base de lo *nocional*: con las *nociones segundas* y las *categorías nocionales*. Todo aquello que se construye en función del ser como pura expansión sin trabas de su dinamismo entra en el ámbito de lo *nocional*. Ser-

mineral, por ejemplo, se capta fácilmente como un tope, como un camino sin salida en esa evolución. Incluso ser-vegetal o ser-animal. No así ser-vivo: la vida se nos muestra como un dinamismo expansivo del ser, abierto sin límite a toda posible plenitud; por eso, podemos predicarlo de un protozoo, de una planta o del hombre; y por eso intuimos que será siempre predicable dondequiera que haya ser: incluso en Dios, máximamente en Dios. Lo mismo puede decirse del conocimiento, de la bondad, del amor... Al menos este último predicado es el que nos interesa analizar con más detalle.

Pero antes notemos cómo aquí se está reproduciendo la dialéctica fundamental noción-concepto. Vivo es el vegetal, vivo es el animal, vivo es el hombre, «vivo» es Dios. Pero la vida en sí no existe, sino sólo *modos o realizaciones concretas* de la vida. En realidad, como «concepto» preciso, sólo podemos hablar de vida-vegetal, vida-animal... La vida misma únicamente la intuimos como «noción» en cuanto «momento» de esos modos concretos de vida. Ciertamente tiene una mayor determinación significativa que la noción de ser (de ahí que Amor Ruibal la llame *categoría* nocional); pero, en definitiva, de ella no sabemos nada en sí misma, mientras no la entendemos realizada en una forma concreta: ^{vida}-vegetal, ^{vida}-humana, ^{vida}-divina (de ahí: *categoría nocional*).

Haciendo que el guión y el volado en estas expresiones simbolice la relación de momento-realización concreta, se comprende bien el sentido de la analogía según Amor Ruibal. «Vivo» se predica con verdad de la planta, del animal, del hombre y de Dios, puesto que todos contienen en sí el momento nocional común *vida*. Pero no se predica del mismo modo, y para conocer su significado hay que analizar en cada caso su realización concreta. Es una predicación análoga,

y la diversidad –pudiéramos decir: la *densidad analógica*– viene dada por el «objeto» a que se aplica. No mentimos al hablar de la vida de Goethe y de la vida de un helecho; pero tenemos que ser conscientes de que en ambos casos «vida» encierra una enorme polaridad: noción (lo común) - concepto (su realización concreta).

Aplicado a Dios, la polaridad se tensa a lo infinito: Dios es en verdad vivo (encierra lo común nocional); pero lo es de un modo tal que rompe continuamente nuestra representación concreta, impidiendo que nos hagamos de él un concepto fijo y acabado, y obligándonos, por el contrario, a mantenerlo siempre abierto y sometido a revisión. Es lo que en el apartado siguiente trataré de mostrar con respecto al amor. Por eso, es preciso mostrar ahora brevemente que el amor entra, en efecto, dentro de las categorías nocionales, que es, por tanto, rigurosamente predicable de Dios.

– En realidad, si el tema no fuera tan decisivo, no valdría la pena detenerse en mostrarlo. Dentro de nuestro planteamiento, resulta prácticamente obvio. El ser humano, al estar situado en un lugar alto en la «escala del ser», capta muy bien las líneas de fuerza, los vectores de plenificación por los que éste se afirma y plenifica. El amor es, con toda evidencia, no sólo *uno*, sino acaso *el* más privilegiado de todos. Nada afirma tanto en la realidad como el amor; nada da mejor la medida de un ser que su capacidad de amor. Una frase de san Agustín simboliza muy bien esto: ante la admiración por la grandeza del hombre, busca una sola medida: «Qué ama es lo que pregunto, no qué sabe»²⁸.

²⁸ «Quid diligat quaero, non quid sciat» (MA 1, Denis XIV, 67), citado por V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974, 294.

Toda la filosofía –no digamos ya toda la revelación²⁹– confirma esta intuición, que Laín Entralgo plasmó aforísticamente: «El amor viene así a ser el más irrecusable argumento *de facto* contra el neopositivismo puro»³⁰. Para no fatigar al lector, aportaré tan sólo dos citas. La primera, de Ludwig Feuerbach, en la misma puerta del ateísmo moderno: «El amor es, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad»³¹. La segunda, de Gabriel Marcel, un filósofo confesadamente teísta: «El amor trasciende la oposición de lo mismo y de lo otro por cuanto nos establece en el ser»³².

Si, pues, el amor se muestra tan reconocidamente en el eje mismo de la realidad, tan inviscerado en la «estructura misma del ser»³³, es obvio que pertenece a ese tipo de predicados que pueden enunciarse de Dios con riguroso alcance ontológico. Por eso «en la teología cristiana no se trata primariamente de un Dios que tiene amor, sino de un Dios que es amor»³⁴.

Consecuencia –y con esto acabamos– que resulta enérgicamente confirmada por la *mística*, esa experien-

²⁹ Pascal lo dijo magníficamente: «Tout ce qui ne va point á la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité» (*Pensées*, 670).

³⁰ *Sobre la amistad*, Madrid 1972, 230.

³¹ «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», 1843 (*Sämtliche Werke*, Bad Connstadt²1959, 11, p. 298). Más referencias pueden verse en M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid 1975, 42-53 y *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, 190-204. 270-275. 374-377.

³² *Être et avoir*, París 1935, 220.

³³ Expresión de P. Tillich en «Liebe, Macht, Gerechtigkeit», en *Gesammelte Werke*, VI, Stuttgart²1971, 156; muy interesante todo el segundo capítulo: «El ser y el amor», 154-164.

³⁴ E. Jünger, *o. c.*, 406.

cia suprema por la que el hombre «palpa» de alguna manera el ser de Dios. Fue Henri Bergson quien, en una especie de «empirismo de segundo grado», aplicó con más consecuencia este criterio. Pues bien, llega a la siguiente consecuencia: «Dios es amor, y es objeto de amor: toda la aportación del misticismo está ahí», de suerte que en definitiva nos dice «que el amor divino no es una cosa de Dios: es Dios mismo»³⁵. Y el análisis positivo de una de las cumbres de la mística universal corrobora sin vacilar este resultado: «El concepto de amor es el concepto supremo que funda de punta a cabo todo el discurso de san Juan de la Cruz a propósito de Dios»³⁶.

3. Significado cristiano de «Dios es amor»

Hasta aquí, con el fin de no sobrecargar la exposición, he usado sin precisiones la palabra amor. Llega el momento de la delimitación precisa del significado específico que el amor adquiere en la revelación y, por consiguiente, de sus relaciones con la significación «natural»: el famoso y batallón tema de las relaciones entre *eros* y *agape*.

a) *Eros* y *agape*

Dado el planteamiento anterior, cabe esperar *a priori* una actitud diferenciada y dialéctica. Tomando a Anders Nygren como obligado punto de referencia,

³⁵ «Les deux sources de la moral et la religion», en *Oeuvres*, éd. du Centenaire, París 1963, 1189.

³⁶ G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*. II *Logique*, París 1960, 224. Dice poco después: «No cita en ninguna parte la célebre definición joánica: "Dios es amor", pero esta definición es la que despliega toda su obra».

puede resumirse diciendo que, por un lado, lo aquí expuesto no resulta compatible con su tesis como tal, pues ello equivaldría a negar todo el razonamiento: en modo alguno pretenden estas reflexiones caer en lo que Josef Pieper caracterizó justamente como una «denigración del eros»³⁷. Pero, por otro, sí puede asumir lo fundamental de su intención, por cuanto salvaguarda en concreto la especificidad de cada tipo de amor. Esto es importante, porque indica que no se trata de ningún concordismo fácil, sino de la expansión dialéctica encastrada en el mismo punto de partida.

En efecto, el descubrimiento del carácter nocional del amor, como dinamismo estructural del mismo ser, pide admitir su presencia en todo tipo de amor. Que es, por lo demás, lo que la experiencia cristiana –y en cierto modo la religiosa de todos los tiempos– ha reconocido y vivido. Lo contrario, es decir, el partir del supuesto de que «“eros” y “agape” no tienen nada en común»³⁸, equivaldría en rigor a negar toda posibilidad de hablar con sentido del amor de Dios. De un plumazo quedaría mudo lo mejor y más hondo de toda la experiencia mística, y jamás habría podido ser escrita una

³⁷ En *Sobre el amor*, uso su edición en Id., *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1990, 251-551, en p. 480; cf. 480-488. Se refiere no sólo a Nygren, sino también a las obras de teólogos evangélicos que por entonces salieron también sobre el tema: H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinn des Christentums*, Halle 1922, y E. Brunner, *Eros und Liebe*, Berlín 1937.

Es de justicia citar aquí el libro de Ll. Oviedo Torro, *Altruismo y caridad. Ensayo de antropología en clave interdisciplinar*, Roma 1998: por su atención a las ciencias antropológicas y a la filosofía, así como por su amplio recorrido histórico, representa una aportación muy importante.

³⁸ O. c., 24.

obra cumbre, humana y teológicamente, como la *Divina Comedia*³⁹.

No en vano actúa en Nygren una vena de puro luteranismo, que saca sus consecuencias «con un rigor verdaderamente geométrico»⁴⁰. Una actitud no tan pesimista respecto de la naturaleza humana histórica tiende, también aquí, a buscar el contacto real –el *Anknüpfungspunkt* de Emil Brunner en su discusión con el abrupto sobrenaturalismo de Karl Barth– entre el amor divino y el amor humano. Éste se concibe entonces como la «potencia obediencial»⁴¹, como «la forma en la que se realiza y encarna la agape como gracia, de modo que sólo así se hace ésta experimentable para nosotros»⁴².

Esto, lejos de llevar a una nivelación del amor divino con el amor humano, permite salvaguardar mejor su trascendencia: como en toda ley encarnatoria respecto de lo humano y divino en Cristo, el indivisamente (*adiairétos*) implica el inconfusamente (*asynjytos*). Por lo mismo que la agape se «encarna» en el amor humano, trasciende todas las formas concretas de éste: desde las más elementales hasta –cosa que a veces se descuida inconscientemente– las más sublimes. Circunstancia ésta muy bien subrayada por Paul Tillich, quien no se cansa de afirmar que «el amor en sí es uno», que las di-

³⁹ Cf. el estudio magnífico, lúcidamente atento a nuestro problema, de H. Urs von Balthasar, «Dante», en *Herrlichkeit*, II/2, Einsiedeln 1969, 365-462 325-412. En p. 439 dice: «Hay que quedarse finalmente con esta reciprocidad de *eros* y de *agape*, dos nombres que en Dante expresan finalmente el mismo amor, lo que es el nombre más propio de Dios».

⁴⁰ G. Rotureau, «Charité»: *Catholicisme* 2 (1949) 961.

⁴¹ 37. K. Rahner, «Amor»: *Sacramentum Mundi* 1 (1972) 117-118.

⁴² V. Warnach, «Amor»: *Conceptos Fundamentales de la Teología* 1 (1966) 93.

versas formas (*Qualitäten*) del amor –*libido, filia, eros, agape*– no se excluyen: como fuerza o como deficiencia están siempre todas presentes⁴³. No se trata, por tanto, de que la *agape* sea «la última y más alta forma del amor, sino porque ella, desde una dimensión distinta, traspasa el todo de la vida y todas las formas del amor», es la «dimensión profunda del amor»; en una palabra: «*agape* es amor que irrumpe en el amor»⁴⁴.

Pero por lo mismo esto nos está diciendo que, dentro de esa comunidad fundamental, el amor de Dios, la *agape*, es algo aparte y rigurosamente distinto. Precisamente porque es *de Dios*, ese amor «es un misterio tan radical como Dios mismo»⁴⁵. Aquí reaparece lo justo de la intención de Nygren y el mérito indiscutible de su aportación. Aquí enlaza también nuestro planteamiento.

Lo común, decía, es lo «nocional», lo atemático, lo que no se aprehende nunca en estado puro. Sólo lo encontramos como «momento» en la forma del «concepto», y éste se diversifica según la forma precisa de la realidad a que se aplica. Tratándose de Dios, infinito e infinitamente libre, si queremos saber algo de la forma concreta de su amor, no nos queda más remedio que tratar de aprenderlo, de hacernos sus «discípulos», de ponernos a la escucha de su revelación:

«No es que nosotros apliquemos a Dios un concepto de “amor” que ya nos es conocido de antemano. Más bien lo que sucede es que el *concepto*, la comprensión del amor

⁴³ O. c., 146. 160-162. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 410, dice muy bien: «Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad».

⁴⁴ *Ibíd.*, 163.

⁴⁵ K. Rahner, *l. c.*, 125; cf. 115.

–de la agape del NT– puede únicamente ser ganado *a partir del acontecimiento* de la misma revelación»⁴⁶.

En este sentido es verdad lo que dice Nygren cuando afirma que «es muy necesario comprender desde un principio que no podemos establecer analogía *directa* entre “eros” y “agape”»⁴⁷. Y Urs von Balthasar expresa muy bien la situación *a nivel conceptual*: «El amor no es simplemente amor, sino que es o bien amor divino o bien amor humano»⁴⁸. Por eso insiste en la irreductibilidad cristiana de la *agape*, que nunca es propiamente «nuestro» amor, y que fuera del cristianismo «estará siempre en peligro de ser malinterpretada»⁴⁹. Cabría añadir que no sólo fuera: también dentro estamos siempre tentados a la reducción, a confinar en nuestras categorías –en nuestros egoísmos individuales, en nuestros intereses de clase, en nuestras ideologías colectivas– el misterio irreductible y siempre nuevo del amor cristiano.

El concepto cristiano del amor es, permanecerá siempre, una construcción inacabada: encierra en sí toda la historia de la revelación como algo que hay que aprender siempre de nuevo desde la referencia a una praxis histórica, a su vez siempre abierta. La «educación

⁴⁶ E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, I, Zürich 1972, 188. Cf. la misma idea en K. Barth, *Dogmatique*, II/I, Ginebra 1957, 21-22.

⁴⁷ *O. c.*, 24. El subrayado es del mismo autor. Lo que indica que su «intención» es seguramente más justa de lo que la expresión –preocupada por destacar la originalidad de la *agape*– deja entender. (Este punto ha sido bien destacado por F. Volgiani en su introducción a la trad. ital. (Il Mulino, Bolonia) de la obra de Nygren).

⁴⁸ «Geist, Liebe, Betrachtung», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, III, Einsiedeln 1967, 164.

⁴⁹ *Ibid.*, 159-160.

del género humano» –según la concepción lessingiana de la revelación– es en definitiva una educación en el amor de Dios al hombre. De modo irrevocable y expreso desde Oseas⁵⁰, pero en realidad desde el mismo relato yavista de la creación, todo el Antiguo Testamento habla, en el fondo, de esto. Y el Nuevo Testamento no es más que la gesta del «amor de Dios en Cristo». Es todo ese cúmulo de vida, reflexión y experiencia el que tiene que entrar en la polaridad abierta entre nuestra captación «nocial» del amor de Dios y el «concepto» que, apoyados en ella, intentamos elaborar.

b) Jesús, concreción visible de la agape

Afortunadamente, toda esa inabarcable riqueza se concentra para nosotros en *la figura de Jesús*: en él tenemos la cifra, inagotable en su profundidad, pero cordial y tangible en su humanidad, de ese amor. Cristo es la *agape* hecha carne. Esto lo comprendió incluso el especulativo Hegel: en la vida de Jesús se concentra la universalidad de la doctrina del amor⁵¹. Y no es casualidad el hecho de que los mejores comentarios del significado auténtico del amor de Dios sean las buenas cristologías –al menos ahora en que, por fin, éstas supieron recuperar el valor revelador de los «misterios de

⁵⁰ «El motivo fundamental del actuar de Yavé con su pueblo es el amor, y, en cuanto es posible saberlo, Oseas fue el primero en sentir y expresar claramente este concepto» (G. Quell, «Agape»: TWzNT 1,30).

⁵¹ *Lecciones sobre filosofía de la religión*, III, Madrid 1987, 52-53. 59-60. 72-73... En el otro extremo de la consideración, Spicq, en su moroso recorrido analítico, llega a la misma conclusión: «La nueva densidad de la noción de *agape* depende inmediatamente del progreso de la cristología. La nueva fe, en efecto, ha discernido en Jesús la manifestación y el don del amor del Padre»; cf. también 1273-1274.

la vida de Cristo»-. Jesús, «con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, especialmente con su muerte y, resurrección»⁵²; representa la traducción concreta de la *agape* divina y la norma infalible de su interpretación⁵³.

Mirándole a él y sin ánimo –imposible– de ser exhaustivos, pudieran sintetizarse en los siguientes puntos las cualidades que definen la especificidad cristiana de la *agape*:

– *Iniciativa*, que significa tanto la espontaneidad en el sujeto que ama⁵⁴, como la correlativa no motivación por parte del objeto, tan subrayada por Nygren⁵⁵, y que el mismo Nuevo Testamento encarece con su repetido «cuando aún éramos pecadores» (Rom 5,8.10; cf. 1 Jn 4,10).

– *Universalidad*, no sólo porque Jesús rompe definitivamente toda vinculación étnica y más aún –así lo interpretará contra los gnósticos el Nuevo Testamento– toda limitación metafísica⁵⁶, sino porque no admite ex-

⁵² *Dei Verbum*, n. 4, referido a la revelación en general; pero ya se sabe que uno de los grandes méritos de esta constitución es el haber centrado precisamente en el *amor* la esencia de la revelación: «por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor, y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía» (*Ibid.*, n. 2).

⁵³ Buen y actualizado resumen de la problemática en R. Schnackenburg, «Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu», en *Prinzip Liebe*, 76-103.

⁵⁴ Contra los griegos, el cristianismo piensa que «hay más perfección en el amor amante que en el amor amado» (M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, París 1942, 315).

⁵⁵ *O. c.*, *passim*, princ. 61-74.

⁵⁶ En el gnosticismo, «el dualismo temporal y ético de la apocalíptica se convirtió en un dualismo físico y metafísico», es

cepciones. Sobre todo, no admite aquellas excepciones que los hombres dan por supuestas, tanto por razones humanas –los pobres, los enfermos, los marginados sociales– como por razones (aparentemente) religiosas –los pecadores–, pues Dios «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). En este sentido, la afirmación de Jesús: «no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», podría ser la cifra de esta cualidad, ilustrada sobre todo por sus comidas con los pecadores⁵⁷ y por sus parábolas⁵⁸.

– *Absolutez*, que a su vez se abre en varias dimensiones: a) el *perdón* sin límite: «hasta setenta y siete veces» (Mt 18, 22), como negación de todo obstáculo y como afirmación de primacía absoluta; b) el *mandamiento*, como totalización de toda realización subjetiva: «con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,31); y como totalización de toda exigencia objetiva: «en estos dos mandamientos consisten la ley y los profetas» (Mt 22,40 y Rom 13,8-10). c) *La paradoja*, en cuanto capacidad de asumir en sí mismo a su propia contradicción: «amad a vuestros enemigos» (Mt 5,44), en la seguridad de tener siempre capacidad para la reconciliación, «para vencer al odio con el

decir, en un dualismo *por naturaleza*, por tanto anterior a toda decisión del hombre. En cambio, en Pablo y Juan –que son los que más se acercan, sobre todo en el vocabulario, al gnosticismo–, el dualismo «es temporal y ético» (R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York 1959; trad. italiana: Bolonia 1976, 184-185; cf. 161-189; y téngase en cuenta que este autor tiende a acercar Biblia y gnosticismo).

⁵⁷ Aspecto muy bien destacado por E. Schillebeeckx, *Jesus*, Herder 1975, 177-193 y R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994.

⁵⁸ Punto en el que insiste Nygren con especial vigor: *o. c.*, 74-84.

amor» (cf. Rom 12,21). d) La *culminación*, en el sentido de insuperable cumbre axiológica: «pero la mayor es la caridad» (1 Cor 13,13) y de indispensable validación de toda otra actividad o carisma: «aunque repartiese todos mis bienes y entregase mi cuerpo a las llamas» (1 Cor 13,3)⁵⁹.

– *Kénosis*, como realización histórica de la absolutez que no admite límites. Porque, si de verdad se quiere amar a *todos*, es necesario –¡éste es el significado del *dei*, «es preciso», neotestamentario al explicar la pasión– ir hacia «abajo», a la «nada» de los condicionamientos sociales y a la «nada» de la condición humana: «hasta la muerte» (cf. Flp 2,5-8).

Así dicho, todo esto resulta frío y analítico; y, en rigor, tomados aisladamente, no sería imposible encontrar paralelos más o menos lejanos para cada uno de estos aspectos⁶⁰. Por eso es preciso esforzarse por captarlos en la insuperable «figura» de su unidad dinámica, en el fondo metafísico a que apuntan y en el espacio espiritual que configuran. Es preciso «correalizar» (Scheler) en vivo la *agape* que se nos aparece en Jesucristo, para comprender su irreductible especificidad, el *novum* absoluto que introduce en el mundo.

⁵⁹ Cf. el comentario de H. Schlier, «Über die Liebe - 1 Kor 13», en *Die Zeit der Kirche*, Herder 1966, 188: «A veces ciertamente el hombre se entrega, para... escapar al amor».

⁶⁰ Para el mismo *amor a los enemigos* es posible encontrar paralelos entre los estoicos. Como este admirable de Séneca: «Si quieres imitar a los dioses, pórtate bien incluso con los desagradecidos, pues también sobre los malos se levanta el sol y también a los piratas se les abren los mares» (*De Benef.*, IV, 26, 1). Esto suena a evangelio, aunque, naturalmente, la motivación es muy distinta, como hace notar R. Schnackenburg (*l. c.*, 93), de quien tomo la cita.

Y es preciso –tal va a ser el objeto de los dos apartados siguientes– captar a su luz la «obra de Dios» por un lado, y aquello a lo que, por su gracia, deben aspirar el ser y el obrar del hombre.

4. Dios actúa exclusivamente como amor

Una vez asegurada la convicción del amor como realidad última y fontal en el ser divino e intuido de algún modo su significado, lo que intenta la reflexión es, hasta cierto punto, *invertir el movimiento*: si antes, de la manifestación iba al ser, ahora, desde la seguridad del ser, pretende asegurar para nosotros la seguridad de la manifestación. Porque la verdad es que el amor de Dios, tal como se ha manifestado en Cristo, aparece tan grande que nos resulta literalmente increíble. Para el que no tiene fe, «esto es demasiado hermoso para ser cierto»⁶¹. Y los mismos creyentes «no nos atrevemos» a sacar todas las consecuencias de ese amor inaudito.

a) Dios, sólo comprensible como amor

En realidad, no podía ser de otra manera. Por su misma esencia, el amor de Dios sobrepasa toda comprensión humana, y por eso «es siempre insospechable, aun cuando ya ha aparecido; siempre inconcebible, aun cuando la fe ya lo ha aceptado». Verdaderamente, «Dios es más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3,20). Pero eso mismo debe espolearnos para intentar sin descanso un acercamiento menos lejano, una comprensión menos inexacta.

⁶¹H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988, 94.

La prueba mínima del agradecimiento al amor de Dios ha de consistir siquiera en intentar comprenderlo.

Y esto resulta más difícil de lo que parece. Continuamente proyectamos sobre Él nuestros fantasmas, lo recortamos con la medida de nuestro egoísmo, lo cargamos con nuestras angustias y deformamos su imagen con nuestras ideologías. No sólo la imagen vulgar y espontánea de Dios –con sus «miedos» y sus «obligaciones»...–, sino también la elaboración teológica –con sus «predestinaciones», sus «iras y «venganzas» divinas...–, deben ser revisadas a fondo. El amor de Dios, afirmado sin límite ni temor (cf. 1 Jn 4,18), debe convertirse en la matriz permanente y definitiva de toda interpretación de su actuar con nosotros.

Esto es, con toda verdad, el principio y fundamento. Si «Dios es amor», quiere decirse que lo es en todo su ser y en todo su actuar. Dios *consiste* en amar. En nuestro lenguaje deficiente, debemos decir que *ni sabe ni quiere ni puede hacer otra cosa*. Dios, libre en su mismo ser –«él es lo que quiere ser», decía admirablemente Schelling⁶²–, se ha escogido a sí mismo como el que ama. Y por eso sólo el amor puede llegarnos desde él. Podemos dudar de todo, empezando por nosotros mismos. Pero no nos es lícito dudar de su amor. Ni siquiera, como con toda razón y desde una tradición que bastantes veces ha tendido a lo contrario advierte Ernst Jünger, vale acudir a la hondura infinita de su *incomprensibilidad*, para alimen-

⁶² «Briefwechsel mit Eschenmeyer», en I/8, 168 (*Ausgewählte Schriften*, IV, Suhrkamp 1985, 346); aclaraciones y referencias en H. Fuhrmans, *Schellings Spätphilosophie*, Berlín 1940, 48. 189-192 y *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, 340-350. 368-370. Sobre este importante tema cf. también las observaciones de E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 57-62 y H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, II/1, 213. 220-259, con significativas referencias patristicas.

tar la sospecha de que el «Dios oculto» pudiera ser también otra cosa, que desde su abismo pudiera estar pendiente sobre nosotros alguna oscura amenaza de lo «terrible»⁶³. (Ahí se basa mi reiterada insistencia en que ya va siendo hora de abandonar la prestigiosa definición de Dios como lo *fascinans et tremendum*)⁶⁴. Por amor nos ha creado: para nuestra realización y nuestra felicidad (no «para su gloria», en el sentido que vulgarmente evoca esa expresión⁶⁵). Y únicamente por amor interviene en nuestra historia personal y colectiva: eso significa su *ser salvador*.

Por eso al comienzo de todo hablar sobre Dios deberían estamparse aquellas palabras magníficas de Karl Barth, al estudiar los atributos divinos:

«¡Dios *ama!* (...) tal es la esencia de Dios que aparece en la revelación de su nombre. ¡Dios *ama!* Ama como sólo él puede amar (...). Su amor es su ser en el tiempo y en la eternidad. “Dios es” quiere decir: “Dios ama”. Todo lo que a continuación deberemos afirmar del ser de Dios estará siempre y necesariamente determinado por este hecho. Todas las proposiciones subsiguientes deberán indicar sin descanso este misterio. En cierto sentido, serán esencialmente un retomar y un repetir la proposición principal: “Dios ama” (...). En resumen, el valor de todos los desarrollos posteriores dependerá rigurosamente de nuestra voluntad de no perder jamás de vista la definición fundamental: Dios es *el que ama*; de suerte que todo lo que toda-

⁶³ *Dios como misterio del mundo*, 440-441; cf. más referencias y aclaraciones en J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad*. W. Pannenberg y E. Jünger, Madrid 1992, 248-249.

⁶⁴ Cf. libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 1998, 61-64 (original gallego, Vigo 1966).

⁶⁵ El mismo santo Tomás dijo: «Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos» («Por donde se ve claramente que Dios no busca su gloria por su conveniencia, sino por la nuestra») (S. Th. 2-2, q.132, a.1, ad 1).

vía hemos de decir no será, de hecho, más que una explicación de esta definición»⁶⁶.

Desgraciadamente, una cosa es enunciarlo y otra mantenerlo. Páginas más adelante encontramos al mismo Barth acumulando expresiones como: «la fidelidad de Dios para consigo mismo», «la altura de su cólera», «el honor de Dios», «su dignidad de Dios», «estamos en presencia de la cólera de Dios en toda su espantosa realidad»... todo para explicar la «justicia de Dios»⁶⁷. Ciertamente que todo eso puede tener una explicación aceptable; él mismo habla de «amor», «misericordia», «corazón»... de Dios, y E. Jüngel en su comentario destaca sobre todo el aspecto positivo⁶⁸. Pero uno no puede dejar de sentir cierto malestar ante expresiones de este tipo, que pueden encontrarse ciertamente en la Biblia, pero que una hermenéutica objetiva, respetuosa con las prioridades de los planos semánticos, no puede tomar con esa literalidad. Sólo cabe verlas como expresión retórica y parenética –para aquel tiempo y aquel contexto– del interés de Dios por nuestro bien, como «aviso» apremiante por el mal al que nos exponemos y que nos causamos a nosotros mismos, si no seguimos sus indicaciones de Padre.

Seguramente hay en todo eso mucho de la experiencia, genial pero demasiado tensa y angustiada, de algunos de los primeros reformadores. Ella confiere a la teología evangélica su aire vivo y dramático, pero la carga también con aspectos tan sombríos como la inaceptable *dobles predestinación* tan acentuada por Calvino⁶⁹ (¡y a la que demasiado se le concedió en toda la teología desde las exageraciones

⁶⁶ O. c., IV, § 28, 2; pp. 30-31.

⁶⁷ *Ibid.*, 150-152.

⁶⁸ E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübinga 1967, 81-97.

⁶⁹ Cf. un buen resumen y valoración de esta problemática en E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, 23, 327-346.

de san Agustín!). Que esto es algo más que una mera capa superficial expresiva, lo muestra el hecho de que, a pesar de todas las explicaciones luteranas del *opus alienum*⁷⁰, un autor tan moderado como Paul Althaus puede afirmar: «Sin duda, el concepto de la ira es antropopático. Pero no en mayor medida que lo es también el amor de Dios»⁷¹; y, contra la –justa, decimos nosotros– tendencia opuesta en la teología actual, arguye que en la ira se trata ciertamente «de la obra ajena de Dios... Pero la obra “ajena” permanece a pesar de toda obra de Dios»⁷². Y todavía hoy un autor tan sensible como J. Moltmann puede afirmar que el abandono de Jesús en la cruz hay que «interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el Hijo, y, por tanto, un suceso entre Dios y Dios. (...) Esta “enemistad” entre Dios y Dios no se debe bagatelizar no tomando en serio, sea el abandono de Jesús por parte de Dios, sea su mensaje de Dios hecho vida, sea su último grito a Dios en la cruz»⁷³.

Todo, vuelvo a reconocer, puede admitir una cierta interpretación correcta; pero las palabras tienen su peso, y el

⁷⁰ Cf. resumen en P. Tillich, «Das fremde Werk der Liebe», en *Ges. Werke*, VIII, Stuttgart, 199-204.

⁷¹ P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1966, 397.

⁷² *Ibid.*, 478.

⁷³ El *Dios crucificado*, Salamanca 1975, 216. P. Evdokimov expresó muy bien la paradoja en que aquí ha caído el protestantismo: «La gratuidad de la salvación, este misterio maravilloso del amor de Dios que la Reforma leyó en la Biblia y en los Padres, una vez planteado, ay, en términos de causalidad y una vez conceptualizado, se convirtió en la terrible doctrina de la doble predestinación. Si en nuestros días se intenta corregirla, hablando de la salvación de todos y demostrando que uno solo es culpable –el mismo Dios–, entonces no se ve para que sirve el hombre...» (*L' amour fou de Dieu*, París 1973, 19).

clima emocional que se origina con este tipo de expresiones acaba siendo el de ese Dios que «necesita» exigir la sangre de su Hijo para perdonar «con gran amor» a los hombres. Mitigado, se halla muy extendido en las vulgares –y no tan vulgares– *teologías de la satisfacción*, que ni siquiera conservan ya aquella armonía que tuvieron en san Anselmo⁷⁴.

Una teología más realista y más consecuente con la relación de amor entre Padre e Hijo, deberá buscar otro tipo de expresión: el Padre que «sufre» al verse «obligado» a soportar que le maten a su Hijo, porque sabe que ésa es la consecuencia de la creación y de su respeto infinito por ella. Aunque sabe también que, en definitiva, eso es sólo un episodio que acabará superado e integrado en su amor más amplio y poderoso, capaz de resucitarlo a él, y en él a todas las víctimas de la historia. Por eso también Jesús, que «no quería» morir, supo estar dispuesto a ello antes de traicionar su misión salvadora; y aunque acaso a nivel conceptual no «entendiese» en aquel momento cómo su Padre no podía evitarlo (eso, al menos, parece atreverse a pensar Mt 27,45: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»), supo confiar en él más allá de la evidencia inmediata (como insinúa Lc 23,46: «en tus manos pongo mi espíritu»).

También esto es, naturalmente, lenguaje simbólico e inexacto. Pero lo que en él se sugiere resulta más adecuado, y el clima emocional que se produce, más ajustado a la verdad profunda de una acción que es puro y exclusivo amor. «Odio», si lo hay, «ira», «venganza» o «castigo»... todo eso

⁷⁴ Cf. la excelente exposición de H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II/1, Einsiedeln 1969, 219-263, princip. 241-257; cf. también H. Corbin, «La nouveauté de l'Incarnation. Introduction», en S. Anselme de Cantorbery, *L'Oeuvre*. III *L'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, París 1988; P. Gilbert, *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma 1990.

está al otro lado: al de los hombres que matan o hacen matar; ellos mismos, a pesar de todo, sólo mediana y ambiguamente malos: «que no saben lo que hacen...» (Lc 23,34).

Este ejemplo en un tema tan central e irradiante indica lo poco eficazmente que el amor está presente en la configuración interna del quehacer teológico. Y si con toda verdad «sólo el amor es digno de fe», se comprende que el cristianismo haya llegado a hacerse tan poco creíble: un Dios tan mal interpretado se ha convertido en *rival* del hombre, y su *evangelio* liberador ha sido captado como *ley* que oprime, como *dysangelion* (Nietzsche). Ello mismo hace obvia e inaplazable la tarea: releer de nuevo, con todo vigor, a Dios, y su acción desde el amor.

Y, después de lo expuesto, me atrevo a decir que *sólo desde el amor*. Insistiendo además, repito, en el hecho de que se trata de un amor tan gratuito y elevado, por encima de nuestras más altas expectativas que, de mil maneras, nos resistimos a *creerlo* y, más todavía, a sacar las consecuencias. Aca-so nada mejor que acudir a la sugerencia de unas palabras con que aquel magnífico comunicador que ha sido Louis Évely intentó de alguna manera dar forma a estas ideas :

«Dios tiene que ser alguien parecido a todo esto [habla de la persona madura], infinitamente vulnerable e infinitamente sólido, porque él es amor y porque no hace otra cosa más que amar. Todo puede herirlo, pero nada puede impedirle amar. Quizá incluso se hace aún más amor con los golpes que recibe, porque él sabe mejor que nadie que esos gritos de rebelión y de injuria son en realidad gritos de socorro y de angustia por no ser suficientemente amado y por no poder amar, y que los golpes que él recibe hacen daño a quien los da. Dios es aquel a quien puedes hacerle todo el mal que quieras y que jamás ha de hacerte a ti mal alguno»⁷⁵.

⁷⁵ *Cada día es un alba*, Santander 1989, 49 (he suprimido los puntos aparte). Mucha veces son los autores más «sapienciales» y menos «científicos» quienes mejor expresan la vida de estas ideas;

Esta tarea de retraducción –necesariamente obra de toda la comunidad cristiana– deberá realizarse en dos frentes: uno de carácter más *formal* o de actitudes ante el mensaje, y otro de carácter *material*, elaborando desde esta perspectiva los diversos temas teológicos; sobre todo, como es lógico, aquellos en los que el amor de Dios tiende a ser más oscurecido.

b) El amor, perspectiva de lo cristiano

Respecto a lo primero, es preciso ante todo deshacer un gran equívoco de fondo: el de cargar «a la cuenta de Dios» –como imposición libre por su parte, por tanto evitable, «si quisiera»– lo que es simplemente el peso inevitable que, debido a la finitud, conlleva el ser y hacerse hombre o mujer; es decir, *el equívoco de cargar sobre el nivel religioso lo que es justamente la esencia misma del nivel ético*. La confusión resulta muy explicable: lo religioso urge la realización de lo ético. Pero la religión, al menos la religión bíblica, no lo impone ni lo recarga; a lo sumo, lo descubre o ayuda a descubrirlo; y, en todo caso,

cf.: por ejemplo, J. Powel, *Plenamente humano, plenamente vivo*, Santander 1990, 178-179: «Que *Dios es amor*. Esto significa que todo cuanto Dios hace es amar. Del mismo modo que el sol no hace otra cosa sino brillar, proporcionando su luz y su calor a todo el que está dispuesto a recibirlos, así también Dios no hace otra cosa sino amar, proporcionando igualmente su luz y su calor a quienes quieran recibirlos. Lo cual significa que en Dios no hay lugar para la ira, que Dios no castiga. Cuando el pecado hace que nos apartemos de Dios y de su amor, el cambio se produce únicamente en nosotros, nunca en él, que jamás deja de amar; y amar es compartir: compartir el propio ser y la propia vida. La intención de Dios al crearnos y ponernos en este mundo fue compartir su ser y su vida con nosotros. Y al engendrar esa vida en nosotros, Dios nos llama a ser su familia humana, a formar una comunidad de amor en la que cada cual desea y se esfuerza por lograr la verdadera felicidad de todos cuantos le rodean».

lo hace con la *única* intención de ayudar en la tarea de cumplirlo, es decir, de ser hombre, de realizarse lo más plenamente posible⁷⁶.

Esto lo había comprendido ya el Antiguo Testamento: contra lo que demasiadas veces se dice y se piensa, «Israel celebró siempre la revelación de la ley divina como un gran don salvífico»⁷⁷. Y san Pablo lo resumió para siempre en el frontispicio del cristianismo: «Para que seamos libres, nos liberó Cristo» (Gál 5,1).

En conexión con esto, la *dialéctica indicativo-imperativo* está esperando en la reflexión teológica y, sobre todo, en la conciencia de los fieles, el relieve que se merece. No es ya sólo que Dios no impone ninguna carga supletoria sobre nuestras espaldas, sino que nos da siempre aquello mismo que nos pide o, mejor, aquello a que exclusivamente por nuestro bien nos invita. Los alemanes gustan de decir que la «tarea» (*Aufgabe*) es ya siempre previamente «don» (*Gabe*). El imperativo no es más que la llamada a apropiarse personalmente de lo que antes se nos ha dado: «Ya que vivimos en el Espíritu [indicativo], caminemos según el Espíritu [imperativo]» (Gál 5,25; cf. Rom 6,1-7; 8, 1-17; 1 Cor 6,9-11; 2 Cor 5,18-20). En un cristianismo rectamente vivido y entendido, el gozo del anuncio (indicativo) se prolonga con toda naturalidad en la llamada (imperativo) a vivir lo anunciado⁷⁸.

⁷⁶ Cf. los desarrollos que hago en el c. 4 de *Recuperar la creación*, 163-200 y antes, más brevemente, en *Recuperar la salvación*, 39-49.

⁷⁷ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1969, I, 253; cf. 247-261.

⁷⁸ Sobre este importante aspecto de la realidad cristiana, cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 219-226; H. Schlier, *La carta a los Gálatas*, Salamanca 1975: Excurso: «Indicativo e imperativo en Pablo», 306-309; y, más en extenso, H. Thielicke, *Theologische Ethik*, 1, Tübinga 1972, 112-244.

Si a esto se añade el uso de *categorías personales*, como corresponde a la personalísima relación instaurada por Dios con respecto a la humanidad, se eliminará todo asomo de concurrencia o rivalidad por la que Dios pudiera aparecer realizándose a costa del hombre (bien entendido que *personal* no puede significar individualista o intimista, sino que tiene que incluir lo comunitario y lo socio-político). Entonces, la experiencia cristiana aparecerá en todo su brillo autoafirmativo: como se muestra en la humanidad prototípica de Jesús, un máximo de entrega del hombre a Dios se corresponde siempre con un máximo de afirmación de la propia y auténtica humanidad. Temas como el de las relaciones entre *la fe y la razón* o entre *la gracia y la libertad*, aparecen así en una luz completamente nueva (como por lo demás empieza ya a mostrar la teología actual).

c) *Los grandes temas cristianos, como amor*

Pero con esto –sin agotar, por supuesto, el formal– entramos ya en el que habíamos llamada frente material, es decir, el de la elaboración de los temas teológicos desde esta nueva perspectiva. La fe, lejos de ser una capitulación de la razón, significa la entrada del hombre en el «abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento» (Rom 11,33) de la intimidad divina. Constituye por tanto la plenificación insospechada e insospechable de sus más profundas aspiraciones. Y la gracia en modo alguno equivale a la dimisión infantil de la propia responsabilidad, sino a la más radical liberación de nuestra libertad. Liberación que, como san Pablo expresó magistralmente para siempre, rompe la dialéctica del amo y del esclavo («no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor...») e inaugura la relación plenificante del padre y el hijo (...sino un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡*Abba!* ¡Padre!»: Rom 8,15; cf. todo el capítulo).

Ya se ha aludido antes a la redención como acto extremo de amor, y exclusivamente de amor. En la misma línea ha de situarse igualmente la explicación de ese oscurísimo dogma que es el *pecado original*: de él no tenemos, hoy por hoy, una satisfactoria explicación positiva; pero, al menos, debemos afirmar ya algunas cosas que «no puede ser». Lo que es símbolo de la intención exclusivamente amorosa de Dios al crear al hombre y a la mujer («hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»: Gn 1,27), no puede convertirse –por monstruoso casuismo jurídicista, privado de toda mediación hermenéutica– en un castigo arbitrario e indiscriminado de los pobres «descendientes de Adán y Eva». Lo que en Pablo es apoyo comparativo y mediación simbólica para explicar la grandeza de la redención en Cristo y el insuperable «mucho más» (*pollo mallon*: Rom 5,9.15.17), la «sobreabundancia» de la gracia (Rom 5,15.20), no puede degradarse en una solapada primacía del pecado y del espíritu de castigo.

El tema del *mal* pide ser reinterpretado desde una forzosa metafísica de la creatura, es decir, como consecuencia *inevitable* de la finitud natural (mal físico) o libre (mal moral). Algo que Dios en modo alguno «quiere» ni propiamente «permite», sino que tolera y «com-padece». Pero si se ha decidido a crear –hablemos así–, es porque sabe que, en definitiva, «puede» envolver y vencer el mal en el misterio final de su gracia salvadora. En todo caso, un Dios que en Cristo se nos aparece como el «Anti-mal» por excelencia debe ser siempre exclusivamente comprendido y predicado al lado del hombre contra el mal en todas sus formas⁷⁹.

La *predestinación* –si vale todavía la pena mantener esta palabra, que más bien creo que debiera ser suprimida de

⁷⁹ Cf. infra c. 4.

raíz— sólo podrá ser explicada de forma que quede bien resaltado el amor como único motivo de la creación. Acaso: el amor tan grande del Padre, que crea y redime un mundo para lograr que haya hijos que lleguen a participar de su felicidad, *a pesar* del inmenso dolor que le supone prever que habrá algunos que se resistan a esa felicidad⁸⁰.

En ese sentido el *infierno* deberá ser muy profundamente repensado, no atreviéndose a ir demasiado allá de la *pura negatividad* que supone la no-salvación. Tanto desde el punto de vista de la antropología moderna, cada vez menos convencida de la «inmortalidad natural» del hombre, como del espíritu de toda la tradición bíblica, que ve en la inmortalidad un *don* de Dios, ¿no respondería mejor una no-resurrección, una «muerte segunda», que una inmortalidad atormentada, la cual, si no se concibe como «natural», corre el riesgo de ser interpretada, no sin razón, como una inmortalidad conferida para hacer posible el castigo? Y yendo más allá, ¿no cabría ver la no-salvación como la pérdida definitiva de aquella parte del propio ser que el pecado y el egoísmo le «impiden» a Dios salvar, de suerte que «las ovejas y los cabros» de la parábola de juicio final serían dos dimensiones de la misma persona? En realidad, decía ya en el siglo IV san Ambrosio: *idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte*⁸¹, «la misma persona se salva en parte y en parte se

⁸⁰ En la línea de lo que bellamente dice H. Urs von Balthasar, *Dante*, 403: «...y su amor es tan grande, que su presciencia de la pérdida futura de algunas creaturas no lo turba —no de otra suerte que la naturaleza no dejaría de hacer florecer un árbol, si supiese que habrían de caer algunas hojas». O quizá mejor, en la experiencia más común y más humana de los padres que aceptan tener hijos, a pesar de saber que alguno puede «perderse».

⁸¹ La cita exacta es: «Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, potest et ipse salvari (1 Cor 3,1-5). Unde colligitur quia idem homo et salvatur ex parte, et pariter condemnatur ex parte» (*In Ps 118*, serm. 20,58: PL 15,1502).

condena». El «infierno» mantiene así su terrible seriedad –más incluso que el emotivo, pero acaso un tanto artificioso recurso al «infierno vacío»–, pero el amor de Dios y su soberanía resultan más clara y coherentemente perceptibles sin los «gritos» eternos de los condenados. Es, naturalmente, una hipótesis a meditar con toda cautela, pero quizá más coherente en sí misma y más acorde con la totalidad del dato bíblico –Dios como *vida* y el alejamiento de él como *muerte*, resurrección como nueva *creación*– que una activa «condenación eterna»⁸².

Sin duda, habría que seguir repasando temas. Pero quizá la enumeración se ha alargado ya en demasía. Si al menos sirvió para abrir la intuición de un nuevo espacio y de su posible fecundidad, tal vez pueda darse por bien empleada. Ahora se extiende todavía un campo inmenso ante nosotros: prolongar sobre el hombre y su actuación esta perspectiva que hemos estado intentando aplicar a Dios.

5. El hombre es (debe ser) amor

Retomemos con toda energía el punto de partida inicial: Dios es amor. Si él es amor con todo el vigor y profundidad que hemos intentado vislumbrar, y si él es el principio absoluto y total –¡creador!– de la realidad, ésta ha de ser también por fuerza amor en su más íntima y auténtica entraña. Un pasaje de Henri Bergson expresa magníficamente esta intuición:

«En estas condiciones, nada impide al filósofo llevar hasta el extremo la idea, que le sugiere el misticismo, de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que arrastra esta emoción creadora; quiero decir: con la aparición de los se-

⁸²Sobre este delicado problema me permito remitir a mi librito ¿*Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Santander 1995.

res vivos en los que esta emoción encuentra su complemento, y de una infinidad de otros seres vivientes sin los cuales éstos no hubieran podido aparecer, y, en fin, de una inmensidad de materialidad sin la cual la vida no hubiera sido posible»⁸³.

a) *De las fascinaciones filosóficas
a la asunción teológica*

Y no está mal que sea un filósofo quien, en nombre de la filosofía, introduzca esta afirmación. Porque la verdad es que no se trata de algo fortuito o superficial, sino de una intuición que toca el nervio de una gran parte de toda consideración profunda del mundo a través de los siglos. Hasta el punto de que se podría hablar de algo así como de «las fascinaciones del amor» en la historia de la filosofía. En cierto modo, ya lo había dicho Paul Tillich, un hombre precisamente muy preocupado por el aspecto ontológico del amor:

«Es bastante conocido que desde Empédocles y Platón hasta Agustín y Pico, como hasta Hegel y Schelling, llegando hasta el existencialismo y la psicología profunda, el amor ha jugado un rol ontológico preponderante»⁸⁴.

⁸³ *Les deux sources*, 1192-1193. M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, 304, cita en idéntico sentido a G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959, 397: «El ser es [...] en última instancia “amor”»; y, apoyado en él, dice H. U. von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, en *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln-Zürich-Colonia 1967, 17: «ser y amor son coextensivos».

⁸⁴ *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, 145. Buenos resúmenes de esta historia pueden verse en V. Warnach, «Amor»: *Conc. Fund. Teol.* 1(1966) 72-97; J. Ratzinger, «Liebe» (III): *LfThK* 6 (1961) 1032-1036; B. Casper, «Amor»: *Conc. Fundam. Filos.* 1 (1977) 70-78; y los artículos «Liebe» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) 290-328 y de la *Theologische Realenzyklopädie* 21, 1991, 121-177.

Y entre nosotros la insistencia de Gómez Caffarena se une a la obra de Laín Entralgo⁸⁵ para hacer accesible un magnífico recorrido de la «estructura filica» de la realidad, que confirma la misma idea. Ya antes, Joaquín Xirau había hecho girar toda su filosofía en torno a este eje central:

«La vida íntegra de nuestro espíritu se desarrolla en un ámbito de amor. Si suprimimos el amor, desaparece su historia. La literatura, el arte, la filosofía, la religión... la cultura entera que impregna nuestra alma, tiene su raíz más profunda y halla su última culminación en los anhelos de la vida amorosa»⁸⁶.

Pero, como es lógico, no se trata de hacer aquí un elenco de citas, sino de sugerir la trascendencia del tema, su capacidad de explicación última de lo real, para sacar la consecuencia de la necesidad de su aprovechamiento en la teología. A ella, como queda visto, pertenece este tema por derecho propio y de modo centralísimo. Y es curioso cómo los filósofos que se acercan a él con sensibilidad religiosa tienden a experimentar la fascinación de su centralidad. Dejando ya a un lado toda la línea neoplatónica, incluido su reflorcer en el Renacimiento, indiquemos –aparte de los ya citados– algunos casos significativos.

Clásico es el intento juvenil de Hegel de concebir la religión a partir del amor: «La religión es una cosa con el amor»⁸⁷. El mismo Feuerbach bien puede ser incluido

⁸⁵ Caffarena, como queda dicho, presta una sostenida atención a este aspecto ya desde su *Metafísica Fundamental* (1969), Madrid 1983, 209-236. De Laín cf. principalmente *Teoría y realidad del otro*, 1 y 11, Madrid 1961; *Sobre la amistad*, Madrid 1972.

⁸⁶ J. Xirau, *Amor y mundo*, México 1940, p. 7 (cit. por J. L. Abellán, *Filosofía española en América* 1936-1966, Madrid 1966, 42).

⁸⁷ «Esbozos sobre religión y amor» (1797/1798), en *Escritos de Juventud*, México 1978, 243 (modifico ligeramente la traducción). Nótese ya lo expresivo del título de este trabajo: «...sobre religión y amor». Véase también allí «El espíritu del cristianismo y su destino», 303-383.

aquí, como una «afirmación por contrariedad», con su elevación del amor a categoría suprema, a auténtico «dios» del hombre⁸⁸. El primer Blondel, el de *L'action* de 1893, muestra en este punto un entusiasmo y una lucidez que recuerdan de muy cerca al primer Hegel⁸⁹. El Scheler medio construye a partir del «primado del amor» en Dios toda una pequeña síntesis religiosa, llena de agudas precisiones frente a las deformaciones de Aristóteles, Plotino, Hegel, Spinoza⁹⁰. Bergson afronta desde la misma perspectiva los grandes problemas del dolor y del mal, del más allá y de la inmortalidad⁹¹. Por fin, como representante del personalismo cristiano, señalemos que para Marcel el

⁸⁸ Además M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, 48, observa muy bien: «Pese a la inversión del “Dios es amor” de la primera carta de san Juan (4,16) por “el amor es Dios” feuerbachiano, no es difícil ver una oculta relación entre el pensamiento ateo de Feuerbach y el del discípulo a quien Jesús amaba».

⁸⁹ Cf. *L'Action*, reed. PUF, París 1950, 446: «Este círculo está, pues, justificado: sin este amor activo de los miembros de la humanidad, los unos por los otros, no hay Dios para el hombre; quien no ama a su hermano, no tiene la vida en sí: pero también se intentaría en vano agrupar a los espíritus como una familia rechazando al Padre de los espíritus (...); en el fondo de las cosas, en la práctica común de la vida, en la lógica secreta de las conciencias, sin Dios no hay hombre para el hombre». (...) «Y mientras en el orden de las apariencias, los focos de luz se van dispersando y pierden claridad y calor, aquí los rayos se concentran en nuevos focos. Cuanto más se da, más se tiene: ¡qué producción sin límite de ser y de bondad, allí donde la fuente es infinita y donde sus expansiones, al irradiar, se acumulan! Cada uno para sí, cada uno para otro, cada uno para todos, cada uno para cada uno, todos para todos, todos para cada uno: todos estos amores se juntan y se refuerzan cuando Dios está en todos» (cf. pp. 440-450).

⁹⁰ Cf. «Probleme der Religion», en *Vom Ewigen im Menschen*, Berna y Munich 1968, 219-232; y también «Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt», *Ibid.*, 355-401.

⁹¹ O. c., 1189-1201.

amor se hace centro de la comprensión del hombre y de Dios⁹².

El elenco es, naturalmente, un tanto artificioso, funcionalizado como rápida calicata en un campo inmenso e inabarcable, con el fin de ilustrar y ayudar nuestro propósito. Esperemos, con todo, que resulte bastante significativo. Además, su análisis en la preparación de este trabajo dejó al descubierto un fenómeno curioso que merecería un estudio por sí mismo: el claro fracaso a la hora de realizar los «programas» entrevistados o trazados por estos pensadores. No he hablado por casualidad de «las fascinaciones del amor». Es como si el amor abriese intuitivamente el sentimiento o el presentimiento de posibilidades magníficas, que luego él mismo se encarga de hacer irrealizables. ¿Acaso porque en realidad lo «abierto» por el *amor* es fundamentalmente inasimilable por el logos?

El hecho es, en todo caso, claro. Hegel abandona —aunque nunca del todo— al amor como categoría fundamental, sustituyéndolo por la *idea*⁹³. Feuerbach no llega a elaborar rigurosamente su concepción del amor, la cual no pasa de ser «una frase sentimental carente de toda de-

⁹² Cf. Ch. Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, París 1971, 99-106. 181-220. Como es obvio, en la rica corriente del personalismo habría muchísimo que estudiar y decir sobre nuestro asunto. Un buen recorrido puede verse en A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid 1968.

⁹³ Según A. Chapelle, la referencia hegeliana al amor «parece destinada a dar cuenta de la afirmación escrituraria “Dios es amor”», pero «deja entero el problema de la elaboración especulativa de la doctrina» (*Hegel et la Religion. II La dialectique*, París 1967, 64). El autor dirá que este «fracaso» de Hegel es debido a que «la teología, la lógica y el sistema hegelianos (sin distinción insuperable de la historia y del Espíritu) no tematizan esa armonía de la *agape* que constituye la reconciliación de la Pascua» (*III La Théologie et l'Église*, París 1971, 137 en nota).

terminación»⁹⁴. La promesa de Blondel queda reducida en su obra de madurez a unas escasas páginas, más bien anodinas⁹⁵. Scheler derivó trágicamente hacia un vitalismo negador del mismo principio amoroso. Bergson no prolongó más allá de lo indicado su intuición. Y el mismo Marcel no elaboró expresamente el tema del amor, como hizo, por ejemplo, con la fidelidad y la esperanza⁹⁶.

En todo caso, sea de esto lo que sea –y es claro que la base inductiva resulta demasiado escasa–, esta posible estructura paradójica de la consideración filosófica del amor encierra alguna lección para la teología. El discurso cristiano no tiene, desde luego, por qué estar determinado por ella, pero sí encuentra insinuados ahí un desafío y un aviso. El desafío de no quedarse atrás en la elaboración de lo que es su más propia sustancia, y el aviso de que eso no es nada fácil: las «fascinaciones» de la filosofía deben convertirse en espuela para el avance de la teología.

En efecto, si la esperanza puede vivirse «contra toda esperanza» (Rom 4,18), también el Amor, que «es mayor» (Rom 13,13), puede vivirse más allá de todo amor. Jesús lo mostró con su muerte y Pablo lo tematizó con seguridad inquebrantable: «Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni presente ni futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra

⁹⁴ K. Löwith, cit. por P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, I, 118. Apreciación confirmada por M. Xhaufaire, *Feyerbach et la théologie de la sécularisation*, París 1970, 249: «sus consideraciones quedan en proclamaciones de empirismo sensible o son incluso a veces el motivo de moralizaciones bastante pobres».

⁹⁵ *L'être et les êtres*, París 1963, 192-194, donde se refiere precisamente a la frase «Dios es amor».

⁹⁶ Ch. Widmer, *o. c.*, 181, n. 1: «Esta aproximación como tal (desde el amor a Dios) no fue elaborada por Marcel. No hay un texto central que la exprese, como es el caso para la fidelidad y la esperanza».

criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,39)⁹⁷. Esto quiere decir que el amor cristiano tiene en sí energía suficiente como para ir recreando continuamente, a pesar de todo, su propia historia.

Intentemos una indicación sobre los capítulos principales de esa posible realización. Cabría extender la consideración a la misma naturaleza, siguiendo las justas pautas de la actual sensibilidad *ecológica*⁹⁸. Pero la ya larga consideración se centrará en el amor humano. Porque re-

⁹⁷ Cf. el magnífico comentario de P. Tillich, *The New Being*, Londres 1954, 50-59.

⁹⁸ En este sentido, la «passion pour la terre» de Teilhard no puede quedar en metáfora ni siquiera en aventura individual. Su revalorización de la potencia cósmica del amor, su interpretación del hombre a partir del amor como «forma superior de la energía humana» y del cristianismo como «un “phylum” de amor en la naturaleza (cf. principalmente *La energía humana*, Madrid 1967, 157-174; las citas en p. 157 (título) y p. 171) son –a pesar de sus posibles deficiencias– riquezas que debemos asumir y potenciar.

A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca 1971, 610-616, resalta la ausencia de la dimensión *agápica*; sería sólo «un amor de *eros*, en el cual cada ser tiende hacia el ser que lo complementa y lo redondea para alcanzar su propia plenitud» (pp. 610-611). Es verdad, y el mismo Teilhard reconoce humildemente: «Dios mío, te lo confieso, he sido durante mucho tiempo, y aún lo soy todavía, refractario al amor del prójimo» (*El medio divino*, Madrid 1967, 127). Pero –aparte su tendencia, muy comprensible dada su obra, a explicar *demasiado* lo superior por lo inferior– hay que reconocer que difícilmente podía ser de otra manera: la *cosmogénesis* es efectivamente un proceso «erótico», que sólo en la punta de la *antropogénesis*, en el hombre, podrá ser «recreado» en *agape*. Eso indica el largo camino que le queda todavía a la reflexión teológica en este punto: cf. la síntesis de L. González-Carvajal, *o. c.*, 181-204. Hay en gallego dos libros interesantes al respecto: N. Rodríguez Rial, *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, Padrón 1990 y V. Pérez Prieto, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, A Coruña 1997 (sintetizado en *Ecologismo y cristianismo*, Cuad. FeySec, Santander 1999).

sulta evidente que, como Torrente Ballester lo ha expresado magníficamente desde la literatura⁹⁹, es ante todo en la persona humana donde el amor se manifiesta como la esencia más radical de todo lo creado y, por lo mismo, como el núcleo irradiante para su comprensión auténtica. Creada por amor y llamada a la comunión en el amor, todo su ser es tendencia a la unión plenificante. Unión que se difracta, por así decirlo, iluminando a las demás creaturas y explicitándose en las distintas formas del amor.

b) El amor a Dios

La más radical es justamente la que se dirige a Dios. Nuestro ser no es *estático*, sino *ex-tático*, es decir, que todo él busca, en tendencia insaciable, alcanzar la plenitud divina: es el ansia de infinito que nos habita. Ansia que, cuando se encierra sobre sí misma, tiende a inflar el yo finito en las mil deformaciones de la soberbia, el poder o los distintos tipos de absolutismo, constituyendo la forma radical del pecado: la del *homo incurvatus in se*, que quiere «ser como Dios» y provoca las peores caídas. Pero, en cambio, cuando esa ansia se abre, sintiendo con Pascal que «el hombre supera infinitamente al hombre»¹⁰⁰, puede reconocerse como deseo de unión con el fondo creador que la suscita y la sustenta.

Entonces toda la realidad humana aparece –puede ir apareciendo, en el lento proceso de la conciencia religiosa– como tendencia a la identificación con Dios, a la comunión amorosa con él. Eso, en definitiva, es lo que constituye el secreto de los grandes místicos. Y la misma

⁹⁹ Me refiero al insuperable poema en prosa inserto en su *Don Juan* (1963), Alianza Editorial, Madrid 1998, 316-332.

¹⁰⁰ «L'homme dépasse infiniment l'homme» (*Pensées*, ed. Bruschiwig, n. 434).

filosofía ha sentido siempre, al menos en algunos de sus más grandes representantes, el tirón fascinante de comprender así la realidad humana. Desde los estoicos y los neoplatónicos, hasta los actuales representantes de la filosofía del proceso ¹⁰¹, esta intuición posee inagotable sugereancia y fecundidad. Algo que apareció con fuerza inigualable y todavía no explotada, ni filosófica ni teológicamente, en los grandes del Romanticismo y el Idealismo ¹⁰². El amor es la fuerza que todo lo une y empuja hacia plenitud de la comunión total, al *hen kai pan* («el uno y el todo»). En el hombre es el dinamismo que lo lleva a unirse con Dios, dejando atrás toda particularización finitizante y caduca.

Si Hegel enunció con inigualable rigor la hondura de su significado, fue tal vez Fichte quien mejor supo expresarlo, sobre todo en sus obras «populares» y de modo especial en la *Invitación a la vida dichosa* ¹⁰³. Justo porque en ellas se siente más libre de la constricción sistemática, puede expresar lo vivo de la intuición.

Cuando el hombre se deja llevar por el deseo y el amor que lo habitan, elimina su particularidad, que es su autonegación, y se hace uno con Dios (518), participando «del único ser verdadero, del divino, y de toda la felicidad que lleva dentro» (524). Por eso su oración es: «¡Señor, que se haga tu voluntad, porque así se hace también la mía» (522). «En este amor el ser y la existencia, Dios y el

¹⁰¹ Cf. la excelente síntesis, con abundante bibliografía de D. D. Williams, *The Spirit an the Forms of Love*, Lanhan-Nueva York-Londres 1981.

¹⁰² Cf. una presentación sintética del problema en D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort del M. ²1975, 9-40: «Hegel und Höl-derlin».

¹⁰³ *Die Anweisung zum seligen Leben*, cit. (cito las páginas en el texto).

hombre, son uno, completamente amalgamados y fundidos»; pues el manifestarse de Dios en el hombre «es su amor hacia sí mismo», y el sentirlo nosotros «es nuestro amor hacia él, o, con más verdad, su propio amor hacia sí mismo en la forma de nuestro sentimiento (*Empfindung*), en tanto que nosotros no le podemos amar a él, sino que sólo él es capaz de amarse a sí mismo en nosotros» (540).

Desde una visión más impersonalista, ya Spinoza había dicho también esto último con su *amor Dei intellectualis* en la parte V de la *Ética*, como aquel amor que «es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo»¹⁰⁴. La trascendencia de esta unidad divino-humana del amor resulta evidente. Sobre todo, si se lee a través de las sensibles consideraciones de Max Scheler acerca de la «correalización» como un amar a Dios *con-viviendo* su acto de amor a sí mismo y a sus creaturas:

«La persona espiritual del hombre (...), en cuanto interpreta su amor a lo esencial como respuesta y reciprocidad respecto al “todo-amor” (*Alliebe*) de Dios y a la revelación natural motivada por él, se sabe a sí misma como *siendo salvada* de la estrechez y particularidad de su organización psicofísica. Pero al mismo tiempo se sabe también como *co-salvando* a las mismas cosas (...), elevándolas en la dirección de su significación eterna y de su estar destinadas a Dios como a su fin»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Ethica*, V, prop. xxxvi. Vale la pena leer, sin dejarse coger por lo estrictamente sistemático, toda la exposición: cf. *Oeuvres Complètes de Spinoza*, ed. La Pléiade, París 1967, 575-596.

¹⁰⁵ *Vom Ewigen im Menschen*, Berna/Munich 1968, 299-300; he suprimido algunos subrayados. En otras palabras, se trata de un «activo situarse del *centro* espiritual de la persona en el núcleo de la universal persona (*Allperson*) divina y en cuanto co-amar todas las cosas con el amor de Dios, que culmina en el *amare Deum in Deo* [amar a Dios en Dios]» (*Ibid.*, 220; cf. 219-232); cf. también, más sistemáticamente, «Ordo amoris», en *Schriften aus dem Nachlass*, I, Berna 1957, 347-376. P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, *Otredad y proximidad*, Madrid 1961, 232-236, ofrece un buen resumen de la postura de Scheler.

¿No se hace a partir de aquí la mejor exégesis del «amor de Dios infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5)? Piénsese también en el reconocimiento de la radicalidad ontológica del amor, en la que tanto ha insistido la presente reflexión. Ella constituye no sólo la mejor fundamentación de la moral, sino que permite la mejor exégesis de los joánicos «permanecer en el amor» y «ser desde el amor»¹⁰⁶. Permite además sacar dos consecuencias muy importantes, que tienen que ver ya con el amor a nosotros mismos.

c) *El amor a nosotros mismos*

La primera está en la superación de toda *heteronomía*. Si en el apartado anterior podíamos interpretar el ser y el amor humanos como un recibirse «desde Dios», ahora podemos verlos *idénticamente* «desde el hombre» como su elevación suprema: como la realización plena de su ser, en el respeto máximo a su verdadera autonomía. El auténtico amor a Dios constituye la síntesis perfecta de ambos movimientos, bien expresada con la palabra *teonomía*. Paul Tillich lo dice muy significativamente al afirmar que ésta no es otra cosa que «la razón autónoma unida a su propia profundidad [divina]»¹⁰⁷. Y también Spinoza lo

¹⁰⁶ Cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herder 1975: Exk. 4: «Zu den joh. Immanenzformeln» y Exk. 8: «Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott», pp. 105-110 y 175-183, respectivamente.

X. Zubiri resumió muy bien ambos aspectos: «En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico. Por eso el verbo *menein*, permanecer, indica que la *agape* es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor» (o. c., 411).

¹⁰⁷ *Teología sistemática*, I, Barcelona 1972, 116.

había expresado de modo insuperable: «La Felicidad no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma; y no experimentamos el gozo porque reprimimos nuestras inclinaciones [malas]; al contrario, porque experimentamos el gozo, podemos reprimir nuestras inclinaciones»¹⁰⁸.

La segunda consecuencia es más inmediata, pero acaso no menos importante: la evidencia y la legitimidad del *amor a nosotros mismos*. Aquí una tradición ascética bien intencionada, pero gravemente desenfocada –ayudada desde luego por la ambigüedad de la finitud humana–, ha acumulado los equívocos. Resulta obvio que existe un mal amor a sí mismo: el egoísmo, el «incurvamiento sobre sí», la afirmación de la falsa singularidad insolidaria, que nos aísla de Dios y, como un cáncer, nos aparta de los demás. Pero eso es precisamente lo que *no somos* nosotros; en ese sentido, es justa la llamada a que no nos amemos a nosotros, porque sería amar nuestra negación radical. Pero por lo mismo, al negar nuestra negación, estamos proclamando la necesidad de nuestra afirmación genuina: del amor auténtico a nosotros mismos¹⁰⁹.

Ya desde una consideración meramente ética, Aristóteles había hablado de la *autofilia*: «Por eso es necesario que el hombre bueno ame su propia persona: al obrar bien sacará de su conducta bien para sí mismo y hará un servicio a los demás»¹¹⁰. Desde el punto de vista teológi-

¹⁰⁸ O. c., prop. XIII (p. 595).

¹⁰⁹ El dicho evangélico de «negarse a sí mismo» ha de ser leído así. Por tanto, su *verdadera* traducción debería ser: «amarse auténticamente a sí mismo», negando lo que nos niega, nuestro falso yo, nuestro no-yo. Cf. las consideraciones, más psicológicas, de J. Pieper, *Sobre el amor*, 502-515.

¹¹⁰ *Etic. Nicom.*, IX, 8: 1169a. Añade con profunda sabiduría: «Por el contrario, no es conveniente que el malo ame su propio yo: de hacer esto, se dañaría a sí mismo, igual que a los demás, por seguir sus pasiones viciosas».

co, santo Tomás no es menos radical: propiamente, al no haber separación, «no hay amistad hacia sí mismo, sino algo mayor que la amistad», hasta el punto de que «el amor con que uno se ama a sí mismo es la forma [en el sentido fuerte de causa formal] y raíz de la amistad»¹¹¹.

No se trata de curiosidades especulativas, ni menos de fomentar el egoísmo, sino de algo mucho más hondo e influyente. La visión cristiana, al mostrarnos a nosotros mismos como un don del amor –idénticos con el movimiento por el que Dios nos ama y se ama a sí mismo–, muestra la gloria y la bondad radical de nuestro ser, su profunda amabilidad, el optimismo radical con que debemos mirarnos, cuidarnos y amarnos. Nada más lejos de la verdad que esa interpretación del cristianismo como enemigo del cuerpo y del gozo de vivir, que odia y deprime al hombre y a la mujer, envenenando la fidelidad a la tierra. Es exactamente lo contrario: somos frutos de amor y estamos amasados de amor, destinados a amarnos y a amar profundamente, a estimarnos como algo –digámoslo– precioso: alguien por quien mereció ser creado un mundo y «por quien Cristo dio la vida» (1 Cor 8,11)¹¹².

¹¹¹ 2.2, q. 25, a. 4. Este tema está bien estudiado por S. de Guiddi, «Amicitia e amore»: *Dizionario Teologica Interdisciplinare*, I, Roma 1977, 319-341, en pp. 324-326 (hay trad. cast. de este diccionario). J. Powel, plenamente humano, plenamente vivo, dice muy bien: «Si no nos amamos a nosotros mismos, acabará abrumándonos el sufrimiento; un sufrimiento que nos obligará a centrar toda nuestra atención en nosotros mismos, porque el dolor y el sufrimiento limitan el campo de nuestra conciencia. (...) Pero no debemos olvidar que nuestra capacidad de amar eficazmente a los demás será directamente proporcional a nuestra disponibilidad para aceptar el amor de Dios y al amor que nos profesamos a nosotros mismos» (183-184).

¹¹² Lo que podemos llamar el inevitable «altruismo parenético» refiere la frase inmediatamente al otro. Pero, puesto que el otro es precioso para mí porque Cristo ha muerto por él, también yo lo soy para el otro y, por tanto, lo soy en mí mismo.

Algo cuya verdad no debería ser puesta en duda, y que, por desgracia, no nos resulta fácil. Lo sabía bien, por reflexión y por dolorosa experiencia propia, Paul Tillich, que, por eso, habla de las profundas raíces del auto-odio y de la salvación como «saberse aceptado» (incluso a pesar de la propia inaceptabilidad)¹¹³. Amarse profundamente es identificarse con el amor infinito que Dios nos tiene y, lejos de llevar al laxismo, resulta profundamente liberador, tanto hacia dentro, en la afirmación gozosa del propio ser, como hacia fuera, en el amor que –sin resentimiento y con gozo– se abre a los demás¹¹⁴.

6. El amor a los demás

En realidad, no debiera abrirse aquí un nuevo apartado, pues el discurso mantiene continuidad estricta con lo anterior. Pero la importancia y riqueza de aspectos puede quedar así mejor resaltada.

a) Dios «acontece» en el amor

Deus est mortali iuvare mortalem: «Para el mortal, Dios es ayudar al mortal». Esta frase, que viene de Plinio el Viejo y fue recogida también por Cicerón¹¹⁵, nos llega

¹¹³ Cf. sobre todo los sermones universitarios *The Shaking of the Foundations*, Penguin Books 1969 (trad. cast.: *Se conmueven los cimientos*, Madrid 1968) y *The New Being*, Nueva York 1956.

¹¹⁴ «¡Cuánto gozo y des-preocupación, cuánto nuevo dinamismo generaría en nosotros esta peculiar manera de entendernos! ¡Cuánta angustia y crispación diluiría dentro de nosotros! (...) ¡De cuánto miedo y prepotencia liberaría a la Iglesia esta convicción celebrada y vivida! ¡Cuánta nueva *parresía* apostólica le comunicaría!» (J. A. García, «*Sólo el amor es digno de fe*». *Para una espiritualidad de la caridad cristiana*: Iglesia Viva 156, 1991, 587-596, en p. 592).

¹¹⁵ Plinio, *Naturalis Historia* 2,5,18; Cicerón, *Pro Ligario*, 12,38. Para una fundamentación y explicitación de esta idea, cf. *Recuperar la creación*, 85-89. 134-139.

por tanto desde el mismo mundo pagano. A poco que se la medite, muestra una profundidad abisal. Remite, por un lado, a la presencia activa de Dios, que no es un «estar» apático o inerte, sino que es siempre «acontecimiento» vivo, sobre todo allí donde es acogida y prolongada en la libertad humana. Y, por otro, apunta al lugar privilegiado de ese acontecer, pues Dios nunca «acontece» tan honda, intensa y puramente como cuando un hombre o una mujer acuden en ayuda de otro hombre o de otra mujer. Donde alguien ama, está haciendo visible y operante la presencia de Dios.

Porque la apertura a los otros es prolongación del movimiento fundante, del torrente de amor que constituye la creación y despliega su riqueza expresándose en la multitud de los seres y los hombres. En nosotros, como bien intuyera Hölderlin, ese amor es «unión de dos *tendencias*, de las cuales una va hacia el infinito y la otra a la entrega (...), como relación a aquello que, igual que nosotros, ha perdido la unidad del ser»¹¹⁶. Es importante mantener esta intuición del amor humano como el otro polo, indisoluble, del amor a Dios. Pues permite asomarse al misterio de la centralidad, la hondura y la decisiva importancia del amor a los demás. Cabe concretarlo en tres características fundamentales.

La primera es que se trata de algo *constitutivo*, no meramente accidental o superpuesto al ser humano. Como queda dicho, fue acaso Hegel –aunque por desgracia no llegó a desarrollarlo en toda su profundidad– quien más agudamente se asomó a este misterio. Desde los *Escritos de juventud* supo ver que las personas sólo alcanzan su plenitud recibándose en el amor las unas de las otras; y descubrió ya la lógica peculiar de la relación amorosa, que

¹¹⁶D. Henrich, *o. c.*, 27.

se enriquece cuando da, y que tiene tanto más cuanto más regala¹¹⁷. Se trata de una lógica que, como él mismo lo dirá expresamente más tarde, resulta inaccesible al entendimiento cuantificante, pues refleja la infinita gratuidad de Dios¹¹⁸. En los escritos de madurez la explicitó en pasajes que dejan entrever lo decisivo, relacionándolo además de modo expreso con su fundamentación divina:

«Cuando se dice “Dios es amor”, ha sido dicho algo grande y verdadero. Pero carecería de sentido comprender esto tan simplemente, como simple determinación, sin analizar lo que es el amor. Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo (...), en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí»¹¹⁹.

¹¹⁷ «El amante que recibe no se hace más rico por ello que el otro; se enriquece sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro ha aumentado sus propios tesoros de idéntica manera (Julia en *Romeo y Julieta*: “Cuanto más doy, más tengo...”» (*Escritos de Juventud*, México 1978, 264).

¹¹⁸ «Contra el entendimiento se encuentra todo esto» (*Filosofía de la religión*, Madrid 1985, III, 121).

¹¹⁹ *Filosofía de la religión*, 192. En p. 121 había desarrollado esta misma idea como «reflejo de la Trinidad».

«Este perder la propia conciencia en el otro, esta apariencia de desprendimiento y no provecho a través del cual el sujeto se encuentra de nuevo y llega a ser él mismo, este olvido de sí, de suerte que el amante no vive para sí ni se preocupa de sí, sino que encuentra la raíz de su existencia en otro y que sin embargo se goza enteramente a sí mismo en este otro, constituye la infinitud del amor» (*Vorlesungen über die Ästhetik*, II, 3, 2, 2 a; ed. Suhrkamp, t. 14, 183). En estas lecciones de la *Estética* es donde Hegel amplía más tales ideas: cf. ed. cit., 154-159. 182-190.

(Por lo demás, el descubrimiento del carácter constitutivo de la intersubjetividad ¹²⁰ por parte de la filosofía actual está revitalizando esta idea de claro y hondo abolengo cristiano).

En segundo lugar, la radicación divina de que partimos hace ver que no caben relaciones neutras entre los humanos: origen y meta, el amor es una *cualidad trascendental* de todas ellas, como el medio universal donde deben bañar, si quieren alcanzar su plenitud. No todas pueden, obviamente, adquirir la misma intensidad, pues también aquí hay una *analogía amoris*, que si ya se extiende hacia abajo en las relaciones con la naturaleza como «amor ecológico», y hacia arriba se eleva hasta Dios como «amor teológico», se abre también horizontalmente en las diversas modalidades del «amor antrópico» (permítaseme la expresión), que ahora nos ocupa principalmente.

Pues dentro de éste no todas las relaciones pueden ser iguales: de la intimidad familiar a la relación de cliente o al encuentro fortuito en las calles de la gran ciudad hay una enorme escala. Pero siempre el ver al otro bajo el prisma del máximo amor realizable en cada caso, constituye la condición de toda relación verdaderamente humana. No ya sólo porque el dominio, la explotación o la indiferencia quedan radicalmente deslegitimados, sino porque tampoco basta suplirlo por el gesto o la eficacia, y ni siquiera es suficiente el propio sacrificio. Hacia ahí apuntan las impresionantes palabras de san Pablo, que hace del amor la condición indispensable y necesaria de la conducta cristiana:

¹²⁰ Éste es el motivo fundamental en que K. O. Apel apoya su diagnóstico global de *La transformación de la Filosofía*, Madrid 1985, 2 vols.

«Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que, si no tengo amor, no soy nada. Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo, que, si no tengo amor, de nada me sirve» (1 Cor 13,2-3).

Lo cual no se opone a la tercera característica: el *carácter activo* del amor. Tendencia a la unificación, el amor no es pasividad, sino fuerza de realización, que sabe que la verdad del hombre no reside en su actual *statu quo*, sino en la plenitud a la que está llamado y hacia la que lo empuja todo el dinamismo creador. Para el amor no caben ni el egoísmo que se queda tranquilo en la propia casa, ni el conformismo que no piensa en mejorar a los demás.

El Nuevo Testamento es aquí de una coherencia irrompible: no vale el interés propio: «si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?» (Lc 6,32; cf. Mt 5,46); ni siquiera es disculpa el odio del otro: «amad a vuestros enemigos» (Mt 5,43; Lc 6,27); no vale tampoco la proclamación teórica: «no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3,18). Tapona incluso con claridad implacable el recurso a la gran trampa de cubrirse con el velo religioso:

«El que diga “Yo amo a Dios”, mientras odia al hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20).

La coherencia da todavía el último paso: si la comunión a que estamos llamados es la de todos y para todos, los últimos son los que más necesitan la ayuda. Por eso el amor corre, como el agua, *hacia abajo*: hacia los marginados, los empobrecidos, los sufrientes, los excluidos. Por ellos empieza: «bienaventurados los pobres», y sabe que ellos le definen. Sólo ama de verdad quien *se hace* «prójimo» del desvalido (alguna vez todos caemos en la cuenta de que la parábola del samaritano no llama prójimo al he-

rído, sino al que, encarnando el dinamismo del amor, se le acerca y le ayuda)¹²¹.

Finalmente, todo esto hace ver la profunda justicia de un tema, acaso un tanto olvidado hoy, pero de decisiva importancia: el de *la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*. Responde, como se sabe, al título de un famoso artículo de Karl Rahner¹²², que subrayó enérgicamente la importancia «epocal» del tema del amor para el hombre actual. En nuestro tiempo, después del cosmocentrismo griego y del antropocentrismo cristiano-moderno, se está imponiendo una «ontología de la intercomunicación» (273). Comprendemos que el amor es «el acto fundamental, envolvente del hombre, el que da a todo lo demás sentido, medida, dirección» (282); que en el acto del amor al prójimo «se reúne y realiza el entero e inabarcable misterio humano» (283; léase la magnífica descripción de p. 284); y que por eso en él el hombre puede alcanzar «la realidad entera categorialmente dada, realizándose totalmente frente a ella y haciendo en ella una experiencia de Dios trascendental, gratuita, inmediata» (288). De ahí que, si «hay “términos” y “palabras originales” epocalmente cambiantes, bajo los cuales el todo de la experiencia de Dios es invocado nuevamente desde la totalidad de la experiencia de la realidad y del sujeto»; si cada época tiene el suyo, como ya en Pablo fue la *fe*, en Juan el amor y en los Sinópticos la *conversión*; si hoy la humanidad está enormemente unida; si el ateísmo es pujante y el «mun-

¹²¹ Cf. G. Sellin, »Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung des barmherzigen Samariters (Lk 10,25-37)»: Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 66 (1975) 19-60; y, más en general, J. A. Fitzmeyer, *El evangelio según san Lucas*, Salamanca 1987, III, 276-291.

¹²² «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología*, Madrid 1969, VI, 271-292; cf. J. R. García Murga, *Intimidad con Dios y servicio al prójimo a la luz de la teología de Karl Rahner*, Madrid 1968

do enormemente mundano»; si todo esto es así, entonces «en tal época nueva que asciende podría el “amor al prójimo” ser la actual palabra clave y la palabra original realmente motriz» (291).

La exactitud del diagnóstico –aunque sea a través de la difícil y atormentada prosa rahneriana– se ve reforzada por el hecho de que Rahner no hace más que expresar en forma vigorosa y condensada una «idea» (en sentido newmaniano) que está en el ambiente. A pesar de su distinto talante, Urs von Balthasar lo había expuesto ya de modo magnífico en una consideración de amplio alcance histórico y sistemático, elaborando incluso una categoría que es todo un símbolo: «el sacramento del hermano»¹²³. Y de modo más abarcante, se puede afirmar que todo el pensamiento moral de hoy ha reconocido a la caridad como la «actitud fundamental del ethos cristiano», comprendiendo que «toda la vida moral es la “mediación” del dinamismo de la caridad»¹²⁴.

Esto nos lleva ya al último apartado. Pero antes conviene intercalar un

b) Breve excursio sobre el amor sexual

En sí este tema no es más que una variante en la aludida «analogía del amor». Pero reviste especial importancia por dos motivos principales:

El primero radica en su enorme fuerza simbólica para visualizar la perspectiva desde la que aquí estamos enfo-

¹²³ *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966, principalmente 287. 307; más sistemáticamente en *Sólo el amor es digno de fe*.

¹²⁴ M. Vidal, «La caridad: actitud fundamental del ethos cristiano»: *Corintios XIII* 1/1 (1977) 63-91; la expresión en p. 74 y está tomada de Guilleman.

cando el amor en cuanto fuerza de unión y plenitud que, saliendo de Dios, nos eleva hacia él desde la comunión humana. Sobre la maravilla de este amor, como acabo de decir, elaboró el primer Hegel su concepción, y sigue sorprendiéndonos cada día con su fuerza y su gloria misteriosas. Algo que acontece entre dos seres en apariencia extraños, pero que se convierte en su núcleo más dinámico, hasta el punto de que, como desde antiguo señaló la Biblia en sus dos testamentos, por él estén dispuestos a dejar incluso aquello que, de entrada, es lo más íntimo y entrañable: «al padre y a la madre» (Gn 2,24; Mt 19,5). El canto limpio y valiente de este misterio se ha convertido justamente, delante de Dios, en el canto por excelencia: el *Cantar de los Cantares*. Y cualquier fenomenología de la religión puede hablar de su inmensa fuerza sacral –con su exaltación y sus ambigüedades– a lo largo de la historia religiosa de la humanidad¹²⁵.

Tampoco en la teología han faltado voces que proclaman expresamente este misterio. Véanse, por ejemplo, estas palabras de Friedrich Schleiermacher, comentando la *Lucinde* de Schlegel:

«Dios debe estar en los amantes, el abrazo de éstos es simultáneamente su envolverlos, cosa que ellos sienten en común al mismo tiempo y que en consecuencia también desean. Yo no recibo ningún placer en el amor sin este entusiasmo y sin lo místico que surge de aquí»¹²⁶.

¹²⁵ Cf., por ejemplo, M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid 1981, 250-273. 335. 369.

¹²⁶ *Vertraute Briefe über Lucinde* (1835), 36; citado por A. Schöff, «Liebe»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) 314. Con intuición poética, Torrente sólo después de que Adán ha encontrado a Eva le hace capaz de reconocer el amor de Dios en la creación: «Sí. Quería decirte que ahora ya puedo traerte el mensaje que te debían las cosas, porque he sentido en mi corazón la co-

Desde la misma filosofía Karl Jaspers ha expresado la misma experiencia en referencia a los dos grandes amorosos medievales: «Eloísa se sabe en Dios con Abelardo y sólo con Abelardo»¹²⁷; y comenta así la osada expresión de Eloísa: «Ella es piadosa; su expresión de que quiere seguir a Abelardo al mismo infierno, no significa que Abelardo sea su Dios, que ella escogería entre Dios y Abelardo, sino que no puede ser un Dios verdadero el que exige la separación de Abelardo por unos votos monacales»; y es que ella «capta a Dios en su amor a Abelardo».

Y a pesar de las miserias y abusos a los que la debilidad o el egoísmo lo someten cada día¹²⁸, sigue siendo sal de la vida y factor fundamental de humanización en el mundo. ¿Qué sería de éste si de él desapareciese el amor entre los sexos? Nada podría suplir su fuerza humanizadora, su capacidad de romper el círculo narcisista del yo individual y grupal, su promoción de la entrega, el sacrificio y el trascenderse. Puede que estas frases no resulten demasiado habituales en un contexto teológico. Pero justamente a eso alude el segundo motivo: la desafortunada

riente de amor venida de ellas hacia ti, y también el amor caído desde ti y derramado por todo el universo. Resuena en mis entrañas la vida, y te la ofrezco como una oración de todas tus criaturas. Te estoy agradecido, Señor, por haber tendido sobre el abismo este puente... –señaló a Eva–, y por habernos hecho de tal manera que sienta en mi pecho la corriente de su sangre, y ella la mía, y los dos la creación entera. Como si fuéramos uno...» (*l. c.*, 324).

¹²⁷ «...Heloise sich mit Abälard und nur mit Abälard bei Gott weiss» (*Philosophie*, Berlín/Heidelberg/Nueva York 1973, I, 258); cf. al respecto, *Recuperar la creación*, 89-92.

¹²⁸ Pues no se trata de ser ingenuos: hay también lo «demoníaco» en el amor sexual, así como su muerte por la trivialización: cf. advertencias y referencias en J. Pieper, *Sobre el amor*, 516-541, en concreto, 535-537 y 538; también A. Vergote, «Amarás al Señor tu Dios». *La identidad cristiana*, Santander 1999, 263-294. Pero advertencias negativas en este punto no es lo que, de ordinario, falta en la Iglesia.

postura que la Iglesia ha tomado, en general, ante esta cuestión.

El amor sexual con sus diversas implicaciones se ha convertido dentro de ella en una especie de cuerpo extraño, que a la par obsiona y se quiere desterrar. Tema insólito y desmesuradamente frecuente y, a la vez, casi nualmente evangelizado. A fuerza de negatividad y persistencia en posturas ahistóricas, la Iglesia ha desprestigiado su mensaje en este punto, con la consecuencia terrible de que la educación del sexo carece hoy prácticamente de un verdadero referente religioso, viéndose entregada las más de las veces a la banalidad de los medios, a la degradación de la publicidad o al arbitrio de teorías irresponsables¹²⁹.

Todo esto ha llevado a que haya «una amplia revuelta contra las pautas cristianas de moralidad en materia de sexo»¹³⁰. Hasta el punto de que no es exagerado afirmar que —de manera íntima o en clara ruptura externa— millones de personas se encuentran distanciadas de ella por este motivo. Y, acaso peor, se está perdiendo la oportunidad de evangelizar a fondo esta extraordinaria fuente de humanización. D. D. Williams escribe:

«He pensado a veces que si los maestros religiosos y morales admitiesen siquiera que el sexo es interesante, que reta a un nuevo descubrimiento y que está repleto de cuestiones no resueltas, la fe crearía un nuevo clima para esta discusión de importancia decisiva»¹³¹.

¹²⁹ Cf. el ensayo breve, pero de enorme fuerza antropológica y sentido humano, de X. M. Domínguez Prieto, *Alén da libido. Do sexo á sexuidade*, A Coruña 1998.

¹³⁰ D. D. Williams, *o. c.*, 214; todo el XI, 214-219, de enorme equilibrio, resulta interesante y aleccionador.

¹³¹ *Ibíd.*, 219.

Uno piensa, en efecto, lo que sería una pastoral que supiese acompañar con interés cordial, sabiduría humana y gozosa sintonía evangélica el nacimiento y maduración del amor en esa etapa en que los jóvenes son plásticos para la transformación, porosos para la generosidad y sensibles para la trascendencia. Lejos de asustar y alejar, como está sucediendo, ayudaría a descubrir en el amor humano un lugar privilegiado para la epifanía del amor divino¹³².

c) *El amor historizado*

La difracción humana del amor creador no queda limitada al círculo del «hacernos prójimos» ante la necesidad inmediata. Tiene una dimensión social e histórica, pues, en realidad, es tan ancha como el mundo. Aunque este aspecto va a ser tratado con cierto detalle en el capítulo 5, vale la pena decir algo aquí desde la presente perspectiva, y, en cierto modo, como culminación de su coherencia.

El amor busca por su propio peso –de *pondus* habla Agustín– alcanzar a todas las articulaciones de lo real y avanzar con los descubrimientos de la historia. De éstos el más decisivo es, sin duda, la conciencia de la dimensión social y política de las relaciones humanas. Siempre ha sido así, pero desde que la conciencia moderna ha descubierto que una parte muy decisiva del destino humano está determinada por la configuración social que libremente nos damos, un amor que se quiera *real y eficaz* no es posible, si no se introduce *también* por esos cauces, menos

¹³²En este sentido siempre la auténtica poesía amorosa ha hecho un bien inmenso. En gallego ha aparecido no hace mucho un libro de M. Regal, *Chorimas. Pregarias de amor e soidade*, Vigo 1991, que verdaderamente enseña a «rezar el amor», como yo mismo digo en el prólogo.

visibles, pero tanto más influyentes en la vida concreta de los hombres y mujeres.

Hoy cualquiera lo percibe intuitivamente: puedes amar mucho más a los viejos o enfermos –incluso a los de tu pequeña comunidad– si logras organizar por medios políticos una buena asistencia social que dedicándote a las visitas o colectas privadas. De hecho, ya en 1927 dijo Pío XI en una alocución que «la caridad es política», y en la *Quadragesimo anno* habla de la «caridad social»¹³³. Por su parte, las diversas teologías políticas, y de forma muy viva, evangélica y encarnada, la teología de la liberación, han conferido urgente evidencia a esta verdad. Con lo cual, bien mirado, no hacen más que contextualizar fielmente en el mundo actual la intención bíblica primigenia: Yavé se reveló en la salvación de un pueblo oprimido, y el carácter social de la alianza permitió a sus profetas universalizar sobre pautas objetivas el amor a los pobres y desamparados; por su parte, Jesús anunció, como central, la buena nueva a «los pobres» (en conjunto) y proclamó «el reino» de su realización comunitaria, social y política.

Cuando se piensa mínimamente esto, se comprende que *hoy* no puede existir un amor verdaderamente cristiano que se resista a expandir su dinamismo a través de estas dimensiones: caería inevitablemente –con intención o sin ella– en la ineficacia y la complicidad, es decir, en el desamor efectivo¹³⁴. De ahí que sea tan importante *pensar*

¹³³ Tomo los datos de M. Vidal, *Diccionario de ética teológica*, Estella 1991, 76; cf. 76-78: «Caridad política». Más detalles pueden verse en L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Santander 1998, 216-218.

¹³⁴ Cf. en Iglesia Viva 156, 1991, los artículos de J. M. Mardones, «Los olvidos de la modernidad. La caridad cristiana y la solidaridad calculada», 547-560; L. González-Carvajal, «Formas históricas de la caridad», 561-572; J. García Roca, «Compasión, equidad, justicia», 573-585.

la fe en esta nueva situación, haciendo de la teología un *intellectus amoris*¹³⁵.

A veces puede no resultar fácil el reajuste intelectual y psicológico, lo cual explica ciertas resistencias e incluso «escándalos». Pero la necesidad es evidente y, como ya hace años mostró Paul Ricoeur en un hermoso trabajo, no podemos cerrarnos a la evidencia de que el «socius» y el «prójimo» son «las dos caras de la misma caridad»¹³⁶. El uno realiza el amor por la «vía larga» de las instituciones, mientras que el otro lo hace por la «vía corta» de las relaciones de persona a persona¹³⁷. Pero ambos se condicionan, critican y completan entre sí, y al final ambos son indispensables:

«la caridad no está forzosamente allí donde se exhibe; está también escondida en el humilde servicio abstracto de los cargos, de la seguridad social; es muchas veces el sentido oculto de lo social»¹³⁸.

Y ya antes, justo al principio de nuestra época, Hegel —a pesar de todo, siempre Hegel— enunció la tarea: el amor tiene que ser *activo* (porque un amor inactivo «no tiene ser alguno») e *inteligente* («un amor no inteligente le ha-

¹³⁵ Cf. J. Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”», en su libro de hermoso título *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 47-79 y recientemente, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999.

¹³⁶ «Le socius et le prochain», en *Histoire et vérité*, París 1964, 99-111, en 104.

¹³⁷ *Ibid.*, 106.

¹³⁸ *Ibid.*, 110. Ricoeur, que concibe sus reflexiones como servicio a «la tarea de una “teología del prójimo”» (105), se ocupa también de este problema en el discurso de recepción del Lucas-Preis: *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et Justice*, Tubinga 1990.

rá tal vez más daño que el odio»)¹³⁹. Él creía que eso sólo le era posible al Estado; nosotros tenemos razones muy serias para no fiarnos tanto, pero sí se nos ha hecho evidente la necesidad de la realización política del amor. En eso está la historia, en eso empieza a estar la teología, en eso deben estar las iglesias. Por ahí se anuncia nuestro modo epocal de «estar en el amor», de *ser amor* (aunque ello tenga que realizarse en la forma del «deber ser», en el modo del «ya, pero todavía no»).

Es preciso todavía un paso más. Rahner hizo la aguda observación de que desde que el hombre ha subido a la luna todos vemos la tierra como una pequeña casa común. El «socius» es ya para nuestro tiempo simplemente el «terrácola», el humano, hombre o mujer, de cualquier raza, color o edad: cada día lo comprobamos en la pequeña pantalla. El amor tiene que ir aprendiendo, aunque muchísimas veces sea en el tremendo dolor de la impotencia inmediata, a extenderse a las dimensiones de la tierra, sabiendo que el hermano está ya en cualquier parte del mundo y que tenemos que ir buscando los medios de hacernos sus prójimos.

Tal es la más urgente tarea para el cristianismo actual. Sobre todo para la cristiandad rica, que, quiéralo o no, aparece como aliada con la pequeña parte de la tierra que explota al resto en su provecho. Si es cierto que «sólo el amor es digno de fe», o cambiamos o estaremos ocultando el rostro de Dios en el mundo¹⁴⁰.

¹³⁹ *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México-Madrid 1985, 248-249.

¹⁴⁰ En esto viene insistiendo con ejemplar tenacidad J. B. Metz ya desde su obra *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979; y por ahí la insistencia de H. Küng al convocar a una ética mundial desde el diálogo de las religiones, ya desde *Projekt Weltethos*, Munich-Zürich 1990.

Llegados al fin de este largo, tal vez demasiado largo y sobrecargado, capítulo, permitirá el lector que le confiese mi sensación de fracaso. Verdaderamente, quizá el amor sea inefable. Quizá debieran hablar sólo los grandes amorosos, aquellos que con Juan de la Cruz pueden decir «que ya sólo en amar es mi ejercicio». Quizá debiera hablarse sólo en verso o en parábola. Pudiera ser que el discurso lógico y la cita erudita sean contraproducentes o, a lo sumo, valgan de muy poco: acaso abrir las grandes líneas del paisaje e indicar puntos –éste me gustaría que fuese, al menos, el fruto de las citas numerosas– desde donde el lector puede iniciar su personal contemplación.

En todo caso, quisiera dejar de nuevo «enunciada» –ya que «explicada» ha sido imposible– la *intención*: que si Dios es amor, el amor es la última y la única verdad del ser, y que de ella debiéramos partir para todo, para comprender y para actuar, para contemplar y para ser. La intuición natural –aquí señalada en la cifra de los filósofos– descubre ya su verdad y abre a la captación de la verdad cristiana. Ésta, a su vez –en el último y supremo de los «círculos hermenéuticos»–, confirma aquella intuición, la expande hasta lo infinito y le confiere la certeza infalible de un Dios que es amor y que no falla jamás a su promesa. El cristiano es aquel que, por la gracia del evangelio, lo «sabe» y que, por eso mismo, confiesa que el único sentido verdadero de su existencia y de la de su comunidad es «practicarlo» y ser así «signo» de él en el mundo. Serlo en el inquieto anhelo del corazón y en el complicado, duro y acaso terrible entramado de los condicionamientos objetivos.

Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor

«A veces se me reprocha que mi enfrentamiento con la problemática de la teodicea, así como la concepción de la teología que le subyace, es “racionalista”. Por lo regular sólo de una manera sumamente vaga puedo adivinar qué es lo que se esconde detrás de este reproche». Estas palabras, situadas en la introducción de uno de los más amplios tratados recientes sobre el problema del mal, podría personalmente suscribirlas a la letra punto por punto. Y, atenuando acaso el entusiasmo de su autor por la filosofía angloamericana, lo mismo podría hacer con las que líneas arriba las preceden en la misma página:

«Por lo que se refiere a estas preferencias, dependen de mi ideal y de las intenciones que me propongo acerca de la reflexión teológica y de filosofía de la religión, es decir, del esfuerzo por la claridad conceptual, la transparencia argumentativa, la coherencia lógica, el lenguaje sin pretensiones, la inteligibilidad general y la objetividad realista»¹.

¹ A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo/Basilea/Viena 1998, 13.

Los ideales, ya se sabe, nunca se cumplen del todo. Encima, por su misma naturaleza, el mal aparece como facticidad irreductible y contradictoria: como lo que no debería ser y, sin embargo, es. Sobre todo, cuando en la inquisición de las causas, en la búsqueda de las soluciones o en el desahogo de la protesta entra en contacto con el misterio religioso. De hecho, pocos problemas a lo largo de la historia se han mostrado tan proclives a la confusión y aun tan afectados por duras contradicciones internas. Lo dicho no pretende, pues, ser una promesa de realización cabal. Pero, al menos, quede constancia de que ésa es la intención y de que hacia ahí se dirige el esfuerzo de la propuesta.

1. El problema de fondo

Algo que no es poco, a pesar de todo. Pues resulta difícil encontrar un problema donde tanto las teologías como las filosofías, incluso las más abiertas, cedan con tanta facilidad a los tópicos heredados y acudan al discurso emocional en lugar de enfrentarse al rigor del concepto. Sin advertir que en el nuevo contexto cultural eso resulta sumamente peligroso:

«Porque una prohibición, sancionada religiosamente, de plantearse la cuestión de la teodicea hace el juego al ateísmo, igual que se lo hace una comprensión de Dios que excluye categóricamente los intentos de justificación y crítica racional de las convicciones de fe. Ante el tribunal de la razón lo que está en el “proceso” de la teodicea no es naturalmente Dios mismo, sino las convicciones de fe de unas personas que mantienen a pesar de todo la opinión, nada evidente, dada la enorme cantidad de mal y sufrimiento, de que existe un Dios bueno y todopoderoso»².

Si la reflexión no puede aspirar a la transparencia plena respecto al objeto, sí, en cambio, resulta obligado que

² *Ibid.*, 62.

cada uno se haga al menos *responsable de la coherencia del propio discurso* acerca de él. Tarea, seguramente, más modesta, pero por eso mismo no sólo irrenunciable, sino de alguna manera factible³.

a) *El fantasma de la omnipotencia
y la ilusión del paraíso*

En este sentido, la cuestión del mal tiene algo de paradigmático para el pensamiento religioso en la actualidad. Por dos motivos principales. Primero, porque, al focalizar la reflexión en un punto decisivo, hace simultáneamente más aguda y más clara la necesidad de buscar una nueva coherencia, obligando a plantearla de modo expreso. Segundo, porque al ser una cuestión que atraviesa la entera historia de la religión y de la filosofía, permite situar con claridad la figura concreta que adopta para nosotros hoy.

En realidad, tengo la convicción de que en no haber comprendido esta necesidad radica el gran equívoco que

³ El esfuerzo por la precisión y por aclarar dificultades hacen que este capítulo resulte seguramente de lectura difícil. Me he ocupado del tema en otros trabajos (los dos primeros son de lectura más sencilla): *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander ²1995, 87-155 (original gallego, Vigo 1977); *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, ⁴1997, 109-149 (original gallego, Vigo 1986; «Mal», en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993, 753-761; «El mal en perspectiva filosófica», en *Fe Cristiana e Sociedad Moderna*, n. 9 (Madrid 1986) 178-194; «Dios, el Anti-mal»: *Communio. Revista Católica Internacional* 1 (1979) 39-48; «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, “Ponerología”, “Pisteodicea”», en M. Fraijó - J. Masía (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su 70 cumpleaños, UPCO, Madrid 1995, 241-292; «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69; «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor»: *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

oscurece de manera decisiva todo el planteamiento. Más en concreto, creo que éste está todo él viciado por la presencia de dos elementos perturbadores de muy difícil erradicación: un fantasma y una ilusión.

El primero es, en efecto, un auténtico *fantasma*, que perturba el entero discurso. Me refiero a *la concepción imaginaria y acrítica de la omnipotencia divina*, que la convierte en un poder abstracto y arbitrario, sin referentes objetivos y sin criterios de significatividad. Y lo más grave es que, al constituir un prejuicio no examinado, tiende a contaminar todas las posturas, incluso las más opuestas. En efecto, a primera vista, la afirmación abstracta de la omnipotencia divina y su negación igualmente abstracta (que habla con pasmosa facilidad de la «impotencia» y la «finitud» de Dios) parecen oponerse de manera radical. Sin embargo, cuando se las examina, poniendo ese prejuicio al descubierto, aparecen como caras de una misma moneda o, si se prefiere, como dos conceptos distintos pero deformados por tener en la base una misma «creencia» (en sentido orteguiano).

Hablar, refiriéndose a ella, de fantasma no es mero capricho. Porque la concepción corriente de la omnipotencia de un Dios que puede, sin más, hacer cuanto quiere en el mundo, constituye una larga y negra sombra en el imaginario religioso de la humanidad. Lo divino como lo potente y poderoso, como lo *tremendum* que responde a nuestros más oscuros instintos de poder, dominio y venganza, amenaza siempre desde los estratos más primitivos de nuestra psique. Como hemos visto en los dos primeros capítulos, ni siquiera la misma Biblia está libre de ese fantasma, hablando de un Dios capaz de pedir a un padre el sacrificio de su hijo, que «da la muerte y la vida» (1 Sm 2,6), «un Dios celoso, que castiga los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 20, 5), del que puede decirse: «no hay mal en la ciudad que

no lo haya causado el Señor» (Am 3,6). Todavía la epístola a los Hebreos puede exclamar: «¡Es tremendo caer en las manos de Dios vivo!» (Heb 10, 31).

Con este fantasma no criticado en el inconsciente, se comprende que surja una auténtica «resistencia» freudiana a desafiarlo. Más todavía, si a eso se une, reforzándolo, una retórica teológica del «misterio», que coquetea con el absurdo de suponer un fondo oscuro, terrible y aun maligno en Dios, y que ni siquiera se decide a renunciar a una fórmula tan ambigua, a pesar de su prestigio, como la de definirlo como *fascinans et tremendum*⁴. La resistencia puede entonces manifestarse, paradójicamente, en dos direcciones opuestas. O bien se afirma sin más, agarrándose acaso a los aludidos pasajes de la Escritura, que Dios, en su omnipotencia inescrutable, es el responsable directo del mal, el que «crea la tiniebla y la desgracia»⁵. O, por el contrario, se anuncia «la despedida del Dios todopoderoso», declarándole «finito e impotente»⁶.

Todo esto enlaza íntimamente –en relación de implicación y refuerzo mutuo– con el segundo elemento: la *ilusión del paraíso en la tierra*. En el sentido de dar por supuesto como algo evidente y que no se discute –y muchas veces negándose incluso a discutirlo– que es posible un mundo sin mal. Suposición fuerte, casi siempre ni siquiera advertida como tal y por tanto no criticada, porque el mito del paraíso echa sus raíces, tanto en los abismos ancestrales de prácticamente todas las tradiciones religiosas (desde el Génesis a los diferentes mitos etnológicos del

⁴ Algo he dicho en mi libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 21998, 61-64.

⁵ W. Gross - J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia 1992.

⁶ G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, Munich 1996.

origen)⁷, como en el fondo pulsional del *psiquismo infantil*, para el que, en su «deseo de omnipotencia», todavía no sometido al «principio de realidad», todo resulta posible.

Hay que reconocer que eso dota a dicho presupuesto de una fuerte carga *simbólica*, que constituye su fuerza y aun su fascinación dialéctica. Pero, al ser trasladada sin crítica previa a un contexto *conceptual*, se convierte literalmente en una ilusión, es decir, en un híbrido de imaginación y concepto, incapaz de sostener el examen de la crítica. Apoyándose en ella, el pensamiento parece funcionar, cuando en realidad no hace más que involucrarse cada vez más en una intrincada red de ambigüedades y contradicciones.

b) El dilema de Epicuro

Era inevitable que con el nacimiento de la filosofía, la cual consistió justamente en la aplicación de la razón crítica al confuso mundo de la mitología, la contradicción acabase por estallar⁸. Se formuló con toda claridad en el famoso dilema de Epicuro, que, sin poder alcanzar todavía la radicalidad actual, indica ya una clara conciencia de la dificultad: o Dios *puede y no quiere* evitar el mal, y entonces no es bueno; o *quiere y no puede*, y entonces no es omnipotente; o *ni puede ni quiere*, y entonces no es Dios⁹.

⁷Tema muy bien analizado por M. Eliade: «Bajo una forma más o menos compleja, el *mito paradisiaco* se encuentra un poco por todas partes en el mundo» (*Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1961, 75; cf. 37-56. 93-122 y *Mito y realidad*, Madrid 1968, 25-67).

⁸Entre la abundante literatura al respecto, cf. la clara y nutrida exposición de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952.

⁹Versión simplificada. El texto completo es: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no

Desde luego, si siguen manteniéndose los aludidos presupuestos tradicionales, se impone reconocer que, en pura honestidad lógica, la disyuntiva resulta *invencible*. Porque, bajo el supuesto de la omnipotencia abstracta, si en el mundo hay mal, es que Dios *omnipotente* no quiere eliminarlo. E igualmente, bajo el supuesto de ser posible un mundo sin mal, si a pesar de todo lo hay, es porque el Dios *bueno* no puede evitarlo.

Pero entonces el *ateísmo* es la única solución lógica. Porque, en este segundo caso, dígase lo que se diga y acúdase a la retórica –piadosa o atea– que se quiera, un «dios» que *en sí mismo* fuese impotente y limitado, no sería Dios. Y, en el primero, un «dios» que, siendo posible, no quisiese evitar el inmenso horror del mal en el mundo, tampoco sería Dios; en realidad, no alcanzaría siquiera el estatuto de simple persona decente, pues nadie que posea un mínimo de humanidad dejaría, si estuviese en su mano, de acabar con el hambre de millones de niños, con el espanto de los crímenes y las guerras o con los tormentos de la enfermedad y la muerte.

En este sentido y en este contexto, la lógica más elemental está al lado del dilema. Y nótese que, en el fondo, el recurso al «misterio» equivale a un reconocimiento de que es imposible negar la contradicción. Pues, una vez puesta al descubierto la estructura del razonamiento, no puede ocultarse que, *en este punto concreto*, no se trata del misterio de lo real en sí mismo. Se trata simplemente del choque entre dos *afirmaciones humanas*, apoyadas, como queda visto, en presupuestos teóricos muy concretos. La

puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere –y esto es lo más seguro–, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina» (*Epicurus*, ed. de O. Gigon, Zürich 1949, 80; Lactancio, *De ira Dei*, 13 [PL 7,121]).

prueba está en que, cambiando esos presupuestos, desaparece esa contradicción.

Lo que sucede es que, mientras las contradicciones se movieron en el seno cálido de la evidencia tradicional de lo divino, podían ser absorbidas en la vivencia religiosa, pues en ella la fuerza viva de lo simbólico, unida a la plausibilidad social, podía más que la evidencia intelectual de los conceptos. El mismo Epicuro pudo seguir creyendo en la existencia de los dioses, simplemente debilitándolos y diluyendo su entidad mediante el recurso de relegarlos a su olimpo, despreocupados de la suerte de los humanos¹⁰. En el cristianismo la imagen cálida de un Dios *Abbá* y la «evidencia vivencial» de la cruz lograron mantener la cercanía del amor divino por encima de cualquier posible contradicción lógica.

Pero la *quiebra cultural de la Ilustración* ha trastocado todos los parámetros, y ya no es posible mantener tan pacíficamente la dicotomía entre la vivencia y el pensamiento, entre la emoción y el concepto. El *ateísmo* se ha convertido en posibilidad real para el pensamiento, y ya no permite ocultar la terrible dureza de la apuesta: la contradicción lógica amenaza con romper las barreras de la vivencia religiosa y el *problema de la teodicea* –que siempre estuvo de algún modo presente– cobra toda su seriedad y dramatismo¹¹. Ahora la alternativa real no consiste

¹⁰Lactancio se da ya perfectamente cuenta de la gravedad de la apuesta, y sitúa exactamente la cuestión en este punto: «Sé que la mayoría de los filósofos que defienden la providencia, se ven confundidos por este argumento y contra su voluntad se ven constreñidos a la consecuencia de que Dios no se preocupa de nada, que es adonde Epicuro quiere ir a parar principalmente» (*Ibíd.*).

¹¹Este aspecto no lo había percibido yo con tanta claridad en mis reservas a la afirmación de Ricoeur de que la teodicea empieza con Leibniz: «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69, en 38-39 y (versión algo más am-

en escoger entre distintas variantes de la concepción religiosa, sino que pone en juego el ser o no ser de la religión misma.

2. La figura actual del problema

Esta nueva situación coincide, pues, con el nacimiento de la modernidad. Por eso la discusión ha participado de sus extremismos polémicos y de la típica confusión que caracteriza todo tránsito entre paradigmas. Sin embargo, la perspectiva histórica ganada desde entonces permite ya, y aun exige, si no una imposible «solución», sí al menos un grado indispensable de claridad, objetividad y coherencia en los planteamientos. De ahí que estas reflexiones, más que entrar sin más en una discusión inmediata del problema, intentarán clarificar las cuestiones de fondo. Aunque, para evitar el peligro de abstracción, será mejor tratar de apoyar la argumentación en el análisis del funcionamiento concreto de algunas propuestas típicas¹².

a) Entre el dios impotente y el dios sádico

Así pues, aunque la fuerza y dureza del problema era de algún modo evidente desde antiguo, sólo pudo desple-

plia) «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, “Ponerología”, “Pisteodicea”» en M. Fraijó - J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292, en 244-245. Este estudio está en la base de cuanto digo aquí, aunque en determinados puntos he procurado aportar algunas precisiones.

Allí mismo, en diálogo con mi tesis, pueden verse los trabajos de J. Muguerza e I. Sotelo. M. Fraijó, que también participó en el debate, recoge su aportación, ampliándola, en *A vueltas con la religión*, Estella 1998, 117-162.

¹²La bibliografía sobre el tema es inacabable. Aparte de la citada en las notas, cf. B. L. Whitney, *Theodicy. An annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960-1991*, Bowleen Green 1998.

garse en toda su crudeza ante la razón moderna, que, emancipada, no estaba dispuesta a renunciar a sus derechos. Entonces el carácter irrefutable de la alternativa no podía seguir oculto. Síntoma, como tantas veces, ha sido al respecto la postura kantiana, que habla ya del «fracaso de toda teodicea». La pena es que, al no criticar los presupuestos, su papel quedó limitado a dejar en evidencia la contradicción del planteamiento *tradicional*, sin alcanzar a la verdadera propuesta de uno nuevo, y por eso acaba acudiendo al refugio –en el fondo, filosóficamente fideísta y bíblicamente fundamentalista– de la «teodicea auténtica»¹³.

Con el fantasma de la omnipotencia abstracta y arbitraria en el trasfondo, unida a la ilusión de un posible paraíso en la tierra, no quedaba más remedio que escoger entre las alternativas del dilema.

Pierre Bayle todavía se resistía a hacerlo, pero agudizó la contradicción con tal viveza que hizo inminente el desenlace. Extendió, con toda razón, el dilema al recurso moralizante del pecado de Adán¹⁴ y, sobre todo, minó con tal fuerza las escapatorias *religiosas*, que –al no cambiar el planteamiento, como hizo Leibniz– bastó la conmoción del terremoto de Lisboa para que resultase imposible evitar la consecuencia. Voltaire hablará ya con toda claridad,

¹³ *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 202; Weischedel (ed.), Francfort del M. 1978. Sólo el prestigio de Kant y la no revisión de los presupuestos ha hecho que la distinción se dé, generalmente, por obvia; pero, en el fondo, especulativamente no logró avance alguno y teológicamente supone una concepción demasiado positivista de la revelación.

¹⁴ «Si previó el pecado de Adán, y no tomó medidas muy seguras para evitarlo, carece de buena voluntad para el hombre (...). Si hizo todo lo que pudo para impedir la caída del hombre, y no pudo conseguirlo, no es todopoderoso, como suponíamos» («Réponses aux questions»..., en *Oeuvres Diverses*, III, p. 668; citado por J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, París 1979, 18).

escogiendo sin ambages una de las alternativas, la que niega la omnipotencia:

«Cuando el único recurso que nos queda para disculparlo [a Dios] es confesar que su poder no pudo triunfar sobre el mal físico y moral, ciertamente yo prefiero adorarlo como limitado a como malo»¹⁵.

Lo grave en esto es que la consecuencia lógica se compra a un precio terrible. Al no examinar críticamente el concepto de omnipotencia, manteniendo su fantasma, la coherencia de la fe en Dios sucumbe a la fuerza destructora del dilema. Dentro del nuevo contexto, para una conciencia cultural largamente educada por el monoteísmo, un *dios-limitado* se convierte, fatalmente, en un *no-dios*. Repitamos: de mantener la consecuencia, el ateísmo resulta inevitable.

La otra alternativa –negar la bondad de Dios– no se saca *todavía* de manera expresa, aunque en pensadores como Schopenhauer la serpiente empieza ya a asomar la cabeza. Hará falta llegar a Cioran para hallarla formulada con toda claridad: Dios es omnisciente y todopoderoso, pero, visto el evidente predominio del mal en el mundo, se trata «de un dios desgraciado y malo, de un dios maldito»¹⁶. Ignacio Sotelo, que se remite a él, muestra con fuerza que se trata exactamente de una misma lógica presente en los dos razonamientos alternativos¹⁷. Y desde

¹⁵ *Dictionnaire Philosophique*, 2, 1598.

¹⁶ Cf. *Le mauvais Démon*, París 1969, 9-26 (trad. cast.: *El aciago demiurgo*, Madrid 1974). El juego, no siempre pretendido coherente, de Cioran entre el «dios bueno» pero débil y anémico y el «demiurgo malo» no interesa aquí: lo tomo sobre todo como cifra de una posibilidad teórica y de una actitud práctica. En R. Saffranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Munich/Viena 1997, pueden verse alusiones a otros autores como Sade (190-212) Flaubert, Baudelaire, Conrad, Sartre... (213-231).

¹⁷ «Notas sobre el problema del mal»: Iglesia Viva, 122-127 (el mismo texto en *Cristianismo e Ilustración*, 224-228).

luego es, bien mirado, la lógica que sustentaba la negación atea. En efecto, negar a Dios porque, de existir, no podría consentir el mal en el mundo, equivale a afirmar que, *en caso de existir y consentirlo*, ese sería un dios-malo, es decir, un no-dios.

En rigor conceptual, tan contradictorio es un dios-finito como un dios-malo; pero la primera contradicción resulta más fácil de soportar que la segunda. Por eso Voltaire podía considerarse teísta, mientras los otros se sentían obligados a confesarse ateos. Y por eso esta lógica tiende a aparecer de modo indirecto y encubierto, pero muy real.

No es difícil descubrirla ya en el *dualismo*, que introduce el mal en la divinidad, al tiempo que, dividiéndolo, suaviza el impacto, pues de ese modo afecta sólo a una parte de la misma (al principio malo). De modo más claro –y también más ambiguo– idéntica lógica emerge en ciertas teorías que, como en Schelling, con claras y fuertes raíces en Jakob Böhme, introducen el mal en el interior mismo de Dios, aunque relegándolo al fondo abisal de su naturaleza y declarándolo vencido y reconciliado en su libertad¹⁸. Una visión que no deja de ser grandiosa; pero que, en definitiva, ha operado una trascendentalización infinita del mal, internalizando en Dios un dualismo metafísico de nuevo cuño, que hace incoherente y contradictoria su idea, y que desde luego no refleja al Dios que en el cristianismo ha sido desvelado como «consistiendo en ser amor» (cf. 1 Jn 4,8.16)¹⁹.

Algo que, como queda dicho, debiera hacer más cautos a los que recurren con facilidad acrítica al tema bíbli-

¹⁸ Sobre todo, a partir de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), ed. Suhrkamp, Francfort del M. 1975.

¹⁹ Cf. el amplio tratamiento de los diversos «dualismos» en A. Kreiner, *Gott im Leid*, 79-124.

co de la «ira de Dios» o a la socorrida y estática simetría de lo «fascinante y tremendo» en la definición de lo santo. Y es curioso observar cómo un fundamentalismo en la lectura de la Biblia puede seguir alimentando este equívoco. Porque una cosa es reconocer –lo cual es innegable– que «el Antiguo Testamento contiene modos de hablar de Dios, que no debilitan la responsabilidad de Dios por el mal ni la proyectan sobre el hombre, sino que la afirman. Porque el mal es retrotraído directamente a *Dios* y con ello se le hace *responsable del mismo*»²⁰. Y otra cosa muy distinta es pensar que esas afirmaciones «retratan» el verdadero *ser* de Dios y no son simplemente falsas *proyecciones* sobre él de una revelación todavía en camino²¹.

Y es que, una vez formulado con toda claridad, para una cultura que ya se «ha atrevido a pensar» la fuerza lógica del dilema no puede ser ya contenida ni por el *fideísmo* filosófico o teológico ni por el *voluntarismo* del tabú religioso. O se quiebra el dilema en sí mismo, mostrando la inanidad real de su lógica aparente, o, *de manera irremediable*, todos los razonamientos quedan heridos de muerte por el rigor de su consecuencia. Los esfuerzos por

²⁰ W. Gro und K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia 1992, 13. Un libro excelente por su información; pero, en mi parecer, una ocasión perdida *teológicamente*. Que la Biblia *dice* eso, nadie puede discutirlo. La cuestión es el alcance teológico y la intención profunda de *todo el movimiento* de la historia santa. También Dios «manda» muchas veces matar a inocentes (cf. el *herem*), y nadie cree que eso esté revelado. Pierde también la oportunidad cuando –pudiendo hacerlo a propósito de G. Greshake, que sostiene una opinión parecida a la mía– discute todos los argumentos menos el verdaderamente decisivo: ¿es posible un mundo sin mal? (cf. 181-184; cf. 175-196).

²¹ Recuérdese cómo en el capítulo sobre Isaac se mostraba que los gnósticos fueron en este punto más lúcidos, negándose a atribuir esos textos al Dios verdadero (aunque se quedasen a medio camino, al inventarse un dios secundario o demiurgo intermedio).

evitarla cobran entonces un claro rostro de remedios de urgencia, de parches de un paradigma irreversiblemente roto.

b) *El imposible refugio
en un fideísmo encubierto*

En efecto, las posturas que, a pesar de todo, se niegan a sucumbir a la fuerza lógica del dilema, cumplen una importante función religiosa: salvan la confianza radical en Dios, pues de algún modo intuyen que, en última instancia, ella se apoya en una percepción oscura pero firme de la fidelidad divina; percepción más honda que el juego conceptual de las teorías. Lo malo es que, negándose a afrontar la dificultad en su propio terreno y pretendiendo al mismo tiempo tener validez teórica o sistemática, incurrir en contradicciones inevitables.

Contradicciones que, repitémoslo, de ordinario se recubren con un confuso recurso al «misterio». Pero ese recurso no hace más que ocultar el hecho de que entonces no se trata del misterio auténtico, el que nace de la insondable profundidad de lo real, sino simplemente del «misterio» artificial producido por las propias afirmaciones al respecto, incapaces de mantener su coherencia. De ese modo, la *responsabilidad intelectual* por aquello que se afirma es sustituida por una *retórica* muy típica de este problema. Retórica respetable sin duda en cuanto, como queda dicho, preserva a su manera la vivencia religiosa, pero, a la larga, con el inconveniente de exponerla a la erosión implacable de la nueva situación cultural.

De ahí dos fenómenos significativos. El primero, las contradicciones entre las distintas posturas que, a pesar de su común aire de familia, tienden a refutarse entre sí, pues, como tantas veces, *la inconsecuencia lógica que no son capaces de ver en sí mismas se les hace patente observando a*

*las otras*²². El segundo fenómeno se refiere al hecho curioso de que, de manera encubierta, estas posturas reproducen la misma estructura dilemática de las anteriores (las cuales, por eso mismo, nos sirven ahora de excelentes «reveladores» de lo que, de otro modo, pudiera pasar desapercibido). Será mejor aclararlo con algunas indicaciones concretas.

La postura más corriente parte primariamente de la *omnipotencia* abstracta como asunción generalizada e indiscutida: Dios podría, si quisiera, evitar todo el mal del mundo; si no lo hace, es por «motivos misteriosos»; de todos modos, demuestra su bondad en cuanto que *después* trata de poner remedio, aun a costa del sacrificio de su Hijo.

Pero ya se ve lo difícil que resulta hoy asegurar la consecuencia de tal postura, tironeada dilemáticamente entre dos alternativas imposibles. O bien afirmar teóricamente una verdad que en realidad se está negando de raíz: como queda dicho, ¿quién, con una mínima decencia, se negaría, si estuviese en su mano, a barrer del mundo el hambre de los niños, el dolor incurable o el horror de las guerras, *fuesen cuales fuesen los misteriosos motivos* que tuviese para hacerlo? O bien exponerse a incurrir en un cierto cinismo involuntario, pues no tiene sentido remediar a tan altísimo precio un mal que podía haberse evitado previamente; lo expresa bien, a otro propósito, un epigrama cruel: «El señor don Juan de Robres, / de caridad sin igual, / hizo este santo hospital / y también hizo a los pobres»²³.

²² Esto aparece con singular claridad en las dos obras citadas al comienzo: Gross-Kuschel, que defienden la omnipotencia, impugnan duramente a las teorías del «Dios sufriente y limitado» (cf. *o. c.*, 170-196). G. Schiwy, que defiende esta última, impugna no menos enérgicamente la de ellos (cf. *o. c.*, 123-142).

²³ Como varias veces lo he citado de manera inexacta, indico ahora la procedencia. Pertenece a Juan de Iriarte (no el fabulista Tomás), entre los años 1702-1771. Antes, en el siglo XVI, Alexio Ve-

La otra, más reciente en su tematización explícita –y empujada sin duda por la imposibilidad de la anterior–, parte primariamente de la *bondad* divina, desdibujando la omnipotencia o negándola sin más. Esto segundo es lo que hace, por ejemplo, Hans Jonas: bajo el terrible impacto de Auschwitz –de ser evitable tal horror, ¿qué razón podría tener Dios para consentirlo y no evitarlo?–, reconoce que nosotros «no podemos sostener la vieja doctrina (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado»²⁴. Recurre entonces (y tal vez no sea casual este tirón «esotérico») ²⁵ a la vieja idea cabalística del *Zimzum*, según la cual Dios limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las creaturas²⁶;

negas, *Agonía del tránsito de la muerte*, había escrito: «Allí se verá [al morir] la fábrica de hospitales, si nació del socorro de los pobres o de habellos hecho primero». Tomo los datos de J. M. Iribarren, *El porqué de los dichos*, Pamplona 1994, 251-252.

Vale la pena recordar estas cosas, pues muestran bien cómo la conciencia normal capta exactamente las contradicciones, por mucho que se disimulen. Lo cual vale también para el discurso teológico, cuando pretende cubrir con el «misterio» lo que es contradicción creada por él.

²⁴ *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Francfort del M. 1987, 33.

²⁵ Cf. las consideraciones de A. Wellmer, «El mito del Dios sufre y en devenir. Preguntas a Hans Jonas», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Valencia 1996, 266-272. Partiendo de Schelling, también J. Habermas ha prestado atención a este tema: cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, 117-121.

Fuerte, y creo que justificada, es también la reacción de W. Oellmüller, «No callar sobre el sufrimiento. Ensayos de respuesta filosófica», en J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella 1996, 83-4, que habla de «un retorno de especulaciones gnósticas y míticas»; recuerda también la dura protesta de K. Rahner contra las especulaciones de H. U. von Balthasar y J. Moltmann en este punto.

²⁶ *Ibid.*, 45-47. Habría que añadir, aunque con otras matizaciones, tanto la filosofía como la teología del proceso, que han conver-

de ahí su conclusión: «¡Éste no es un Dios omnipotente!»²⁷.

De ordinario, no se dice tan claro, sino que, como he dicho, se opta por un cierto desdibujamiento, hablando o bien de un Dios que «sufre» (sin entrar en precisiones) o, con Bonhoeffer, de un Dios «impotente y débil», de un «Dios sufriente»²⁸.

Pero también aquí aparece que, pese a toda su fuerza emotiva, este recurso resulta igualmente incapaz de soportar la prueba de la coherencia. Un dios-limitado en sí mismo, por mucho «misterio» en que se envuelvan las expresiones, acaba siendo un *infinito-finito*, una contradicción. Y añadirle *sufrimiento* (cosa distinta es la «com-pasión» por el *otro*, aunque el lenguaje se nos naufrague de todos modos) puede hacer más asimilable emotivamente la contradicción; pero, lejos de solucionarlo, agravaría el problema de la creatura. Desde perspectivas bien diferentes, pero con idéntica agudeza y energía, lo han señalado tres autores de signo tan distinto como Rahner, Metz y Tilliette. Éste afirma que tal concepción «parte de una intención conmovedora, pero de una reflexión rápida», puesto que

tido esta limitación en motivo central de su concepción teológica. A nivel más especulativo es sobre todo Hartshorne el que ha insistido en la idea: cf. principalmente Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984; un buen resumen –también de la discusión crítica– puede verse en J. Vanhoutte, «God as Companion and Fellow-sufferer. An Image Emerging from Process Thought», en *Teodicea oggi?*, dirigida por M. Olivetti, en *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 191-225, principalmente 215-225.

²⁷ *Ibid.*, 33. «Pero Dios calló. Y entonces digo yo: no intervino, pero no porque no quiso, sino porque no pudo» (p. 41).

²⁸ Carta de 16-7-44 (*Widerstand und Ergebung*, ed. Siebenstern 1967, 178). En carta del 21-8-44 indica expresamente su oposición a lo que llamo omnipotencia abstracta y arbitraria: «El Dios de Jesús no tiene nada que ver con un Dios que pudiese y tuviese que hacerlo todo, tal como nosotros nos lo pensamos» (*Ibid.*, 196).

«es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios»²⁹. Metz, por su parte, se pregunta si, en definitiva, ese tipo de discurso «no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la impotencia humana»; si no implica desconocer la diferencia de Dios, transfiriéndole el «*mysterium* negativo» propio y exclusivo de la creatura; si, finalmente, eso «no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento»³⁰. Y Rahner recurre todavía a una expresión más fuerte, casi brutal –«primitiva», dice él–, afirmando que Dios no nos podría librar de la basura si también él estuviese enterrado en ella³¹.

A una mirada educada en la historia, no le resulta difícil percibir que esta situación dilemática y aporética de las posturas en su conjunto reproduce, concentrada en un punto muy sensible, *la situación general de la fe en la entrada de la modernidad*, tal como había sido diagnosticada por Hegel en su análisis de la dialéctica de la Ilustración³². La posturas extremas reflejan la opción de la Ilustración radical: la de una razón que, renunciando a su profundidad infinita, se hace funcional y pragmática (y

²⁹ «Aporétique du mal et de la espérance», en *Teodicea oggi?*, dirigida por M. Olivetti, en *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 431.

³⁰ *El clamor de la tierra*, 20-21; cf. 19-23; así como J. B. Metz - E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid 1996, 61-64.

³¹ Véase el durísimo texto alemán: «Um –einmal primitiv gesagt– aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott –um es einmal grob zu sagen– genauso dreckig geht» (P. Imhof - H. Biallowons, *K. Rahner im Gespräch*, I: 1964-1977, Munich 1982, 246); cf. más datos en Splett, J., *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Knecht, Francfort del M. 1996, 297-299; A. Kreiner, *Gott im Leid*, 165-190.

³² Cf. principalmente el c. VI de la *Fenomenología del Espíritu* (trad. cast. de W. Roces, México 1966, 317-392); *Glauben und Wissen*, ed. Suhrkamp, Werke 2, 287-433.

aquí sería muy interesante traer a colación los análisis de Odo Marquard acerca de la «funcionalización» del mal y aun de su «desmalización», una vez negado Dios)³³. Las otras se asemejan al extremo fideísta de la «Ilustración insatisfecha», que mantiene la profundidad de la fe, pero sin mediarla con la crítica de la razón.

De esta manera, el avance de la historia, al clarificar las perspectivas, impide ignorar las contradicciones, pero ayuda también a buscar las salidas reales. La «razón razonante» ha chocado con sus propios límites, viendo que no por eliminar a Dios ha eliminado el mal, sino que, por el contrario, acaso lo ha agravado hasta los extremos inconcebibles del Gulag, Hiroshima y el Holocausto (también aquí tiene su simbolismo el hecho de que el gran diagnóstico al respecto lleve por título «La dialéctica de la Ilustración»)³⁴. Por su parte, la fe –siempre más lenta en la movilidad histórica– se ve también obligada, a pesar de todo, a reconocer lo insostenible de posturas que con claridad creciente aparecen como un auténtico «fideísmo insatisfecho».

Esto es tan importante, que vale la pena confirmarlo todavía aludiendo a dos propuestas concretas.

*c) Acentuación de la incomprendibilidad
y negación de la teodicea*

Con su habitual agudeza y penetración, Jean Pierre Jossua abordaba hace poco tiempo el problema³⁵. Sus re-

³³ En la «Introducción y vista global» del art. «Malum»: *Historiesches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) 652-656.

³⁴ M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947) (trad. cast. de J. J. Sánchez, Madrid 1994).

³⁵ «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73; el trabajo había sido publicado en el número de enero 1996 de la revista *Études*.

flexiones giran en torno a la propuesta de Hans Jonas y, no sin aludir al dilema de Epicuro («pues estos temas son menos nuevos de lo que parece»: p. 67), llega a la esquematización fundamental: en definitiva, se trata de «el choque entre los atributos de bondad, poder y comprensibilidad». Teniendo en cuenta al Dios de la Biblia, afirma que no pueden negarse ni la *omnipotencia*, pues «la Biblia atribuye a Dios, el Creador, el poder de realizar sus designios» (69), ni la *bondad*, pues ella es la nota esencial del Dios bíblico, como se manifiesta en la compasión de Jesús, ya que a través de él «era la compasión del propio Dios la que aparecía aun en lo más hondo del mal» (72-73). Pero entonces la fuerza de la alternativa resulta tan evidente que, para escapar a ella, se ve obligado a recurrir a la *incomprensibilidad* divina.

Lo cual, evidentemente, es justo en sí mismo, *siempre que esa incomprensibilidad no se introduzca demasiado pronto*, como consecuencia de dejar sin pensar el presupuesto fundamental: el de un Dios que *podría*, pero no quiere. Jossua no lo dice tan claro, pero lo da siempre por supuesto y por eso necesita situar *ya ahí* el «misterio»: «Se hace necesario, por tanto, llegar a una especie de debilidad voluntaria y aceptar el “misterio” de los caminos de Dios en las razones de la elección» (69). De ahí que tome como modelo la actitud del rabino Jossel Rashower, quien *da siempre por supuesto* que los horrores del gueto de Varsovia podrían ser evitados por Dios, pues obedecen a «ese tiempo incomprensible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican»; por eso cree que se trata de un «castigo», de un «juicio de Dios»; en consecuencia, «no acaricia el bastón que le golpea, y no alaba a Dios por aquellos actos que Dios tolera»; pero al final, «se inclina ante su grandeza y le ama siempre, *aunque fuese a pesar de él*» (subrayado mío)³⁶.

³⁶ *Ibid.*, 71. Termina con una cita literal, que personalmente encuentro escalofriante (y, en ese sentido, confirmadora de la falsedad

Lo malo es que, si eso fuese realmente así, el dilema renacería con toda su fuerza, y no habría manera de escapar a la alternativa de negar la bondad, si se quiere preservar el poder. De hecho, al afrontar esta dificultad de fondo, el discurso de Jossua reintroduce todas las dificultades y no puede extrañar que resulte francamente atormentado³⁷: las expresiones se hacen fuertes y aun conmovedoras, pero, en honesto rigor conceptual, no son ya capaces de convencer³⁸.

La imposibilidad de salir de esta situación aporética, si no se cambian radicalmente los presupuestos, se confirma enérgicamente desde otro intento al que vale la pena aludir brevemente. Jossua reconocía la fuerza del dilema e intentaba buscar la salida mediante el recurso a la incomprendibilidad. Terrence W. Tilley, en el fondo, no encuentra otra salida que la de negar la legitimidad misma de la teodicea, en la que, desde el mismo título, ve tan sólo una fuente de males³⁹. Apoyándose en la teoría de los «actos

del presupuesto): «Le amo, pero amo aún más su ley. Y en esta ocasión aunque yo me equivocase continuaría adorando su ley».

³⁷ El autor no quiere volver al esquema tradicional, pues «la idea de una omnipotencia incondicionada es no sólo una incoherencia lógica, sino también un fantasma cuyas raíces infantiles se pueden captar con facilidad». Pero tampoco vale el recurso a la impotencia, pues «la idea de un Dios débil es también, en sí misma, un fantasma proyectivo» (*Ibid.*, 69). En cuanto a la *bondad*, todo el texto resulta admirable por su intención de «revisión desgarradora» (p. 70), pero, en mi parecer, confirma la imposibilidad objetiva del intento.

³⁸ Algo parecido, aunque a través de la «fragilidad humana» se ha acercado más al reconocimiento de la inevitabilidad, cabe decir del tratamiento de P. Ricoeur: cf. la excelente exposición de J. Massiá, «El mal: Aporía para el pensamiento y reto para la acción»: *Razón y Fe* 233 (1996) 471-480. De ahí la continua oscilación entre la proclamación de la necesidad de «pensar de otro modo» (473-474. 477) y de renunciar a toda explicación (476-477. 478-479).

³⁹ *The Evils of Theodicy*, Washington D.C. 1991.

de lenguaje», muestra –con razón– que demasiadas veces se desnaturalizan los textos clásicos sobre el mal, al leerlos desde la abstracción de un contexto post-ilustrado. La teodicea no sólo pierde así toda fuerza de convicción, sino que se convierte por principio en un discurso dañino y «destructor», que encubre los males reales y, encima, crea otros por vía ideológica⁴⁰. Sólo caben el discurso tradicional y la lucha práctica contra los males reales.

Creo que es acertada la alerta hermenéutica del autor y comparto su preocupación por un abordamiento realista y prático del problema, pero confieso que no acabo de comprender el sentido total de su propuesta. La radical descalificación de *toda* teodicea parece reducir esa propuesta a un pragmatismo fideísta, que se niega a reconocer las nuevas preguntas nacidas en la modernidad⁴¹. Tengo la impresión de que la clave radica en una conciencia aguda de la inconsistencia de las argumentaciones corrientes. En cualquier caso, eso es lo que resulta significativo por el vigor con que las ataca, escogiendo justamente el punto decisivo: la incapacidad de los esfuerzos actuales por mantener la bondad de Dios.

Vale la pena indicar el nervio central de su crítica. Se concentra en el argumento de que Dios comparte los riesgos de su creación, lo cual descartaría su responsabilidad moral, asegurando su bondad. Tilley responde: «¿Pero es así? ¿Por qué el hecho de compartir un riesgo con otros convierte en moral inducir ese riesgo? ¿Disminuye esto

⁴⁰ «No resuelve los problemas del mal y crea males» (*Ibid.*, 5; cf. 235; cf. 221-255).

⁴¹ Eso que el autor había reconocido en la Introducción que «minar y contrarrestar la práctica de la teodicea exige desarrollar argumentos dentro de la academia, no abandonar la academia» (p. 3); pero se limita a negar el derecho a la argumentación –simplificándola hasta la caricatura–; no pasa a elaborar argumentos en respuesta a las nuevas preguntas.

nuestra indignación moral contra un conductor borracho que “comparte el riesgo” de llegar salvos a casa con los otros en el coche? Dios ha puesto también en peligro a aquellos que amo». Y, dado que algunos pueden resultar perdedores, el problema real es entonces

«cómo perdonar a Dios por jugar a los dados con las vidas no sólo de mis seres queridos, sino también con toda la vida del universo (prescindiendo ya de la mía)»⁴².

Tilley está arguyendo directamente contra David Griffin⁴³, un representante de la teología del proceso (que en esta cuestión, como en otras, busca superar los esquemas tradicionales), y por eso no estoy seguro de que tenga razón contra él. Interesa el argumento en sí mismo, pues difícilmente cabe negar su validez, mientras se mantenga el presupuesto aludido. A él es preciso referirse ya de manera expresa en lo que sigue⁴⁴.

d) *Transición: la necesidad
de un nuevo planteamiento*

El énfasis, acaso un tanto repetitivo, de las consideraciones anteriores iba dirigido a hacer patente una dificultad en el *planteamiento de fondo*, que no puede solucionarse con simples operaciones de poda en las ramas. Se ha producido un cambio en la situación histórica, que, como queda visto, induce una radicalización de la pregunta. Ésta ya no se mueve sin más dentro del ámbito religioso, sino que más bien lo cuestiona como tal: el problema se ha *secularizado*, y la religiosa es ahora *una* entre las posibles respuestas. Eso es justamente la que ha abierto la posibi-

⁴² *Ibíd.*, 230.

⁴³ *God, Power, and Evil. A Process Theology*, Filadelfia 1976.

⁴⁴ A. Kreiner, *Gott im Leid*, 49-78, bajo el epígrafe de *Reductio in mysterium*, analiza y critica otras posturas similares.

lidad del ateísmo. Pero, por lo mismo, abre también nuevas posibilidades para la respuesta religiosa, que, al quedar particularizada, recobra la especificidad auténtica de sus conceptos y sus razones.

Intentaré mostrarlo en dos pasos. El primero –la *ponerología*– analiza el problema del mal en sí mismo, con anterioridad estructural a cualquier cuestionamiento religioso o ateo. Ese cuestionamiento, con el tipo de respuesta que en cada caso se adopte, constituye un segundo paso –la *pisteodicea*–, que debe afrontarse a partir del primero.

3. La «ponerología» como mediación indispensable

a) *La secularización del problema*

«Ponerología» –del griego *ponerós*, malo– es una palabra que me he atrevido a introducir, para obligar de alguna manera a que el pensamiento se detenga en su proceso, haciendo una escala, cuya necesidad la secularización ha hecho tan evidente como inevitable. Porque la nueva situación exige tratar ante todo el problema del mal *en y por sí mismo*, con anterioridad (al menos estructural) a cualquier consideración de tipo religioso. En efecto, el mal en la dura multiplicidad de sus diversas figuras atañe a las personas *en cuanto humanas*, con independencia de que sean religiosas o irreligiosas. Está ahí desde que nacemos, afectándonos como daño que hacemos o que padecemos, como dolor físico u opresión social, como culpabilidad o desgracia, como catástrofe natural o crimen organizado... Las tomas de postura religiosas o irreligiosas son ya *respuestas* de distinto signo al idéntico interrogante que su terrible presencia nos plantea a *todos*.

Pero por eso mismo, previos a la respuesta, deben estar el análisis y la elaboración del interrogante mismo, sin

dar nada por supuesto. *Unde malum?* ¿De dónde viene el mal? ¿Como se origina en sus distintas formas, qué mecanismos explican su eficacia y qué posibilidades hay de darle sentido y ponerle remedio?

Sólo la fuerza y la inercia de los planteamientos recibidos de la tradición han podido ocultar la necesidad de este cambio elemental, que, por lo demás, se ha impuesto a todos los niveles. De hecho, así procedemos *de ordinario*: ante cualquier fenómeno, lo normal es buscar su explicación *en el mundo*, es decir, en el entramado de la causalidad histórica y mundana. Con el mal no tiene por qué ser distinto: ante una inundación o un terremoto, lo primero es buscar sus causas naturales; ante un dolor físico, sus desencadenantes fisiológicos; y ante un crimen, sus motivaciones psicológicas o sus condicionamientos sociológicos. Ése es justamente el espacio donde, respecto de este problema, se mueven las distintas *ciencias* con sus correspondientes praxis.

De entrada, con la *filosofía* debe suceder lo mismo, sólo que en su plano y, de ordinario, contando con los resultados obtenidos por las ciencias. Lo propio del filósofo consiste justamente en seguir profundizando hasta acceder a ese nivel radical donde surge la pregunta por las causas últimas, por las condiciones de posibilidad de que tales cosas sucedan. No ya este o aquel mal, sino *la raíz última de todos ellos*, el por qué de la posibilidad misma del mal. Pero, insistamos, *a este nivel* una filosofía ubicada conscientemente en un mundo secularizado debe proceder sin interferencias religiosas, es decir, ateniéndose a los datos abiertos por la realidad misma que plantea el problema.

En este sentido, soy de la opinión de que fue Leibniz—influido seguramente por el obispo William King⁴⁵ y sin

⁴⁵ Cf. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Londres 1978, 148-154; T. W. Tilley, *o. c.*, 2. 224-229.

mantener siempre en toda su pureza la distinción de planos, puesto que en su tiempo no podía ser todavía plenamente consciente del cambio profundo que introducía— el primero en *iniciar* un planteamiento correcto. Su contraposición al fideísmo de Pierre Bayle —más vital y apasionado, pero, a pesar de las apariencias, mucho menos renovador⁴⁶—, y, sobre todo, los excesos racionalistas de su propuesta, unidos a la rutina de los historiadores y al injusto descrédito que sobre él arrojó el *Cándido* de Voltaire —brillante acaso como ejercicio literario, pero filosóficamente deleznable— ocultaron su verdadero significado. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias, el fondo más original de su propuesta consistió justamente en hacer posible un planteamiento verdaderamente secular del problema, levantando la hipoteca religiosa que pesaba sobre él.

Es cierto que habla de Dios, pero lo hace, casi siempre, en su debido plano, a otro nivel estructural. De entrada, busca la respuesta en el análisis de la realidad mundana en sí misma. Y la encuentra en su *limitación*. Ésta no es el mal, como desafortunadamente puede sugerir la denominación de «mal metafísico» (cual si se tratase de un tipo de mal al lado de los otros), sino la *condición de posibilidad* que hace *inevitable* la aparición de los males concretos (los males reales, clasificados con razón en «físicos» o «morales», según dependan o no de la libertad).

⁴⁶Cf. mi trabajo «O diálogo Bayle-Leibniz acerca do problema», en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago 1992, 105-119; y la excelente ambientación del período subsiguiente hecha por A. Villar, *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Madrid 1995.

W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, Gotinga 1993, 681, ha confirmado este diagnóstico, acentuando su importancia histórica y señalando que «en sí es independiente de la tesis» del mejor de los mundos posibles (algo en lo que hace tiempo vengo insistiendo).

No se trata de que un mundo finito sea malo, sino de que no puede existir sin que en su funcionamiento y realización aparezca *también* el mal.

b) La inevitabilidad del mal

Fundamentar en detalle esta afirmación exigiría un espacio que aquí no está disponible. Pero después de lo dicho acaso basten unas insinuaciones fundamentales. El hecho mismo de la secularización, al acentuar la autonomía y legalidad intrínseca de las realidades finitas, muestra también el carácter infranqueable de sus límites, que no pueden ser anulados, so pena de anularlas a ellas mismas. Y eso implica necesariamente carencia e insatisfacción, disfunción y fallo, choque y conflicto. La conciencia ordinaria lo expresa bien cuando habla de que «no se puede hacer la tortilla sin romper los huevos» o de que «nunca llueve a gusto de todos». La filosofía sabe con Spinoza que *omnis determinatio est negatio* —«toda determinación es (también) negación»—; y Hegel, que lo cita aprobándolo, acentuará la fuerza de ese principio al concebirlo dinámicamente como el trabajo inevitable y doloroso de lo negativo en la constitución de la realidad.

Y, desde luego, resulta muy difícil escapar a esta evidencia: una realidad finita y en realización es necesariamente carencial y está inevitablemente abierta al choque y a la competencia. En el mundo natural, unas cualidades excluyen a otras (si eres varón, no puedes ser mujer; si escoges una posibilidad, tienes que matar otra) y lo que uno acapara, demasiadas veces tiene que ser a costa del otro, a menudo hasta la tragedia. Tal sucede con la vida, que debe pagar su maravilla con la destrucción de otras vidas: *mors tua vita mea*, «tu muerte es mi vida».

Tampoco se escapa la culminación de la vida en el mundo humano. También la *libertad* tiene que afrontar

la dura necesidad de realizarse entre fallos, deficiencias y conflictos: como limitada que es, una elección excluye necesariamente la contraria; además, no puede ser totalmente dueña de sí misma ni en el conocimiento de los motivos ni en el esclarecimiento de la inacabable complejidad de sus condicionamientos ni en el dominio de su fondo instintivo. La libertad humana no es mala, pero no es capaz de estar siempre a la altura de su exigencia: en su ejercicio acaba siendo también «culpable». Por eso Heidegger afirma que está siempre en «deuda» (*Schuld* = deuda y culpa) consigo misma; y Jaspers dice que la culpa es una «situación límite», es decir, irrebalsable y siempre presente.

Tengo la impresión de que, una vez rota por la reflexión expresa la inercia histórica del presupuesto, esta nueva visión está imponiéndose de manera creciente en la reflexión filosófica sobre este punto⁴⁷. Existen *dificultades*, ciertamente. Se objeta, por ejemplo: el mal es inevitable, pero no «tanto mal» ni, al menos, el mal «injustificable»; o también: el mal resulta inevitable en este mundo, pero no tiene por qué resultar en cualquier mundo posible⁴⁸. No cabe negar el impacto emotivo de la primera objeción

⁴⁷ En realidad, J. Gómez Caffarena, con su habitual rigor y hondura, había hecho ya una reflexión muy cercana a esta, que debe ser recordada («Metafísica religiosa», en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 430-442); únicamente que, cambiando el enfoque, no hizo la misma aplicación a la libertad (*Ibid.*, 443-485). Me alegra comprobar que ahora él mismo reconoce su acuerdo «en lo esencial» con esta propuesta («Dios en la filosofía de la religión», en J. Martín Velasco - F. Savater - J. Gómez Caffarena, *Interrogante: Dios*, Madrid 1996, 82).

⁴⁸ Acerca de algunas objeciones me he ocupado hace ya años en «El mal, entre el misterio y la explicación»: *Razón y Fe* (abril 1989) 359-376.

ni el virtuosismo lógico desplegado en la segunda, sobre todo por la analítica anglosajona⁴⁹.

Con todo, una consideración atenta difícilmente escapa a la impresión de que ambas obedecen más que nada a las típicas resistencias que Kuhn descubre para toda «revolución científica»: el viejo paradigma, cuando es cuestionado por nuevas evidencias, se defiende con parches de compromiso ante el nuevo que se impone. En efecto, por lo que toca a la primera objeción, no es difícil ver que el

⁴⁹Cf. E. Romerales, *El problema del mal*, Madrid 1995; F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona 1996.

En este sentido, no me convence la refutación que intenta J. Muguerza («La profesión de fe del increyente: Un esbozo de [anti]teodicea», en *Cristianismo e Ilustración*, 199) apoyándose en la distinción entre «imposibilidad lógica» e «imposibilidad fáctica». Desde luego, sería llevar agua a nuestras rías gallegas pretender recordarle a Muguerza que la distinción no es tan obvia como aparece a simple vista. Simplemente quiero insistir en el hecho de que, de ordinario, para determinar la primera imposibilidad es preciso leerla en la segunda; y que es, por tanto, en ésta donde ha de concentrarse el análisis. ¿Es contradictorio en el espacio euclídeo un triángulo cuyos ángulos valgan más o menos que dos rectos? Una persona inexperta seguramente no verá contradicción: sólo cabe afirmarla después de un análisis expreso y a veces muy dificultoso. Paralelamente: que un mundo finito-perfecto sea contradictorio no puede decidirse en abstracto, tomar postura sólo cabe hacerlo después de un cuidadoso estudio de la realidad concreta; pero entonces, es ahí donde hay que decidir la discusión. J. Gómez Caffarena lo dice muy bien: «Podemos *concebir* “otros mundos posibles”; pero para *afirmar* su posibilidad real se requiere más que el concepto» (*l. c.*, 83).

Por lo demás, ¿no será un *lapsus* significativo que Muguerza –alertado, sin duda, inconscientemente por el bien probado rigor de su agudeza analítica– traduzca el ejemplo heideggeriano del «hierro de madera» –*hölzernes Eisen*– por «amalgama de madera y hierro», para afirmar que no sería una contradicción lógica? Eso es evidente, pero justo porque entonces se *unirían* dos realidades finitas (habría algo compuesto de hierro y de madera); el problema está en *identificar* dos propiedades finitas en una misma realidad (habría un hierro que *sería* madera).

mal, justo porque es «lo que no debe ser», resulta *siempre* excesivo e injustificable, aunque lo sea en grado distinto. En cuanto a la segunda, si la raíz de la inevitabilidad del mal está en la finitud, cualquier mundo posible, al ser necesariamente finito (en sentido filosófico), estará expuesto a sus ataques, aunque las características puedan ser muy diversas (de haber vida sensible evolucionada en otros planetas, no podemos ciertamente predecir la figura concreta de los males que la aquejan; pero podemos estar seguros de que los tendrá, en forma de límites, de dolores, de conflictos, de enfermedades...).

La imaginación, alimentada por los mitos religiosos y reciclada continuamente por el deseo de omnipotencia infantil, tiende a ignorar esto, creando «paraísos», es decir, proyectando un mundo perfecto donde el mal no existe y los distintos «dioses» pueden solucionarlo todo. Pero la reflexión, a poco que aplique con mínimo rigor el trabajo del concepto, difícilmente puede dejar de ver que eso es imposible, y que, en el extremo, un mundo finito-perfecto es una contradicción: un auténtico círculo-cuadrado⁵⁰. No es, pues, que se trate de este o de aquel mundo: vale lo mismo para la tierra que para un hipotético planeta habitado o para cualquier universo posible, pues afecta a la realidad *en cuanto finita*. Es la finitud en sí misma la que es incompatible con la perfección plena y la exclusión de todo mal.

De todos modos, cumple dejar bien claro que esto no significa que la realidad finita sea mala sin más: es «bue-

⁵⁰ Insisto siempre en esta comparación, tanto por su justeza como por su fuerza de mostración intuitiva. En efecto, la abstracción matemática, al «reducir» la realidad a su sola dimensión de figura, permite ver cómo una propiedad (ser círculo) excluye *necesariamente* a la otra (ser cuadrado). La realidad concreta hace esto infinitamente más complejo, pero, en mi opinión, no anula la identidad estructural.

na», pero no de modo total y acabado; lo cual significa –en un solo concepto, aunque la precisión naufraga irremisiblemente– *buena-afectada-por-el-mal*, pues tiene que contar con su mordedura, irse realizando en lucha contra él, sin lograr nunca la victoria plena y sin poder, siquiera, excluir la posibilidad y en muchos aspectos la seguridad del fracaso. La finitud no es el mal. Es tan sólo su condición de posibilidad: *condición* que hace inevitable su aparición *en algún punto o momento*; pero que no equivale sin más a su *realización concreta*. De otro modo, jamás existiría el bien, que, sin embargo, existe y es/debiera ser lo normal (por eso asombra tanto el fallo)⁵¹.

La realización del mal sólo pasa al acto cuando determinadas condiciones se muestran incapaces de ser conciliadas entre sí. En el mal físico, por simple limitación material, como cuando el choque de dos placas tectónicas –por no ser posible que ocupen el mismo lugar– produce un terremoto o cuando dos animales se matan al competir por la misma hembra o la misma comida. En el mal moral, cuando una libertad, tensa entre dos opciones, al no ser totalmente dueña de sí misma ni de sus circunstancias, cede y escoge la peor⁵².

⁵¹ Lo expresa bien el famoso dicho de que un solo árbol que cae hace más ruido que todo un bosque creciendo. Y, por la misma razón, es bien conocido el hecho de que la felicidad es poco «literaturalizable»; la desgracia se presta mucho mejor.

⁵² W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, Gotinga 1991, 199, que ve esto bien, oscila al exponerlo. Acepta que la «limitación» (*Beschränkung*) o «finitud» (*Endlichkeit*) está en la raíz del mal (*Übel* = mal en general). Pero luego considera que «no es suficiente subrayar la limitación de la creatura como *fundamento de la posibilidad* [cursivas mías] del mal moral (*des Bösen*)»; si no –argumenta–, el mal moral quedaría reducido a un mero error. Concluye: «La raíz del mal moral debe buscarse más bien en la rebelión contra el límite de la finitud, en la negativa a aceptar la propia fini-

Aquí se insinúa además un tema tan difícil como importante, que sería preciso estudiar con más detalle, si el espacio lo permitiese: el *carácter constitutivamente procesual* de la finitud, el hecho de que «ser (finito) es tiempo»; tiempo como *conatus essendi*: tomado, por un lado, en su mortal seriedad de realización en proceso siempre abierto y nunca asegurado y, por otro, en su gloria y dignidad de no deber rendirse nunca, empujando siempre un poco más allá los recios muros con que el mal tiende a cercarnos⁵³.

tud (...). No la limitación, sino la autonomía (*Selbständigkeit*), para la que fue creada la creatura, constituye el fundamento de la posibilidad del mal moral».

No es imposible interpretar *in bonam partem* este texto; pero creo que todo quedaría más claro distinguiendo, como hago aquí, entre *posibilidad* y *realización* (aparte de un cierto salto inaclorado entre mal en general (*Übel*) y mal moral (*Böse*). De otro modo, se mantiene la pregunta: ¿de dónde viene, si no es de su limitación, el hecho de que la libertad humana pueda rebelarse contra su justa autonomía? Además, exagerando: si la autonomía como tal (no en cuanto finita) fuese el fundamento del mal moral, habría que concluir que Dios, máximamente autónomo, sería máximamente malo.

De todos modos, en la página siguiente retoma de nuevo el planteamiento de principio: «Igual que el sufrimiento y el dolor, también la posibilidad del mal moral pertenece a la finitud de la existencia finita...». «Si el creador quiso un mundo de existencias finitas y si quiso la autonomía de estas creaturas, entonces tuvo que contar con la caducidad y el sufrimiento en él, pero también con la posibilidad del mal moral como consecuencia de la autonomización (*Verselbständigung*) (*Ibid.*, 200). La exposición será todavía más precisa en el tratamiento ulterior del problema en *Systematische Theologie*, III, Gotinga 1993, 677-694.

⁵³ Por aquí pasa la respuesta a la objeción que me hace Muñerza (*Ibid.*) de que según mi propuesta no valdría la pena hacer algo por «mejorar» el mundo, pues el mal se haría así «necesario». Eso sería verdad, si finitud equivaliese a mal; no, si, como es el caso, las realidades finitas son buenas pero *finitamente* buenas y por tanto, a un tiempo, *perfectibles* e *inevitablemente* expuestas al mal. La consecuencia es entonces luchar, también a un tiempo, con *realismo* y sin *utopías totalitarias* (es decir, con *esperanza*).

c) «Lógica del a pesar de» y «de la superación»
vs. «lógica del para» y del «fatalismo»

Aunque la dificultad del problema y la envolvente complejidad de los datos a tener en cuenta hacen difícil el percibir esta implicación, cabe afirmar que se va imponiendo con evidencia creciente, y, desde luego, son cada vez más los autores que la proclaman. En cualquier caso, a partir de este momento la exposición se va a construir sobre ella. Y además intentará hacerlo *con toda consecuencia*. Lo cual significa ante todo la exclusión radical a este nivel de cuestiones que sólo tienen lugar ulteriormente, *supuesta* esta necesidad estructural, pero que de ordinario interfieren en el razonamiento mezclando los niveles del discurso. Tengo la impresión de que es en él donde incluso las posturas que afirman con más decisión la inevitabilidad del mal en todas sus formas, acaban abriendo un portillo a la inconsecuencia, o al menos a la ambigüedad.

La raíz última es siempre una especie de *contaminación teleológica*, es decir, la introducción de algún tipo de *finalidad*, que «explicaría» la necesidad del mal como medio para otra cosa. Incurren en esto incluso aquellas teodiceas «ireneanas» en terminología de John Hick, que ven el mal como inherente al proceso de constitución de la realidad, sobre todo de la libertad y la persona humanas. Armin Kreiner, al iniciar su estudio, indica con acierto que, a pesar de sus diferencias, a la «estructura fundamental» de estas teorías pertenece el hecho de que «los males cuentan siempre como medios necesarios para la obtención de fines buenos»⁵⁴.

Pero con eso se introduce una honda fisura en la coherencia del razonamiento. Los motivos pueden ser di-

⁵⁴ *Gott im Leid*, 207.

versos: filosóficos o teológicos, de defensa o de ataque; el resultado acaba siendo el mismo: la anulación del carácter «inevitable» del mal, que es algo *fáctico e indeducible*, y su sustitución por el de «necesario para», que en definitiva lo *deduce* de aquello *para* lo que es necesario. Y ciertamente no es fácil moverse entre las numerosas trampas conceptuales que acechan a cada paso.

Al hablar de la totalidad de lo real, es muy fácil confundir las «condiciones de posibilidad» con los «medios» para algo. Pues si digo, por ejemplo, que Dios creó un mundo finito con mal *para* que sea posible la libertad; que creó la libertad falible *para* conseguir virtudes de una calidad superior..., estoy implicando la posibilidad contraria: Dios pudo, pero no quiso, crear un mundo y una libertad perfectas; y no lo quiso *para* así conseguir esto o lo otro... Con lo cual, sin confesarlo, se está rompiendo la necesidad estructural que previamente se había afirmado. La razón está en que si Dios crea un mundo con mal como medio para un fin determinado, se está implicando que podría existir un mundo sin mal (sólo que Dios no quiso hacerlo porque prefirió ese fin). De hecho, en este preciso punto radica de manera decisiva la fuerza –y la debilidad– de la argumentación de John L. Mackie contra la postura teísta... así entendida⁵⁵.

Es preciso, aunque –repito– nada fácil, buscar otro modo de razonar, otra lógica. Acaso la que cabría llamar «lógica del a pesar de»: Dios quiere el mundo por sí mismo, *a pesar de* la finitud y lo que ella comporta, pues la finitud no es un «medio para», sino *la cosa misma en concreto*, es su único modo posible de *existir*. Pero gracias a eso el mundo *es y es bueno* (aunque de manera finita e im-

⁵⁵ *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid 1994, principalmente, 185-186. 191-210.

perfecta). Lo es dinámicamente, afirmándose a pesar de sus límites, y en esa afirmación *superándolos* continuamente, aunque padeciéndolos también en nuevas formas y sin poder transgredirlos del todo.

Como se ve, esta lógica, lejos de encerrar en una visión fatalista, abre por sí misma a la *esperanza*: el mal se impone como un inevitable «a pesar de»; pero justamente «a pesar del mal» el ser y el bien son y se afirman. El «no deber ser» del mal se revela así como el dinamismo de la realidad hacia su máxima realización *posible*. Se conjuga, pues, por su misma estructura con una segunda lógica: la «lógica de la superación» o «lógica del mucho más». La cual ha tenido una magnífica traducción *filosófica* en E. Bloch con su dialéctica del *todavía no*, como llamada siempre adelante, actualizando –a pesar de la resistencia y la negatividad– las latencias y posibilidades de lo real efectivo. Y *teológicamente* ha tenido su versión paulina en la dialéctica del *polo mallon*, del «mucho más»: si el pecado y el mal hacen estragos, «mucho más» logran el bien y la salvación (Rom 5,10.15.17); de modo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20) y «los sufrimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que se va a manifestar en nosotros» (Rom 8,18) ⁵⁶.

Lo curioso es que, en el fondo, esto está dicho ya desde hace mucho tiempo en la tradición teológica. Pero en ella operan generalmente otros motivos, que le impiden sacar las consecuencias y acaban llevando a la debilitación de esa lógica. Está sobre todo la lectura fundamentalista –¡entonces inevitable, hoy no!– del *paraíso* y del *pecado*

⁵⁶P. Ricoeur ha insistido repetidamente en esta «economía de la sobreabundancia», en esta «lógica del exceso» (cf. por ejemplo, «La liberté selon l'espérance», en *Le conflit des interprétations*, París 1969, 393-415, en 401).

original (a veces, también de la salvación escatológica; pero éste es otro tema, como veremos). Llevados por ella, como por algo incuestionable, los autores se sentían obligados a mantener la posibilidad de un mundo-perfecto, si Dios quisiese (puesto que, de hecho, lo había habido). Entonces, lógicamente, tenían que buscar razones para explicar *por qué y para qué* lo había creado así. Por lo demás, es una asunción que, de ordinario, los adversarios de la teología aceptan con toda facilidad, pues así les resulta mucho más fácil –aunque tal vez no tan lógico– combatirla⁵⁷.

Todo esto lleva a insistir de nuevo en la importancia de tomarse en serio el paso previo que, acaso un tanto bárbaramente, estoy llamando «ponerología»: el mal es ante todo y sobre todo un problema *humano* que debe ser estudiado por sí mismo mediante un discurso universal, estructuralmente previo a toda opción ideológica de tipo global, religiosa o no religiosa. Es la consecuencia de su *secularización*, que, como en tantos problemas, se impone a partir de la Ilustración.

4. La «pisteodicea» cristiana

El rodeo ha sido largo, pero era preciso, si no queremos girar siempre en la rueda de los mismos argumentos. De hecho, espero que, aparte de situar el problema en la justa altura histórica de un mundo secularizado, se han

⁵⁷ Claro en Mackie, que la da por supuesta, aunque, por otro lado, razona muy bien contra ella: «Sin duda un mundo creado (...) “mundo real, terrenal, cis-mundano” – no podría encontrarse libre de las que se considerarían simples limitaciones e imperfecciones: no podría, como Dios, ser infinitamente perfecto; pero nada se ha dicho para mostrar que en un mundo terrenal son lógicamente necesarios los males no absorbidos [finalísticamente], deplorables y reales que los propios teístas condenan siempre» (o. c., 253).

ganado dos cosas: 1) se ha creado una distancia crítica que, al hacer común el problema, abre la posibilidad paritaria de las distintas soluciones: las distintas «pisteodiceas»; 2) al partir «desde abajo», del análisis de la realidad accesible en sí misma, se nos proporciona un *criterio* para acercarnos con realismo al misterio (real) de la omnipotencia divina.

a) *La apuesta de las «pisteodiceas»*

En efecto, la ponerología hace evidente la necesidad de distinguir netamente el segundo paso: si la realidad es *inevitablemente así*, se impone examinar las consecuencias para su comprensión radical: ¿tiene sentido un mundo, bueno a su modo y aun grandioso, pero también expuesto a tanto horror?, ¿vale la pena una existencia cuyas realizaciones y alegrías deben contar necesariamente con tan alto precio de angustia, culpa y sufrimiento? Obsérvese que la pregunta es universal, afecta a *todos* sin distinción y nadie puede escapar a la necesidad de responderla de alguna manera. Las diferencias aparecen justamente en la respuesta, *consisten* en la respuesta. Aparece bien claro cuando la pregunta, como en Auschwitz, adquiere su máximo dramatismo:

«De un rabino judío que estuvo en un campo de concentración y sobrevivió, se cuenta que un ateo le preguntó después de la guerra: “¿Cómo puede alguien que ha sobrevivido Auschwitz creer todavía en Dios”. El rabino replicó: “¿Cómo puede alguien que ha sobrevivido Auschwitz *no* creer todavía en Dios?”»⁵⁸.

También aquí, para obligar al pensamiento a detenerse, me ha parecido oportuno introducir una palabra nueva: «pisteodicea», que viene de *pistis*, «fe». Pero fe enten-

⁵⁸ Tomo la referencia de O. H. Pesch, *Heute Gott erkennen*, Maguncia 1988, 126, que no indica la fuente.

dida aquí todavía en sentido racional y filosófico: como el modo de configurar últimamente el sentido de la propia vida en el mundo. Tan «fe» es al respecto la actitud atea como la agnóstica o la religiosa, pues, concretadas al problema que nos ocupa, esas actitudes constituyen distintos modos de situarse ante el problema del mal. En principio, todas son igualmente legítimas y ninguna puede pretenderse única *a priori*. Sólo cabe el diálogo de las razones, en el pluralismo de las ofertas de sentido. En última instancia, sopesados los pros y los contras, cada uno tiene que «apostar» razonablemente por aquella visión que le resulta más convincente.

Simplificando, eso implica, positivamente, mostrar las *razones* de la propia «fe» y, negativamente, afrontar las *objeciones* que la harían incoherente. De nada vale refutar al otro, si *yo* no logro dar sentido a mi vida frente a enigma del mal⁵⁹; de nada vale afirmar que mi «fe» tiene sentido, si de verdad no me atrevo a examinar con lucidez su coherencia.

Y hay que reconocer que en este punto la historia ha espesado el ambiente con una carga emotiva, que demasiadas veces hace fracasar la lógica más elemental. «Existe Auschwitz, por tanto no puede haber Dios», repite –el

⁵⁹Nietzsche enunció muy bien el principio: «Sabemos que la destrucción de una ilusión no proporciona todavía verdad alguna, sino que añade únicamente un *trozo de ignorancia*, una ampliación de nuestro “espacio vacío”, un crecimiento de nuestro “desierto”» (*Aus dem Nachlass*: Schlechta III, 446).

En este sentido, a pesar de su indudable agudeza, resulta decepcionante el tratamiento del problema que hace J. L. Mackie, *El milagro del teísmo*, 180-210: con el pretexto de que es al creyente a quien le toca el peso de la prueba, jamás afronta personalmente el problema en sí mismo; el resultado es un tratamiento en exceso logicista, que no siempre oculta su parcialidad.

enésimo— Primo Levi en una entrevista⁶⁰. Y uno esperaría la continuación del razonamiento: «No hay Dios, *por tanto* Auschwitz es comprensible; o incluso: Auschwitz no puede existir». Pero no, la lógica se interrumpe en el mismo momento de enunciarla. Por otro lado: «Acaso Dios está sordo, ¿cómo puede consentir esto?», comenzaba más o menos, según las noticias de prensa, su homilía el sacerdote en la misa celebrada a raíz de la violación y el brutal asesinato de unas niñas belgas. Y uno esperaría la conclusión: «lo consiente, luego está sordo, es decir, no puede existir». Pero no, la misa continúa, dirigiéndose al Dios vivo en quien se cree.

Esto precisaría, obviamente, más largas y cuidadosas precisiones. Pero, después de todo lo dicho, tengo la esperanza de que el lector comprenderá bien la importancia de lo que esté en juego (y acaso se le hará más claro el fundamento de mis reticencias ante las «explicaciones» frente al dilema de Epicuro). En cualquier caso, aquí, para terminar y ciñéndome ya a la *pisteodicea cristiana*, intentaré decir lo fundamental. Y aun este punto admite dos entradas.

Una, que, sin suponer todavía ni la fe ni el ateísmo, busca por este costado un acceso a la existencia de Dios. Se pregunta, en efecto, si un mundo tan duramente afectado por el mal y sus horrores es últimamente comprensible, vale la pena y tiene sentido. Muchos ateos encuentran aquí la razón de su ateísmo; y su tarea entonces es la de explicar cómo desde él dan algún sentido a la existencia y cuál o simplemente si la consideran absurda. Pero otros puede haber que por aquí lleguen a la fe, si piensan

⁶⁰ La tomo de la recensión en El País, 21-10-96, del libro de F. Camon, *Primo Levi*, Madrid 1996.

que sólo contando con la existencia de Dios, es posible afrontar con sentido último y esperanza realista un mundo inevitablemente afectado por el mal. Santo Tomás lo dijo de manera concentrada: *Si malum est, Deus est*, «si hay mal, hay Dios»⁶¹. En un segundo momento será ne-

⁶¹ *Suma contra los Gentiles*, 3, 71.

Entonces conviene precisar bien la lógica de este discurso. Se trata de la «experiencia de contraste», de esa «especial fuerza cognoscitiva de signo crítico y productivo» que tiene el sufrimiento humano (E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 800; cf. 800-805 y *El futuro de la fe*, Salamanca 1972, 41-68, entre otros lugares). Hay, pues, *conexión lógica*, pero se da justamente *en el rechazo real*: es una lógica «a la contra», una lógica del «a pesar de»: el mal hace al mundo tan horrible, que éste sólo me resulta comprensible contando con la presencia salvadora de Dios (a Ortega seguramente le gustaría hablar aquí de un *modus tollendo ponens*: la negatividad del mal lleva a la posición de Dios). Éste es el sentido en que cabe decir, con santo Tomás, *si malum est, Deus est* y no el que parece atribuirme J. Gómez Caffarena (*l. c.*, 83 n. 16), a pesar de mis observaciones expresas (cf. *Replanteamiento actual de la teodicea*, 260-262: «Lógica del a pesar de vs. lógica del para»).

En realidad, tengo la impresión de que, en el dinamismo profundo del pensamiento, esta «conclusión» es la que está ganando más terreno: lejos de justificar el ateísmo, tiende a mostrar a Dios como la verdadera vía de posible solución. Cuando con Horkheimer en «la nostalgia de que el verdugo no triunfe sobre sus víctimas» se presiente una posible remisión a lo absoluto, o cuando con la teología de la liberación sólo en Dios se ve garantizada la vida de los no-hombres, o cuando con la teología crítica se ve en él la única posibilidad de sentido en una historia sangrante por el sufrimiento irredento de las víctimas, se está confirmando esa intuición.

Insiste muy bien en este aspecto M. M. Olivetti, *Compassione o Teodicea*, que he podido ver *pro man*. Incluso un Ionesco ha podido afirmar: «Sin embargo, creo en Dios a pesar de todo, porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios» (E. Ionesco, ABC, 17-12-1993, 3; citado por M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia 1995, 8).

Redactado ya el libro recibo la obra de M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999. En las pp. 534-536 hace un excelente estudio de esta

cesario entonces explicar la coherencia de ese sentido, mostrando que al admitir la existencia de Dios no se incurre en contradicción con la existencia del mal.

La segunda entrada se sitúa ya aquí desde el principio: *supuesta por otros caminos la fe en Dios, mostrar que el mal no rompe su coherencia*. Aunque, de todos modos, no creo que sea posible evitar una cierta circularidad, aquí me centraré en este enfoque. Y trataré sobre todo de examinar el punto decisivo que ha estado en la base de toda la discusión: qué consecuencias tiene la existencia del mal para una justa comprensión creyente de Dios y de la omnipotencia divina.

b) Una omnipotencia concreta y comprometida

El realismo de «la ponerología» no sólo ha abierto el espacio igualitario de las distintas «pisteodiceas», sino que ha logrado además algo decisivo: minar por la base el dilema de Epicuro. Porque, al cambiar el planteamiento del problema, deja al descubierto los presupuestos tradicionales, permitiendo detectar donde reside la trampa lógica. En concreto, aparece con claridad en su carácter de *pre-juicio* —es decir, de asunción acrítica y no examinada— el supuesto fundamental sobre el que descansaba toda la fuerza del dilema: que el mundo podría ser perfecto⁶². Pues, en ese caso, efectivamente, si Dios no lo hizo así, tendría que ser o porque no pudo o porque no quiso, y, en consecuencia,

cuestión, con interesantes referencias. Toca también brevemente los problemas de la «ponerología» (630 nota 106) y de la inevitabilidad del mal moral (539-540): habrá que esperar mejor ocasión para un interesante diálogo.

⁶² Confieso que sigo sin poder entender cómo, afrontando reflexivamente el problema, se sigue sin dar importancia a esta pregunta crucial; o, peor, se acusa de «racionalismo» la insistencia en exigirlo, sea cual sea el *resultado* de la discusión.

o sería finito o no bueno. Pero si un mundo-perfecto es una contradicción –recuérdese: en puridad *filosófica*, previamente a toda opción religiosa o irreligiosa–, el dilema carece sencillamente de sentido. Sería lo mismo que preguntar si Dios no pudo o no quiso crear círculos-cuadrados. En realidad, cuando se hace ese tipo de preguntas, se habla sin hablar, porque la corrección sintáctica de la frase oculta su inanidad semántica, su total sinsentido.

Hablando con propiedad, no es que Dios «no pueda» crear y mantener un mundo sin mal, sino que eso sencillamente no es posible. Por lo mismo no existe un verdadero cuestionamiento. La omnipotencia es *vox relativa*: poder-hacer significa necesariamente poder-hacer-*algo*; si ese algo no existe, carece de sentido hablar de poder o no-poder a su respecto. Decir que Dios «no puede» hacer círculos-cuadrados, no afirma ni niega nada acerca de su omnipotencia, sino que enuncia únicamente la inexistencia de un objeto sobre el que poder ejercerse. La afirmación «Dios no puede hacer un mundo finito-perfecto» aparece así sencillamente como un sinsentido, un mero *flatus vocis*: hablar al viento. Un ejemplo «tonto» acaso aclare algo: que una madre profesora de matemáticas «no pueda» enseñar trigonometría a su hijito de un año no dice nada contra su saber, su amor o su capacidad pedagógica: enuncia simplemente la incapacidad del niño para aprender eso.

Y no sobra insistir, aduciendo otro ejemplo propuesto por F. J. Tipler en su libro, tan inteligente como teológicamente disparatado, acerca de «la física de la inmortalidad». Desde la misma consideración de la ciencia física considera «lógicamente imposible» un mundo sin mal, y para hacerlo más intuitivo, aduce la «falacia del colegial», que suena así: «Si Dios es omnipotente, entonces él podría hacer una piedra tan pesada que ni él mismo podría levantarla. Mas si ni siquiera él puede levantarla, ¡entonces no es omnipotente!». A lo que responde con toda ra-

zón: «La omnipotencia de Dios no se encuentra limitada por la habilidad humana de decir tonterías. La omnipotencia de Dios sólo quiere decir que él puede realizar cualquier cosa que no sea lógicamente imposible»⁶³.

La pregunta ha cambiado, pues, de manera radical. Dada su decisión de crear, *no es posible* que Dios evite estas consecuencias en la creatura: equivaldría a anular con una mano lo que ha creado con la otra. No es, por tanto, que haya algo que *Dios* no puede hacer, es más bien que el ser de la *creatura* «no da más de sí», como diría Zubiri. Entonces resulta in-sensato preguntar: «¿por qué Dios no ha creado un mundo-perfecto?» Sí, en cambio es lícito y, vistos ciertos horrores, puede convertirse en derecho desgarrado, cuestionarse: «¿por qué Dios, sabiendo que, de crear un mundo, este iba a estar inevitablemente mordido por el mal, lo ha creado a pesar de todo?»⁶⁴ Ésa es la verdadera cuestión, con la que todo creyente actual ha de confrontar la coherencia de su fe⁶⁵.

⁶³ *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid 1996, 333; cf. 330-336.

⁶⁴ W. Pannenberg en su exposición más madura del problema, al final de su teología sistemática, pone la misma pregunta: «Si ni siquiera la omnipotencia de Dios puede producir un mundo de existencias finitas autónomas (*selbständiger*) sin sufrimiento, ¿no sería mejor que no existiese un tal mundo» (*l. c.*, 681-682).

⁶⁵ El no haber tenido en cuenta el doble nivel del problema –ponerología y pisteodicea–, reduciendo la exposición de mi postura al primero, es lo que ha llevado a mi amigo Juan Antonio Estrada a atribuirme la extraña afirmación –contradicha en todos y cada uno de mis escritos al respecto– de que «la teodicea no tenga nada que ver con Dios» o que pueda realizarse «sin referencia necesaria a la problemática religiosa» (*La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid 1997, 218). Tan extraño como afirmar que mi planteamiento «rehusa hablar de la muerte porque se mueve en el terreno de la especulación abstracta, de la misma forma que rehuye hablar del sufrimiento concreto y prefiere la teorización sobre el mal». Todo esto, y aun otras cosas más, en una misma página.

De ese modo no desaparecen ni la hondura del misterio ni la fuerza abisal de la pregunta. Más bien quedan reforzadas, pues ahora afectan no sólo a la admiración por la *existencia* —«¿por qué hay algo y no más bien nada?»—, sino que además puede espantar por el *modo* de ser esa existencia: ¿por qué hay algo *así* (tan duramente herido por el mal) y no más bien nada? La cuestión se hace definitivamente densa, y comprendemos que afecta con profunda radicalidad a nuestra visión de Dios: *todo debe ser pensado y remodelado de nuevo a la áspera luz de esta forzosidad*.

Pero al menos la consideración se hace concreta y real. Ahora el pensamiento no se pierde en una disputa abstracta en torno a los atributos divinos —esa auténtica *gigantomajía peri ton onomáton* en que tantas veces se ha convertido la teodicea—, sino que cuenta con un criterio en la realidad. Esa realidad humilde y menesterosa, pero que constituye el único lugar desde donde —«desde abajo»— podemos proyectar y construir, con sumo cuidado, los significados con que de algún modo intentamos referirnos al misterio divino. (Esto debieran advertirlo los que temen ver en esta postura «racionalismo» o poco respeto al «misterio». Al revés: en realidad, esta postura es la más humilde, puesto que no piensa

A pesar de la extensión que dedica, y que agradezco, al tratamiento de mi postura (212-224), soy absolutamente incapaz de verme reflejado en él. Ha sido una pena esta ocasión perdida de una discusión seria acerca de un problema que a todos nos afecta. El lector que esté interesado, puede ver la apasionada concretez con que he tratado la cuestión desde mi primer trabajo al respecto: *Recupera-la salvación, Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977 (Trad. cast.: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Encuentro, Madrid 1979; Sal Terrae, Santander ²1995) hasta la parte final de este capítulo (fundamentalmente escrita el año 1994 y publicada en 1995: dos años antes del libro de Estrada).

desde Dios, sino de lo que acerca de él y su misterio permite entrever la estructura de la realidad mundana).

La fe nos dice –no se olvide que estoy hablando ya dentro de la «pisteodicea cristiana»– que Dios sólo ha podido crearnos por amor, con el único fin de hacernos partícipes de su felicidad. Y reflexivamente podemos percibir su coherencia, porque vemos que la historia no es una «prueba» a que nos somete para salvarnos, sino, simplemente, *la inevitable condición de posibilidad* para poder realizar esa salvación. La razón es clara: para que Dios nos «salve», es decir, para que pueda hacernos definitivamente plenos y felices, tenemos que existir, y existir como finitos, como seres que crecen y se realizan *ellos mismos* en la historia de su libertad. Y comprendemos igualmente que, para ser, no podemos dejar de estar expuestos a todas las amenazas inherentes a la finitud: cualquier mal es, en principio, posible. Pero sabemos también lo definitivo: que el sentido está asegurado, puesto que vivimos envueltos por el amor creador de Dios, apoyados por su presencia siempre activa y con la esperanza de su victoria final sobre la culpa, el sufrimiento y la muerte. En esta perspectiva, san Agustín había enunciado un principio tan fundamental como elemental (al menos restándole todo posible resto de finalismo):

«porque el Dios omnipotente –cosa que confiesan los mismos no creyentes: él es quien tiene el sumo poder sobre las cosas–, siendo como es sumamente bueno, no permitiría que hubiese algún mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y tan bueno como para poder sacar bien incluso del mal»⁶⁶.

⁶⁶ «...neque enim deus omnipotens - quod etiam infideles fatentur: rerum cui summa potestas - cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo» (*Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. 3).

c) *La nueva imagen de Dios
desde la experiencia del mal*

Tomar en serio esto abre auténticos abismos para una comprensión religiosa que quiera ser a un tiempo crítica y sensible a la hondura del misterio. Pues es justamente aquí donde, sin renunciar a la coherencia ni acudir apresuradamente al «misterio», aquellos valores descubiertos por la nueva sensibilidad, lejos de quedar negados, resultan liberados en toda su potencialidad renovadora.

El *poder de Dios* –acaso debiéramos decir: su *poderosidad*– sigue intacto en su inmensidad misteriosa, pero ahora se nos va desvelando en su rostro verdadero. Dios no es «impotente», pero ha dejado de ser el regidor que todo lo manipula, para revelárenos como el creador capaz de entregar la creatura a sí misma (algo que, como muy bien han visto Schelling y Kierkegaard ⁶⁷, sólo él –justo por ser omnipotente– puede hacer): su poder consiste en dejarla ser de acuerdo con su legalidad intrínseca,

⁶⁷Habla directamente de omnipotencia, pero, para nuestro propósito, hay clara equivalencia: «Pero si verdaderamente se quiere concebir la omnipotencia, se verá que comporta justamente la determinación de poder retomarse a sí misma en su exteriorización, de modo que justo por eso lo creado, gracias a la omnipotencia, puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro; aquel que tiene el poder está el mismo ligado por él y por esa razón tendrá siempre una relación falsa con aquel al que quiere hacer libre (...). Solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe (Tomo la trad. de S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1962, 272).

Respecto de Schelling, W. Kasper resume así su pensamiento maduro: «Dios es tan absoluto y tan libre, que puede poner al otro sin ganar nada por ello; tan libre, que él puede ser todo y, sin embargo, le concede al otro espacio, sin absorberlo [a la letra; sin serlo él mismo]. Y justo en esta absolutez y libertad, sólo determinables dialécticamente, se muestra la auténtica divinidad de Dios» (*Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, 237).

aunque no porque, como en Epicuro, se desentienda de nuestros problemas ni tampoco en el ensimismamiento apático del dios aristotélico, sino acompañándola en el respeto exquisito de su libertad y en la entrega de un amor incansable⁶⁸. La progresiva profundidad con que la experiencia bíblica fue comprendiendo esto, hasta llegar al *Ab-bá* de Jesús de Nazaret, muestra que no se trata de meras palabras, sino de una intuición muy sólida y realista.

Por otro lado, desaparece la *apatía divina*. El mal, ciertamente, no se introduce en Dios, que es proclamado «el solo bueno» (Mc 10,18), el que «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16)⁶⁹. Pero tampoco le es ya externo sin más: la creatura no es un producto ajeno hecho a base de una materia preexistente y eterna, sino que «sale» de Dios; Dios es distinto de ella, pero, como Nicolás de Cusa lo dijo de modo admirable, sólo en cuanto «no distinto», en cuanto *non aliud*⁷⁰. De manera que el mal le afec-

⁶⁸ Este aspecto ha sido admirablemente resaltado por un autor que merecería más atención entre nosotros: G. Morel, *Questions d'homme*. II *L'Autre*, París 1977. También insiste con acierto en este punto, a pesar de ceder a la interpretación de la «finitud» de Dios, G. MacGregor, *He who lets us be. A Theology of Love*, Nueva York 1987, que insiste en que «Dios no controla a sus creaturas; graciosamente las deja ser» (15 y *passim*).

⁶⁹ En el carácter no bíblico de esa debilidad e impotencia de Dios insisten con razón W. Gross y K. J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*», 184-197.

⁷⁰ *De non aliud*, principalmente: 2, 6, 14. «Porque lo distinto (*aliud*), puesto que es distinto de algo, carece de aquello de lo que es distinto. Pero lo no-distinto (*non-aliud*), porque no es distinto de nada, no carece de algo ni fuera de él puede haber algo» (*Philosophisch-Theologische Schriften, Studien- und Jubiläumsgabe*, II, Viena 1982, 464: «*Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. Non-aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidam esse potest*»); cf. la excelente exposición de este tema en W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milán 1989, 145-173.

ta como algo realmente suyo, aunque no en el «plano oscuro» de una naturaleza abisal, sino en la clara mediación personal de quien se ha escogido como amor y en ese amor se ha hecho vulnerable. También aquí la intuición religiosa ha visto más claro de lo que de ordinario pensamos. San Pablo –ni siquiera inventando *da capo*, sino prolongando una intuición de la religiosidad estoica– proclama la no-separación, al reconocernos como «también de su linaje» (Hch 17,29)⁷¹. Y el destino del Crucificado muestra hasta qué punto el dolor se introduce en la más honda intimidad divina.

A pesar de todo, no se niega sin más todo espacio a la *queja de Job*. Su grito es la queja del hombre y la mujer abrumados por el dolor: «¡maldito el día en que nací!» (Job 3,3), ¿»para qué dar la luz a un desdichado?» (3,20); puede incluso llegar hasta el punto de pedir un juicio con un testigo neutral, que «juzgue entre hombre y Dios como se juzga un pleito entre hombres» (16,21). Porque el amor de Dios, que *es* siempre real, no siempre resulta evidente para nuestra percepción inmediata: muchas veces el mal se interpone como un nubarrón espeso, y puede *parecernos* lo contrario. Nada menos que los evangelios interpretaron⁷² que para el mismo Jesús la confianza del «en tus manos pongo mi vida» (Lc 23,46) tuvo que pasar por la sensación *subjetiva* del «¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Y cada día puede ser preciso reconquistar esta convicción bajo el embate del mal y la oscuridad de la crisis.

⁷¹La expresión se apoya en Arato (s. III a. C.) y Cleantes (s. IV-III a. C.).

⁷²«Interpretaron», porque, muy probablemente, estas palabras no son históricas, sino que pertenecen a la teología –muy primitiva, eso sí– de la comunidad. Para una sintética exposición del problema, cf. S. Légasse, *El proceso de Jesús, I, La historia*, Bilbao 1995, 148-151.

Sin embargo, es preciso insistir: reconquistarla ya desde la fe en Jesús crucificado y resucitado. Por fortuna, *el libro de Job no es el último de la Biblia*. La imagen de Dios por él alcanzada supone un avance magnífico, pero no es todavía el *Abbá* de Jesús⁷³. Su fuerza radica en la superación del «fundamentalismo» deuteronómico –digámoslo así–, que moralizaba el mal hasta el extremo: el desgraciado lo es por su culpa, donde hay mal, hay pecado castigado, argumentaban los amigos. El autor del libro consiguió –y no fue poco– romper esa falsa evidencia. Por eso, en la teofanía final, Dios no da la razón a los amigos.

Sin embargo, *el resultado es ante todo negativo*. Centrado en la grandeza oscura e incomprensible de la omnipotencia, el libro llega tan sólo al silencio de quien ya no juzga ni replica. Por eso ha podido escribirse con razón:

«Aquí es cuando el libro de Job, una de las cumbres poéticas de la literatura universal, a pesar de su belleza literaria, decepciona al lector»⁷⁴.

⁷³ Este estar todavía en camino del libro de Job es subrayado con realismo por W. Oellmüller, *l. c.*, 639; cf. también X. Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*, Estella 1996, 171-177.

⁷⁴ Véase la cita completa: «Lo importante es que las tesis propuestas, una vez examinadas en el libro, aparecen como respuestas insuficientes. De ahí su conclusión y lo que constituye el mensaje de la obra. El sufrimiento no tiene una explicación que pueda ser alcanzada por el hombre. Su comprensión le sobrepasa. Aquí es cuando el libro de Job, una de las cumbres poéticas de la literatura universal, a pesar de su belleza literaria, decepciona al lector. Ha logrado plantear con radicalidad y crudeza las cuestiones del sufrimiento del inocente. Cuando el lector espera que el autor sea capaz de responder, con nitidez pareja con la radicalidad de su planteamiento, a las cuestiones que él mismo ha suscitado, suele sentirse decepcionado porque no es ahí adonde le conduce el libro. En su tenor actual, Dios quita la razón a los amigos que, por defender la justicia divina, no han sido honestos con la verdad del dolor humano, pero tampoco da la razón a Job que, por defender al inocente que sufre, se ha atrevido a hacer responsable a Dios de su sufrimiento. Job reconoce su osadía: “Me siento pequeño, ¿qué replica-

Job no abre todavía sobre el abismo de luz y de amor que se manifestó en la vida de Jesús, sobre todo en la impotencia histórica de la cruz y en la victoria escatológica de la resurrección. *Job no era todavía una figura cristiana*. En aquella situación sus quejas, desafíos y «blasfemias» podían tener sentido; después del evangelio serían sencillamente una falta de fe en el Dios que *ya* se nos ha revelado como amor sin condición y sin vuelta. Pensemos en que el mismo Jesús pudo *todavía* ser asaltado por la duda en la cruz; pero, paradójicamente, *gracias a él nosotros estamos en ventaja sobre él*: una vez que Jesús ha superado la duda y que su confianza fue confirmada por Dios en la resurrección, para nosotros se ha abierto *ya* la certeza de la fe; de suerte que tras las nubes, siempre acechantes, de la oscuridad histórica podemos estar seguros del incansable sol de amor que tras ellas, aunque a veces parezca eclipsado por el mal, nunca se apaga ni nos abandona jamás.

Lo cual no significa negar que hay en el libro de Job un valor permanente, en cuanto que la *claridad de principio* es todavía claridad sólo «en esperanza» (Rom 8, 24) y «la creación entera gime hasta el día de hoy» (Rom 8, 22). Una claridad, por tanto, siempre amenazada por el asalto de la *oscuridad existencial*, de suerte que debe ser siempre reconquistada de nuevo, tratando de rehacer el camino que va de Job a Cristo⁷⁵.

ré?, me taparé la boca con la mano”, mientras Dios remite la imposible comprensión del sufrimiento al misterio, mayor aún si cabe, de la misma creación» (J. R. Busto, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid 1988, 22-23. Remite sobre todo a los estudios de J. Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden 1986 y *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Santander 1990, 219-222. 265-267. 309-310, cuyo estudio le parece «definitivo» (*Ibid.*, 20, nota 19).

⁷⁵ Sobre la presencia permanente de Job –con sus glorias y sus ambigüedades– cf. la amplia exposición de G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Maguncia 1994.

Con todo, no me cansaré de repetirlo: ciertas consideraciones teológicas acerca de la necesidad *antropológica* de la queja y la rebeldía ante Dios deberían medirse con sumo cuidado, pues pueden convertirse en un antropocentrismo barato: para la fe auténtica, el centro y el criterio último del diálogo no somos nosotros sino Dios y su amor infinito. A quejarnos tenemos siempre derecho en cuanto expresión de *nuestro* dolor. Pero la queja se hace falsa e injusta cuando –bajo el viejo esquema imaginario de que él podría, si quisiese, evitarnos ese dolor– implica una *acusación indirecta contra Dios*. Y que no se trata de un peligro puramente abstracto lo muestran ciertas interpretaciones, que, mientras se mantenga el presupuesto, de un Dios que *no quiere* evitar el mal o que incluso lo manda, difícilmente pueden ser refutadas.

Tal vez lo más radical en este sentido lo haya expresado Carl Gustav Jung, en un ensayo de enorme influencia, cuya tesis de fondo es que «Job quedó a mayor altura moral que Yavé»⁷⁶; idea que repetirá Ernst Bloch: «Un hombre puede ser mejor, portarse mejor que su Dios»⁷⁷. Y otros pasan a la rebeldía, hasta hablar de «perdonar a Dios» como un personaje del dramaturgo Archibald MacLeish o a la rebelión total, como Fritz Zorn, que le «declara la guerra total» y le insulta como «déspota y tirano» o incluso el «Dios cocodrilo» y el «gran cerdo del universo»⁷⁸. Más cerca de nosotros, desde idéntico presu-

⁷⁶ *Antwort auf Job* (1952), en *Gesammelte Werke XI*, Olten 1973, 434.

⁷⁷ *Atheismus im Christentum*, 106 (cf. c. IV 24).

⁷⁸ *Mars*, Francfort 1979, 225. 166. Hay traducción del libro: *Bajo el signo de Marte*, Barcelona 1992; el verdadero nombre del autor es Fritz Angst, un joven suizo, de familia burguesa, que murió de cáncer a los 32 años: el libro es expresión de una rebeldía real.

Para todo esto, con muchos más testimonios, cf. la obra citada de G. Langenhorst, 255-318. A propósito de Fritz Zorn, comenta

puesto, José Saramago pone a Jesús gritando en la cruz contra Dios: «Hombres, perdonadle, porque él no sabe lo que ha hecho»⁷⁹.

Buscar la *auténtica* coherencia de la fe, no es un juego lógico del que podamos dispensarnos. Lo verdaderamente *humano* ante el Dios de Jesús –si de verdad se cree en él– es el reconocimiento respetuoso, agradecido y confiado de que su compasión es tan grande que nuestro mal le afecta en su amor antes incluso de que nos afecte a nosotros (igual, pero mucho más, que el dolor o la enfermedad del niño afectan a su madre⁸⁰). Lo contrario puede acabar haciendo mucho daño, pues en la concepción corriente del cristianismo perviven tercamente restos de concepciones que chocan de frente contra este eje de su experiencia más profunda: lo verdaderamente humano no es reforzarlos desde nuestros prejuicios, sino «convertirlos» desde la luz de la revelación en Cristo.

con acierto que debe hacer pensar: «¿Blasfemia? No debe olvidarse quien escribe esto: un enfermo terminal de 32 años, que intenta pensar conjuntamente con su situación los atributos tradicionales “omnipotencia” y “bondad”. La conclusión unívoca de Zorn de la historia de Job así descrita: ¡*Rebeldía!*» (p. 307; entiéndase: *así*, es decir, bajo el presupuesto de que «Dios podría, si quisiese...»).

⁷⁹ *El evangelio según Jesucristo*, Alfaguara, Madrid 1998, 513. En realidad, como indica V. Pérez Prieto, que me ha sugerido este texto, el libro de Saramago es sobre todo un alegato contra el cristianismo (mal)interpretado como una «historia de sufrimiento» causado por Dios. Cf. la presentación crítica que de esta obra hace M. Longa Pérez en «Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología», XXIX (1992) 186-188.

⁸⁰ Lo dice ya Isaías: «Pero dice Sión: “Yavé me ha abandonado, el Señor me ha olvidado”. ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (49,14-15). ¿Y no hemos oído nunca a nuestras madres decirnos, cuando nos veían sufrir: hijo mío, quién me diese que me doliera a mí y no a ti?

Las consecuencias para la teología y para la vivencia se agolpan en este punto y constituyen una de las tareas urgentes de la religión en la nueva situación cultural. Sin embargo, un tratamiento apresurado correría el peligro de caer en lo banal. Remitiendo a reflexiones más detalladas⁸¹, prefiero terminar examinando con cierto detalle dos dificultades que tal vez han asaltado ya más de una vez la mente del lector.

5. La salvación final: objeción formidable y posibilidad extrema

a) Planteamiento de la dificultad

En efecto, la visión aquí propuesta no puede negar dos objeciones de hondo calado. La primera aparece espontánea: si Dios piensa exclusivamente en el bien del hombre y si al final va a darle la felicidad plena de la bienaventuranza, ¿por qué no lo hace ya desde el principio, ahorrándole todos los sufrimientos de la historia? Unida a ella, pero ya en un plano más hondo y reflexivo, aparece la segunda, que constituye sin duda *la objeción más formidable* –hay que reconocerlo– contra el principio fundamental de todo este planteamiento: parece que la *finitud* no puede hacer inevitable el mal, puesto que los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes a él. Nada menos que un autor tan sensible como Edward Schillebeeckx da como obvia la validez irrefutable de esta objeción, a pesar de situar expresamente la raíz del mal en la finitud de la creatura:

«La finitud no implica por sí misma sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterránea –que

⁸¹ Principalmente *Replanteamiento actual de la Teodicea*, 274-292.

no deja de ser una vida de seres *finitos*— sería una contradicción intrínseca. Las creaturas nunca serán Dios»⁸².

Refiriéndose de manera expresa a mi postura, Manuel Fraijó resume bien las dos objeciones y su mutua conexión:

«Queda, naturalmente, una gran incógnita: ¿por qué tanto anuncio de gloria futura y tanto cúmulo de miseria para la hora presente? Se habla de “la forzosidad óptica del mal”. Un mundo finito implicaría necesariamente la presencia del mal. Pero, que yo sepa, el cristianismo no promete la superación de la finitud. También ese mundo futuro, libre del mal, seguirá siendo finito. No parece, pues, que la clave esté en la finitud. Se objetará que la finitud futura será una finitud “sanada”. Pero debe ser lícito seguir preguntando: ¿Por qué no se nos adelanta, en forma de “anticipo”, esa sanación? ¿Por qué el futuro escatológico, que seguirá siendo finito, se verá libre de un mal que, se afirma, es connatural a la finitud?»⁸³.

Desde luego, no cabe desconocer —ni lo he hecho en mis tratamientos al respecto— la fuerza enorme de estas objeciones, que afectan incluso a aquellos que, en definitiva, aceptan esta visión (o al menos la implican en todo su razonamiento)⁸⁴. Pero tampoco es bueno abandonar sin

⁸² *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 818. También A. Peperzak, que añade el caso Jesús: «Il n'est pas claire cependant que Dieu ne saurait pas faire une règle générale de la façon d'aimer Jésus» (*l. c.*, 64; cf. 59), a pesar de haber expuesto con precisión las razones de la inevitabilidad del mal (57-62).

⁸³ *A vueltas con la religión*, Estella 1998, 145. La pena es que, mediante el simple recurso a hablar de «Leibniz y sus seguidores», no entre en la discusión. Se limita a una remisión a la «postura bíblica» (pero la *teología* tiene por función intentar *pensar* el anuncio evangélico) y a descalificar el intento de «explicación» (¿es que negarse a discutir no equivale a aceptar sin más otra «explicación», la tradicional, tan teoría y tan discutible como la otra?).

⁸⁴ Pienso, por ejemplo, en tratamientos como los de: J. Tejerina Arias, «El mal es inhumano. Notas para una antropología del mal»: *Acontecimiento* (Instituto Emmanuel Mounier) 13 (1998) 27-34, en

más la discusión, dejando de examinar las *razones* que expresamente se dan, demasiado a menudo con una cómoda, apresurada y no matizada acusación de «leibnizianismo». De ese modo se incurre en el peligro de «sacralizar» inconscientemente el *pre-juicio* heredado, sin advertir que está apoyado en razones tan humanas y por tanto tan *discutibles* como las que se critican.

El intento de una respuesta detallada pediría muchas páginas. Pero acaso unas indicaciones sean suficientes para insinuar el camino de la «solución».

La primera tiene carácter metodológico, pero –o, más bien, por eso mismo– es muy importante. Consiste en advertir expresamente que el *único lugar legítimo* para la discusión de estas dificultades es la «pisteodicea»; antes, en la «ponerología» están totalmente fuera de lugar. Por una razón evidente: la bienaventuranza o salvación escatológica pertenece ya a la *respuesta religiosa* y por tanto *presupone la fe*. No es un dato obvio del que se parte para poner en cuestión una evidencia filosófica, sino por el contrario un *misterio* –ahora sí– al que se llega: en consecuencia, más bien es en él mismo donde la reflexión tiene que tantear difícil y oscuramente en busca de la posible inteligibilidad.

De modo que, en rigor, sólo puede ser problema para el creyente que ya ha aceptado, por éste u otros caminos,

pp. 31-32; A. Andrés, «Ontología y teología del Mal»: Acontecimiento 13 (1998) 35-41, en 36. 38; J. R. Busto, «El sufrimiento», 11; J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Estella 1998, 220-221; L. M. Armendáriz, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*, Bilbao 1999, 18; cf. también *supra*, nota 30, acerca de P. Ricoeur y J. Masiá.

Distinto es el caso de M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia 1995, 101-113; J. Gómez Caffarena, *Dios en la filosofía de la religión*, que, examinándola críticamente, aceptan la lógica de la propuesta.

la posibilidad de una salvación plena. Entiéndase bien, para *todo* creyente, también para el que objeta. Pues, sea cual sea su «teoría» acerca del mal en el mundo, debe buscar una conciliación de ese *hecho* con la *posibilidad* de su superación en la gloria, sin que ello niegue ya aquí en la historia la bondad o la omnipotencia de Dios. Por lo mismo resulta también obvio que *directamente* este tipo de objeción no es legítimo para quien no cree, puesto que ese «dato» no existe para él; sólo puede tener un valor *indirecto* como argumento *ad hominem*, a fin de mostrar la posible incoherencia del creyente, que afirma el carácter inevitable del mal en un mundo limitado.

De todos modos, hecha esta precisión, resulta igualmente obvio que para la «pisteodicea» cristiana la objeción es pertinente y exige ser afrontada. Aunque, como es natural, ha de serlo ya con los recursos de la *lógica específica de la teología*, la cual en este caso busca ante todo lograr un «cierta inteligencia» analógica que, por un lado, la muestre como razonable y no absurda, y, por otro, la introduzca en el intercambio positivo de sentido que se da entre los diversos elementos en el mundo de la fe. En tal sentido, la tarea, siendo difícil, no resulta imposible⁸⁵.

b) *¿Por qué no antes?*

Si al final sí, ¿por qué no ya ahora? La pregunta surge la primera, como objeción obvia y espontánea. Por eso no sorprende que sea ya muy primitiva, aunque expresamente se presentase a propósito de la salvación: si Dios ama a todos, *¿cur tam sero?*, ¿por qué tan tarde la venida del sal-

⁸⁵ Con algo más de amplitud algo he dicho en *Creo en Dios Padre*, Santander ³1992, 145-149; aquí matizo algo y resumo esquemáticamente.

vador?⁸⁶ Pero también de manera igualmente intuitiva surge espontánea la primera respuesta: no siempre lo que es posible en un momento dado lo era también antes.

De hecho, la primera réplica a la objeción propuesta por Celso⁸⁷ —«en los siglos anteriores, ¿dónde estaban los cuidados de una tan grande providencia?»— se remonta nada menos que al siglo II, a san Ireneo de Lión, que no por casualidad es el Padre de la Iglesia con un sentido más dinámico e «histórico» de la salvación y la fe. Apunta ya al núcleo de la cuestión, pues responde partiendo de la *necesaria mediación del tiempo* y de su «pedagogía» en la constitución de la realidad finita. Lo que es posible al final, no siempre lo es al principio: la madre, por mucho cariño que ponga, no puede dar carne al niño de pecho:

«Si alguno de vosotros afirma: “no podía Dios desde el principio hacer al hombre perfecto?, que sepa que Dios ciertamente es todopoderoso, pero que es imposible que la criatura, *por el hecho de ser criatura*, no sea muy imperfecta. Dios la conducirá por grados a la perfección, como una madre que debe primero amamantar a su hijo recién nacido, y le va dando, a medida que crece, el alimento que necesita... Sólo quien no ha sido producido es también perfecto, y ése es Dios. Fue necesario que el hombre fuese creado, después creciese, se hiciese adulto, se multiplicase, adquiriese fuerzas, y después llegase a la gloria y viese a su Maestro... Más insensatos que los animales, reprochan a Dios que no los hiciese dioses desde el principio»⁸⁸.

⁸⁶ Véase el tratamiento que hago en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 318-324: «Cur tam sero?»

⁸⁷ La misma objeción está también en Porfirio, Símaco y Juliano el Apóstata: cf. las referencias en H. de Lubac, «Predestinación de la Iglesia», en *Catolicismo*, Barcelona 1963, 177-203.

⁸⁸ *Adv. haer.*, IV, 38, 1. El subrayado es mío, para que se vea que se trata de un razonamiento hondo y riguroso, que no merece ser despachado rápidamente como una ocurrencia «leibniziana».

Sólo –una vez más– el mito del paraíso, que anida incólume en nuestro imaginario, ha podido anular la fuerza de esta razón. Porque cuando se piensa en toda su radicalidad que la persona es lo que ella *se hace*, lo que llega a ser en el lento y libre madurar de su propia historia, se intuye *la imposibilidad de que pueda ser creada ya hecha*: un hombre o una mujer, creados adultos de repente, constituidos de golpe en la claridad de la conciencia, no serían ellos mismos, sino algo fantasmal, auténticos «aparecidos» sin consistencia incluso para sí mismos. Serían una contradicción. O, si se quiere, serían exactamente igual que el infante que acaba de nacer: también para ellos todo se iniciaría en ese momento y a partir de ahí empezarían a ser ellos mismos.

La cultura moderna con su énfasis en la libertad ha hecho esto evidente. Wolfhart Pannenberg lo acentúa con agudeza en un texto un tanto difícil, pero admirablemente certero:

«La autoconsistencia [o autonomía: *Selbständigkeit*: A. T. Q.] no es posible sin temporalidad. La creatura no sólo necesita de una cierta duración como forma de su propia existencia, sino que la autoconsistencia de la configuración activa de su propia existencia necesita también la diferenciación de los modos del tiempo, a saber, la diferencia con el presente de un futuro hacia el que se puede obrar, pero también la del pasado de experiencias ya adquiridas, en relación con las cuales la autoconfiguración creatural gana su perfil. Tal vez pueda permanecer en la eternidad el fruto de una vida llevada autónomamente (*selbständig*), en cuanto la existencia temporal es recogida en la simultaneidad del presente eterno. Pero sin la presencia de la diferencia del tiempo respecto de la eternidad, no sería en modo alguno pensable el proceso de formación de una creatura autoconsistente y centrada en sí misma»⁸⁹.

⁸⁹*Systematische Theologie*, III, 691.

Más significativo todavía es ver que ya mucho antes no sólo Ireneo, sino «la gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y mucho más acá de él» negó la posibilidad de que Dios pueda crear una libertad finita y ya perfecta⁹⁰. Refiriéndose a esta tradición, Hans Urs von Balthasar saca la consecuencia: «La creación incluso de un ángel intemporal en el *estado* de una visión sobrenatural de Dios, que implica la libertad, es intrínsecamente contradictoria»⁹¹. El tiempo de la historia, pues, no es una opción de Dios, que podría habernos creado felices pero no quiso, sea para someternos a una «prueba» (!) sea por cualquier otra finalidad⁹².

La conclusión de todo esto resulta clara, y la objeción se muestra menos sólida de lo que podía hacer presentir su apariencia. El tiempo de la historia, con su exposición a las terribles mordeduras del mal, no es ni la «avaricia» de un dios que podría habérselo ahorrado, ni siquiera

⁹⁰ Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, París 1946, 189; cf. 187-321; también, para la escolástica, P. Richard, «Impéccabilité»: DThC 1267-170.

⁹¹ *Theodramatik*, IV, Einsiedeln 1983, 362; cf. *Theodramatik*, II/1, Einsiedeln 1976, 195-201.

⁹² Aquí, como he dicho al hablar de la «lógica del a pesar de», reside cierta debilidad en la obra excelente de J. Hick, *Evil and the God of Love*, que, como queda señalado, con su teodicea de corte «ireneano», sostiene una postura muy afín a la aquí presentada. Acudiendo a una metáfora de John Keats (p. 259 nota 1), habla del mundo como «el valle donde se hacen las almas» (*the vale of Soul-making*), es decir, como la condición de posibilidad para que se realicen las personas; pero al no distinguir con cuidado los planos (secular y teológico), tiende a mezclar elementos *finalísticos* que debilitan la consecuencia de su postura (pues, en ese caso, Dios siempre podría disponer de otros medios para los mismo fines o renunciar a esos fines); elementos que, de hecho, prestan el flanco a los ataques (cf. las sucintas referencias de B. L. Whitney, *What are they saying about God and evil?*, Nueva York 1989, 42-46; cf. también Id., *Evil and the Process God*, Nueva York 1985).

una prueba o una condición para hacer «méritos». Es sencillamente la *necesidad intrínseca* de nuestra constitución como seres finitos: o somos así o no podemos ser en absoluto⁹³. En una palabra, si Dios creándonos, por amor y por tanto exclusivamente para nuestra felicidad, no nos ha creado ya completamente felices, es sencillamente porque eso *no es posible*.

c) *Finitud y salvación*

Pero ya queda dicho que la dificultad verdaderamente poderosa es la segunda: si la finitud es la raíz que hace inevitable el mal, ¿resulta concebible una salvación perfecta? Por un lado, no podemos negar la finitud, que es lo más evidente; por otro, *creemos* en la salvación, que, consistiendo en la liberación de todo mal, parece anular esa misma finitud. Desde luego, conviene empezar insistiendo de nuevo en que se trata de un problema que no es exclusivo de esta visión, sino que afecta necesariamente a *toda* la teología. Los escolásticos, que no eludían este tipo de dificultades, lo sabían muy bien, sobre todo cuando trataban de la «visión beatífica»: partían siempre de la convicción de que se trataba de un *misterio estricto*, cuya comprensión consiste ante todo en mostrar su no contradicción⁹⁴.

⁹³ Acaso aquí cabría una profunda consideración de la lucha de Heidegger con el tema «ser y tiempo» / «tiempo y ser», que hasta cierto punto articula sus dos épocas principales. En todo caso, parece que queda firme la intuición: «el ente *es* tiempo» (y acaso también: «El Ser *da* tiempo»). Un tema fascinante.

⁹⁴ «Desde el simple punto de vista de la razón, la demostración de la posibilidad sobrenatural de la visión intuitiva no puede ser estrictamente establecida. Se trata aquí, en efecto, de un misterio propiamente dicho» (A. Michel, «Intuitive, vision»: DThC 7, 2361-2394, en c. 2354; cf. 2360-2361: «Démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive»). Véase cómo este problema emerge continuamente en los tratamientos: A. Gardeil, «Béatitude»: DThC 2, 479-515; P. Bernard, «Ciel»: DThC 2, 1320-1425; A. Mi-

Y la verdad es que la pregunta nos llega desde las últimas estribaciones de la razón, allí donde ésta, en el seno de la experiencia religiosa, acaba acogiendo intuiciones o más bien barruntos que la sobrepasan hacia lo inefable. Nacen en ella, pues de otro modo no tendrían nada de humano ni comunicarían significado alguno; pero la obligan a ampliarse hacia lo en definitiva incomprensible⁹⁵. Nuestra esperanza radica en que en esa ampliación puedan asomar aquellos rasgos que impiden la contradicción y apoyan su peculiar y menesterosa inteligibilidad.

Es esta perspectiva, dos rasgos deben pasar al primer plano.

El primero nace en cierto modo de la misma dificultad: del carácter dinámico de la libertad. Pues ese carácter, que en su originación impone la necesidad de que se construya a sí misma a través de una historia inevitablemente expuesta al fallo y la deficiencia, la descubre también como *aspiración infinita*, insaturable con nada limitado, *abierta* a la plenitud sin fisuras⁹⁶. La *persona* –pues sólo ella entra aquí en causa– aparece así en una tensión única y peculiarísima, que cualifica lo específico de su finitud hasta introducirla de algún modo en el ámbito de la infinitud. Apoyándose en lo más dinámico del pensamiento de santo Tomás, Bernard Welte habla a este respecto de «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*)⁹⁷.

chel, «Gloire»: DThC 6, 1320-1425; *Sacrae Theologiae Summa*. IV, *De sacramentis. De novissimis*, BAC, Madrid 1962, 863-910.

⁹⁵ En la necesidad de ampliarse que la teodicea impone a la razón insiste W. Sparr, «Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems», en *Das Böse*, 204-228, en 225-226.

⁹⁶ Es, en definitiva, la tesis de M. Blondel en *L'Action*, tan presente en K. Rahner y en todo el «tomismo trascendental».

⁹⁷ *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Friburgo/Basilea/Viena 1959, 15-17.

Hay que reconocer que de ese modo el pensamiento se acerca peligrosamente a los límites de la contradicción. Y entraría en ella, si con esa cualificación se llegase a negar la seriedad de la finitud y la imposibilidad de que pueda plenificarse por sí misma en las condiciones limitadas de la historia⁹⁸. Pero no es imposible ver que esa dialéctica, tan única y extremada, insinúa también una posibilidad distinta: la de acoger una plenificación que le fuese *regalada* y rompiese los límites de la historia. Y esto no es un recurso artificioso. De hecho, las *religiones*, es decir, la razón *humana* en su «función religiosa», así lo han intuido desde siempre (aunque, claro está, no siempre la hayan tematizado). Muy en concreto, la bíblica mantiene simultáneamente que «no se puede ver a Dios sin morir» (Ex 23,20), pero que le «veremos» en la comunión infinita de la gloria⁹⁹. Ya queda visto, además, cómo la misma *estructura del mal* en cuanto aquello que, siendo, aparece como «lo que no debería ser», parece encerrar también esa promesa, al menos como una posibilidad no descartable *a priori*.

El segundo rasgo se refiere a *la relación única entre el creador y la creatura*. Si esa relación fuese simétrica como

⁹⁸De hecho, en una ocasión he hablado ya de «finitud *histórica*» (*El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Sal Terrae, Santander 1991, 25).

⁹⁹Una tensión consciente, que incluso se hace temática: «Aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque Le veremos tal cual es», dice san Juan (1 Jn 3,2); «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,12); «pues caminamos en la fe y no en la visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (2 Cor 5,7-8). Y es bien conocida la difícil y paradójica dialéctica con que san Pablo aborda el tema de la resurrección, hasta hablar de «cuerpo espiritual» (1 Cor 15).

entre dos cosas mundanas, en modo alguno cabría hablar de algún tipo de «infinetización». Pero, al ser asimétrica y de fundamentación en el *ser* mismo de la finitud, no existe concurrencia de ningún tipo. Entonces no cabe afirmar que sea contradictorio que al intensificarse la presencia creadora fuera de los límites del espacio y del tiempo, la creatura participe, de algún modo, con tal fuerza en su infinitud, que resulte libre del mal.

No podemos «demostrarlo», pero sí señalar *experiencias reales* que ya ahora permiten adivinar lo plausible de esa posibilidad.

Wolfhart Pannenberg, continuando su reflexión acerca del tiempo de la creatura, intenta mostrar que ya en él, concretamente en el *fenómeno de la duración*, aparece «una anticipación de la eternidad», una «participación ilimitada y liberada de todas las barreras en la vida eterna de Dios»¹⁰⁰. De suerte que «la vida creatural es ya un pre-gusto de la eternidad mediante la presencia creadora del Espíritu divino» (692). Y descubre ahí la justificación del «muy bueno» de la creación en Gn 1,31, pues esa afirmación optimista no vale «simplemente en relación a su estado acabado en un tiempo determinado, sino en vista al entero camino de la historia, en el cual Dios está presente a sus creaturas con un amor preveniente, para conducir las finalmente, a través del peligro y el sufrimiento de la finitud, a la participación en su gloria» (693).

Palabras hondas, que merecen ser meditadas. Pero tal vez resulte más claro y accesible otro tipo de experiencia: la de la *comunión en el amor personal*, es decir, justamente en la más alta y más íntima de las experiencias humanas. En ella, por la maravilla única de la «reciprocidad de

¹⁰⁰ *Systematische Theologie*, III, 692.

las conciencias»¹⁰¹, se opera una especie de trasvase de identidades, donde lo del otro es mío y lo mío del otro. Desde su juventud Hegel intentó abrirla en su profundidad especulativa; profundidad que permite entrever cómo en la comunión con Dios se hace posible esta última realización del hombre:

«Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo (...), en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad»¹⁰².

Hegel no ha hecho, que yo sepa, una aplicación expresa a nuestro problema concreto¹⁰³. Por eso asombra

¹⁰¹ Aludo al libro, tan instructivo a este respecto, de M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, París 1942.

¹⁰² *Filosofía de la Religión*, 192; cf. *Escritos de juventud*, México 1978, 261-166. 274-278. 335-338...); *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, ed. Suhrkamp t. 14, 154-159. 182-190, que es donde amplía más tales ideas. Sobre la intensa tradición y significado filosófico de estas ideas, desde el platonismo a Hölderlin y al romanticismo, cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort del M. 1975, 9-40

Acerca de su importancia decisiva para la teología, cf. J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid 1991 (que da otras referencias propias); A. Torres Queiruga, «Amor: fundamento y principio; vulnerabilidad y solidez»: *Sal Terrae* 81 (1993) 281-192 y M. Cabada Castro, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Madrid 1994.

¹⁰³ Aunque algo dice a propósito de la identidad de lo divino y lo humano: «En su desarrollo éste es la progresión de la idea divina hasta el desdoblamiento supremo, hasta el polo contrario del dolor de la muerte que es la inversión absoluta, el amor supremo, lo negativo de lo negativo en sí mismo, la reconciliación absoluta, la superación de la anterior oposición del hombre a Dios y aquello

más todavía ver a san Juan de la Cruz, un místico especulativamente tan cauto, hacerlo con un atrevimiento admirable, eso que habla todavía de la experiencia en *esta* vida. No sólo dice que al darse Dios al alma, «en cierta manera es ella Dios por participación» y que, por ello, «la voluntad de los dos es una», sino que va más allá hasta lo inaudito: puesto que «verdaderamente Dios es suyo», ella «está dando Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios»¹⁰⁴.

Verdaderamente, en las últimas estribaciones del ser, allí donde, como subrayaron un Plotino o un Schelling, ya sólo en el «éxtasis de la razón» es posible algún atisbo, se ha producido lo en apariencia imposible: una cierta «infi-

por lo cual el final en cuanto desenlace es la gloria, la celebración de la asunción de lo humano en la idea divina» (*Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid 1985, 3, 66-67).

¹⁰⁴ *Llama de amor viva*, canc. III, 78 (*Vida y Obras Completas*, BAC, Madrid 1964, 913. Véase con más amplitud el texto magnífico: «... porque estando ella aquí hecha una mesma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación, que aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esa sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo al modo que [él] lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dárselo a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así, dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como dél recibe» (913-914).

nitización» de la persona finita¹⁰⁵, pues, como anunció san Pablo, entonces «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). Algo que únicamente es pensable desde la intimidad única de la relación *creador-creatura*, donde la diferencia es al mismo tiempo la identidad del *non-aliud*. Así, además, se comprende mejor cómo, al revés de lo que sucede en la hipótesis imposible de una creación en estado perfecto, no hay alienación de ningún tipo: lo que de ese modo se da es una potenciación inaudita de la *propia identidad*, y por tanto de la *propia libertad*, al ser plenificada la persona desde aquello que libremente ella *ha escogido ser*.

6. El Dios Anti-mal como núcleo de una nueva coherencia

a) *La necesaria y difícil coherencia*

La últimas reflexiones nos han acercado peligrosamente a los límites de lo razonable. Pero la excursión no habrá sido en vano, si en su misma demasía se nos muestra como un *kalós kindynos* platónico, como un «hermoso riesgo», que abre nuevos espacios al concepto, haciendo patente con más fuerza la necesidad de una profunda remodelación en el modo de ver a Dios. Un modo que, porque va contra los más íntimos fantasmas de nuestro inconsciente –lleno de ansias de omnipotencia infantil y de implacable voluntad de poder–, supone una auténtica «transmutación de todos los valores», tanto en la visión teórica como en la conducta práctica. Sólo esta dificultad a contracorriente explica que la teología cristiana, que tie-

¹⁰⁵ Quizá, mejor, una «eternización» como, para preservar más claramente la diferencia, dicen K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon ²1959, 770-771) y E. Jünger, *Morte* (Brescia 1972, 169-173). Desde el punto de vista oriental quizá se pueda aclarar todavía más, cf. R. Panikkar, *El silencio del Dios*, Madrid 1970, 47-53. 71-80. 254-257.

ne en sus manos el tesoro increíble de esa experiencia religiosa que culmina en el *Abbá* de Jesús de Nazaret, siga manteniendo una idea de Dios que en tantos aspectos la contradice frontalmente.

Empezando por la visión del *pecado original*, que en sus versiones vulgares raya en lo monstruoso –un Dios que por la culpa de unos padres primitivos castigase por siglos de siglos a miles de millones de descendientes– y que en la misma teología renovada no acaba de desprenderse de los rasgos míticos que, de manera sutil pero eficaz, acaban reintroduciendo aquel horror. Desde la presente perspectiva, en cambio, no se pierde la intuición, pero aparece como el «trasfondo oscuro»¹⁰⁶, como esa inherencia inevitable del mal a la creatura finita. Inherencia que la hace incapaz de alcanzar la plenitud –la salvación– por sí misma, pero que no anula su dinamismo positivo, que la abre a la experiencia de la gracia y a la esperanza de la salvación.

Y lo mismo toda la fantasmagoría acerca del *demonio*, ese pariente pobre –a veces ridículo, a veces patético– del dualismo teológico, que no sólo afrenta la verdadera soberanía de Dios, sino que infantiliza en gran parte la concepción de la lucha humana contra el mal¹⁰⁷. Como símbolo, ayuda –o pudo ayudar– a comprender la fuerza del mal y el carácter a veces terrible e incomprensiblemente concreto de sus manifestaciones; como solución al pro-

¹⁰⁶ Así lo denomino en *Recuperar la salvación*, 153-165. En esta obra, justo desde esta nueva visión del mal, he intentado hace ya bastantes años una retraducción de los temas fundamentales arriba enunciados (de alguna manera, y perdónese esta intromisión subjetiva, toda mi obra teológica posterior tiene mucho de desarrollo de lo allí entrevistado).

¹⁰⁷ Cf. las síntesis excelentes de X. Chao Rego, «Isto é o demo. Informe teológico sobre Satán»: Encrucillada 69/14 (1990) 306-325 y M. Fraijó, *Satán en horas bajas*, Madrid 1993.

blema del mal, es totalmente ineficaz, pues siempre quedaría la pregunta: ¿quién tentó al tentador?

Por eso personalmente no puedo dejar de ver un resto de mitología *irracional* en objeciones como las que hablando de los grandes horrores de la historia, buscan, para explicarlo, un «algo más» aparte de la finitud en el mundo físico y en la libertad humana. Inconscientemente, eso equivale a un volver atrás de una de las mejores y más legítimas conquistas de la modernidad: el reconocimiento de la autonomía creatural en sus diversos órdenes, donde ni Dios ni el demonio fungen de «tapagujeros», sea para ayudar o para pervertir. De hecho, ningún historiador serio y actual busca por ahí la explicación de los «auschwitz» y los «gulags», igual que ningún científico acude al mismo recurso para explicar el horror de un terremoto o de una hambruna por sequía.

No hablemos ya de cierta insistencia en *el castigo y el infierno*, que desconoce el núcleo mismo del Dios bíblico, a quien ya Oseas llegó a intuir como incapaz de castigar, justo «porque soy Dios y no hombre» (Os 11,8-9) y que san Pablo casi «definirá» como «el que consiste en perdonar» (cf. Rom 8,33; léase 8,31-39: uno de los pasajes, en mi parecer, más sublimes de la literatura religiosa universal). El haber perdido de vista este «corazón de Dios», cuya ternura debiera mantenerse como presupuesto siempre enhiesto, previo a toda otra consideración filosófica o teológica, pudo llevar a exageraciones que por veces rayan en lo monstruosamente sádico¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Recuérdese que el mismo santo Tomás llega a afirmar que «para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más y den más abundantes gracias a Dios por ella, se les concede ver con todo detalle (*perfecte*) la pena de los impíos» (ST, Supl., q. 194, a.1; cf. Com. in Sent., l. IV, 2, 4, 3). No puede extrañar que autores como Nietzsche

Cumple, con todo, reconocer que, en general, la teología ha avanzado mucho en una hermenéutica más actual de estos temas. Pero por eso mismo hay que lamentar que siga demasiado prisionera de una conceptualidad envejecida, sin acabar de entregarse con toda consecuencia a la reinterpretación global que tiene pendiente desde la entrada de la modernidad. Tengo la impresión de que el tema del mal puede constituir un agudo revelador de resistencias ocultas e incoherencias inadvertidas. Insinuemos todavía algunos temas.

La *revelación* no puede verse ya por parte de Dios como el tacaño manifestar a cuentagotas y a unos pocos lo que podría haber dicho totalmente, desde el principio y a todos. Aparece más bien como su lucha amorosa e incansable por manifestarse cuanto puede, a todo hombre y mujer desde el comienzo de la creación, tratando de superar con paciencia incansable los límites de nuestra inteligencia o situación cultural y de vencer las resistencias de nuestra voluntad o las distorsiones de nuestro egoísmo¹⁰⁹.

Algo similar sucede, como ya queda insinuado, con el *milagro*: en cuanto recurso contra el mal llevaría, lógicamente, a negar la consistencia del mundo. Y teológicamente induce de nuevo la imagen del dios tacaño –¿por qué tan pocos?– o arbitrario –¿por qué a unos sí y a otros no?–. A poco que se observe, sólo la inercia tradicional o la persistencia de una lectura fundamentalista de la Biblia, sobre todo de los milagros de Jesús –por lo demás ya largamente superada, incluso en la exégesis moderada¹¹⁰–,

(*La genealogía de la moral*, 56) o A. Flew (*Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1976, 58) se ensañen con este texto (que, hay que decirlo, no representa lo mejor, ni siquiera lo normal, de santo Tomás).

¹⁰⁹ Cf. los desarrollos de los c. 1 y 4.

¹¹⁰ Véase, por ejemplo, un autor tan poco sospechoso como W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 108-120; cf.: «*Jesús realizó*

puede seguir manteniendo este tipo de discursos y alimentando sus fantasmas.

Pero es acaso en la *dinámica positiva de la fe* donde la remodelación debe emprenderse con más vigor. Porque en esa perspectiva todo da la vuelta. Un Dios que crea única y exclusivamente por amor, que se vuelca sobre la creatura apoyándola «hasta la sangre» en su lucha contra las dificultades físicas y morales que se oponen a su realización, que acaba rescatándola en la generosidad inaudita de la comunión final..., ese Dios merece una teología abierta y generosa, que deje romper continuamente sus estrecheces por el asombro ante una gratuidad que nos sobrepasa sin cesar. El Dios verdadero es el Anti-mal¹¹¹, es decir, el que está siempre a nuestro lado contra el mal; ese mal que *idénticamente* se opone a nosotros y a él en su acción creadora y salvadora. Este Dios es, como magníficamente expresó Alfred North Whitehead, «el gran compañero, el camarada en el sufrimiento, que comprende»¹¹².

Acaso nada pueda mostrar mejor lo radical y a la vez fructífero de esta inversión que el tema de la *oración de petición*. Ante un Dios entregado sin reservas, empeñado contra el mal a favor de su creatura y siempre incitándola, potenciándola y atrayéndola hacia el bien, carece de sentido el «pedir» y «suplicar» (más todavía cuando se

acciones extraordinarias que maravillaron a sus contemporáneos. Hay que mencionar curaciones de diversas enfermedades y de síntomas que *entonces* se tenían por signos de curación de espíritus. Por el contrario, los llamados milagros naturales no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos» (111; el segundo subrayado es mío).

¹¹¹ Expresión querida a E. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, principalmente Cap. I de Parte II, 105-162.

¹¹² *Process and Reality*, Nueva York 1926, 532: «The great companion –the fellow sufferer who understands».

hace con un vocabulario y una insistencia que hieren cualquier sensibilidad medianamente alertada: ¿a qué instancia incluso oficial, no digamos ya a qué amigo, y menos a qué padre o madre, se dirige alguien hoy con un «escucha y ten piedad?». Entiéndase bien: carece de sentido no por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario: por comprender y confesar que Dios ya lo está dando todo y haciendo cuanto puede en nuestro favor; que, si algo falta, es siempre por nuestra incapacidad o nuestra resistencia; que nosotros, sí, necesitamos que nos repitan: «escucha y ten piedad». Vista a esta luz, con independencia de la intención subjetiva del orante, no cabe negar que la petición presupone la desconfianza en un dios reticente y en definitiva tacaño (pues nada le costaría concederle todo)¹¹³.

Sólo la fuerza de prejuicios inveterados y el miedo a una remodelación consecuente parecen explicar la resistencia, y aun una especie de violencia, con que muchos acogen esta propuesta. Cuando es obvio que nada subraya más la grandeza increíble del amor de Dios. Porque desde él resulta claro que el auténtico movimiento de respuesta por nuestra parte no debe ser la petición sino exactamente lo contrario. Él es quien nos está continuamente pidiendo que nos dejemos convencer y mover por su gracia: «Mira que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20). Lo

¹¹³ Desde la perspectiva lingüística cabe mostrar lo mismo: «Se sabe que la misma oración puede enmascarar una objeción. Como alguien lo ha mostrado, el *Kyrie elèison* puede muy bien sobreentender que Dios podría no tener piedad» (A. Gesché, *l. c.*, 462; remite a E. Benveniste, «La blasphémie et l'euphémisme», en *L'analyse du langage théologique*, ed. por E. Castelli, París 1969, 71-74). Sobre el tema, con bibliografía, cf. A. Torres Queiruga, «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193; con algunas variaciones: «A oración de petición: de convencer a deixarse convencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254 y el libro *Recuperar la creación*, c. 6, 247-294.

nuestro es acoger y dejarnos convencer, tomar conciencia de que, justo porque se nos da totalmente, Dios nos entrega al realismo de lo posible en la historia y a la responsabilidad de nuestra decisión libre, sin ocultas dimisiones ni fantasías infantilizantes. (¿Qué sucede, si no, cuando se pide a Dios «que acabe con el hambre en Sudán» o «que haga buenos a nuestros gobernantes»...? ¡Qué otra cosa querría él y a qué nos empuja en todo momento con su presencia salvadora!).

b) La teodicea y la praxis liberadora

Queda todavía el costado *práxico*, que respecto del mal efectivo es, en definitiva, el final y decisivo. No voy a tocarlo ya en detalle, pues a él se dirige –o al menos eso debe hacer– toda auténtica elaboración teórica. Confesar a un Dios Anti-mal, activo y operante en la historia, no tiene sentido más que cuando se entra en su dinamismo. En la conducta de Jesús de Nazaret se ofrece el ejemplo más claro y al tiempo más duramente realista. *Crear es aquí, por definición, actuar*, insertándose en la acción creadora y salvadora de Dios, combatiendo lo que se opone a nuestra realización y a la de los demás.

No es casualidad que el amor al prójimo constituya el centro de la fe cristiana, el mandamiento más allá de todo mandamiento. Porque la lucha contra el mal se presenta en toda su urgencia, cuando nos llama desde el rostro del «otro», sobre todo desde el otro pobre, indefenso y oprimido. Emmanuel Lévinas lo ha proclamado con especial fuerza desde una filosofía que supo acoger la llamada de los antiguos profetas. Una llamada que alcanzó su culminación en Cristo, quien, él mismo pobre, protestó contra todo tipo de opresión –acaso lo único contra lo que protestó en su vida–, llevando al extremo el descubrimiento de la identificación de Dios con el sufrimiento de todos

los humillados y ofendidos, y con la acción de todos los que luchan contra él.

De hecho, la historia muestra que el cristianismo sólo resulta verdaderamente creíble cuando logra traducir esta convicción en praxis concreta y realista, sea en la entrega callada del servicio individual, sea en la configuración pública de la comprensión de la fe, como de modo ejemplar está haciéndolo la teología de la liberación. Y lo logra porque entonces «engancha» con lo fundamental humano, con aquel impulso radical que llama a todos los hombres y mujeres a luchar contra los destrozos del mal en la humanidad.

Aquí se nos ofrece el más auténtico lugar de *encuentro y diálogo para las diversas «pisteodiceas»*, sean creyentes, dubitativas o increyentes, pertenezcan a una religión o a otra. En definitiva, poco importa el ángulo de interpretación, si de verdad se obedece a la llamada profunda que nos une a todos. Que es la que, en última instancia, da la medida de nuestra humanidad. Haciendo eco a otras palabras fundantes —«porque tuve hambre y me disteis de comer»—, tenía que ser un místico, siempre relativizador de fronteras, el que lo expresase de modo definitivo: «A la tarde te examinarán en el amor»¹¹⁴.

Dicho esto y sin restarle un átomo de su seriedad, conviene, sin embargo, salir al paso de una posible simplificación. La relevancia práctica no sólo no anula la *necesidad de aclaración teórica*, sino que la postula desde su misma entraña. No ya únicamente por la tópica, pero no por eso falsa, evidencia de que muchas veces la mejor praxis es una buena teoría. Sino por algo mucho más profundo: mostrar el enraizamiento de la lucha contra el mal en las profundidades infinitas del amor de Dios y situarla a

¹¹⁴ San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, n. 59.

la luz de su victoria escatológica, ayuda a eliminar los dos extremos que continuamente la acechan por culpa de su misma dureza. Por un lado, el *titanismo* del propio proyecto, siempre proclive al odio y al totalitarismo, capaz de crear «gulags» en la ilusión de lograr, a la vuelta de la primera esquina revolucionaria, la utopía soñada. Por otro, la *desesperación* de constatar que, una tras otra, van cayendo las utopías y que el mal sigue renaciendo, implacable, en nuevas figuras...

Y seguirá hasta el fin de la historia. A la larga, ni el «mito de Sísifo» de Camus ni la pura «dialéctica negativa» de la Escuela de Francfort, tan nobles, útiles y aun necesarios, parecen verdaderamente capaces de alimentar una esperanza radical que permita asumir, sin desanimarse, la vuelta constante de los fracasos históricos.

Tal quiere ser, sin duda, la aportación fundamental de la *esperanza cristiana*. Pero, para sostenerse, esa esperanza necesita *también* una coherencia teórica. ¿Cómo sostenerla, por ejemplo, ante un Dios que, «pudiendo», no quiere eliminar el mal, por profundos y «misteriosos» que puedan ser sus motivos? ¿Cómo sostenerla ante un Dios «finito e impotente», que, por muy solidario que se lo predique, en definitiva sería tan incapaz como nosotros para acabar con el mal.

Por eso es muy importante prevenirse contra la apresurada acusación de que todo intento de coherencia y posible explicación «tiende en fin de cuentas a convertirse en una transfiguración ideológica de los factores causantes del mal y que por eso merece que teológicamente se desconfíe de ella»¹¹⁵. Peligro de ideologización lo hay siempre, evidentemente; pero lo hay en todas las posturas; también en la contraria, pues no en vano ella implica

¹¹⁵ A. Kreiner, *Gott im Leid*, 201.

igualmente, de manera inevitable y aunque no lo explicita, una teoría concreta:

«Así en el caso de que se entienda a Dios como aquel que envía el mal, eso lleva necesariamente a una connivencia con los factores y poderes causantes del sufrimiento, sobre todo a una connivencia con aquellas estructuras sociales y constelaciones políticas, bajo las cuales tienen que padecer las personas. Pero esto no significa otra cosa que una legitimación ideológica de estructuras políticas de poder, cuyas consecuencias de sufrimiento ya no son puestas como tales en cuestión, sino que son aceptadas como dadas por Dios. (...) La interpretación del sufrimiento que de ahí se deduce permitió ser manipulada a lo largo de siglos como “instrumento para la justificación de la injusticia y para la opresión”»¹¹⁶.

c) *La teodicea y la vivencia religiosa*

P. Ricoeur ha señalado, finalmente, otro costado para la necesaria coherencia: el del *sentir*, es decir, el de la respuesta vivencial y emotiva al problema. No voy a seguirle en sus análisis¹¹⁷. Interesa su intención fundamental: señalar la necesidad de transformar los propios *sentimientos* de acuerdo con lo que Dios representa de verdad ante el mal. En ese sentido, existen tanto en el plano espontáneo como en el reflexivamente teológico expresiones y conceptos que deben ser examinados con todo cuidado y, muchas veces, eliminados de raíz.

Expresiones como «¿por qué Dios me manda a mí esto?» o «¿por qué lo permite?» están introyectando un ídolo. No digamos ya explicaciones como «si Dios se lo

¹¹⁶ *Ibid.*, 194-195; cf. sobre todo esto, 35-45. 191-206. La cita entrecorillada pertenece a D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart-Berlín 1984, 130.

¹¹⁷ «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París 1994, 231-233.

ha llevado, es porque le hacía falta él» o «para librarle de este valle de lágrimas». En un ambiente todavía impregnado por la piedad tradicional, esas frases pueden acaso ser asimiladas. En un ambiente irreversiblemente secularizado son bombas de relojería, que acabarán estallando en resentimiento contra Dios, cuando no en ateísmo declarado. Y ya no es raro conocer gente que ha dejado de creer, a veces con profunda amargura, porque de pequeños alguien –con tan buena intención como poca cabeza– les dijo que Dios se había llevado a su mamá porque la necesitaba allá en el cielo...

Más importante todavía es la educación positiva, cultivando con sumo cuidado la sensibilidad para una justa reacción religiosa ante los golpes del mal. Éstos llegan por las mil causalidades de la interacción mundana o de la malicia humana. Pero hay que grabar profundamente en la sensibilidad la conciencia de que llegan siempre desde el otro lado de Dios, desde lo que se resiste y opone a su dinamismo creador y salvador. Él está incansable en nuestra orilla, con nosotros, com-padeciendo nuestro mal y luchando el primero contra él.

Eso no evita la oscuridad ni la tentación, y debe dejar todo el espacio necesario para la lamentación y el «trabajo del duelo». De lo que se trata es de situarlo todo en su debido lugar. Después de la cruz-resurrección de Jesús, hemos de esforzarnos –por el honor de Dios y por nuestro bien– en una consecuente asimilación subjetiva, que se centra en la confianza filial y en la esperanza que no cede ante la aparente clausura del horizonte por la terrible fuerza que a veces pueden cobrar el sufrimiento, la depresión o la angustia.

Si este cuidado se impone en lo espontáneo, es claro que con mucha más razón ha de procurarse en lo *teológico*. Aquí existe la responsabilidad de purificar los fan-

tasmas del ambiente y de romper los tópicos que continuamente los alimentan. Los principales quedan aludidos en el apartado anterior. Aquí quiero insistir en dos ejemplos que, en mi parecer, constituyen una buena muestra de lo profundos –y creo que a la larga dañinos– que pueden ser los malentendidos.

Al primero me he referido ya con anterioridad. Se trata de esa especie de moda que a raíz de la tragedia del holocausto se extendió entre algunos pensadores judíos y pasó a algunos teólogos cristianos: la de *creer en Dios a pesar de él* o la de ayudarle aunque él no nos ayude a nosotros.

Ya queda citado, a propósito de un trabajo de Jean Pierre Jossua, el caso del rabino de Varsovia, Yíssek Racker, que, tomando los males que le afligen en los duros tiempos del nazismo como «castigo» o «juicio» de Dios, como «el tiempo en que el Todopoderoso aparta su rostro de aquellos que le imploran», se dirige él y le dice entre otras cosas: «¡Tú lo has hecho todo para que yo no crea en ti! Pero yo muero exactamente como he vivido: en una fe inquebrantable en ti». Tomo la cita de Jean Marie R. Tillard, que no sólo la repite a lo largo del texto, sino que se la apropia como cierre final de su, por otra parte, lúcida y excelente reflexión: «Creeré siempre en ti, a pesar de ti»¹¹⁸.

Y cabría citar igualmente el otro caso, no sé si real o parabólico, de aquel rabino al que, escapando de la inquisición, se le acumulan las desgracias y pierde a su mujer y a su hijo. Entonces, ya solo, desnudo y descalzo, se dirige a Dios:

¹¹⁸Su trabajo está recogido en el monográfico *Questions de Vida Cristiana* 190 (1998); allí tengo también un trabajo donde aludo a esta cuestión: *Som els darrers cristians... premodernes*, 22-28.

«Dios de Israel, he huido hacia aquí para poder servirte en paz, para observar tus mandamientos y santificar tu nombre; tú, en cambio, has hecho todo lo posible para que deje de creer en ti. Pero, si crees que vas a conseguir apartarme de mi camino, te aseguro, Dios mío y Dios de mis padres, que no lo conseguirás. Puedes golpearme y arrebatarme lo mejor y lo más precioso que poseo en el mundo; puedes torturarme hasta la muerte, pero yo creeré siempre en ti. Te amaré siempre, a pesar de ti mismo»¹¹⁹.

Lejos de mí minusvalorar lo que, más allá o por debajo de toda teoría, esas reacciones pueden estar indicando de fuerza cordial y de fidelidad profunda. Pero se impone criticar con lucidez lo que *objetivamente* hay también de grave deformación teórica, pues de ese modo no se afronta bien el problema del mal. A la larga quien sale perjudicado no es Dios, evidentemente, que lo comprende todo y no va a tomárnoslo a mal; los perjudicados se-

¹¹⁹Citado por R. Baumann y H. Haug (eds.). *Thema Gott. Frage von gestern und morgen*, Evangelisches und katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 133-134 (tomo la referencia de M. Fraijó, en M. Álvarez [ed.], *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca 1998, 58-59).

Más delicado es el caso, dado a conocer por Hans Jonas, de Etty Hillesum, joven judía holandesa gaseada en Auschwitz en 1943. Ella, en su diario, puede a veces dar la impresión de lo mismo: «...y si Dios ya no me ayuda, entonces debo ayudar yo a Dios». Pero el sentido parece ser el correcto de ayudarle en su trabajo con nosotros, donde él hace ya todo lo que puede: «...voy a todo lugar de esta tierra, a donde Dios me envía, y estoy dispuesta a dar en cualquier situación y hasta la muerte testimonio... de que no es por culpa de Dios si todo ha sucedido así, sino por la nuestra». «Sólo esto se me hace cada vez más claro: que tú no puedes ayudarnos, sino que nosotros debemos ayudarte a ti y con ello ayudarnos en última instancia a nosotros mismos» (H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Francfort 1988, 60; tomo la cita de Th. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, 238). Cf. P. Lebeau, *Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*, Namur-Bruselas 1999. El lector notará que no es preciso partir de la finitud de Dios, como pretende Jonas, para poder tomar en un sentido justo estos textos admirables.

ríamos nosotros, porque, en definitiva, ninguna persona puede creer de verdad en un Dios que fuese peor que ella.

Pero eso mismo puede mostrarse en un malentendido más sutil, puesto que afecta al modo mismo de orar, y que por lo mismo permite ver mejor las consecuencias de un enfoque inadecuado. Se trata de un comentario a unos versos de Antonio Machado tras la muerte de Leonor:

«Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería.
Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar».

Los versos son, sin duda, literariamente magníficos, y como expresión inmediata de lo que el poeta *siente* merecen absoluto respeto. Pero me resulta muy difícil comprender que *en el plano teológico* un teólogo amigo pueda calificarla como «oración de las más puras que hayan salido de labios humanos». Admito que él detecta valores muy verdaderos y auténticos en esos versos y por eso prefiero citar sus palabras:

«Conmovida oración de quien sólo puede consentir desde su dolor en soledad. Poema hecho de humildad profunda, aquella que reconoce a Dios como origen, señor y dueño de nuestros destinos. Oración que no pregunta, ni pide razones, ni acusa. Oración que acepta dolorida, casi desesperadamente. Son estos versos el punto cumbre de la actitud creyente del poeta. Actitud semejante a la de Job y a la de Cristo mismo, en las cercanías de la muerte, pasando con lágrimas por la agonía de Getsemaní y aprendiendo en el dolor a ser Hijo (Heb 3,7-9)»¹²⁰.

Admirable, pero hay algo que la misma hondura y belleza de estas consideraciones puede estar introduciendo de modo inadvertido y acrítico en la imagen de Dios, falseándola peligrosamente. Porque ¿responde acaso a la

¹²⁰ O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid 1996, 337.

verdad el pre-supuesto ahí implícito de que es el Dios de Jesús quien arranca la vida de Leonor, de cualquier ser querido? ¿Quiso acaso alguna vez ese Dios realizar su voluntad contra la nuestra, contra nosotros, contra nuestra felicidad? ¿Nos deja solos, ni siquiera un segundo, frente al mar del dolor y la desgracia?

¿No será más bien todo al revés, aunque en la oscuridad del dolor pueda *parecernos* lo contrario? Si en algo consiste la fe es justamente en descubrir a través de toda oscuridad la presencia de aquel que jamás nos abandona («aunque lo hicieran nuestro padre o nuestra madre»: Sal 26,10; Is 49,15). Y si Dios es amor infinito, es también él el primero en com-padecer nuestro mal, no abandonándonos un solo instante, sino situándose a nuestro lado contra el dolor, ayudándonos a soportarlo y dándonos el aliento de su esperanza. Su voluntad no es jamás el sufrimiento y la muerte; ésta es más bien «el último enemigo en ser vencido» (1 Cor 15,26) por él a favor nuestro.

Las mismas referencias bíblicas a Job y a Getsemaní no deben llevar a engaño. Espero que, después de todo lo dicho, resulte ya fácilmente comprensible que tienen otra lectura, más allá de lo alcanzado por el proceso revelador en el primer caso –Job no es *todavía* cristiano– y más allá de la mera letra en el segundo: Dios no quería la muerte de Jesús. A no ser que queramos seguir manteniendo la idea –tenebrosa y que tanto daño ha hecho– de un «dios» que, para perdonarnos, decretó la muerte del Hijo y exigió su sacrificio...

Ya se comprende que, en asunto tan serio y delicado, el interés de estas consideraciones no puede ser polémico. Tratan únicamente de alertar contra las trampas del lenguaje y contra su tremendo poder para configurar nuestro imaginario individual y colectivo, manteniendo, incluso contra la propia intención subjetiva, la imagen de un

Dios pasivo ante nuestro dolor o, peor, que lo manda y lo produce. Un Dios que, siendo confesado como amor activo y compasión sin medida, puede, sin embargo, ser descrito o invocado con palabras que lo internalizan en el inconsciente como todo lo contrario. En el extremo, para usar las duras palabras de un libro conocido, como «un dios sádico»¹²¹.

¹²¹F. Varone, *El dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Santander 1985.

5

Dios y los pobres: la justicia del Dios cristiano

Hablar de un Dios que consiste en amar, de un Dios «Anti-mal» no puede esquivar su enfrentamiento con el terrible y escandaloso problema de la pobreza. Bajo ella padecen, incluso desde su mismo nacimiento, millones de personas, que se ven así privadas de los derechos más elementales. Hasta el punto de que se ha podido hablar, no sé sin con razón, pero seguramente con justísima preocupación, de los «no-hombres». ¿Cómo entonces hablar de Dios a la vista de ese infierno permanente?

Desde luego, hablar de su «justicia» exige hoy un mínimo de lucidez acerca del contexto donde se ha ido configurando la pregunta por la misma. Desde ahí deberemos interrogarnos acerca de la experiencia bíblica, es decir, acerca del lugar originario donde la justicia de Yavé se fue abriendo paso en la conciencia judeo-cristiana y, a través de ella, en buena parte de la conciencia de la humanidad. De ese modo, se habrán creado las condiciones indispensables para comprender la problemática actual. Problemática que tan sorprendente resulta a menudo, tanto por su alcance intrínseco como por los conflictos, entusiasmos y rechazos que su planteamiento suscita en la Iglesia y en la

sociedad. Basta pensar en los entusiasmos y los recelos que de manera infalible acompañan a todo discurso acerca de la teología de la liberación.

Tal va a ser la marcha de estas reflexiones que, justamente por la importancia del tema y su conflictiva complejidad, pretenden acudir en lo posible a la austeridad del concepto. El lector deberá tenerlo en cuenta. Pero estoy convencido de que clarificar ideas y poner al descubierto las estructuras fundamentales, puede constituir –de lograrse– una buena contribución a este problema decisivo y apasionante, en el que se juega la credibilidad de las iglesias y el destino de una buena parte de la humanidad.

1. La justicia, como la cuestión de Dios en nuestro tiempo

En un denso estudio acerca de la fe y el pensamiento en la modernidad Helmut Thielicke, al intentar caracterizar la situación del hombre actual ante Dios, encuentra su clave en la duda. Duda que la fe debe afrontar en cuatro grandes capítulos. Los dos primeros se refieren justamente a nuestro tema: a la duda del pensamiento moderno ante la compasión y la justicia de Dios¹. Lutero sería ya el comienzo de la primera, y el terremoto de Lisboa en 1755, el punto sin retorno de la segunda. Tomo la referencia únicamente como pie para centrar un punto decisivo de la cuestión de Dios tal como hoy debe ser afrontada.

Porque es evidente que esas dudas suponen históricamente la apertura de un nuevo y decisivo frente de pro-

¹H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Tubinga 1983, 37-53 (las otras dos dudas se refieren al conocimiento y a la praxis).

blemas para la conciencia religiosa en general y para la cristiana en particular. La justicia se ha convertido en la marca fundamental de nuestro tiempo, en el signo distintivo de lo humano auténtico. Porque el sentimiento de la justicia pertenece, desde luego, a la estructura misma del espíritu humano. Pero sólo en la modernidad pasó de ser un sufrimiento que se tolera como hasta cierto punto inevitable, a convertirse en un escándalo intolerable contra el que es preciso luchar y ante el que toda persona ha de definir su autenticidad.

De hecho, desde que la nueva conciencia originada en la Ilustración puso al descubierto la «no naturalidad» de la injusticia interhumana, la búsqueda de la justicia y de la igualdad entre los hombres se ha constituido en el motor decisivo de la historia. La proclamación de los derechos humanos, con la caída del cosmos ideológico e institucional del Antiguo Régimen, fue sólo el primer paso hacia una igualdad universal, que constituye ya la meta ineludible de toda conciencia honesta y despierta. Todas las aspiraciones y las luchas que han confluído en el amplio movimiento hacia una mayor justicia social, así como los actuales esfuerzos por romper la distancia criminal entre los distintos «mundos» que marcan la división del planeta, son fruto de esta conciencia, manifestaciones de esta aspiración decisiva.

Era natural que también la comunidad religiosa fuese sacudida desde dentro por esta aspiración y confrontada desde fuera por esta exigencia. Si Dios quería ser Dios para la nueva época, no podía seguir apareciendo como el aliado de las antiguas diferencias ni como el sancionador de las viejas injusticias. La conciencia eclesial, el verdadero *sensus fidelium*, así lo comprendió siempre de alguna manera, como lo muestran no sólo la inspiración cristiana en las raíces de todo el proceso, sino incluso la presencia de cristianos en prácticamente todos los movimientos

emancipadores, empezando por la misma Revolución francesa².

Desgraciadamente, no cabe decir lo mismo de la mentalidad ni de la teología oficiales. Por mezquinos intereses pragmáticos y desgraciados malentendidos teóricos, el cristianismo causó en muchos la impresión de oponerse frontalmente a la nueva búsqueda. El resultado fue la caída en picado de la fe en Dios, tanto en gran parte de la minoría pensante como de aquellos que desde su miseria aspiraban a una nueva justicia: la consabida y trágica «apostasía de las masas», alejadas por una tremenda torpeza histórica de las mismas raíces de donde, en realidad, nacía la fuerza de su liberación³.

En este sentido, se hacía patente una profunda ambigüedad en el cristianismo. Ambigüedad que, con toda certeza, nace del choque entre el impulso originario de la tradición bíblica y la inevitable inercia de su institucionalización histórica. La estabilidad de la sociedad tradicional pudo mantenerla hasta cierto punto latente⁴. Pero era inevitable que el nuevo cuestionamiento hiciese esta-

²Para la historia cf. el resumen de L. J. Rogier en Varios, *Nueva Historia de la Iglesia*, IV, Madrid 1977, 151-155; cf. también para la evidencia de sus raíces cristianas, H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, París 1967, 32-33; citado por P. Valadier, *La Iglesia en proceso*, Santander 1990, 109-110.

³Cf. sobre este proceso A. Torres Queiruga, «¿Qué significa creer en el Dios de Jesús en nuestra sociedad burguesa?»: *Iglesia Viva* 107 (1983) 489-514; con ligeras variaciones, también en Id., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, 47-72.

⁴Hasta cierto punto, porque, en realidad, siempre hubo en la Iglesia una profunda protesta evangélica contra la injusticia reinante; protesta que se manifestó sobre todo a través de movimientos marginales, pero que encontró incluso apoyo en personalidades de relevancia oficial. La atención que E. Bloch prestó a este hecho muestra bien su relevancia: cf. principalmente su *Thomas Münzer*

llar la contradicción, obligando a la teología a un afrontamiento expreso.

Aunque tarde, éste ha llegado, y el impacto causado en la conciencia universal muestra bien su importancia decisiva: tal es el significado fundamental e irrecusable de las distintas teologías políticas y sobre todo de las teologías de la liberación.

El hecho mismo de que en buena medida hayan entrado gracias al impulso de la filosofía marxista, en modo alguno constituye una descalificación. Indica, más bien, la respuesta que la teología debe estar siempre dispuesta a dar «a los que la interrogan sobre su esperanza» (cf. 1 Pe 3,15). En todo caso, el retraso debe convertirse para la Iglesia en aguda advertencia para estar más atentos a las llamadas que la «profecía externa» le lanza desde las mejores aspiraciones del mundo y, sobre todo, a las exigencias que lleva dentro el propio evangelio que profesa.

Cosa que en modo alguno debe mirarse con temor o ser sentida como amenaza. Porque la realidad es que la experiencia cristiana está magníficamente equipada para afrontar el reto que en este punto le ha lanzado la modernidad. Lo está desde su origen en el Antiguo Testamento y lo está de modo insuperable a partir de su culminación en Cristo.

2. La justicia del Dios bíblico

Alcanzar una visión menos inadecuada de Dios constituye la gran aventura de la historia religiosa de la huma-

como teólogo de la revolución, Madrid 1968. Desde el punto de vista teológico, cf. el inestimable texto de J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991.

Una amplia visión histórica puede verse M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, París 1978; C. Boff lo resume bien en J. Pixley - C. Boff, *Opción por los pobres*, Madrid 1986, 185-208.

nidad. La suerte y la gloria de la religión de Israel en este punto estuvo en acertar a adentrarse por el filón más justo y privilegiado: el carácter histórico y personal de Yavé⁵.

a) *La justicia de Dios, como defensa del pobre*

La Biblia, en efecto, representa al respecto un caso único en la historia de las religiones⁶. Lo más sorprendente es que desde su mismo comienzo se acentúa el rasgo salvífico y liberador de Yavé. «Yavé, el que libera a Israel de Egipto» constituye, en efecto, el núcleo inicial del credo bíblico⁷. El carácter de un Dios que aparece desde el comienzo preocupado por los oprimidos va a constituirse en absolutamente definitorio de su esencia. De ahí que la reflexión más auténtica y la piedad más genuina del Antiguo Testamento se alimenten de continuo en esta experiencia fontal. La oración de los salmos y la predicación de los profetas constituyen la muestra insuperable. No es siquiera preciso acudir a los trabajos de la exégesis especializada: basta una lectura sensible de la Biblia para captarlo.

Concretándonos a nuestro tema, esto se refleja en la concepción de la *justicia*. Hoy es adquisición indiscutida en los estudios bíblicos que el significado de este concepto está totalmente determinado por el carácter salvador de Dios. Lo falsearíamos de raíz, si le aplicásemos nuestras medidas jurídicas, con su carácter abstracto de reparto matemático entre dos partes en litigio.

⁵ Acerca de la profunda problemática teológica aquí aludida, puede consultarse A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 324-333.

⁶ La religión de Zaratustra fue tal vez la que más pudo haberse acercado a esto, si hubiese triunfado históricamente: cf. H. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970, 140-150; ve su debilidad sobre todo en que «le faltó el martirio (p. 147).

⁷ Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Salamanca 1972, 167-175.

La justicia de Yavé no es neutra: mira siempre hacia abajo, tiene carácter de protección y defensa para el inocente injustamente tratado. Educado por su experiencia histórica, el espíritu religioso de Israel comprendió que la presencia de Dios en la sociedad de los hombres suponía necesariamente un impulso salvador para todo necesitado. Salvador incluso frente a la misma justicia humana, porque las más de las veces «la justicia legal se convierte también en la institucionalización de la injusticia ejercida por el más poderoso, por el más fuerte»⁸. Para no alargar la consideración, vale la pena condensar en la cita de un estudio especializado la concepción que de aquí dimana y se extiende por toda la Biblia:

En última y definitiva instancia, la justicia es *la salvación, la liberación*, la salvación del que está en peligro, la liberación del que está esclavizado. El significado de salvación es muchas veces clarísimo (Sal 51,16; 71,15; 98,2; 119,123; 132,9.16). Y también clarísimo el paralelismo sinónimo de justicia (*sedaqah*) y salvación (*y'suah*) (Sal 51,5.6.8; 98,2; cf. Rom 10,10). En el A. T. jamás se habla de justicia en el sentido de castigo o condenación; hacer justicia a uno es salvarle o declararle justo; la justicia es siempre un bien salvífico. Hacer justicia, practicar la justicia, es defender la causa de los desdichados (Sal 140,13), de la viuda (Ex 23,6; Dt 24,17; 27,19; Is 10,1-3), no hacer violencia ni derramar sangre inocente (Jr 22,3), no oprimir a nadie (Job 37,23), liberar al oprimido de las manos del opresor (Jr 21,12; 22,3; 9,23; 11,20; 23,6), salvar al indigente y aplastar al tirano (Sal 72,4), decir la verdad en los juicios (Prov 12,17), practicar la generosidad, dar siempre a los pobres, repartir los bienes (Prov 21,26; Sal 112,9; 2 Cor 8,13-14; Hch 4,32.34-35), partir el pan con el hambriento, vestir al desnudo, albergar a los que no tienen cobijo (Is 58,7; Ez 18,7)⁹.

⁸E. Martín Nieto, «Justicia y Biblia», en A. Vargas-Machuca y G. Ruiz (eds.), *Palabra y vida*. (Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños), Madrid 1983, 271.

⁹*Ibid.*, 272. Sobre este tema decisivo en la Biblia cf. también R. Aguirre - J. Vitoria, *Justicia*, en I. Ellacuría - J. Sobrino (eds.), *Con-*

b) Profundización profética y culminación en Jesús

En tiempos se dijo mucho que los profetas llevaron a cabo la «moralización» de Yavé, convirtiéndolo de dios terrible y arbitrario en el Dios ético de la alianza¹⁰. Lo que en ello hay de verdad significa únicamente que los profetas supieron sacar, con rigor religioso y consecuencia práctica, las consecuencias de la intuición liberadora original: el Dios que salva y libera es el que se preocupa de «juzgar» a la luz de ese propósito fundamental las relaciones entre los hombres. Hasta el punto de que ese «juicio» –esa «justicia»– se convierte en el criterio fundamental de toda la vida religiosa.

Dios une indisolublemente su causa con la de los pobres, marginados y oprimidos. Jeremías lo ha expresado magníficamente en dos conocidos pasajes.

Comprender esto, es conocerle a Él:

«Así dice el Señor:
No se gloríe el sabio de su saber,
no se gloríe el soldado de su valor,
no se gloríe el rico de su riqueza;
quien quiera gloriarse, que se gloríe de esto:
de conocer y comprender que soy el Señor,
que en la tierra establece la lealtad y la justicia
y se complace en ellas –oráculo del Señor–»
(Jr 9,22-23).

Y conocerle a él, es practicar esto:
¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?

ceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, II, Madrid 1990, 539-577 (principalmente 539-563); J. L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1985; J. M. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué es de la Teología de la Liberación?*, Bilbao 1997, 49-53. 289-293.

¹⁰Véanse unas breves indicaciones en J. A. Díaz, *En lucha con el misterio*, Santander 1966, 17-19 y, en general, las teologías del A.T.

Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
es porque practicó el derecho y la justicia:
hizo justicia a pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme –oráculo del Señor–
(Jr 22,15-16).

Esto va tan lejos, que Dios no sólo defiende a los pobres y humildes, sino que une al destino de éstos su propio destino histórico. Pues al ponerse de su parte, rechazando a los ricos y poderosos, se somete al rechazo y a la marginación con que el poder y la riqueza ejercen su prepotencia en el mundo. El destino de Jesús, arrojado «fuera del campamento» (Heb 13,13), hace cruel y gloriosamente visible esta decidida y consecuente identificación de Dios¹¹. José Porfirio Miranda ha mostrado –con una energía expositiva y una fundamentación exegética que no debieran desconocerse por discutibles que puedan resultar algunas de sus aplicaciones– cómo estas ideas vertebran la entera andadura del pensamiento bíblico¹². Es esta experiencia «exódico-liberadora», y no la idea de alianza, la que marca decisivamente la predicación de los profetas¹³.

La polémica profética contra el (abuso del) culto tiene aquí su base evidente y su explicación religiosa¹⁴. No pue-

¹¹ Este aspecto ha sido bien estudiado por P. Kalluveetil, «The Marginalizing Dialectics of the Bible»: *Bible Bhashyam* 11 (1985) 201-214; condensado en *SelTeol* 26 (1987) 265-272.

¹² *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Salamanca 1972.

¹³ *Ibid.*, 166-191. Desde una perspectiva distinta viene a confirmar esto N. Lohfink, «“Option für die Armen”. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel»: *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 444-464 (condensado en *Sel Teol* 26 [1987] 273-283). Centra sus análisis en los dos acontecimientos fundamentales, los dos «éxodos liberadores»: la liberación de Egipto y el rescate de Babilonia.

¹⁴ J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, 77-93.

de extrañar que el mismo derecho acabe, en lo fundamental, atraído por la idea de justicia/misericordia salvadora con los pobres¹⁵; cosa que sucede igualmente con el par justicia y derecho (*s^cdaqah umispat*), reforzando así por medio de la hendíadis el significado de base¹⁶. Y la misma idea del «juicio de Yavé» responde precisamente a la urgencia del Dios justo por remediar el abuso y la injusticia en que soberbia y reiteradamente cae el pueblo; por eso se anuncia siempre como castigo para los opresores, individuales o colectivos, y gracia para los oprimidos¹⁷.

Sólo el intelectualismo heredado por cierta exégesis católica y la preocupación polémica de los protestantes por la «justificación mediante la sola fe» pudieron ocultar parcialmente, para la exégesis y la teología, este sentido obvio y fundamental. Significado no excluyente, desde luego; pero del que, sin duda, se derivan y alimentan –sin jamás anularlo– las posteriores aplicaciones y profundizaciones, sobre todo del Nuevo Testamento.

De hecho, con buen criterio, Miranda alarga siempre sus análisis hasta los autores neotestamentarios. Y el balance de conjunto sí que no deja lugar a dudas. La gran parábola del juicio final en el evangelio de Mateo muestra de modo irrefutable su sentido de reivindicación del pobre, marginado, oprimido e indefenso frente a los diversos obradores de injusticia (por acción u omisión). Cosa que era de esperar, si es verdad que Jesús «no vino a anu-

¹⁵ *Ibíd.*, 137-165.

¹⁶ *Ibíd.*, 120-132.

¹⁷ *Ibíd.*, 195-226. De modo parecido, en otro estilo y contexto, afirma J. L. McKenzie: «Aunque hemos puesto los juicios de Yavé en antítesis con sus actos salvíficos, un uso frecuente, y probablemente más antiguo, de la palabra entiende el “juicio” como sinónimo de salvación» (*A Theology of the Old Testament*, Nueva York 1974, c. 3. III; trad. italiana: Brescia 1978, 117).

lar, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). La justicia del Padre se anuncia en Jesús, desde sus primerísimos comienzos, como misericordia para los diversos «injusticiados» por la sociedad civil o religiosa. Por eso «en los evangelios, Jesús aparece especialmente relacionado con cuatro grupos de personas: los pobres, los pecadores, los enfermos y las mujeres»¹⁸.

El motivo de los pobres se convierte de hecho en *la marca inconfundible del anuncio y del destino de Jesús*. Lo eleva a proclamación inaugural —«los pobres son evangelizados»—, lo hace motivo central —«dichosos los pobres»— y lo establece como criterio definitivo —«porque tuve hambre, y me disteis de comer...»—. Por eso a partir de ahora la presente reflexión se va a concretar en los pobres: ellos son el grande y decisivo interrogante donde se concentra para nosotros la cuestión decisiva acerca de la justicia de Dios en la modernidad.

3. El problema de la opción cristiana por los pobres

Después de lo dicho, no puede ya extrañar que la «opción por los pobres» o, expresado en su forma pleonástica y redundante¹⁹, la «opción preferencial por los pobres» se haya convertido en un tema central de la teología. Visto cristianamente, se trata, en realidad, del descubrimiento de algo obvio y evidente. Si acaso, puede asombrar que haya llegado tan tarde su consideración expresa y sistemática.

¹⁸J. M. Castillo, *Los pobres y la teología*, 102-103; cf. todo su agudo y extenso análisis: 99-172. Una exposición clara de la presencia de los pobres a lo largo de la Biblia puede verse en J. Pixley - C. Boff, *o. c.*, 35-124.

¹⁹Lo observa, con razón, J. L. Segundo, «La opción por los pobres, clave hermenéutica para leer el evangelio»: *Sal Terrae* 74 (1986) 471.

a) *La claridad de principio*

Cuando se observa con un mínimo de atención la producción teológica sobre este tema, hay algo que salta inmediatamente a la vista: el contraste entre la claridad de la proclamación de principio, por un lado, y los alambicamientos teóricos y las reservas prácticas, por otro. Algo marcha mal, cuando en cuestión tan vital y nuclear se instala la ambigüedad y quiere penetrar la confusión.

Según se anuncia al principio, estas breves reflexiones quisieran, por eso, unirse a los esfuerzos de los teólogos de la liberación por poner en claro lo elemental: más que entrar en sutilezas teóricas o discutir matices de postura, arrojar un poco de claridad en el planteamiento mismo de base, así como en las intuiciones que alimentan la actitud bíblica y deben determinar la visión cristiana.

Acerca de la proclamación oficial de la pertinencia y necesidad de una opción por los pobres no cabe la menor duda. Desde la lúcida y evangélica intervención del cardenal Lercaro en el Vaticano II (6 dic. 1962) acerca de la «Iglesia de los pobres» la publicidad eclesial del tema quedó asegurada²⁰. Medellín (1968), primero, y después Puebla (1979) se encargarían de proclamarlo con la irrefutable elocuencia que les confería su ubicación: desde el mismo «lugar del pobre» a quien tal proclamación va destinada. Los teólogos de la liberación –que estaban ya en la raíz de ambas asambleas– no harán más que sintonizar, ampliar y profundizar esta proclamación²¹.

²⁰ Cf. las consideraciones de J. Losada, «La Iglesia de los pobres»: *Communio* 8 (1986) 453-461.

²¹ Cf. análisis, con información casi exhaustiva, en J. Lois, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986: ver también la síntesis cordial de G. Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental», en *Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Madrid 1990, 305-321.

El papa actual la hace suya en una ocasión y con un tono que no dejan lugar a dudas:

«Aprovecho gustoso esta ocasión para reafirmar que el compromiso hacia los pobres constituye un motivo dominante de mi labor pastoral, la constante solicitud que acompaña mi servicio diario al pueblo de Dios. He hecho y hago mía tal “opción”; me identifico con ella. Y estimo que no podría ser de otra forma, ya que éste es el eterno mensaje del evangelio: Así ha hecho Cristo, así han hecho los apóstoles de Cristo, así ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia dos veces milenaria»²².

E incluso el Documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, donde, con estrecha meticulosidad, se trata de afinar la óptica oficial sobre los puntos candentes de la teología de la liberación, excluye expresamente cualquier desautorización en este punto:

«...esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la “opción preferencial por los pobres”»²³.

Como consecuencia de todo ello, cabe afirmar que esta convicción forma ya parte del bien común de la conciencia eclesial: «será difícil encontrar ya una congregación religiosa, movimiento apostólico, etc., en cuyos documentos no se haya anunciado todavía “su” opción por los pobres»²⁴. Y, representando sin duda a muchos teólogos, Ignacio Ellacuría ha podido afirmar que se trata en ella de un «lugar teológico»²⁵; más aun, que «la op-

²² Discurso a los Cardenales y a la Curia Romana, el 2 dic. 1984: *Ecclesia* 2204, 1985, 14.

²³ *Instrucción sobre la Teología de la Liberación*, BAC, Madrid 1986, 22.

²⁴ L. González-Carvajal, «La opción preferencial por los pobres»: *Communio* 8 (1986) 471.

²⁵ «Los pobres, “lugar teológico” en América Latina», en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander 1984.

ción preferencial por los pobres es una nota de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica»²⁶.

b) La ambigüedad de fondo

Lo extraño es que esta constatación evidente se ve obligada a convivir con una realidad no menos evidente: que, a pesar de todo, la misma Iglesia que proclama la opción por los pobres no es una Iglesia de los pobres. Y no lo es ni a nivel práctico, pues no son los pobres quienes determinan la vida eclesial; ni a nivel teórico, pues a la hora de precisar qué se entiende por esa opción, surgen inevitablemente reticencias, discusiones, desconfianzas y tergiversaciones. «La mismísima confusión de Babel», dice L. González-Carvajal, quien añade:

«Ya no parece posible repetir aquel famoso lema del movimiento ecuménico: “La doctrina nos divide; el servicio nos une”. En las últimas décadas estamos comprobando más bien que la forma de servicio y la prioridad que se le concede, especialmente frente a los pobres se ha convertido en motivo de fuertes tensiones intra e intereclesiales»²⁷.

Sería demasiado ingenuo y maniqueo atribuir esta situación a la malicia de los unos frente a la generosidad de los otros. Tiene que haber motivos más profundos, y sólo intentando llegar hasta ellos será posible ir, entre todos, conquistando esa elemental claridad que permita afrontar el problema sin las graves ambigüedades que lo acosan y oscurecen.

²⁶ «Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España»: Sal Terrae 70 (1982) 221 (citado por L. González-Carvajal, *a. c.*; también en *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid 1991, 74).

²⁷ *A. c.*, 471. La historia de estas reticencias está expuesta con viveza en J. J. Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella 1989, 145-155 («La teología de la liberación perseguida y acosada»).

Existe, evidentemente, todo un *aspecto práctico* que, de manera oscura pero eficaz, condiciona la actitud y enturbia la visión. Va desde los intereses descarados de los que no quieren ver claro porque no les conviene, hasta la «mala fe» y los miedos oscuros que en todos nosotros –más o menos bien instalados, a pesar de todo– suscita siempre el tema de la pobreza real y su consiguiente llamada al compromiso efectivo. Con todo, aquí no voy a centrarnos en eso. Intentaré, más bien, buscar por el costado *teórico* (acaso menos decisivo de inmediato, pero no por ello sin grave eficacia a medio o largo plazo y, por lo mismo, no menos necesitado de clarificación). Y, dentro de esto, atenderé al aspecto *objetivo*: al de los destinatarios de la opción. Dejaremos, pues, en segundo plano el subjetivo: el de aquellos que hacen la opción, que atiende a sus justas disposiciones²⁸.

Si hubiese que definir los dos focos principales de donde, a nivel teórico, brota la ambigüedad, parece que cabría señalar los dos siguientes:

²⁸ Este aspecto se preocupa por tanto primariamente de las disposiciones de los que optan y de su cultivo. Acerca de él llama la atención y sobre él se concentra L. González-Carvajal, *a. c.*: «"Preferencial" quiere decir que no todos los cristianos –aunque sí la mayoría– deben trabajar y vivir con los pobres. La razón es muy sencilla: No todos deben trabajar con los pobres porque el evangelio es para los pobres y para los ricos. Pero deben ser la mayoría quienes trabajen con los pobres, dado que los efectivos de que dispone la Iglesia no son suficientes para llegar a todos, es necesario establecer una escala de prioridades. Y debe ser precisamente la misma que estableció Jesús» (p. 475).

En *Con los pobres contra la pobreza*, 75, lo dice gráficamente: «El programa –diciéndolo con una formulación que, si no estoy equivocado, procede de José Porfirio Miranda– debería ser éste: "Todos *para* los pobres, muchos *con* los pobres, algunos *como* los pobres». Para más detalles, cf. J. Lois, *Teología de la Liberación*, 193-237.

– El de la *universalidad de la salvación cristiana*, contra la que, en apariencia, atentaría la «opción». Cristo, se dice, ha venido a salvar a todos, pobres y ricos (y por eso no sólo fue amigo de los pobres, sino que tuvo también amigos ricos); Dios es padre/madre de todos, «a todos quiere salvar» (1 Tim 2,4) y «hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). De hecho, es bien sabido que el término «preferencial» fue introducido por Puebla para explicitar que la «opción por los pobres» no supone ningún atentado contra la universalidad.

– El *concepto bíblico de pobreza*. Ésta no se reduce a la pobreza material, sino que incluiría (sobre todo) la pobreza «espiritual»; es decir, la del hombre que, reconociendo su finitud y su pecado, se sabe necesitado de Dios. De modo que la pobreza se independizaría de su connotación material, pudiendo abarcar por igual a pobres y ricos.

4. La universalidad cristiana

La pregunta por la universalidad es seria. No debe ser rechazada demasiado fácilmente. Más todavía: debe ser profundizada, no contentándose sólo con razones de hecho, sino tratando de llegar a las de derecho. No debemos limitarnos a constatar el hecho de que Dios se ha mostrado históricamente al lado de los pobres. Es preciso demostrar también que el Dios que se revela en la Biblia «no podía» actuar de otra manera.

a) *Dios, padre de todos los hombres*

- *La paternidad de Dios y la igualdad humana*

El panorama de las relaciones humanas, con su descarada injusticia y sus hipócritas proclamaciones, ha defor-

mado a tal punto nuestra mirada, que muchas veces quedamos ciegos para lo obvio. Un Dios que se reconoce como Dios único sobre todos los hombres y mujeres; que, poco a poco, llega a hacernos comprender que su relación es únicamente de ayuda y salvación; y que acaba revelándose como padre/madre de amor incondicional, no debiera dejar ninguna duda acerca de nuestro tema.

Padre y madre de todos, no puede sino querer el bien y la igualdad para todos. Las desigualdades lo hieren en su amor y niegan su paternidad real. Cualquier desigualdad, es decir, cualquier medro de un hombre a costa de otro hombre, va directamente contra su intención y contradice el núcleo mismo de su obra en el mundo. Si la simple consideración de cualquier padre humano decente o de cualquier madre no desnaturalizada no bastase para hacerlo evidente, ahí está toda la *predicación profética*. Cuando el asentamiento en la tierra hace aparecer como sangrantes las desigualdades sociales y aumenta la proliferación de los abusos, los profetas –justamente en nombre del Dios salvador entrevisto en el Éxodo– se alzan en defensa de todo tipo de oprimido: del pobre y el injusticiado, del huérfano y la viuda, del esclavo y el extranjero. La inflexible energía de tal predicación es bien conocida, no sólo en su fuerza moral, sino también en su consecuencia lógica. Recordémoslo: «Hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme –oráculo del Señor–» (Jr 22,16).

Como queda señalado y era de esperar, *Jesús* radicalizó al máximo esta lógica, puesto que radicalizó igualmente la paternidad de Dios. El amor como mandamiento supremo y la ayuda al necesitado –al hambriento, al desnudo, al encarcelado...: al pobre– como criterio definitivo de salvación o condenación no dicen otra cosa. Y también aquí la consecuencia es inflexible: o Dios o Mammón (Mt 6,24; Lc 16,13); o se acepta a Dios, si-

guiendo la pauta de su amor protector e igualador de todos, renunciando para ello a acumular la riqueza creadora de desigualdad, o se le niega y se le pierde, por más que con la boca se proclame «Señor, Señor» (Mt 7,21-22; Lc 6,46)²⁹.

En este sentido, existe una «totalización» cristiana de la pobreza, que se constituye en principio radical. Así lo reconoce desde su misma entraña el cristianismo, como trata de mostrar el párrafo siguiente.

• *El honor de Dios y la igualdad de los hombres*

Pero la consideración correría el peligro de quedarse en fría deducción lógica, si no insinuase al menos la intensa pasión que corre bajo estas constataciones. Se trata, en efecto, del «horror que el Dios que Jesús conoce, siente por el estado actual del mundo»³⁰.

Es preciso captar la insobornable e indignada rebelión de Jesús contra la «consagración» religiosa de la desigualdad, para intuir lo que aquí está en juego. Horrible es que el hombre abuse del hombre, rompiendo el plan de Dios; pero más horrible es todavía que para ello tome al mismo Dios como testigo e intente hacerlo su cómplice. Y eso es justamente lo que sucede cuando la injusticia social es sancionada religiosamente: al robado por la sociedad y expulsado hacia los márgenes de la miseria se le dice encima que eso es castigo divino por su pecado, que es Dios quien así lo quiere. Una deformación monstruosa que constituye el telón de fondo de la protesta de

²⁹ Cf. un recorrido claro en R. Fabris, *La opción por los pobres en la Biblia*, Estella 1992.

³⁰ A. Myre, en Varios, *Cri de Dieu. Espoir des pauvres*, Montréal 1977, 81; citado por J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, Madrid 1982, 163.

los evangelios: el «pobre» era «pecador», y porque pecador³¹.

Con razón José María Castillo, que alude expresamente a «la hondura del problema», habla de una triple perversión: ética, teológica y antropológica³². Mirados con esta óptica, los relatos evangélicos no dejan lugar a dudas. En la actitud de Jesús vibra una indignación que tiene su raíz en la reivindicación del honor de Dios frente a esa horrible deformación. De hecho, ahí se concentran sus enfados, que son casi siempre defensa del «pobre» social frente a su «demonización» por los dirigentes religiosos. El «dichosos los pobres» y el elevar la evangelización de los mismos a signo de su misión y criterio de la llegada del reino (Lc 4,18-21: sinagoga de Nazaret; Mt 11,2-6; Lc 7,22-23: mensaje al Bautista) tienen este significado fundamental: Los pobres son los marginados de la sociedad y los por ella injusticiados; pero Dios no está de acuerdo con esa perversión: él se pone al lado de los pobres y su reino llega para hacerles justicia.

³¹ «En una sociedad montada teocráticamente y que se confiesa garantizada por Dios (...), el vocablo “pecador” no es una simple designación espiritual, del interior de la persona, sino una designación sociológica. Los pecadores coinciden precisamente con los que están situados “fuera” de aquella sociedad. El refrendo divino hace que no sea posible la marginación en aquella sociedad, mas que por culpa propia» (J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander 1984, 84).

«Mientras no se pruebe lo contrario, los ammeys-harez son considerados impuros (...). Representada por los fariseos y los doctores de la ley, la élite religiosa se opone a la masa, que conoce mal la ley y hace poco caso de sus prescripciones, especialmente de aquellas que conciernen a la pureza ritual» (J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, v. 3 [Brujas-Lovain 1954] 431-432); cf. también las agudas consideraciones de J. L. Segundo, *El hombre de hoy...*, 172-175 y 132-138.

³² *Los pobres y la teología*, 130-149.

• *El Dios atestiguado por Jesús*

Toda consideración y toda teología ulteriores deberán partir de esta constatación fundamental: se podrá aclarar y matizar, pero jamás será lícito exponerse a anular su significado básico. Que lo dicho es exacto, queda patente todavía por dos datos decisivos:

– Los oyentes así lo comprendieron:

«El eco suscitado por la proclamación de la buena nueva fue una tormenta de indignación. (...) La buena nueva contradecía todas las reglas de piedad de aquella época. (...) según las palabras de Jesús, el amor del Padre se dirige precisamente hacia los hijos menospreciados y perdidos. El que Jesús los llamara a ellos, y no a los justos (Mc 2,17) era aparentemente la disolución de toda ética; era algo así como si el comportamiento moral no significara nada a los ojos de Dios»³³.

Por eso Jesús no sólo no rechaza esa interpretación, sino que la refuerza, elevándola a criterio últimamente discriminador para la pertenencia al Reino y a su salvación: «y dichoso el que no se escandalice de mí» (Mt 11,6 = Lc 7,23). Afirmación que se remite justamente a «los pobres son evangelizados», que constituye «el corazón mismo de la predicación de Jesús»³⁴. Y J. Jeremias observa, con justicia, que es de esa proclamación de donde nace el escándalo «y no primariamente del llamamiento que Jesús hace a la penitencia»³⁵.

– Eso es lo que se desprende del «estilo» del Dios anunciado por Jesús, y de su reino. El reino viene primariamente como algo que Dios hace de modo gratuito, y no como algo que el hombre merece por sí mismo. Ya lo

³³J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, 144-145.

³⁴*Ibid.*, p. 133.

³⁵*Ibid.*, p. 145.

insinuaba la cita de J. Jeremías —«como si el comportamiento moral no significara nada a los ojos de Dios»— y lo refuerza A. Myre, prolongando los análisis de J. Dupont:

«Por tanto es la intuición que Jesús tiene de su Dios la que gobierna su vida y le hace elegir a quienes va a hablar de Dios. (...) se dirige a los pequeños, a los marginados sociales, a los enfermos, a los desfavorecidos, a la pobre gente víctima de la injusticia, a ese tipo de personas que no tienen esperanza alguna en este tipo de mundo. Y a ellos les anuncia que Dios los ama. Y hay que insistir: esta opción, esta proclamación, no tienen nada que ver con el valor moral, espiritual o religioso de esa gente. Están exclusivamente basadas en el horror que el Dios que Jesús conoce siente por el estado actual del mundo y en la decisión divina de venir a restablecer la situación en favor de aquellos para quienes la vida es más difícil. Jesús revela a Dios, no la vida espiritual de sus oyentes»³⁶.

Prescindiendo de posibles matices, resulta evidente que aquí se enuncia algo profundamente verdadero y que no deja lugar a dudas sobre la orientación del Dios que predica Jesús y de su amor gratuito, compasivo y salvador. Lo cual tiene, además, una consecuencia de trascendental importancia: imposible llegar al Dios verdadero sin pasar de alguna manera por el camino de los pobres. Hasta el punto de que alguien ha podido escribir que «fuera de los pobres no hay salvación»³⁷. No sólo porque, como dijo Puebla (n. 1.147), «los pobres nos evangelizan», sino también porque únicamente ellos nos permiten realizarnos de verdad como hijos y hermanos:

«El pobre no es *objeto pasivo* da nuestra aventura religiosa, sino que es *sujeto que nos ofrece a Dios*, y nos ofrece la posibilidad de realizar nuestra verdad: ser hermanos. Es en el pobre, respetado en su grito, donde Dios se nos hace accesible como *Padre de todos* (...). Cada recorte en la fraternidad, por

³⁶ L. c., 80-81.

³⁷ F. J. Vitoria, «Un orden económico justo», Cuad. Cristianismo i Justicia, Barcelona 1999, 23 (con la explicación de la nota 45).

extensión o por opresión, es un recorte en el acceso a la paternidad de Dios, es un recorte a nosotros mismos³⁸.

b) La universalidad desde abajo

Las razones hasta aquí aducidas revisten directamente un carácter fáctico, pero no resulta difícil percibir que, en el fondo, se mueven ya en el terreno de una exigencia de derecho. Si Dios quiere actuar así y lo quiere porque busca lo mejor para todos los hombres y mujeres, eso está indicándonos que tal es el camino mejor y, en definitiva, el camino «obligado» (no por necesidad en Dios, sino por la condición –libremente asumida por él– de las creaturas). Es lo que ahora trataré de explicitar sucintamente.

• *La justicia en una sociedad desigual*

Se ofrece ante todo una consideración elemental, que cabría calificar de sentido común. La sociedad humana es una sociedad desigual. Abandonada a sus dinamismos espontáneos, regidos por la racionalidad egoísta y la voluntad de poder, lleva invariablemente a distribuir en desigualdad abusiva los bienes sociales.

Es lo que sucede cotidianamente ante nuestros ojos con los bienes de la tierra: destinados a todos, están sometidos –a nivel mundial, lo mismo que a los distintos niveles sociales y microsociales– a un reparto *iniquo* (en el sentido etimológico de «injusto» y en su connotación semántica de «horror moral»). Y es lo que, por ejemplo, observamos con consternación al analizar el destino de las ayudas a zonas o países pobres. Cuando tales ayudas

³⁸X. A. Miguélez, «Acollendo e buscando ó Deus vivo»: Encrucillada 15 (1991) 242-260, en 253.

deben pasar por las estructuras dominantes, acaban siempre acumulándose en las personas o instituciones que tienen ya más. De modo que al final se llega al resultado terrible de que aumentan la desigualdad en lugar de corregirla.

Inténtese, si no, un experimento mental: ¿qué sería preciso hacer para lograr que una ayuda en dinero a un grupo humano desigual lograra efectivamente la igualdad entre sus destinatarios? Resulta claro que únicamente empezando por abajo sería posible ir igualando hacia arriba los bienes de todos. Es decir, que la justicia pediría preocuparse primero por los más desfavorecidos y darles más a ellos, precisamente para ser equitativos con todos. Es lo que toda teoría de la justicia y la igualdad humanas tratan de lograr de algún modo como exigencia moral, sabiendo que los hechos tenderán inevitablemente a la desigualdad ³⁹.

El experimento es mental, pero de ningún modo constituye un juego teórico sin relevancia práctica. Permite comprender la actitud constante del Dios bíblico, «defensor de huérfanos y protector de viudas», siempre al lado «del pobre y del oprimido», como su *goel* y defensor: ésa es su justicia, como subrayaron los profetas (Am 2,6-8; 4,1-3; 5,7-17; Is 1,17.21-25; Jr 12,20...) y supusieron

³⁹ «Pero los hechos no pueden determinar ningún principio de igualdad o desigualdad, ya que tal principio no es una descripción, sino una prescripción, esto es, un precepto o norma. El terreno en el cual se opera –o, más precisamente, se debe operar– es un terreno moral. Hay entonces razones para afirmar que el principio “los hombres son iguales” –en el sentido de “los hombres deben ser iguales”, “ningún hombre debe contar ni más ni menos que otro”, etc.– es un principio moral, siendo inmoral la afirmación, o serie de afirmaciones, contrarias» (J. Ferrater Mora, «Igualdad humana»: Diccionario de Filosofía 2 [Madrid 1979] 1617); cf. también Justicia: *Ibíd.*, 1830-1834 y J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid 1978).

siempre los orantes de los salmos, que a él acudían frente a la opresión y la injusticia de los hombres⁴⁰.

• *Jesús, «proletario absoluto»*

Pero hay todavía algo más: este hecho acaba demostrándose como categoría fundamental de la historia de la salvación, algo así como su gran principio metafísico. En efecto, a través de la terrible experiencia del «justo sufriente», Israel logra captar la revelación del amor de Dios como la de un amor que no sólo se preocupa del pobre, sino que opera siempre desde él e identificándose con su suerte, porque sabe que sólo así es posible la salvación para todos.

La figura del siervo de Yavé (Is 40-55) –despreciado, pisoteado e identificado con todo lo humillado y ofendido del mundo– constituye el símbolo máximo⁴¹. Jesús eleva esta figura a una altura inconcebible, identificándola –al menos en la praxis de su vida⁴²– con su propio miste-

⁴⁰ Cf. J. I. González Faus, «Cristo, justicia de Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia», en Varios, *La justicia que brota de la fe (Rom 9,30)*, Santander 1982, 129-155, principalmente 132-134: «Vinculación entre la justicia y los pobres».

⁴¹ Cf. J. Ratzinger, «Sustitución/Representación»: *ConcFund-Teol 4* (Madrid 1966) 292-303. «La idea del servicio doloroso sustitutivo, lejos de decaer en el tiempo posterior al destierro, fue penetrando incluso en la existencia concreta de cada justo. (...) la figura del siervo bosquejada por el Déutero-Isaías es el punto culminante de todo el pensamiento veterotestamentario, pues aquí se rompen de una vez todas las estrecheces nacionales: el siervo de Yavé se hace luz para iluminación de los gentiles y extiende su salvación hasta los últimos confines de la tierra (49,6; 51,1; 45,22) (...) hasta el punto de que Israel debe reconocer en el destino de éste su propia misión, y ve en el misterio de la sustitución el verdadero núcleo de su existencia histórica» (*Ibid.*, 295).

⁴² Como se sabe, es discutido si Jesús se identificó o no a sí mismo de modo consciente con la figura del Siervo; cosa que, en to-

rio y clavando de modo indeleble en la humanidad la conciencia de que en la historia no es posible otra universalidad real que la que empieza por abajo: por los pobres, por los «agobiados y afligidos» (Mt 11,28)⁴³.

Esta constatación resulta muy importante, porque rompe la simple facticidad religiosa para convertirse en fuerza histórica y en principio fundamental de diálogo para la humanidad. A este hecho –con el *motto* un tanto provocativo de «Jesús, proletario absoluto»– he aludido hace ya tiempo, tratando de llamar la atención sobre una oportunidad trascendental de nuestra historia moderna⁴⁴. Porque aquí resulta posible la confluencia de los dos fuerzas históricas que más decisivamente configuran el mundo actual: marxismo y cristianismo.

En efecto, si miramos al «joven Marx», es decir, al Marx de la intención radical –todavía no estrechada sistemáticamente y por lo mismo en sintonía con toda la búsqueda («socialista») de una verdadera universalidad humana–, resulta evidente que en él se manifiesta, en la conciencia histórica de nuestro tiempo, el espíritu genuino de la herencia bíblica. Tal aparece en su idea del «proletariado» como la clase

«que posee carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí misma ningún derecho es-

do caso, sucedió muy pronto en la conciencia de la comunidad: cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 147-150; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 248-285.

⁴³ He tratado de mostrar que esto vale incluso para la revelación: cf. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 333-335: «Cur tam infra?».

⁴⁴ «Jesús, “proletario absoluto”: la universalidad por el sufrimiento», en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978, 316-323; cf. también sobre toda la problemática mi artículo «¿Qué significa creer en el Dios de Jesús en nuestra sociedad burguesa?»: *Iglesia Viva* 107 (1983) 489-514.

pecial (...); que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo su título humano; (...) que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y al mismo tiempo sin emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre»⁴⁵.

Sin la menor violencia, esa idea debe retrotraerse a su raíz bíblica –Marx no sólo es occidental, sino además judío– en el siervo de Yahvé. Éste acumula en sí toda la negatividad humana, pues «desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (Is 52,14) y por eso nos salvó a todos: «nuestro castigo salvador cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (Is 53,5). Desde muy pronto la comunidad cristiana –¿también el mismo Jesús?– comprendió que esa figura se cumplía de modo realísimo y ejemplar en la vida del Nazareno⁴⁶.

Con toda evidencia, hay aquí algo que no ha alcanzado todavía su plena efectividad histórica y que debiera concitar aún –para bien de la humanidad– una mayor atención por parte de la teología. De todos modos, no ha quedado sin operancia⁴⁷. Analizarlo brevemente propor-

⁴⁵ «Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (1843)», en Marx-Engels, *Sobre la Religión*, Salamanca 1974, 105.

⁴⁶ En este sentido, tampoco es casual el influjo que E. Lévinas (¡otro judío!) ha tenido y tiene en la teología de la liberación. Su subrayado «bíblico» del *rostro del otro* como ruptura de nuestra inmanencia egoísta, totalizante y excluyente, constituye una auténtica «justificación metafísica» del pobre: sólo tomando postura ante él –abriéndonos a él– podemos ser auténticamente hombres; cf. principalmente *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977.

⁴⁷ Es curioso que E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993 no dé relevancia a este texto (acaso porque se centra en *El Capital*); habla, sin embargo, de la «figura de siervo» (*Knechtgestalt*), refiriéndose a Flp 2,6-7.

cionará la última razón de este apartado y permitir la transición al siguiente.

- *Experiencia cristiana y «profecía externa»*

Como en tantos temas, se ha producido aquí una curiosa dialéctica entre «experiencia original» y «profecía externa». A lo más radical de la experiencia bíblica pertenece, según queda visto, la exigencia de igualdad efectiva –de «justicia»– para todos los hombres. Pero esa exigencia quedó oscurecida por la inercia de la institucionalización histórica. Fue preciso que desde fuera –por los diversos socialismos y por Marx en particular– fuese recordada a las iglesias. Lo que sucede es que, al ser tomada en serio, esa memoria revive con un vigor, una profundidad y una amplitud que desbordan con mucho la postura de los mismos que la sustentan⁴⁸. La teología política actual, en sus diversas formas, no hace otra cosa que tematizar esta dialéctica e intentar sacar las consecuencias.

Por eso no obedece a estrategia oportunista el hecho de que se intente mostrar cómo la «memoria cristiana», la «peligrosa memoria de la pasión» (de Cristo y de todos los justos y de todas las víctimas), implica una universalidad más radical que cualquier teoría social o científica. La única universalidad que –como se hizo patente en el noble y desesperado diálogo entre Walter Benjamin y Max Horkheimer⁴⁹– puede incluir la solidaridad con los frac-

⁴⁸ Cf. las consideraciones de Ll. Duch, «Socialisme i cristianisme: dues tradicions i uns valors a compartir», en Id., *De Jerusalem a Jericó*, Barcelona 1994, 73-90; R. Díaz de Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid 1998; interesante también el monográfico de «Éxodo», marzo-abril 1999: «Los cristianos y la izquierda».

⁴⁹ Cf. los datos fundamentales en H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu*

sados de la historia (no excluido ese último y universal fracaso que es la muerte inevitable). Sin la esperanza escatológica, tal como definitivamente se nos revela en la resurrección de Jesús, el esfuerzo del hombre por mantener su dignidad en la solidaridad con los demás –y, si no, no es hombre– se ve abocado al fracaso. Porque sin ella la existencia propia se convierte en autocontradictoria desde la misma solidaridad gracias a la que se origina (porque o prescinde de las víctimas, y entonces cae en la indignidad del egoísmo; o las recuerda como irredentas, y entonces ¿cómo podría ser feliz?). La condición de su posibilidad se convierte en su destrucción. La idea de la “justicia plena” no puede ser más que una pesadilla⁵⁰.

Por algo Horkheimer tiene que responderle a Benjamin –al no querer éste dar por clausurada la historia mientras se deje sin resolver el problema del sufrimiento pasado y de la muerte– que «en definitiva, su afirmación es teológica»⁵¹. Y J. B. Metz explicita así la consecuencia:

«La fe en el Dios de vivos y muertos pregunta también a las teorías posteológicas de la historia y de la sociedad si lo que ellas hacen no es simplemente “partir en dos” la historia, reduciéndola así a la inmovilidad. Es cierto que afirman, en su versión dialéctica, una peculiar unidad histórica de la humanidad, pero al mismo tiempo relativizan la idea de justicia universal que cualifica esta unidad. Pues, a lo sumo, refieren esta justicia

Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976) 278-280; aquí, 278-280, pueden verse los textos del diálogo; cf. también J. J. Sánchez, «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid 1994, 617-646; cf. R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, 184-227; M. Fraijó, *A vueltas con la religión*, Estella 1998, 108-115.

⁵⁰ *Ibid.*, 282.

⁵¹ *Ibid.*

universal a las futuras generaciones, mas no la aplican a los muertos ni a las víctimas de la historia, que no dejan de pertenecer a la comunidad solidaria de la humanidad»⁵².

No es cuestión de continuar aquí estos desarrollos (que pueden verse en los autores citados). Interesaba mostrar su profunda conexión con el problema de la opción por los pobres. De paso, queda claro algo muy decisivo: que tal opción no se reduce a una cuestión secundaria o regional, sino que se convierte nada menos que en criterio fundamental para juzgar el sentido del mundo y de la historia⁵³.

Pero con ello hemos entrado también en la otra gran cuestión: la del significado de «pobre».

5. La pobreza cristiana

Aunque haya podido parecer complicada, en el fondo la cuestión anterior es clara. Con la Escritura en la mano, resulta casi imposible negar que el Dios de Jesús se inclina decididamente hacia los pobres. De ahí que las dificultades no se presenten de ordinario en forma de negación directa, sino de «interpretación» que, ampliando o desviando el sentido obvio, trata de extenderlo a zonas en principio no cubiertas por la afirmación originaria. También aquí la claridad en los planteamientos resulta indispensable.

⁵² *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979, 93-94.

⁵³ Aspecto enérgicamente subrayado por J. I. González Faus, «La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús», en Varios, *La justicia que brota de la fe (Rom 9,30)*, 201-213, principalmente 208-213.

a) Pobreza objetiva y espíritu de pobreza

• La distinción original

Existe una distinción que de ordinario no se hace y que, sin embargo, resulta tan esclarecedora como indispensable⁵⁴. El no hacerla constituye, en mi parecer, la causa de la mayor parte de las confusiones. Resulta, por lo demás, fácil de percibir, con sólo atender a un hecho elemental: Jesús predica a los pobres, para anunciarles *a ellos* el reino; en cambio, la mayor parte de los textos del Nuevo Testamento se dirigen a los miembros de la comunidad, para instruirlos acerca de su actitud ante los pobres. Es claro que «pobreza» adquiere, por fuerza, un significado muy distinto en cada caso. No caer en la cuenta de esto, introduce la confusión y puede llevar a consecuencias verdaderamente aberrantes.

Cuando se habla de opción por los pobres en el contexto de necesidad, explotación y pobreza mundial, se piensa espontánea y lógicamente en la atención que la Iglesia, siguiendo a Jesús, debe prestarles. El Vaticano II –para acudir a textos máximamente autorizados y anteriores a la discusión actual– es unívoco al respecto:

«(...la misión evangelizadora) continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres» (*Ad gentes*, 5).

«Cooperen gustosamente y de corazón los cristianos en la edificación del orden internacional con la observancia auténtica de las legítimas libertades y la amistosa fraternidad con todos, tanto más cuanto que la mayor parte de la humanidad sufre todavía tan grandes necesidades, que con razón puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos» (*Gaudium et spes*, 88).

⁵⁴Ver, sin embargo, los distintos matices de los teólogos de la liberación en J. Lois, *Teología de la Liberación*, 95-192.

En este contexto optar por los pobres implica necesariamente una dirección objetiva hacia los lugares de necesidad, opresión y sufrimiento en el mundo. Esos lugares apuntan a la pobreza como lo opuesto a Dios (porque opuesto al hombre) y, por tanto, como lo que es preciso eliminar en la medida de lo posible, pues constituye un contravalor en modo alguno justificable. Hablar aquí de la pobreza como un valor sería literalmente blasfemo: equivaldría a ir de frente contra los planes de Dios. Este significado es el básico y fundamental: como dice el título acertado de González-Carvajal, hay que estar «con los pobres contra la pobreza».

Por eso, cualquier otro aspecto ha de entenderse siempre en relación a él; en definitiva: como actitud, preparación o modo concreto para apoyar su dinamismo liberador. Sólo en este sentido cabe hablar de un significado positivo.

Porque entonces estamos ante la pobreza «en el espíritu» (o «en el Espíritu»). De ahí que para evitar confusiones y situar el énfasis en su justo lugar, deberíamos acaso hablar mejor de *espíritu de pobreza*. De él, en efecto, nunca hablaremos bastante ni podremos exagerar su positividad, sin que de ello se siga peligro alguno de confusión. El Vaticano II ha resuelto bastante bien el problema mediante una diferenciación terminológica, que (aunque no puedo afirmar si su uso es siempre consecuente) mantiene clara la distinción: habla de pobres –o, en su caso, de necesidades concretas– para el aspecto objetivo, y de pobreza para el subjetivo:

«Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres» (*Lumen gentium*, 18).

«El espíritu de pobreza [aquí aparece expresa la distinción] y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo» (*Gaudium et spes*, 88).

- *La confusión subsiguiente*

Desgraciadamente, desde muy pronto ambos usos se mezclaron de manera inconsciente, originando problemas que todavía hoy nos envuelven. Sobre todo porque la confusión toma pie en el mismo texto fundamental de las bienaventuranzas.

En efecto, Mateo –¡el evangelio eclesial por excelencia!– acomoda para los creyentes, y con vistas a educar su justa actitud, la proclamación que, en su intención directa, Jesús había proclamado a los pobres reales. De ese modo, el «dichosos, vosotros los pobres» (Lc 6,20), dirigido a los que están sufriendo la pobreza (en oposición al «pero desdichados, vosotros los ricos»: Lc 6,24), para consolarlos con la llegada del reino, se convierte en el «dichosos los pobres *en el espíritu*» (Mt 5,3), dirigido a los discípulos, para enseñarles su modo de situarse ante los pobres y ante las riquezas⁵⁵.

Esta ampliación semántica en el mismo canon debe hacernos respetuosos a la hora de comprender a aquellos que se preocupan por mantener el mensaje en toda su integridad. Pero no puede autorizar la confusión ni la desvirtuación del sentido fundamental o la perversión de la

⁵⁵ Es conocida la complejidad de esta problemática, analizada con detalle por J. Dupont en su obra clásica ya citada. Aquí nos reducimos al mínimo seguro y significativo para nuestro propósito, bien expresado por estas palabras de la TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*, París 1977) en nota a Lc 6,20: «Las de Lc parecen dirigirse a situaciones presentes concretas, las de Mt a actitudes que constituyen la justicia».

Con esto, como indicaré pronto, no pretendo dar todo el significado del «en el espíritu», pues tiene también una connotación objetiva: los pobres que, conforme a una larga tradición bíblica, «pertenecen a la gran familia de aquellos a los que las pruebas materiales y espirituales han ejercitado para no contar más que con la ayuda divina» (TOB, en nota a Mt 5,3).

jerarquía de los valores implicados. Un ejemplo, tomado precisamente de Hans Urs von Balthasar, un autor de cuya genialidad teológica y profundidad religiosa nadie puede dudar, pero a quien su actitud a la defensiva lleva por veces a juicios demasiado incomprensivos, ilustra bien lo que intento expresar:

«La pobreza, como dice la antigua alianza con razón, puede ser un mal terrestre que la humanidad debe curar según sus fuerzas, y para ello no le faltará nunca ocasión (Jn 12,8). Pero, al mismo tiempo, la pobreza es aquello que Jesús proclama como bienaventurado, porque el reino de los Cielos le pertenece (Mt 5,3), el reino de los cielos es, pues, una forma de la pobreza. Es pobre el que ha dado todo lo que tenía. Así, el Padre celestial es pobre, puesto que no ha retenido nada para sí en la generación del Hijo. De ese modo toda la Trinidad divina es bienaventuradamente pobre, porque ninguna hipóstasis divina tiene nada para ella sola, sino que lo tiene todo únicamente en intercambio con las otras dos. Y así, también Jesús puede ser pobre en la tierra, porque lo recibe todo (incluso las afrentas, la cruz, la muerte en el desamparo) como don del Padre. La teología de la liberación, si realmente quiere ser una teología neotestamentaria, en su compromiso justificado por los pobres, no debe olvidar nunca este factor cristológico central. La caridad cristiana, en pos del Señor, exige con igual énfasis la solidaridad con los pobres como el reparto de los propios bienes (Lucas insiste en ello constantemente: 3,11; 7,5; 11,41; 12,33s.; 14,14; 16,9; 18,22; 19,8; Hch 4,32; 9,26; 10,2.4.31), pero sin que por eso privemos a los pobres (haciéndolos ricos) de su bienaventuranza cimentada en Dios»⁵⁶.

Adrede he resistido cualquier tentación de subrayado, para que el lector se enfrente por su cuenta al texto y experimente acaso su terrible ambigüedad. Una lectura malévola podría llegar al sarcasmo, y un crítico de la religión no bien intencionado tendría materia sobrada para el ataque o la acusación; lo mismo que cualquier teólogo de la

⁵⁶ *Presentación* de *Communio*, 8/5 (1986) 451-452.

liberación podría devolver –tal vez cargada de cárcel, persecución o privaciones– la advertencia que a él se le hace⁵⁷.

Lo cual no significa que, tomando «pobreza» como «espíritu de pobreza», el texto se resista del todo a una lectura correcta. Y lo que le debemos a von Balthasar es demasiado, como para que –una vez confesada la incomodidad– debamos negarle a toda costa el beneficio de la comprensión. En todo caso, este ejemplo confirma enérgicamente la validez y necesidad de la distinción. Además la atención a lo que «quiere decir» nos introduce en aspectos importantes, que es preciso analizar todavía.

En efecto, hasta aquí he dado por supuesto el significado de «pobres», insistiendo únicamente en su dirección «objetiva». Ahora será preciso examinar más de cerca su contenido, y hacerlo en dos direcciones principales: la que se anuncia en elemento mateano del «espíritu» y la planteada por las concreciones sistemáticas de la pobreza, como en el caso de la «opción de clase». Procederé ya esquemáticamente, empezando por la segunda.

b) Opción por los pobres y opción de clase

• Amplitud del concepto bíblico de pobreza

Los conceptos tienen siempre su historia. Un concepto tan fundamental y tan amplio como el de pobreza, con mayor razón. No cabe identificar sin más al pobre bíbli-

⁵⁷ Estas advertencias podrían valer igualmente para el artículo de A. Sicari, «En el “principio” era la Bienaventuranza de la Pobreza»: *Ibíd.*, pp. 462-469. «De esta matriz enferma nacen por igual “los pobres y los ricos”» (p. 466; subrayado nuestro). Con mayor razón todavía valen, desgraciadamente, para los desafortunados nn. 1936-1937 del *Catecismo de la Iglesia católica*.

co con el pobre de la sociedad industrial; ni un teólogo puede hablar exactamente igual que un sociólogo.

Dada la importancia enorme que la historia última ha conferido al concepto de «clase» y a la consiguiente conjunción socio-política entre los pobres y la «clase obrera», era inevitable que se plantease el problema también en su conjunción teológica. Y no puede extrañar que haya nacido ahí una importante fuente de malentendidos y conflictos. No es éste el lugar ni tengo personalmente competencia para una dilucidación detallada: habrá que limitarse a unas consideraciones elementales.

Empezando por algo simple pero importante, conviene notar que, en cuanto a la estructura de fondo, no se trata de un problema especial. Coincide con el problema general de traducir a conceptos sistemáticos cualquier concepto o afirmación bíblica. La Biblia habla dentro de su «horizonte» peculiar (Gadamer) y lo hace en su modo concreto, espontáneo y vital; con más carga simbólica que recorte conceptual y, por lo mismo, con un amplio radio hermenéutico que –al menos para nuestro horizonte– hace sus afirmaciones más imprecisas, pero también mucho más ricas.

Por eso todo teólogo sabe muy bien que la precisión conceptual del dogma o de la teología se conquista siempre al precio de una pérdida de riqueza simbólica y concreta. Como sabe igualmente que eso tiene una consecuencia doble: por un lado, la teología no puede renunciar a su tarea de conceptualización esclarecedora; y, por otro, debe mantener viva la conciencia de que un resto o reserva simbólica sigue siempre ahí, desafiando la estrechez del sistema y pidiendo siempre nuevas traducciones de acuerdo con las nuevas circunstancias.

La amplitud y variedad de lo que «pobre» implica dentro del contexto bíblico son bien conocidas. José Ma-

ría Castillo insiste en la marginación⁵⁸ y en la debilidad⁵⁹ como definitorias de lo que Jesús de Nazaret entendió por pobreza. Joachim Jeremías lo resume así:

«Esto nos hace ver con seguridad que los “pobres” son los oprimidos en sentido amplísimo: los que sufren opresión y no se pueden defender, los desesperanzados, los que no tienen salvación. En este sentido amplio, los conceptos de *‘aní/’anaw* se emplean también en otras partes de la literatura profética. Originalmente, fue una denominación para designar a los desgraciados. Pero la palabra, en los profetas, abarca también a los oprimidos y a los pobres que saben que están por completo a merced del auxilio de Dios. En el sentido amplio que el concepto de “los pobres” había adquirido en los profetas: en este mismo sentido lo empleó también Jesús»⁶⁰.

- *La opción de clase como momento y verificación*

Resulta evidente que esta amplitud no cabe en el concepto sistemático de «clase». Lo cual no significa que deba excluirlo, sino justamente incluirlo como un momento

⁵⁸ «Por lo pronto, hay una cosa bastante clara: los pobres, los enfermos los publicanos (relacionados habitualmente con los pecadores) y las mujeres eran personas marginadas: los pobres, por su situación económica y social; los enfermos, por su relación con el pecado y la maldición divina, como ya he explicado antes; los publicanos, porque estaban encuadrados en la lista de oficios más despreciados e incluso aborrecidos en el espíritu del público. Y las mujeres porque, en aquella sociedad, sufrían seguramente la marginación más humillante en todos sentidos» (o. c., 106).

⁵⁹ «La solidaridad de Jesús con los seres humanos no se basa ni tiene su motivo en las cualidades, virtudes o heroicidades de éstos, sino paradójicamente en la debilidad que a todos nos caracteriza y, con frecuencia, nos abrumba. Precisamente porque somos débiles, por eso Jesús se ha identificado con nosotros. Y cuando nos sentimos débiles, exactamente entonces es cuando Jesús se solidariza con nosotros. El punto de sutura de Jesús con la humanidad es sorprendentemente la debilidad» (o. c., 108).

⁶⁰ *Teología del Nuevo Testamento*, 138.

suyo, como una de las mediaciones históricas –acaso la más relevante– a través de las que deber hacerse efectivo el espíritu bíblico:

«Es una cuestión de realismo y de eficacia. Porque hoy no es posible amar efectivamente a los pobres haciendo abstracción de las relaciones sociales, en particular económicas, en que se encuentran los pobres y que los definen socialmente. Eso sería amar a los pobres en modo abstracto, es decir, prescindiendo de sus condiciones sociales concretas. Pues bien, solamente ahí es donde se puede comprender a los pobres como pobres. Por tanto la opción por los pobres supone una opción de clase, aunque no se agote en ella»⁶¹.

Es lo mismo que afirma Julio Lois: «La opción por los pobres implica una opción de clase, pero no se reduce a ella»⁶². Bien entendido que en tal inclusión el concepto bíblico adquiere agudeza y eficacia y que, por su parte, el concepto sociológico es abierto hacia un nuevo contexto y remodelado en nuevas actitudes. Actitudes que deben ser profundamente redefinidas por el *ethos* cristiano. Y sabemos que este *ethos* está determinado en última y decisiva instancia por la dialéctica del amor, es decir, la relación hermano/hermano (apoyada y trascendida por la de paternidad/filiación). Sólo como momento suyo y en cuanto sea compatible con ella, cabe asumir también la dialéctica de la lucha de clases (apoyada en la hegeliana amo/esclavo).

Por su parte, el contexto debe desbordar con mucho la clase como aquella organización que valora al pobre

⁶¹J. Pixley - C. Boff, *Opción por los pobres*, 147.

⁶²J. Lois, *Teología de la Liberación*, 268; cf. también G. Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*, Santander 1971; R. Aguirre, «Opción por los pobres y opción de clase»: *Misión abierta* 74 (1981) 657-672, en 660 y 666; J. I. González Faus, «Opción por los pobres y opción de clase», en *Éste es el hombre*, Santander 1980, 255-260. J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella 1989, 79-97.

únicamente desde la eficacia histórica, dejando fuera todo lo *lumpen*, es decir, lo no rentable en términos de conquista de poder, sea político o social:

«Los pobres del evangelio son también “los leprosos” que viven fuera de la ciudad, los que son olvidados de todos, o quizá aludidos demagógicamente de vez en cuando, porque ni son fuerza histórica ni rentables electoralmente: los subnormales, los ancianos, etc.»⁶³.

Lo que en esto se encierra es enorme y no permite el mínimo descuido. Una opción por los pobres que no se «verifique» en el compromiso concreto por mejorar las condiciones materiales debe ser desechada como hipocresía social y como parodia blasfema de la seriedad evangélica. Pero igualmente: una opción por los pobres que recorte el *plus* irreductible que supone la bienaventuranza anunciada por Jesús, constituiría la más horrible injusticia. Porque, contra lo que pudiera parecer, acabaría convirtiéndose en la mayor estafa y maldición para los mismos pobres.

Se comprende fácilmente. Sabemos que por desgracia el desarrollo social deja siempre fuera de sí a millones —a miles de millones— de hombres y mujeres, que morirán pobres. Si la salvación que se les anuncia se reduce a la redención social, entonces se les condena inevitablemente: se les está proclamando con los hechos que no sólo no están salvados actualmente, puesto que la sociedad injusta y desigual les condena; sino que además nunca lo serán, pues no existe salvación para ellos en la historia previsible.

Súmense a los presentes y futuros los pobres, absolutamente irremediables, del pasado; súmese encima la universal e inescapable pobreza del dolor, la enfermedad y la muerte: si ahí no se anuncia de verdad el «dichosos los

⁶³R. Aguirre, *l. c.*, 668.

pobres», se está proclamando la condenación universal, puesto que – pese a todos los progresos y a todas proclamaciones ideológicas– se está convirtiendo al hombre en un ser que, en definitiva, carece de sentido para su vida⁶⁴. Lo dicho a propósito del diálogo Walter Benjamin / Max Horkheimer, alcanza aquí toda su aplicación, y no tenemos derecho histórico, en bien de la humanidad, a perder nada de su significado.

Con lo cual se anuncia ya el otro aspecto: el de la concepción global de la pobreza, que incluya también la ampliación/modificación introducida por el añadido «en el espíritu».

c) La pobreza radical del hombre

La teología del Antiguo Testamento ha mostrado hace ya mucho tiempo una evolución del concepto de «pobre», que, trayendo al primer plano la valencia religiosa, llevó su significación a nuevas profundidades. La pobreza material, al dejar al hombre desamparado ante la injusticia del hombre, hizo aparecer a Dios como el único recurso. Sirvió así de educadora para una actitud más profunda: la del que comprende que, en definitiva, el ser humano no encuentra fuera de Dios ningún otro amparo radical y definitivo para su existencia menesterosa.

⁶⁴ «En consecuencia, un pobre no puede reducirse a su pobreza (y ahí se basa la crítica al asistencialismo y al paternalismo). Tampoco puede considerarse como encerrado en su condición de clase (y a partir de ahí puede cuestionarse la dogmatización de la lucha de clases). Tiene que ser reconocido, práctica y teóricamente, moral y analíticamente, como un sujeto humano, que, aunque oprimido y reprimido, siempre es digno de respeto, titular permanente de derechos inalienables y sujeto de su propia liberación» (J. Pixley - C. Boff, *o. c.*, p. 148; también C. Boff, «Epistemología y método», en *Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, 104-106: «Para ampliar la concepción del pobre».

Por este camino los «pobres de Yavé» se convirtieron, sobre todo a partir de Sofonías, en categoría fundamental: en ellos «se trata de un recurso total, de una entrega plena y de una confianza sin reservas» para con Dios⁶⁵. El Nuevo Testamento prolongará también esta línea, que «con la Virgen del *Magnificat* llega a su cumbre y con Jesús, a su perfección»⁶⁶. La versión que Mateo da de la primera bienaventuranza constituye, como hemos visto, un testigo excepcional.

Después de lo dicho y sin ceder un ápice en lo allí afirmado, sí que conviene recuperar ahora esta dimensión. Acabo de insistir en su irreductible originalidad y en su importancia para la integridad de la tarea evangelizadora. Y es preciso atreverse –con el temor y temblor indispensables para no caer en deformaciones odiosas– a dar el último paso: el descubrir «la pobreza de la riqueza» y «la riqueza de la pobreza». Por fortuna, son los propios teólogos de la liberación, con Gustavo Gutiérrez al frente, los primeros en hablar de la necesidad de una espiritualidad de la pobreza⁶⁷.

⁶⁵ A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime*, París 1967, 7. Esta obra ofrece un panorama fundamental de los estudios anteriores. De los posteriores cualquier manual o diccionario da una buena idea.

H. U. von Balthasar los resume así: «Pero con Sofonías (un poco antes con Jeremías, y a partir de ahí en los Salmos y en el segundo Isaías), la pobreza recibe un valor religioso y una apertura sobre la salvación venidera (...). El pobre se convierte en aquel que está preparado para el reino futuro de Dios y que con todo derecho espera en esta “elevación” que canta el *Magnificat*» (*l. c.*, 450).

⁶⁶ A. Gelin, *Ibid.*

⁶⁷ Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez, *Beber en el propio pozo*, Salamanca 1983; P. Casaldáliga - J. M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander 1992; J. Lois - I. Ellacuría, «Espiritualidad», en *Conceptos Fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 413-431.

Se trata, en definitiva –y ya sólo en el modo de la insinuación que no es posible desarrollar–, de señalar el lugar exacto donde el cristiano hace la aplicación a la vida del dicho de Jesús «no sólo de pan vive el hombre». No ya únicamente como advertencia contra el peligro de las riquezas, que endurecen las entrañas del hermano frente al hermano y alimentan la soberbia y la autosuficiencia cerrada a lo trascendente. Se trata también de valorar positivamente la pobreza.

Ante todo como disponibilidad subjetiva para los demás: la pobreza como opción voluntaria –«dichosos los que eligen ser pobres», traduce Juan Mateos⁶⁸– a impulsos del consejo evangélico que libera para el servicio del hermano. Y también como escuela objetiva donde el hombre aprende su «pobreza metafísica», su «pobreza creatural»⁶⁹. Es decir, la pobreza como la situación vital donde se le patentiza al hombre su ser como insuficiencia y apertura. Apertura que no es humillación esclava, sino disposición filial y amorosa a la acogida: como ansia o «saudade» de la plenitud que sólo Dios puede dar y que ya de algún modo se anticipa en la bienaventuranza de los «que tienen a Dios por rey» (Mt 5,3; en la traducción citada).

En este sentido, sí que cabe descubrir aquellas «otras pobreza», que no son la material, sino que pueden esconderse –que, de hecho, se esconden infaliblemente– en el falso brillo de la abundancia. Es la miseria de la riqueza, o mejor de los «ricos» que están expuestos a la máxima amenaza: la pérdida de su «alma» (Mt 16,26), es decir, de su autenticidad, de su destino, de su mismo ser. Por eso también a ellos se dirige la llamada evangélica a la salvación.

⁶⁸ Cf. fundamentación en J. Mateos - F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid 1981, 53-54.

⁶⁹ De ésta habla con vigor (aunque no sin cierta ambigüedad, como ya hemos indicado) A. Sicari, *l. c.*

Lo que sucede es que esa llamada no puede disfrazarse de connivencia, sino que tiene que exigir la conversión:

«El gran fallo de la Iglesia no ha sido tanto el predicar a los ricos cuanto el que esa predicación se convirtiera en una confirmación de la posición de clase de aquellos»⁷⁰.

Y los teólogos de la liberación han repetido hasta la saciedad que no se trata de excluir de la salvación a los ricos, sino de advertirles, en nombre de Dios, que son ellos los que se autoexcluyen, y que por eso es preciso «liberarlos» de su riqueza. Dejemos que alguien lo exprese más ampliamente:

«Finalmente (...), la Iglesia debe preferir a los pobres en función de los mismos ricos. Es ésta una paradoja que necesita una justificación. Realmente la situación del rico frente al reino es espantosa (...). Y es tanto más espantosa cuanto menos conciencia tiene el rico del peligro que corre. En este sentido, el rico sufre frente a Dios la pobreza más terrible, que es la pobreza de la fe y de la gracia; y ello sin hablar de su asombrosa indigencia humana. Si esto es así, ¿no es el rico la oveja descarriada que merece el cuidado especial del pastor y, en nuestro caso, de la Iglesia? Es verdad. Pero viene ahora el segundo aspecto de la paradoja: ¿quién podrá convertir al rico? ¿Quién podrá despertarlo para la verdadera riqueza del reino? Oigamos a Puebla: “El testimonio de una Iglesia pobre puede evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas, convirtiéndolos y liberándolos de esta esclavitud y de su egoísmo...”».

Así es como la misma opción une dialécticamente los dos términos: a los pobres, directa e intencionalmente; a los ricos, mediatamente y como efecto. Por ello, al optar preferencialmente por los pobres, la Iglesia está “favoreciendo” a los ricos, aunque éstos puedan sentirse abandonados y traicionados (y lo son realmente en sus intereses antievangélicos)»⁷¹.

⁷⁰J. I. González Faus, *Opción por los pobres*, 257.

⁷¹J. Pixley - C. Boff, *La opción por los pobres*, 155-156.

A pesar de todo, queda un escrúpulo. Ante un problema tan grave y sangrante como es el de la pobreza real en el mundo y el de la necesaria opción por los pobres, todo esto pueden parecer sutilezas de gente satisfecha. Aca-so sea preciso decirlas, de algún modo. Pero dejando bien claro que sólo en cuanto partan de aquella opción y la potencien, tienen legitimidad evangélica y pueden merecer la atención de la teología.

En todo caso, es preciso volver al principio. Lo fundamental está claro y lo tenemos encarnado en una vida que, por ser real, no puede ser encubierta por ningún juego teórico y que acaba mostrándose refractaria a toda deformación ideológica: la de aquel que, situándose hasta el fondo al lado de los abandonados y sin dejar de apuntar jamás hacia el cielo, pudo decirles con autenticidad que rubricó con su sangre: «dichosos, vosotros los pobres».

6

Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico

La unificación del planeta tierra, el contacto intenso y creciente entre las culturas, el encuentro real y efectivo de las religiones, por un lado; la increíble ampliación del tiempo histórico de la humanidad (de los 6.000 años que todavía en el siglo XIX se atribuían a la humanidad, a los varios millones actuales), la caída del etnocentrismo, el final del colonialismo y el avance del espíritu de diálogo y tolerancia, por otro, han hecho que el problema de las religiones cambiase de manera radical. Concretamente, desde la perspectiva cristiana: de dar por supuesto, como cosa tan evidente que ni se discutía, que *sólo* en la religión bíblica se había revelado Dios, con el correspondiente «fuera de la Iglesia no hay salvación», a admitir que Dios está presente en *todas* las religiones, revelándose y realizando también en ellas y a través de ellas su salvación, el avance ha sido –literalmente– gigantesco.

Lo cual no significa que todo resulte evidente o sea unánimemente admitido. Tensiones subterráneas con de-

terminadas teologías hechas desde otras culturas, sobre todo de la India, y conflictos expresos, como el reciente del P. Jacques Dupuis, muestran que todavía no todo es claro y pacífico. En realidad, el diálogo entre las religiones se ha convertido hoy en uno de los frentes más calientes para la reflexión teológica. Y no, desde luego, por mera inquietud teórica, sino, como a propósito del caso mencionado observaba hace poco el cardenal König, porque resulta «vital en la multicultural y secularizada sociedad actual»¹. Y con seguridad Hans Küng tiene razón en su insistencia de que resulta incluso más decisivo para el futuro de la humanidad, pues «no puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones»².

Personalmente me he ocupado del tema en otros trabajos³, y de alguna manera los doy por supuestos. Lo que este capítulo quisiera aportar, como contribución algo

¹ En un preocupado artículo en *The Tablet*, 16-1-1999; tomo la trad. de *Sal Terrae* 87/2 (1999) 167-171: «En defensa del P. Dupuis», en 168. Acaba diciendo: «Porque, en el umbral del tercer milenio, éstos son precisamente los temas decisivos para el destino de la Iglesia» (p. 171).

² Cf. principalmente *Projekt Weltethos*, Munich/Zürich 1990 y H. Küng - K. J. Kuschel (hrsg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus der Weltreligionen*, Munich-Zürich 1993. Una interesante discusión con estas ideas, desde una visión más autónoma de la ética, puede verse en G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch: eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs, Projekt Weltethos*, Friburgo/Basilea/Viena 1999.

³ En lo que sigue voy a tratar muy de cerca mi trabajo anterior *Cristianismo y religiones: «inreligionación» y «pluralismo asimétrico»*: *Sal Terrae* 84/1 (1997) 3-19 (ése es el título exacto y no el que por error se ha colado en la titulación de la revista, que habla de «cristianismo asimétrico»). Para su fundamentación más cuidadosa y matizada, remito al lector a mi obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987 y *El diálogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Sec, Madrid 1992.

novedosa, es la conjunción de los tres conceptos enunciados en el subtítulo, pues me parece que pueden delimitar bien un nuevo talante a la hora de afrontar este delicado y decisivo problema.

1. Un cambio radical

a) *Todas las religiones son «verdaderas»*

Como en tantas cosas, también en ésta el Vaticano II puso la primera y fundamental piedra: «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo»⁴. Y considera tan importante el tema, que recomienda expresamente introducirlo en la formación de los futuros pastores:

«Introdúzcase también a los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, a fin de que conozcan mejor lo que, por divina disposición, tienen de bueno y verdadero, aprendan a refutar sus errores y sean capaces de transmitir la plena luz de la verdad a los que carecen de ella»⁵.

Pero, por desgracia, no llegó a realizar un tratamiento sistemático. La verdad es que el Concilio no podía de un solo golpe sacar todas las consecuencias y construir entera la nueva visión. Su propuesta tenía que ser, por fuerza,

⁴ *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, n. 2; cf. *Lumen gentium*, nn. 16.17; *Gaudium et spes*, n. 22; *Nostra aetate*, n. 1. 2; *Ad gentes*, 9. 11; cf. el trabajo de A. Bsteh, «Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen», en R. Schwager (ed.), *Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Friburgo/Basilea/Viena 1966, 50-82, con una enorme información bibliográfica. Más reciente y con mayor amplitud, cf. J. Dupuis, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 213-240 y *passim*.

⁵ *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, n. 16.

cauta y tímida, como lo muestra el tenor mismo de las citas; y, de hecho, Juan Pablo II ha ido más allá, sobre todo en su afirmación explícita de que el Espíritu de Dios está presente y operante «en la vida religiosa de los no cristianos y en sus tradiciones religiosas»⁶.

Es preciso reconocer, con todo, que la teología –no digamos ya la mentalidad común de los cristianos– sigue trabajando inconscientemente con gran parte de los presupuestos anteriores. E incluso pueden producirse sustos, cuando, sencillamente, se sacan las consecuencias de lo descubierto en la nueva situación. En este sentido, a toda reflexión sobre el diálogo religioso debería preceder un tratamiento detenido del concepto de *revelación* hecho ya desde la perspectiva, propiciada tanto por los avances de la crítica bíblica como por los de la crítica y la hermenéutica filosóficas. Porque entonces bastantes de los problemas que ocupan largas páginas en los tratamientos, incluso en los abiertos y avanzados, ni siquiera se plantearían⁷.

Y esto sucede no sólo en cosas secundarias, sino también en lo fundamental. Así reconocer, por ejemplo, que

⁶J. Dupuis, *o. c.*, 233; cf. más referencias en pp. 233-240. Pueden consultarse, por ejemplo, *Redemptor hominis*, n. 6; *Redemptoris Mater*, n. 28; y sobre todo el discurso *Diálogo y anuncio*, 27-28, en la Jornada de Asís. En *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 93-113, hace una exposición más clara y distendida.

⁷Debo decir que ha sido, por ejemplo, mi sensación leyendo el libro de Dupuis, desde la perspectiva de mi libro sobre *La revelación de Dios en la realización del hombre*: él tiene que esforzarse por llegar a conclusiones que desde el otro supuesto resultan obvias (hay que decir que en algún capítulo como el dedicado a la revelación, pp. 318-343, lo hace con gran creatividad y rigor). Esto sucede sobre todo en lo que se refiere a la conjunción entre *revelación* y *salvación*. Es, justo, lo contrario de lo que me ha sucedido con la obra, sencilla de presentación pero de gran sensibilidad teológica, de W. Ariarajah, *La Biblia y las gentes de otras religiones*, Santander 1999.

hay «verdad y santidad» en las demás religiones significa directa e inmediatamente que los hombres y mujeres que las practican se salvan *en y por* ellas; no a simple título individual ni, menos, al margen ni a pesar de ellas⁸. Lo cual, a su vez, supone un giro de 180 grados en la perspectiva, pues eso equivale a decir que Dios se está revelando y ejerciendo su salvación en *todas y cada una* de las religiones, sin que *nunca* ningún hombre o mujer hayan estado privados de la oferta de su presencia amorosa.

Se rompe por tanto de raíz el esquema anterior, y (hoy) comprendemos que, no por «obvio» (entonces), dejaba de ser terrible. Porque ese «dios» del *extra ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación»)⁹, que ya desde antiguo habría escogido a un pueblo excluyendo a los demás, se parece demasiado a un padre que teniendo muchos hijos, se cuida únicamente de uno y manda a los demás a la inclusa¹⁰.

Insisto, de todos modos, en el *entonces* y en el *hoy*, porque la enormidad no se percibía tan fácilmente en un

⁸ El Vaticano II, hay que reconocerlo, no fue claro al respecto ni tampoco el magisterio posterior: cf. J. Dupuis, *o. c.*, 218-240. Las dudas y oscilaciones en este punto sorprenden un tanto en el excelente y muy bien informado libro de França Miranda, *O cristianismo em face das religiões*, São Paulo 1998.

⁹ DS 870. 1351; cf. una exposición resumida en H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1969, 373-380; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339-361; W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo 1979; J. Dupuis, *o. c.*, 115-147; cf. 148-172.

¹⁰ Un pensador tan fino y profundo como G. Morel abandonó la Compañía de Jesús primero y el cristianismo después, por entender que en éste se interpretaba a la letra que Dios para amar a Jacob tiene que odiar a Esaú (Mal 1,2-3). Véase lo que al respecto digo en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 316 nota 6. Lo grave es que tal lectura siguen haciéndola bastantes teólogos actuales.

mundo que para ellos sólo tenía 4.000 años en el tiempo y era tan corto en el espacio, que san Pablo pensaba llegar personalmente hasta su extremo, hasta España; con la clara connotación de que así se anunciaría a *todos* el evangelio (cf. Rom 15,17-29). Lo monstruoso sería no percibirla hoy: en un mundo planetario y que cuenta acaso por más de dos millones de años la historia humana, eso equivaldría a dejar fuera de la revelación y la salvación a la inmensa mayoría de la humanidad: a miles de millones de personas.

Pero, en ese caso, es preciso continuar con la consecuencia. Si Dios se revela a todos, entonces *todas las religiones son reveladas y, por tanto, en esa misma medida, verdaderas*. Conclusión que de entrada puede producir sorpresa y que acaso suscite en algunos una cierta reacción de rechazo. De hecho, es preciso afirmar que *no puede ser aceptada* mientras se mantengan los presupuestos anteriores; y sería, por ejemplo, intolerable para un medieval.

La razón está, sobre todo, en que el medioevo carecía de la conciencia viva y efectiva de la *historicidad*, tanto de la general como de la bíblica. En esa mentalidad, la convicción de que la Biblia es verdadera, implicaba de manera inevitable dos consecuencias: 1) pensar que *sólo* ella lo era y lo podía ser y 2) así quedaba oculto el hecho de que la verdad se realiza *a través de una historia en construcción*, llena de imperfecciones, ambigüedades y aun horrores. Esos horrores que tan duramente nos golpean muchas veces en la lectura de la Biblia y que tanto escandalizaban a Simone Weil (exclusivismo militante, dios guerrero, *herem* o exterminio de poblaciones enteras, castigos terribles y colectivos...). Es decir, entonces no se percibía de manera temática el hecho fundamental de que ser «verdadero» no implica ni ser «único» ni ser «perfecto».

Pero, una vez que se percibe, la consecuencia vale para las demás religiones lo mismo que para la Biblia; para

cada cual, en la justa medida de su realización histórica. Las religiones, evidentemente, no son perfectas. Pero eso no impide –igual que no se lo impide a la bíblica– ser verdaderas en el grado preciso, pero *real*, en que logran captar, expresar y vivir la presencia viva, reveladora y salvadora de Dios en ellas. En realidad, hoy esto parece una obviedad y casi una tautología que no dice nada; y, sin embargo, implica un cambio radical de actitud. Porque ahora, al comparar entre sí las religiones, ya no puede tratarse de una dialéctica entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, sino, en todo caso, *entre lo verdadero y lo más verdadero*, entre lo bueno y lo mejor. Y dada la finitud de toda realización histórica, lo «más verdadero» y lo «mejor» no lo serán nunca en todos y cada uno de los aspectos, sino todo lo más sólo en el resultado conjunto.

Todas las religiones, pues, son verdaderas, aunque no todas ellas lo sean en el mismo grado, ni que lo sea tampoco todo elemento dentro de cada una. Ahí se muestra la radicalidad del cambio. No caben acaparaciones excluyentes ni autoproclamaciones aprióricas de la propia excelencia. Sólo tiene sentido la convivencia fraternal y, en cada caso, una conclusión *a posteriori*, a partir del examen y la comparación, de la discusión y el diálogo con las demás. Es, por otra parte, lo que en realidad sucede cuando alguien abraza una religión y no otra.

*b) Entre el exclusivismo arbitrario
y el universalismo indiferenciado*

Lo cierto es que, a pesar de las limitaciones aludidas, el cambio se ha hecho notar. De hecho, en una buena parte de la sensibilidad actual se ha producido un imparable corrimiento hacia posturas polarmente opuestas a la tradicional. Hasta el punto de que la tendencia es ahora hacia el extremo contrario. Frente al *exclusivismo* anterior,

según el cual sólo mi religión es la verdadera, existe una tendencia espontánea hacia una equiparación simple y directa de todas las (grandes)¹¹ religiones. Esta tendencia suele conocerse con el nombre de *universalismo*, tal como es propugnado sobre todo por John Hick¹² y, a su modo, entre nosotros por Raimundo Panikkar¹³.

En el auge del universalismo y de su amplio eco en la conciencia general, aparte de la profunda mutación antes analizada, concurren principalmente dos factores. El primero viene de una *nueva concepción de la verdad*. Por un

¹¹ Como se verá, el paréntesis es importante.

¹² Cf. principalmente J. Hick, «Pluralism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 12, 1987, y, sobre todo, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Londres 1973; *Problems of Religious Pluralism*, Londres 1987; *An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Londres 1989.

Importante es también la obra editada en colaboración J. Hick - P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1987, que tiene algo de manifiesto de toda una corriente. P. Knitter, *No other Name? A critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll/N.Y 1985 (uso la trad. italiana, Brescia 1991), expone por su cuenta una postura muy afín.

Otros han intentado responder en G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (Nueva York) 1990. Interesante es la discusión en el citado R. Schwager (ed.), *Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*.

¹³ De su inmensa producción en este campo, cf. la síntesis hecha por él mismo: *Autoconciencia cristiana y religiones*, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 26, Madrid 1989, 199-267; en la p. 264 puede verse una reseña de sus obras principales; cf. en especial: *La Trinidad y la experiencia religiosa?*, Barcelona 1989; «The Jordan, the Tiber, and the Ganges», en *The Myth of Christian Uniqueness*, 89-116; «La religión del futuro», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Madrid 1994 733-753; *Jesús en el diálogo interreligioso*, en J. J. Tamayo (ed.), *10 Palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella 1999, 453-488.

lado, la sensibilidad actual, escarmentada de dogmatismos y etnocentrismos, desconfía de toda pretensión absoluta y tiende hacia un igualitarismo relativista. Por otro, frente al objetivismo tradicional, ha cobrado fuerza la concepción de la verdad como «consenso», sea en la forma más aguda de un contextualismo tipo Richard Rorty, sea en la más pautada por las normas de una «comunidad ideal», según quieren Apel o Habermas. El segundo factor responde sobre todo al *influjo de las religiones de oriente*, con su no-valoración de la historia y su insistencia en la idéntica presencia vertical del/de lo absoluto a cualquier momento del tiempo: las distintas religiones, situadas en puntos distintos del círculo de la apariencia, mantienen la misma distancia al centro común que las suscita.

No puede extrañar que, en general, esta postura goce hoy de una simpatía espontánea. Y no cabe duda de que sería insensato cerrarse sin más a su gran potencial de verdad. Frente al exclusivismo anterior subraya muy bien dos aspectos que no pueden ser ignorados: primero, la verdad fundamental de *todas* las religiones; en segundo lugar, y acaso más importante todavía, hace ver que *por parte de Dios* su presencia amorosa y salvadora es absoluta, irrestricta y sin condiciones, tanto respecto de cada religión como de cada hombre o mujer dentro de ella. Sin embargo, esta última observación, en su misma fuerza y justicia, señala el límite de un *universalismo indiferenciado*.

Si *por parte de Dios* la presencia es universal y sin favoritismos, no es posible que suceda lo mismo *por parte del hombre*: la percepción y acogida de esa presencia está inexorablemente sometida a los condicionamientos de la subjetividad humana en su historia y a la consiguiente e inevitable desigualdad de su respuesta. Por lo demás, basta una ojeada a las religiones para ver que, por muchas distinciones que se hagan, las diversas respuestas no pueden reducirse a simples variaciones equipolentes: no sólo

presentan desniveles profundos que afectan a la experiencia misma, sino que implican muchas veces contradicciones insuperables. Entre exigir sacrificios humanos o pedir el amor incluso a los enemigos, así como entre ver a Dios como creador libre del mundo o verlo, en sus diversas formas, sometido al hado, no cabe hablar de meras variantes formales sin alcance real, so pena de destruir la validez de toda experiencia humana y de hacer imposible todo discurso sensato sobre ella.

Comprendo que en todo esto están implicadas cuestiones muy profundas, que afectan a los dos polos aludidos: 1) la cuestión de la *verdad*, tensa entre el «objetivismo», que no reconoce el carácter constituyente de la (inter)subjetividad, y el «consensualismo», que no hace justicia a la irreductible fuerza impositiva del objeto; 2) la cuestión del valor de la *historia*, tensa asimismo entre el valor absoluto de la persona, por un lado, y la realidad innegable de una cierta y real maduración en el tiempo, por otro. Obviamente, no se trata de resolverlas aquí¹⁴. Pero, aun sin entrar en discusiones técnicas, creo que es posible mostrar que *un universalismo indiferenciado resulta simplemente impracticable e imposible*.

De hecho, ni los más decididos universalistas pretenden sostenerlo en toda su consecuencia, como lo demuestra la distinción fundamental que se sienten obligados a establecer entre las «grandes religiones»¹⁵ y todas

¹⁴Véase la discusión en los tomos aludidos acerca de los «mitos» respectivos de la unicidad y el pluralismo; cf. también la discusión epistemológicamente muy matizada de A. Kreiner, «Philosophische Probleme der pluralistischen Religionsphilosophie», en *Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, 118-131.

¹⁵Hick sintetiza así su sentido: «que las grandes fes mundiales (*the great world faiths*) encarnan diferentes percepciones y concepciones de lo real o lo último y consiguientemente diferentes respuestas al mismo, y que dentro de cada una de ellas, de manera in-

las demás. Es evidente que tal distinción no puede hacerse sin recurrir a algún tipo de objetividad y/o valor de la realización histórica. Pero, una vez introducido un criterio, ¿dónde está el límite de su aplicación? ¿Por qué ha de ser mejor el universalismo que la concentración en la propia identidad tribal? Si se pretende renunciar a todo valor de verdad objetiva, ¿cómo saber que aquélla tiene mayor valor salvífico que ésta?

En segundo lugar, aun prescindiendo de toda comparación hacia fuera, *la historia de cada religión* muestra un esfuerzo de purificación y profundización, de autocrítica y de progreso, que implica con toda claridad el reconocimiento de que no toda forma de vivir la religión es igualmente válida. Y no vale responder que lo sería para su momento o circunstancia, porque entonces no habría nunca razón para cambiar. Lo cual hace patente una tercera razón: el hecho que *en cada momento* toda religión reconoce la necesidad de una crítica que la haga más ade-

dependiente, tiene lugar la transformación de la existencia humana desde el auto-centramiento (*self-centrednes*) al centramiento en la realidad (*reality-centrednes*) («Pluralism», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 12, 1987, 331).

Comprendo que el tema merecería una discusión más detallada. Porque esto no lo niega la visión que aquí intento sostener. Sí, niega que esa transformación —que es *real y aun decisiva*— sea exactamente igual para todas; sin que, por otra parte, ello implique que la considerada «mejor» lo sea en *todos* los aspectos. En este sentido, la defensa que de la teoría de Hick hace P. Schmidt-Leukel, defendiéndola frente a las otras tipologías, no hace justicia a la que expongo aquí de «pluralismo asimétrico» o, si se quiere, de «inclusivismo abierto» (cf. «Religiöse Vielfalt als theologisches Problem», en R. Schwager [ed.], 36), pues la caracteriza así: «El inclusivismo puede tener algunas religiones por falsas [aquí digo que a «ninguna»: A.T.Q.] y a otras [aquí digo que a «todas»] por verdaderas al menos en parte; sin embargo, ve la propia religión como la mejor, esto es, como la única superior a todas las demás [pero no en todos los aspectos]».

cuada –o menos inadecuada– a la realidad que intenta comprender, expresar y vivir. Ninguno de estos esfuerzos sería posible, ni siquiera tendría sentido, si cualquier forma de religión fuese equidistante de su centro fundante, o simplemente si no existiese ningún posible criterio para juzgar su mayor o menor acierto¹⁶.

De ahí el innegable *dramatismo*¹⁷ inherente a toda búsqueda auténticamente religiosa. Lucha con el ángel y con el demonio, conflictos con «la figura de este mundo», tensión entre institución y profetismo, contrastes irreductibles entre distintas convicciones religiosas... forman parte de la vida real de cualquier religión que no quiera vivir congelada en las formas de un pasado muerto ni caer en un irenismo indiferente a la exigencia incansable de la verdad, sino que pretenda decir una palabra significativa a la propia cultura e inducir en sus miembros una praxis verdaderamente salvadora.

c) *Hacia una lógica de la gratuidad*

Pero sería pena que lo enérgico de la argumentación pudiera causar la impresión de estar destruyendo con una mano los valores del universalismo que habíamos proclamado con la otra. Y, desde luego, todo el razonamiento resultaría completamente deformado, si se lo interpretase desde una «lógica de la concurrencia», donde *mis* razones y *mi* religión se juegan contra las razones y la religión de los demás. No es ésa la intención y, desde luego, nada sería más ajeno a la genuina intencionalidad religiosa, cuyo

¹⁶ Cf. las observaciones y referencias de M. de França Miranda, *o. c.*, 21-23.

¹⁷ Tomando como bandera esta palabra, contesta a la propuesta pluralista un grupo de trabajo en la obra citada en la nota anterior: J. Niewiadomski - R. Schwager - G. Larcher, *Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen*, 83-117.

alimento sustancial es la «lógica de la gratuidad», puesto que se apoya en una trascendencia que lo funda todo y que, por lo mismo, busca incansable, desde siempre y en todas partes, darse a conocer y entregarse a todo hombre y a toda mujer. Y, justo porque quiere ser don para todos, no puede ser posesión de nadie.

Esto no es idealismo ingenuo. De hecho, la fenomenología de la religión muestra que toda experiencia religiosa tiende por dinamismo propio a ser compartida y, aunque siempre amenazada por los egoísmos particularistas, su orientación intrínseca es hacia la expansión sin fronteras; en el límite, hacia la universalidad. Las «grandes» religiones lo son justamente porque han reconocido de manera expresa esta vocación universal. Ya en Israel los profetas lucharon contra todo intento de apoderarse de la «elección» como de un bien particular. Y el cristianismo traduce, sin diferenciación ni distancia, la gratuita paternidad divina en horizontal e irrestricta fraternidad humana: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer» (Gál 3,28).

(De ahí, digámoslo de paso, el enorme cuidado que ha de tenerse con la peligrosa categoría de *elección*; en realidad, dada la carga histórica que conlleva, lo mejor sería sencillamente suprimirla. En otro lugar he tratado de mostrar que una lectura no fundamentalista de los textos bíblicos y un más hondo concepto de la revelación permiten ver que eso no sólo no iría contra las afirmaciones escriturísticas, sino que reflejaría su intención más genuina)¹⁸.

En otras palabras, la verdad que una religión cree haber descubierto no la descubre para sí ni le pertenece en

¹⁸ Cf. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 314-343; y también W. Ariarajah, *o. c.*, 23-36, que, con razón, habla del peligro de caer en un «Dios tribal» (p. 34).

exclusiva; la descubre para todos y pertenece idénticamente a los demás: «dad gratis lo que gratis habéis recibido» (Mt 10,8). E, igualmente, cada quien tiene pleno derecho a considerar propio todo lo que las demás han descubierto: «su» verdad es «mi» verdad, como la mía es la suya, porque en realidad es la «verdad de Dios para todos». San Agustín lo decía ya muy bien dirigiéndose a Dios: «Tu verdad no es mía ni de aquél o aquél, sino de todos nosotros»¹⁹. En definitiva, la verdad religiosa es siempre el reflejo de la plenitud de Dios en el espíritu del hombre, plenitud a la que por nuestra parte sólo puede responder la búsqueda conjunta, fraternal y compartida. Todos recogiendo los fragmentos de una verdad que, difractada en la finitud, está destinada a todos.

El *diálogo* no es así un capricho, sino que constituye una *condición intrínseca de la verdad*, porque no es posible acercarse solos, encerrados en el egoísmo de los propios límites, a la riqueza infinita de la oferta divina. Únicamente entre todos, dando y recibiendo, en un continuo intercambio de descubrimientos y experiencias, de crítica y enriquecimiento mutuo, se va construyendo en la historia la respuesta a la revelación salvadora.

Por eso las religiones no son jamás hechos aislados, sino que forman siempre parte de un densísimo tejido de contactos e influjos, muchas veces ni siquiera conscientes. El Islam resulta impensable, si junto a las tradiciones africanas no se tiene en cuenta el contacto con el judaísmo y el cristianismo, lo mismo que éstos no son concebibles en su figura actual sin la intensa interacción histórica con aquél. Entre la India, la China y el Japón las migraciones de ideas y las amalgamas de espiritualidades forman un continuum inextricable. Y la misma Biblia es sencillamente impensa-

¹⁹ *Confesiones*, XII, c. XXV, 34.

ble si no se la ve sumergida en el amplísimo y fecundo humus de la religiosidad milenaria del Oriente Medio.

Lo que hoy sucede no es, pues, nuevo²⁰. Simplemente la larga maduración histórica, el salto cualitativo de las comunicaciones y la constitución imparable de la «aldea global» han traído a la superficie e intensificado al extremo lo que siempre ha constituido el trasfondo de la vida religiosa en el planeta tierra. La intensificación acelerada, al hacer inevitables los contactos y urgentes los contrastes, no podía suceder sin una fuerte dosis de sorpresa, desconcierto y confusión. Pero, bien mirado, constituye una ocasión magnífica para una ampliación y profundización de la conciencia religiosa, que tiene así la posibilidad de liberarse de estrecheces, fundamentalismos y fanatismos.

2. Hacia nuevas categorías

Si esto es así, se impone quebrar viejos moldes para reconfigurar la experiencia de siempre en el nuevo contexto. Es preciso buscar nuevas categorías, que rompan rutinas y permitan abrir espacios más amplios de diálogo, comunicación y encuentro.

a) La «inreligión»

Una consecuencia inmediata es la de un nuevo talante en el encuentro *real* de las religiones. Todavía anidan en el inconsciente colectivo fuertes restos de un estilo concurrente que, de manera espontánea, da por supuesto que acercarse a otra religión significa *sustituir* con nuestra ver-

²⁰ En esto insiste W. Pannenberg, «Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of the World Religions», en *Christian Uniqueness Reconsidered*, 96-106, principalmente 96-97.

dad la suya propia; en definitiva, anularla como tal religión «convirtiéndola» a la nuestra. El mismo tema de la *inculturación*, que supuso sin duda alguna un gran avance en muchos aspectos, suele partir de este supuesto: en última instancia, respetar la cultura pero sustituir la religión.

Pero ya se ve que eso es todavía un resto del paradigma anterior. Si de verdad se acepta que esa religión es «verdadera», es decir, camino real de salvación, no tiene sentido suprimirla: equivaldría a borrar o anular una presencia real de Dios en el mundo. Resulta obvio que no puede tratarse de eso (y seguramente nadie pretende tal cosa): si se cree poder aportar algo a otra religión, sólo cabe pensar en *conservarla enriqueciéndola*; igual que cuando nosotros aprendemos algo de otra religión –¡cuánto aprendió la Biblia de su entorno y cuánto hemos aprendido muchos de la espiritualidad oriental en los últimos tiempos!–, no se nos ocurre dejar de ser cristianos, sino acoger *en nuestra religión* los elementos valiosos que nos llegan de otra, pero que remiten a la común realidad divina.

Por eso creo que vale la pena introducir la categoría de *inreligionación*: igual que en la «inculturación» una cultura asume riquezas de otras sin renunciar a ser ella misma, algo semejante sucede en el plano religioso²¹. Una religión, que consiste en saberse y experimentarse como relación viva con Dios o lo divino, cuando percibe algo que puede completar o purificar esa relación, es normal que trate de incorporarlo. Pero eso mismo supone que, *lejos de suprimirse como tal relación a lo Divino, lo que hace es afirmarse de una manera más rica e intensa*. Hacia ahí

²¹ Con algo más de detalle me he ocupado del tema en *El diálogo de las religiones*, Cuadernos FyS, Santander/Madrid 1992, 35-36; «Inreligionación», en *A la raíz. Búsqueda de un lenguaje común para el verdadero diálogo interreligioso*. II Congreso Internacional a distancia, Crislam, Madrid 1994, 167-182.

apunta el significado de la in-religionación: en el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que le llegan desde otra ha de ser el de incorporarlos en el propio organismo, que de este modo no desaparece, sino que, por el contrario, crece. Crece desde la apertura al otro, pero hacia el misterio común.

Comprendo que la palabra es nueva y extraña –incluso fea–, pero no lo es la realidad de su contenido. De hecho, san Pablo, al meditar sobre la relación entre judaísmo y cristianismo, la caracteriza como un «injerto». Ahora bien, en un injerto el árbol receptor no es suprimido, sino que acoge en sí mismo y alimenta con su propia savia aquello mismo que lo refuerza y le infunde nueva vida. Y tengo la impresión de que, si no –todavía– el nombre y la categoría, sí se está haciendo ya presente el contenido en la reflexión teológica actual. Véanse, por ejemplo, las siguientes observaciones de Michaël Amaladoss:

«Otra pregunta que podríamos plantearnos es la de saber si resulta fácil separar los elementos culturales de los religiosos, de tal manera que se pueda afirmar que integramos a los primeros mientras mantenemos las distancias respecto a éstos últimos (...)

Pero se podría plantear otra cuestión. Si reconocemos los “elementos verdaderos y santos” como semillas que se encuentran no sólo en otras culturas, sino también en otras tradiciones religiosas (cf. *Redemptoris missio*, 28), y si hoy damos un paso más adelante y vemos la acción del Espíritu Santo en otras religiones, ¿qué tiene de malo el integrar también elementos religiosos en la medida en que no se trate de supersticiones y ayuden a expresar de una manera más adecuada los misterios que celebramos?»²².

²² *El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las iglesias*, Bilbao 1988, 27-28; cf. todavía: «Desde este punto de vista, la gente rara vez se convierte de una gran religión a otra, a menos que atravesase una crisis que la haga distanciarse de su tradición original. Convertirse de una tradición religiosa popular a

Desde luego que no toda relación entre religiones distintas tiene la misma cercanía y que por tanto la revolución introducida por el injerto tendrá grados diversos y características peculiares. No tiene por qué tratarse de un proceso simétrico: cada «inreligionación» ha de acontecer según los modos y posibilidades concretas de las religiones que se encuentran. En cuestiones tan delicadas y trascendentes, el respeto y la generosidad no deben cegar para el realismo de la diferencia y aun del conflicto.

Así en el encuentro entre las grandes religiones primará la simbiosis y el enriquecimiento. Hasta el punto de que puede llegarse a casos –excepcionales y que todavía deberán clarificar ciertos aspectos, pero enormemente prometedores– de sentirse perteneciendo idénticamente a dos religiones: tal es el caso de los que, como Raimon Panikkar o Henri Le Saux, se consideran a sí mismos hindúes-cristianos²³. En cambio, como bien experimentan

una gran religión no significa abandonar la primera por la segunda, sino, de una u otra manera, intentar integrar una en la otra» (41). «Para los misioneros, la otra religión es una religión extraña que, por lo mismo, no les es familiar. Para la comunidad local, es su propio pasado y sus miembros tienen en ella sus raíces. Es la manera como Dios habló a sus antepasados. Se sienten herederos de esas dos tradiciones religiosas y les gustaría enriquecerse con las dos e integrarlas a las dos (p. 43).

²³ Como introducción, véanse al respecto las consideraciones de J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Asís 1989, 27-120; cf. además Id., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 376-377, que cita también a B. Griffiths. M. Amalados, se expresa así: «Hoy en día en la India algunos se sienten herederos de dos tradiciones religiosas. El hinduismo y el budismo no son para ellos dos realidades exteriores. Se trata de su propia herencia. Así pues, llevan a cabo un esfuerzo consciente por integrarlos en su vida. Ocasionalmente se consideran a sí mismos hindúes o budistas-cristianos. Por cierto, se trata tal vez menos de un proceso de integración que de un contrapunto siempre presente e incesantemente en tensión hacia la armonía» (o. c., 134). Cita a Henri Le Saux (Svami Abhishiktananda), *La montée au fond du Coeur*, OEIL, París 1986

los misioneros ante ciertas religiones tribales, cuando se trata de religiones menos maduras, tendrá un papel mucho mayor la negación de aspectos ya superados y claramente nocivos (piénsese en sacrificios humanos o simplemente en prácticas que lesionan los derechos fundamentales).

En todo caso, el modo y la intensidad serán diferentes, pero la estructura es la misma. Y resulta significativo el hecho de que ya Clemente de Alejandría aplicase idéntico esquema a la relación –acaso más distante– entre el cristianismo y la cultura griega: para los griegos, afirmó, su filosofía cumple el mismo rol que para los hebreos el Antiguo Testamento²⁴. ¿Cómo no han de cumplirlo igualmente las propias religiones para las nuevas comunidades cristianas?

b) «*Universalismo asimétrico*»
y el problema de la *absolutes* cristiana

De todos modos, instalarse en la lógica de la gratuidad, asumiendo sus consecuencias, no resulta fácil, pues, aun reconocida, tendemos a traducirla siempre bajo los módulos de la concurrencia y la posesión. Por eso es preciso esforzarse por pensar desde ella, ya que sólo así resulta posible comprender que la nueva situación, sin hacer injusticia a la fraternidad humana, nada quita a la gloria divina. Cosa que sucederá fatalmente si las nuevas propuestas son interpretadas y juzgadas desde los esquemas anteriores.

y Raimon Panikkar, *La mística del diálogo*: Yearbook of Contextual Theologies 93, 19-37; Aloysius Pieris, *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1988, 119-123; M. Amaladoss, *Towards Fullness. Searching for an Integral Spirituality*, Bangalore, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1994.

²⁴ *Stromata*, 1,5,28.

De hecho, «en toda fe y convicción religiosa existe el riesgo, y un riesgo real, de absolutizar lo relativo», dice bien Jacques Dupuis²⁵. «Esta pretensión es común prácticamente a todas las religiones», añade Raimon Panikkar²⁶. Ninguna religión, ni siquiera las tópicamente proclamadas como tolerantes, queda libre de él: así «la “inclusividad” del hinduismo paradójicamente se traduce, sin embargo, muchas veces en una pretensión de superioridad, en cuanto que las religiones proféticas están privadas, en la visión de sus proponentes [hinduistas], del vasto horizonte de conciencia que funda la visión pluralista del hinduismo. La tolerancia profesada puede conducir, cuando es reivindicada unilateralmente, a la intolerancia»²⁷.

De todos modos, no cabe negar que en el caso del cristianismo, dada su confesión de la absolutez y definitividad de la revelación acontecida en Cristo, el problema adquiere una dificultad muy peculiar e intensa. Y, justo porque la situación es nueva, nos faltan las palabras y categorías adecuadas para caracterizarla. El exclusivismo resulta evidentemente insostenible. Pero, como hemos visto, tampoco satisface un universalismo indiferenciado.

Como alternativa intermedia se ha propuesto el *inclusivismo*, que tiene sin duda grandes ventajas. Reconoce al-

²⁵ O. c., 508.

²⁶ *Jesús en el diálogo interreligioso*, 461.

²⁷ *Ibid.*, 392-393. También Mário de França Miranda llama la atención sobre este punto: «Debe observarse que esta reivindicación no es únicamente característica del cristianismo, encontrándose también en otras religiones que no sean sólo tribales» (o. c., 46, que remite a A. Pieris, «The Budha and the Christ: Mediators of Liberation», en J. Hick - P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, cit. 169-173 y a las palabras de Krishna en el *Bhagabad Gita*, IX: «Los que adoran otros dioses con fe y devoción también me adoran a mí, Arjuna, aunque no observen las formas usuales. Yo soy el objeto de toda adoración, su receptor y señor».

go fundamental: todas las religiones tienen verdad y son caminos reales de salvación. Pero, como la misma palabra lo sugiere, al concebir a las demás en referencia centrípetamente hacia la propia religión, como la plena y definitiva, tiende a verlas «incluidas» en sí misma, con la consecuencia casi inevitable de querer asimilarlas. Entonces, para las otras religiones la referencia inmediata a Dios desde la propia tradición y la propia experiencia queda amenazada, para ser sustituida por la relación indirecta a través del cristianismo. (El esquema –al menos el esquema imaginativo– supone que Dios se halla presente sólo en la propia religión: directamente para nosotros; y para los demás, en la medida en que se incorporen a la nuestra)²⁸.

Por eso no me parece mal proponer la categoría de *universalismo asimétrico*. «Universalismo», porque toma como base primordial e irrenunciable una doble convicción: que todas las religiones son *en sí mismas* caminos reales de salvación; y que lo son porque expresan *por parte de Dios* su presencia universal e irrestricta, sin favoritismos ni discriminaciones, puesto que desde la creación del mundo «quiere que todos las personas se salven» (1 Tim 2,4). Pero «asimétrico», porque es imposible ignorar el hecho de las diferencias *reales* entre las religiones: no, repetamos, porque Dios discrimine; sino porque *por parte del hombre* la desigualdad resulta inevitable.

Se trata, en efecto, no de un «diseño» de Dios, que preferiría y privilegiaría a unas personas o naciones sobre otras; sino de la desigualdad necesariamente impuesta por la finitud creatural. El ofrecimiento divino, en cuanto amor irrestricto y «sin acepción de personas» (Rom 2,11) es igualitario; pero su acogida humana se realiza, por fuerza, de manera y en grados distintos, según el momento

²⁸ Esto es lo fundamental; para las distintas variantes, cf. los c. 5 y 7 de J. Dupuis, *o. c.*, 173-212. 241-284.

histórico, la circunstancia cultural o la decisión de la libertad.

Sucede ya en el proceso religioso de la vida individual: ¿no buscamos todos madurar, purificar y profundizar nuestra relación con Dios? Sucede también en la historia de cada religión: ¿no es por eso el cristianismo, como de la Iglesia dijo siempre la tradición, una *religio semper reformanda*, una «religión en trance de reforma continua»? Y no podía menos de suceder en la relación de las religiones entre sí: siendo todas verdaderas, no todas tienen igual profundidad. Aun reconociendo carencias, deformaciones y defectos en todas, no sería realista ignorar que existen religiones que, incluso juzgadas en *su* estructura conjunta y atendiendo a *su* circunstancia, se nos aparecen objetivamente menos logradas. De suerte que no es injusto pensar que existen ya en la historia formas, elementos o aspectos que, de ser acogidos –«inreligionados»– las harían más plenas²⁹.

Lo que sucede es que ahora no debemos ver «nuestra» religión como posesión propia y en cuanto tal «perfecta»; ni, mucho menos, juzgar a las demás como caminos hacia ella. Todas, incluida la nuestra, se nos aparecen en su esen-

²⁹ En este sentido, prescindiendo de sus excesivas connotaciones teosóficas y teogónicas, deben tomarse muy en serio las consideraciones del último Schelling en su *Filosofía de la mitología y de la revelación*: el modo de hacérsele presente lo divino tiene carácter *constitutivo* para la realización del espíritu humano (remito sobre todo a M. Maeschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, París/Lovaina 1989). Y lo mismo cabría decir, prescindiendo también de su excesiva absolutización, de las ideas de Hegel, sobre todo en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Madrid 1985: el espíritu humano siempre está de algún modo «en sí», pero sólo en la historia se va constituyendo verdaderamente «para sí». Atendiendo a esto, y muy en sintonía con Rahner, he titulado mi estudio sobre la revelación como «La revelación de Dios en la realización del hombre».

cia más íntima como necesitadas de perfeccionamiento y *descentradas extáticamente* hacia el Centro común que las suscita y promueve. Todas se nos aparecen como formando un inmenso haz de caminos, que desde distancias distintas convergen hacia el Misterio que las atrae y supera: fragmentos distintos en los que se difracta su riqueza inagotable. Cada una lo refleja a su manera y desde una situación particular³⁰.

Pero, por ser fragmentos de un mismo Misterio, no pueden ignorarse entre sí, sino sumar los reflejos: dando y recibiendo, cada uno crecerá en sí mismo y se sentirá más unido a los otros. Acoger la verdad ofrecida, lo mismo que ofrecer la propia, forma así parte indeclinable de la búsqueda: sería monstruoso pensar que la riqueza del otro me empobrece a mí, igual que sería intolerable pretender acaparar como privilegio propio lo que pertenece a todos.

El problema de la *absolutes del cristianismo* se presenta así con toda agudeza, pero cuenta también con las posibilidades del nuevo clima. Empezando porque nos hace ver que, de entrada, se trata de una pretensión enorme. Tan enorme, que sólo resulta tolerable como *confesión* humilde y solidaria de quien cree haber descubierto algo que Dios quiere revelar y entregar a *todos*. Confesión que, por tanto, no debe silenciarse, pero sí esforzarse por aclarar su significado auténtico, eliminando toda pretensión de dominio y conquista.

Como todo lo concreto e histórico, también en el mundo religioso el descubrimiento acontece en un punto,

³⁰Son importantes las consideraciones de Ll. Duch, insistiendo en dialogar no tanto desde la «religión» y la «Iglesia» cuanto desde la «confesión» que «tiene su fundamento primordial en la *experiencia religiosa*» (*Religión y mundo moderno. Introducción al estudio del fenómeno religioso*, Madrid 1995, 386; 359-391).

pero su destino es universal: en el mismo instante de ser hecho, deja de ser posesión para ser percibido como *responsabilidad y encargo*. Don, que busca realizarse en la acogida propia e, idénticamente, en el ofrecimiento a los demás. No como imposición, sino como oferta; no para suplantar, sino para completar. Ni siquiera como algo propio que se regala a los otros, sino como herencia común por fin descubierta, a compartir en la promesa de un futuro más pleno. Aun así, la absolutez ha de entenderse con suma cautela y vigilante modestia. Ante todo, debe precisarse el significado inmediato de la palabra en el nuevo contexto.

Absolutez no puede, por de pronto, significar nada parecido a «omnicomprensión», como si una religión determinada, por alta que sea, pudiese abarcar el misterio: el tesoro puede ser precioso e insuperable, pero la acogida humana será siempre deficiente y menesterosa, en «vasos de barro» (2 Cor 4,7). Vasos de los que por fuerza escapan esencias y faltarán aspectos que están presentes en otras configuraciones religiosas. Lo que, en consecuencia, significa también apertura real a las posibles riquezas y complementaciones que puedan venir de las mismas³¹.

Tampoco puede significar «clausura», que paralice la historia y cierre el futuro³²: al contrario, remite a una ple-

³¹ En este sentido, resultan especialmente significativas, por lo lúcidas y cordiales, las observaciones de W. Ariarajah, *o. c.*, 93-100, que, entre otras cosas, advierte contra la tentación de tomar la verdad de la propia religión como «un lote completo», a tomar o dejar en todos sus elementos. Recuerda que «el concepto de “lote” fue uno de los factores que separaron a Mahatma Gandhi del cristianismo como religión» (99).

³² Por los años veinte, Marin-Sola, un tratadista clásico del tema, llegó a afirmar que en la mente de los apóstoles estaban ya con absoluta claridad todos los desarrollos posteriores no sólo del dogma sino incluso de la teología (F. Marín-Sola, *La evolución homo-*

nitud dinámica, en la que todo el proceso anterior llega de verdad a sí mismo y se abre a las máximas posibilidades de su vivencia. Sucede lo mismo que en un amor auténtico: llegado a su culminación, no se paraliza, sino que justamente entra en el espacio de la máxima plenitud; o igual que en la vida: al culminar evolutivamente en la especie humana, no muere, sino que se abre al espacio sin límite del espíritu y la cultura.

c) *La absolutez como «teocentrismo jesuánico»*

Reconocer esto no anula la absolutez, definitividad o unicidad de la revelación que los cristianos confesamos haber acontecido en Cristo. Pero, insisto, pide buscar nuevas categorías para su comprensión. Categorías que, con seguridad, no están todavía a nuestra disposición, pues han de gestarse justamente en la asimilación de la nueva situación histórica, y eso supone siempre un proceso lento y dificultoso.

Las nivelaciones apresuradas que hablan con demasiada facilidad del «mito» de la unicidad no se remedian, hablando a su vez del «mito» del pluralismo³³, pues eso equivale a contestarlas con una mera reafirmación de las categorías anteriores. Así, por ejemplo, Wofhart Pannenberg tiene, en mi parecer, toda la razón al oponerse al fuerte desdibujamiento a que la teología de John Hick somete la figura única de Cristo; pero en su contestación —él, que como pocos ha sabido abrir el concepto de reve-

génea del dogma católico, Madrid/Valencia 1963, 157-158). Amor Ruibal, en cambio, que escribe por el mismo tiempo, ni siquiera lo cita; cf. lo que digo al respecto en *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977, 145-148 y *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 259-264. 285-290.

³³ Recuérdense los títulos de las obras citadas en la nota 7.

lación a la universalidad religiosa y renovar «desde abajo» las categorías cristológicas— apenas hace otra cosa que repetir las afirmaciones neotestamentarias; es decir, recurre justamente a las categorías del mundo *cultural* que ha sido completamente desbordado por la nueva situación³⁴.

Como cristiano puedo —y lo hago con gozo— confesar mi convicción de que con Cristo la relación viva con Dios ha alcanzado lo irrebalsable e insuperable, que en él se me hacen patentes las *claves definitivas* de la actitud de Dios respecto del mundo y de la conducta correspondiente por nuestra parte, hasta el punto de que no puedo imaginar —y estoy hablando literalmente— que quepa ir más allá de lo por él descubierto. Pero tal confesión sólo puedo hacerla hoy con dos condiciones fundamentales.

La primera, que ese descubrimiento gozoso, por el que uno «puede vender cuanto tiene» (Mt 13,44.46), hasta dar la vida por él, no es algo que haya de imponerse, sino que más bien postula el respeto por todos aquellos que en su religión crean haber hecho un descubrimiento igual o semejante. De hecho, como queda dicho, toda religión —incluso aquellas que, como las orientales, parecen decir lo contrario— se cree vitalmente única y plena: eso es lo que por parte de los fieles significa, en definitiva, la decisión de adherirse a ella y no a ninguna otra.

La segunda, que, por eso mismo, la propia convicción tiene que presentarse como propuesta abierta al diálogo,

³⁴ *The Problem of a Theology of the World Religions*. En este sentido, se muestra mucho más sensible una obra como la de Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Mariknoll/NY 1985 (uso la trad. italiana: *Nessun altro nome?*, Brescia 1991). Su universalismo puede no estar matizado, pero plantea el problema en todo su realismo, mostrando la necesidad ineludible de una renovación del planteamiento.

al contraste y a la verificación. No caben decretos ni pretensiones *a priori*; una religión sólo puede aspirar a ser atendida en la precisa medida en que *a posteriori* su propuesta se le aparezca al otro como capaz de convicción. Ni siquiera debe aspirar a otra cosa: como don, no le es lícito tener otro interés que el de favorecer a su posible destinatario, cosa que sucederá, *si y sólo si* él lo percibe como capaz de plenificar su visión y abrirle un nuevo horizonte de definitividad³⁵.

Tomadas en serio, estas condiciones imponen una actitud compleja y matizada. Suponen, por un lado, una clara y confiada afirmación de la propia identidad, sin desdibujamientos ni irenismos, que no favorecerían a nadie; y, por otro, la humildad de quien no remite a sí mismo, ni siquiera insiste demasiado en el modo concreto de comprender la verdad descubierta, pues es consciente de que ese modo está siempre abierto a ser corregido y completado con nuevos matices, sin poner *a priori* límite alguno al cuestionamiento que le llegue desde el otro.

Muy en concreto, aquí se mide en toda su grandeza y al mismo tiempo en su problematicidad histórica *la figura de Jesús de Nazaret*. Para el diálogo, el énfasis prioritario ha de estar no en su figura individual, sino en su propuesta reveladora y salvadora. Es en ella donde ha de mostrarse el peso de la propia convicción y ofrecer al otro la posibilidad de «verificarla». Precizando más: aquello sobre lo que, en definitiva, el cristiano apoya su convic-

³⁵ En este sentido, insisto en la necesidad de que el proceso sea «mayéutico», es decir, que ayude al otro *a ver por sí mismo*. Desde su propia perspectiva insiste en lo mismo, sobre todo respecto al diálogo con el hinduismo, W. Ariarajah, *o. c.*, 94-97, señala: «En la India se usa esta regla empírica, sencilla pero profunda: “Si se trata de un buen mensaje, no sólo tiene que oírse, también tiene que verse”» (94).

ción es la experiencia de Dios como *Abbá*, tal como brilló y sigue brillando a través de las palabras y las obras, la vida, la muerte y resurrección de Jesús. Ésa es la gloria y la apuesta de la propuesta cristiana.

Una propuesta que sólo puede confiar en su propia fuerza de convicción. Pero que por eso mismo no es arbitraria ni soberbia, puesto que, siendo ella misma fruto de aquello que propone, se siente autorizada a esperar que *pueda* producir el mismo efecto en los demás. Quien a través de Jesús ha descubierto que «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16), es decir, que *consiste en amar y en suscitar amor*, tiene motivos para pensar que, aun dentro de los límites de su presentación histórica, ofrece algo en lo que todos pueden encontrar una plenificación de su búsqueda religiosa.

Presenta, en efecto, a un Dios que en su amor se vuelca en todos y todas, sin discriminación de ningún tipo (ni siquiera de los malos e injustos: Mt 5,45), que perdona sin condiciones y sin imponer penas (puesto que en vez de castigar al hijo perdulario, abraza, agasaja y hace fiesta: Lc 15,22-24), que es incapaz de juzgar y condenar (pues sólo aparece como salvando y dando la vida; Rom 8,31-34), que ama y perdona incluso «cuando nuestro corazón nos condena, pues él es mayor que nuestro corazón (1 Jn 3,20); un Dios que, siendo «Padre/Madre», sólo espera amor gratuito hacia él y suscita amor eficaz hacia los hermanos y hermanas, hasta el punto de concentrar en eso toda «la ley y los profetas», es decir, toda su acción e intención salvadoras (Mt 7,12; Lc 10,27-28). Cuando se ha descubierto esto, sólo resta confesarlo, compartirlo y dejar que la propia vida y, si fuese posible, el mundo entero sean poco a poco invadidos y transformados por su gracia y su gloria.

Pero, al hacer su propuesta en este nuevo contexto, el cristiano advierte que también su propia comprensión es-

tá siendo profundamente afectada. Dado que lo propuesto por el evangelio supera siempre la captación y comprensión concreta con que se da en el tiempo de la historia,

«las religiones no cristianas tienen algo que ofrecer, que a los cristianos sinceros puede muy bien ayudarles a descubrir nuevos aspectos del misterio de *Jesucristo*. Debe ser conocida y reconocida claramente la posibilidad de que determinados aspectos del misterio de Cristo pueden ser experimentados por no cristianos de una manera más profunda que por muchos cristianos. El esfuerzo por participar, mediante un diálogo adecuado, en la experiencia religiosa de los no cristianos puede ayudar a los cristianos a profundizar su propia comprensión de un misterio cuya revelación auténtica les ha sido regalada»³⁶.

Lo dicho muestra por sí mismo que no cabe hablar ya sin matices o reservas de simple «cristocentrismo». Frases como «no existe conocimiento de Dios sino en Jesucristo», pueden tener sentido en un lenguaje interno, de naturaleza inmediatamente «confesante»³⁷; pero, en rigor, deben ser desterradas, no sólo por psicológicamente ofensivas para los demás, sino por objetivamente falsas, pues implican la negación de toda verdad en las demás religiones, incluido el Antiguo Testamento. El centro último y decisivo para todos –como, por lo demás, sucedía para el mismo Jesús– radica en Dios.

³⁶M. Vellanickal, «Die Kirche im Dialog mit den religiösen und kulturellen Traditionen im Umfeld des Johannesevangeliums», en G. M. Soares-Prabhu (ed.), *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung*, Friburgo 1984, 48-70, 59 (citado por G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch*, 109; en 103-109, aun insistiendo en el carácter absoluto del cristianismo, hace una interesante aplicación del «cristianismo anónimo» de K. Rahner a la necesidad del enriquecimiento mutuo en el diálogo).

³⁷Sobre la legitimidad y los límites de este tipo de lenguaje, cf. las observaciones de P. Knitter, *o. c.*, 154-157, y también mis observaciones en «El Dios de Jesús en el nuevo contexto de las religiones»: *Iglesia Viva* 180 (1995) 557-575.

De este modo, el diálogo de las religiones obliga a revisar con absoluta seriedad el «cristocentrismo»³⁸. Pero, a su vez, el «teocentrismo» adquiere también una nueva dimensión. El modo concreto, históricamente único, de la propuesta cristiana, induce una cierta dipolaridad, no en cuanto niegue la primacía absoluta de Dios, sino en cuanto que para el cristiano esa primacía, en su manifestación plena y definitiva, aparece mediada de manera indisoluble por la persona de Jesús de Nazaret. Sigue siendo verdad que «el Padre es mayor que yo» (Jn 4,14), pero también que «quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9).

Es lo que confesamos con la difícil expresión de su «divinidad». No disponemos de ninguna figura que haga imaginable esta relación: la «eclipse» podría servir, porque insinúa los dos polos; pero no refleja la asimetría fundante de Dios en el misterio divino. Tampoco parece suficiente remitirse a un «Cristo o logos universal o cósmico», porque, como he dicho, en mi opinión no respeta el valor irreductible de la unicidad histórica de Jesús³⁹. En

³⁸ Aquí, radica sin duda el punto álgido de toda la cuestión: cf. las referencias de J. Dupuis, *o. c.*, 241-284.

³⁹ Como información sobre este hondo problema cf. también M. de França Miranda, *o. c.*, 26-30 y P. Knitter, *o. c.*, 76-195, ambos con abundantes referencias bibliográficas.

M. Amaladoss, *o. c.*, 138, se expresa con cauta prudencia: «El cristianismo tiene en Cristo su centro. Pero el cristianismo occidental ha sido exageradamente cristocéntrico y ha intentado fundamentar en Cristo su eclesiocentrismo. Ahora bien, el encuentro con otras religiones no sólo nos ha alejado del eclesiocentrismo, como lo he dicho más arriba. También nos ha llevado a caer en la cuenta de la presencia y de la acción del Espíritu en los demás, aunque pertenezcan a religiones y culturas diferentes. Esperemos que esta experiencia nos conduzca a descubrir la presencia del Espíritu y de sus carismas fuera de su marco cristológico y jerárquico, incluso dentro de la Iglesia. De todas maneras, los teólogos indios han empezado a cuestionar la tendencia a reducir a Cristo al Jesús histórico, y hablan del Cristo cósmico [remite en nota a R. S. Sugiththara-

otro momento he hablado de «teocentrismo dipolar», aun reconociendo que la expresión era «tristemente desmañada y quasi-contradictoria».

Hoy me resulta más significativo hablar de un «teocentrismo jesuánico», pues me parece que apunta mejor tanto al Padre en cuanto misterio últimamente fundante, como a su –para nosotros– irrenunciable mediación en el evangelio de Jesús de Nazaret. Además, respecto de los otros, no prejuzga en principio su derecho a hablar, si así lo creen, de un teocentrismo diferentemente cualificado. En todo caso, la expresión remite con cierta claridad a la misteriosa estructura que intenta insinuar, al tiempo que responde a la necesidad de nuestro tiempo en transición a la busca de nuevas categorías.

En cualquier caso, resulta evidente que aquí aparece el punto crucial del diálogo. Aceptar como única e indisoluble esta unión de la persona de Jesús de Nazaret con Dios quizá sea sólo posible *de momento* en una cultura que atribuya valor constitutivo a la historia. Porque únicamente así resulta pensable que *el hecho* de que en el Nazareno se haya alcanzado esa visión objetivamente insuperable de Dios⁴⁰, constituya también *de derecho* el índice

jah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Orbis, Maryknoll, Nueva York 1993]. La terminología está todavía evolucionando. Articular la acción de Cristo en la Iglesia y en las demás religiones es un verdadero desafío. Pero esto no puede hacerse sino en diálogo». Cf. también las importantes reflexiones de R. Panikkar, «Jesús y las religiones», en J. J. Tamayo-Acosta (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella 1999, 453-488.

⁴⁰También esto es, naturalmente, discutible; pero al menos resulta argumentable comparando entre sí las propuestas religiosas en la historia: éste es el fondo de las reflexiones de W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort del M. 1973, principalmente 361-374. Difícil, dada la enorme heterogeneidad de las mismas; pero no imposible en principio, contando con algún tipo *real* de unidad humana (presente ya en el hecho mismo de que se

donde es posible reconocer la unicidad de su relación con él. Cosa imposible, si la historia es concebida como un «mito», que deja intacta la constitución íntima de lo real; concepción que, según R. Panikkar, constituiría el presupuesto nada menos que de «dos tercios de la población mundial»⁴¹. Algo que, desde luego, obliga a pensar, pues en todo caso indica que aquí se anuncia una percepción que, incluso para aquellos que vemos en la mentalidad histórica un avance irrenunciable, debe ser tenido en cuenta, dejándose modificar y completar por ella.

3. Conclusión

Obviamente no cabe ya entrar en esta discusión. Pero acaso ella, mejor que muchos razonamientos abstractos, permita entrever que en el diálogo religioso no se trata de meras especulaciones teóricas, sino de un real exponerse a una revisión profunda de la propia perspectiva. De hecho, es lo que está sucediendo bajo nuestros ojos: ¿qué misionero no se ha sentido desafiado, enriquecido y transformado por aquellos a quienes predicaba? Y, a escala universal, ¿son comprensibles el cristianismo, el islamismo o el hinduismo *actuales* sin el influjo ejercido por el contacto cada vez más intenso que tienen entre sí?

El diálogo de las religiones se nos aparece así como una realidad dinámica y efectiva. No es un «como si», que deja las cosas donde estaban, sino que las transforma hacia delante, hacia una nueva plenitud común. La asimetría,

plantee el problema). Para mayor profundización, me permito remitir a mi obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*, c. VI-VII, 243-400.

⁴¹ «Dos tercios de la población mundial no viven hoy en el mito de la historia» («Metatheology as Fundamental Theology», en *Myth, Faith and Hermeneutics*, Nueva York 1979, 330; tomo la cita de P. Knitter, *o. c.*, 2441).

aun cuando se la reconozca como real, incluso cuando se admite una absolutez en el sentido indicado, no puede traducirse en la inmovilidad de una religión a la que los demás tienen que «venir» o a la cual deban «volver». Eso se parecería demasiado al tipo de diálogo que rechazaba el cardenal König como «un enfoque con reminiscencias de colonialismo y que tiene cierto tufo a arrogancia»⁴².

En realidad, ni siquiera cabe estar seguro de que sería deseable la utopía de la unificación real de todas las religiones. En cualquier caso, es seguro que se perderían muchos valores. Y, en última instancia, un mínimo de realismo histórico muestra que resulta imposible. Por eso conviene abrir también los ojos a lo positivo. De hecho, se está dando un «ecumenismo en acto», una confluencia real de las religiones, que se conocen mejor, aprenden a convivir y, tanto a través del diálogo explícito como sobre todo a través de una especie de ósmosis espiritual, se están enriqueciendo mutuamente.

Si es imposible llegar a la unificación de hecho, en nuestras manos está la unidad viva en el diálogo intelectual, en el intercambio espiritual, en la colaboración ético-política. Para un mundo irremediamente pluralista y con todas las puertas abiertas hacia un futuro imprevisible e implanificable, tal vez no sea lo mejor aspirar a la unidad del galápagos, que lo reuniese todo bajo un mismo caparazón institucional. Todo parece indicar que resulta más adecuada la flexible y dinámica unidad del vertebrado, que, articulándose por dentro gracias a la experiencia profunda y al ideal compartido, puede respetar la diversidad de los miembros y la pluralidad de las iniciativas.

En última instancia, la referencia es *Dios mismo* y su interés salvador por la entera humanidad. Y él está *delan-*

⁴² A. c., 168.

te de todas las religiones. La llamada es, siempre y para todos, hacia algo nuevo: hacia una figura inédita a construir en común, cada uno desde el gozo y la cruz de su propia confesión. Nadie debe imponer nada a nadie, y ninguna religión vuelve a ningún redil, sino que todos –cada uno en su propia medida– salen fraternalmente hacia el futuro de Dios, hacia esa plenitud en la que él será verdaderamente «todo en todos» (1 Cor 15,28).

Dios y la cultura: evangelizar dejándose evangelizar

Aunque no sepa griego, gracias a la vulgarización de las nuevas traducciones bíblicas, cualquier persona puede hoy apreciar que el llamamiento a una «nueva evangelización» es claramente redundante, por tautológico: «nueva buena nueva». Pero ya se sabe que cuando una tautología no es simple necedad, puede tener una gran carga significativa. Como Iam T. Ramsey ha enseñado muy bien, equivale por lo general al desvelamiento súbito de algo que estaba ahí, pero que no acabábamos de ver o, al menos, de ver con claridad¹.

La «nueva» evangelización se convierte así en recordatorio de una crisis, en reconocimiento de un hecho obvio: que la buena nueva cristiana se ha convertido para muchos en relato viejo de un pasado muerto. Es preciso por tanto renovarla, mostrarla de nuevo en su fuerza original, en su prístina creatividad de experiencia renovadora.

Hasta aquí, en este diagnóstico de fondo, no resulta difícil el acuerdo. La divergencia surge cuando se trata de

¹ Cf. sobre todo *Religious Language*, Londres 1957.

las implicaciones, las causas y los remedios. Entonces las diferencias se disparan, como lo muestra el actual pluralismo al respecto, tanto práctico como teórico, tanto eclesial como teológico. Analizarlo en detalle no sería fácil ni, tal vez, muy útil. Sí interesa la clarificación de la estructura fundamental que está determinando de manera muy profunda el conjunto, condicionando la vivencia del cristianismo y el modo de su presencia en el mundo.

1. El diagnóstico de la situación

Todo diagnóstico de la compleja situación actual se apoya en dos criterios principales que lo condicionan decisivamente: el arco temporal sobre el que se mide el significado de la crisis, y el lugar desde donde se la juzga. Criterios distintos pero no independientes, pues se conjugan en sendas constelaciones típicas.

a) Vuelta a la situación de cristiandad

La primera postura juzga la situación actual del cristianismo –y hablo ante todo del católico– «desde dentro», centrándose en la dialéctica eclesial fieles/pastores, unidad/desunión, obediencia/desobediencia, seguridad/desconcierto. Desde ahí la mirada se dirige, por contraste, a un horizonte cercano, a los recientes tiempos «seguros», con una Iglesia apiñada en torno a la autoridad del papa y los obispos, con una teología clásica y unificada, con un claro control doctrinal y disciplinario sobre todo el cuerpo eclesial.

Y, obviamente, en ese panorama el punto crucial es el Concilio Vaticano II, lugar cierto donde ha explotado la nueva situación. Tratándose de un concilio ecuménico, no se lo puede atacar de frente ni, menos, acusar de falsedad. Pero mediante el rodeo de las «malas interpretaciones» y

los «abusos» o acudiendo –aunque sea en sentido inverso al habitual– a la distinción entre «la letra y el espíritu», se lo hace responsable de la situación:

«Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad (...).

Estoy convencido [de] que los males que hemos experimentado en estos veinte años no se deben al Concilio “verdadero”, sino al hecho de haberse desatado en el *interior* de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad, que ha confundido el progreso técnico actual con un progreso auténtico e integral»².

El camino de la solución resulta entonces obvio: vuelta atrás, desandando el camino abierto por el Concilio y restaurando la vieja situación. No siempre se proclama, pero, como sucede con el ave del *Martín Fierro*, uno es el lugar donde se da el grito y otro aquel donde se pone el huevo. Una mirada mínimamente educada en la historia de la teología no puede menos de reconocer en toda la orientación actual de la Iglesia católica un movimiento restaurador decidido y aun, llegado el caso, muy enérgico. Lo único extraño –aunque como síntoma de una «mala conciencia» latente resulte muy significativo– es que, muchas veces, se intente negar esta obviedad.

Por lo demás, la publicación del *Catecismo de la Iglesia católica* ha disipado las pocas dudas que pudiesen quedar. No es fácil encontrar en la historia de la Iglesia un fenómeno semejante: bajo el manto protector de numerosas

²J. Ratzinger en *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 35. 36-37.

citas conciliares –que en una lectura rápida son, en conjunto, lo más actual de su texto– esta obra lleva a cabo, *objetivamente* (pues no quiero entrar en intenciones subjetivas), un verdadero desmontaje de la intención y la dinámica del Concilio que pretende aplicar.

Se nota sobre todo en los dos pilares fundamentales, que corresponden a las dos constituciones conciliares más significativas. Por un lado, en el modo de leer la Escritura, que vuelve a un *fundamentalismo* verdaderamente anacrónico y teológicamente muy distante del auténtico espíritu de la *Dei Verbum*. Y, por otro, en el problema de la *apertura al mundo*, pues, a diferencia de la *Gaudium et spes*, del diálogo cordial se ha vuelto a una clara *contraposición* polémica y apologética. En el primer aspecto, llega por veces a extremos verdaderamente excesivos, como toda la lectura del Génesis y de los acontecimientos post-pascuales; en el segundo, se incurre, por ejemplo, en la afirmación asombrosa –realmente injusta para tantos mártires actuales y lesiva para el honor divino– de poner, mediante el discutible recurso a una revelación privada, nada menos que en boca del mismo Dios la justificación de las desigualdades sociales: «no he querido que cada uno posea todo lo que le era necesario»³.

Esto, y no la lista más o menos grande de pecados, ni siquiera la no condena de la pena de muerte (hoy felizmente corregida por el magisterio), es lo realmente grave y significativo. Pero no se trata aquí de enjuiciar este fenómeno, aunque la responsabilidad teológica, la preocu-

³ N. 1936. Ruego al lector que lea el párrafo del Concilio (GS 29, 2) que allí se cita expresamente, para comprobar cómo dice exactamente lo contrario. Y el mismo texto de la santa –¡ella no tiene la culpa: su vida la avala y era anterior a la revolución social!– resulta más flexible y matizado (cf. *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo*, BAC, Madrid 1960, 193).

pación eclesial y la honestidad humana no permitan esconder el propio y dolorido desacuerdo (pues, evidentemente, apreciaciones tan graves no se hacen ni sin dolor ni a la ligera). Quede como constatación de una posibilidad de diagnóstico, que, desgraciadamente, se ha traducido en realidad y que está teniendo una enorme eficacia.

b) Necesidad de abrirse al futuro

La otra posibilidad juzga la situación desde la apertura de la Iglesia al mundo, atendiendo a la significatividad y eficacia de su mensaje. Entonces el arco temporal se amplía, situando la comprensión en las coordenadas abiertas por la crisis de la modernidad. Es la perspectiva que adoptan estas reflexiones. Importa, por ello, aclararla con cierta precisión.

El cambio producido en la cultura occidental –y a través de ella, con mayor o menor retraso, en la mundial– ha sido de tal calibre, que exige una remodelación profunda en la *interpretación* de la experiencia cristiana. Lo cual –contra dos malentendidos frecuentes– no significa ni renuncia a la validez de la experiencia ni mera acomodación al espíritu del tiempo. Significa tan sólo tomar en serio el hecho innegable de que la experiencia cristiana vive en la historia (sin pretender, obviamente, que lo producido en ésta tenga siempre razón). En otras palabras, significa que, justo *para poder ser fiel a sí misma, tiene que expresarse de maneras distintas en las distintas épocas.*

Intuitivamente, lo capta cualquiera en el hecho elemental de la traducción idiomática: si se tomase en serio la negativa a la necesidad de interpretaciones distintas para épocas o culturas diversas, sería preciso seguir proclamando el evangelio en arameo, como Jesús, o a lo sumo en griego como los apóstoles. Y no se piense que esto es

ya cosa de poca monta: un idioma comporta todo un mundo (recuérdese la larga negativa del Islam a permitir traducciones del Corán). En este sentido, el paso del arameo al griego fue una revolución de enorme calibre, con crisis profundas y con el fuerte pluralismo que todavía hoy testimonia el Nuevo Testamento. Y mirando a la historia posterior, nadie puede ignorar la severa *diferencia sincrónica* entre la teología alejandrina y la antioquena o la *diacrónica* entre la de los Padres Apostólicos y la de san Agustín o la de santo Tomás.

Cuando se tiene en cuenta el cambio abisal que supuso la entrada de la modernidad —el cuarto y último corte que Jaspers, por ejemplo, señala en la historia mundial, nada menos que después de la hominización, el neolítico y el tiempo eje⁴— resulta obvio que el cristianismo, precisamente para preservar su validez, necesitaba *re-traducirse* de manera muy profunda y radical⁵.

Lo que sucede es que eso mismo hacía también muy difícil la tarea: lo abisal del cambio tenía que producir en muchos el vértigo del miedo a la aniquilación. De hecho, la sensación general y, desde luego, la que predominó a nivel oficial, fue de miedo y retracción. De manera casi fatal, en el catolicismo, ya desde los pródromos en el Renacimiento, se impuso siempre un movimiento restaurador, que buscaba la solución en la vuelta al pasado: marginación del humanismo, contra-reforma, escolástica barroca, neoescolástica del XIX, antimodernismo, neo-neoescolástica del XX, *Humani generis*...

⁴[Introducción a] *La filosofía*, México 1953, 81-86.

⁵Una exposición sintética, atendiendo a los vectores principales he tratado de hacerla en *Creo en Dios Padre*, Santander 31993, 15-45 y *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992, 149-221.

No es que faltasen los esfuerzos renovadores ni que quedasen totalmente anulados, pero sí que se vieron decisivamente mermados en su eficacia, pues sólo de modo muy precario y con muy fuerte retraso pudieron ir siendo asimilados algunos avances científicos y filosóficos. De suerte que la teología católica caminó en los siglos XIX y XX con un retraso en ciertos aspectos secular, aunque siempre trabajada en su seno por esfuerzos renovadores como Newman y la Escuela Católica de Tübinga, el Modernismo, Blondel, Amor Ruibal y Maréchal, los movimientos patrístico y bíblico, la teología kerygmática, la *nouvelle théologie*... En esta perspectiva, el Vaticano II fue, por primera vez en siglos, un abrir oficialmente las compuertas de la renovación y reconocer la necesidad de poner al día *-aggiornamento-* la comprensión del cristianismo.

Todo el movimiento conciliar, con sus tanteos, sus crisis y sus pluralismos, pero también con sus preciosos avances y su humanísima palpitación religiosa, fue la consecuencia obvia de una renovación largamente represada: no cabía recuperar con total tranquilidad en sólo unos años el tiempo perdido a lo largo de toda una época. Lo que de cualquier modo resulta claro a una mirada serenamente histórica es que *-con la normal excepción de inevitables posturas marginales y extremadas-* no sólo no se ha ido demasiado lejos, sino que se avanza con notable retraso.

c) Lo que está en juego

Tengo la impresión de que la historia, sin tardar mucho, no tendrá dudas acerca del diagnóstico y de que incluso será muy severa con ciertas posturas que están congelando la vitalidad del cristianismo. Pero se comprende que hoy reine la confusión, puesto que las dos opciones interpretativas son solidarias *-a la vez reflejo y legitimación-* de la postura eclesial de sus sostenedores. Las más

de las veces, cuando parece que se están discutiendo cuestiones teóricas, se trata, en realidad, de defender opciones prácticas de carácter previo y global. (Por eso, en definitiva, no cabe esperar mucho de las discusiones; y, aunque claros, todos debemos ser modestos y respetuosos).

En este sentido, *la actitud restauradora* tiene bazas decisivas en su mano. Al reforzar la tendencia normal de toda institución al mantenimiento de la estabilidad y del poder, cuenta con una apariencia espontánea de legitimidad: de entrada, es siempre la «piadosa». Por otro lado, al fomentar el inmovilismo doctrinal, tiene dos efectos de enorme importancia, que le garantizan un eficaz apoyo, sobre todo en el mundo eclesiástico:

– En una institución tan jerárquica y estructuralmente autoritaria como la católica, confirma la tendencia –siempre acechante y hoy particularmente viva– a *confundir la autoridad pastoral con la competencia científica*. El carisma de gobierno tiende a absorber el carisma teológico. Como resultado, se da ordinariamente por supuesto que el que manda es también el que sabe, y que por tanto debe también opinar y decidir en las cuestiones teológicas. Lo que en la vida civil resulta ya inaceptable –nadie acude a un jefe de gobierno para discutir las últimas novedades acerca de la Teoría del Estado ni piensa que el ministro de sanidad tenga como tal más competencia científica que el catedrático de Patología o de Genética–, en la eclesial se da casi siempre por supuesto.

– La necesidad de una actualización doctrinal en la Iglesia católica es no sólo obvia en nuestra época de cambio, sino que en reiteradas ocasiones ha sido oficialmente recomendada incluso por los papas. Pero la opción restauradora está produciendo *el efecto paradójico de dar la razón al que no se ha movido*. Con el actual catecismo en la mano, aquel que, sin apenas leer un libro, se ha queda-

do anclado en las nociones más o menos elementales y escolásticas aprendidas en sus tiempos de estudiante, encuentra perfectamente legitimada su postura y ve confirmadas públicamente como válidas sus ideas; mientras que el que ha emprendido el esfuerzo de actualizarse y ponerse al día siente que su trabajo está bajo sospecha y que se pretende descalificar gran parte de sus adquisiciones.

Es claro que la conjunción de estos factores produce un notable efecto de convicción social. Es la fuerza de esa postura. Su debilidad está en su *anacronismo*, que puede ser disfrazado, pero que choca constantemente contra la evidencia cultural. Y que, además, deja fácilmente al descubierto la inconsecuencia de su lógica: del volver atrás, hay que hacerlo en todo. Y entonces ¿dónde poner el límite? ¿En el Vaticano I o en Trento, en el *Syllabus* o en la *Unam sanctam*?⁶

La postura renovadora tiene la dificultad de todo lo nuevo: propone una tarea, pero no puede ofrecer solucio-

⁶ Por mera casualidad, cuando estoy ocupado en la redacción de estas páginas, llega a mis manos el número 1 de una curiosa publicación: «Fortes in fide. Revista de catequesis católica» (redactada en Francia, pero traducida y con dirección en España: Serrano, 37 de Madrid). Su tesis principal es que «los papas del Vaticano II» son todos herejes; a la letra: «son falsos pastores o “anticristos”» (40). Juan XXIII, por supuesto. Pero también Pablo VI y Juan Pablo II (33.47-48), pues no reniegan de las enseñanzas de un concilio que es manifiestamente opuesto a la doctrina tradicional en puntos tan fundamentales como la libertad religiosa, la naturaleza de la misa y la salvación fuera de la Iglesia.

Una locura, evidentemente; pero no está escrito en ninguna parte que los locos sean tontos ni que carezcan de lógica, y ésta es la de la restauración no frenada antes de tiempo. En este sentido, Lefebvre tenía razón (véanse las duras pero lúcidas consideraciones de C. Geffré, «Tradicionalismo sin Lefebvre»: *Concilium* 221 (1989) 5-10). Véase también, con carácter más general, los monográficos «El fundamentalismo en las grandes religiones»: *Concilium* 241, 1992; «Fundamentalismo, Cristianismo e Islam»: *Iglesia Viva* 158, 1992.

nes ya hechas. Sin embargo, tiene también su fuerza peculiar, que reside, por un lado, en el dato permanente e irrecusable de la conciencia de nuestra constitutiva historicidad y, por otro, en su *coherencia con la propuesta cristiana original*. Ya en el mismo modo del nacimiento de la misma: sin que se reduzca sólo a eso, es evidente que el cristianismo nació como reinterpretación y reformulación de una tradición religiosa fuertemente institucionalizada, doctrinalmente pegada a los textos y jerárquicamente muy estructurada. De hecho, Jesús fue condenado como «hereje» y «blasfemo» por su «Iglesia» y como subversivo por el poder establecido. Visto a nivel histórico fue, con toda evidencia, alguien que en un tiempo de crisis, apoyándose en la experiencia originaria –«pero al principio no fue así» (Mt 19,8)–, optó con decisión por una solución renovadora.

Pero es preciso completar esta evidencia fáctica, tratando de ir al fondo teórico en ella implicado. Es lo que intenta hacer la segunda parte de esta reflexión.

2. La constitutiva actualidad del evangelio

Si la tensión actual resulta tan grande y decisiva, es, como ya queda insinuado, porque en realidad implica *modos globales* de interpretar la realidad cristiana.

La interpretación restauradora ve el mundo nuevo como algo *externo*, que al cuestionar una *figura histórica* concreta del cristianismo –la heredada de la Edad Media y la Contrarreforma–, cuestiona a éste sin más. Pero cabe una visión distinta, que ve a los cristianos como incluidos en el movimiento común de la cultura y, por consiguiente, siente como propios los cuestionamientos –¡los cuestionamientos, no necesariamente las soluciones!– que éste movimiento comporta. Sabe que eso trae dificultades y

desafíos (para el cristianismo como para todo lo humano); pero aporta igualmente nuevas posibilidades de solución, según aquello de Hölderlin: «donde está el peligro, allí nace también la salvación».

a) *El ejemplo de la crítica bíblica*

Para concretar, vale la pena retomar en esta perspectiva algunas ideas del capítulo primero acerca de la crítica bíblica. Ésta constituye, en efecto, el ejemplo más claro y paradigmático de la estructura honda del proceso. Tanto más cuanto que, por otra parte, ella ha sido la gran palanca de la crítica religiosa en general.

Es indudable que el descubrimiento de los condicionamientos humanos de la Biblia –evolución y contradicciones internas, pseudonimias en muchos libros, préstamos externos, errores históricos, geográficos y científicos... en su letra– supuso una crisis inmensa. Ponía en cuestión algo *absolutamente central*: todo el modo tradicional de leer la Biblia y, con él, la figura misma de la revelación. La sensación primera fue la de que así quedaban cuestionados no sólo ese modo y esa figura, sino la inspiración y la revelación *en sí mismas*: de ese modo la Biblia dejaría de ser «palabra de Dios». En consecuencia, el rechazo por parte de la mayoría fue total.

Galileo pagó con la cárcel su afirmación de que la tierra giraba alrededor del sol, pues estaba escrito: «“Detente, sol, en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayyalón”. Y el sol se detuvo y la luna se paró» (Jos 10,12-13). Como el *modo* tradicional de comprender la revelación era que Dios mismo *dictaba* esas palabras y que por tanto había que tomarlas a la letra, so pena de estar implicando o bien que Dios se equivocaba o bien que mentía, era necesario concluir que la afirmación de Galileo –¡un creyente!– ponía en cuestión a la *revelación en sí misma*. Y la verdad es

que, mientras el avance científico que suponía Galileo fuese visto como algo meramente externo y hostil al cristianismo, suponía ciertamente una amenaza *real* para su existencia: esa visión *tenía que* ser rechazada. De hecho, con más circunloquios y en cuestiones no tan inmediatamente palpables, numerosos teólogos y escrituristas hasta la víspera misma del Concilio sufrieron –con plena razón en esa lógica– idéntico rechazo.

Gracias a Dios quedaba la otra opción: sentirse solidarios de ese avance, en la medida en que se demostrase serio y real, y en consecuencia cuestionar no la revelación en sí, sino *el modo tradicional* de comprenderla. Gracias a los que se atrevieron a eso –que eran creyentes, pero que, en general, no pertenecían al círculo de los «fieles» y «piadosos»–, pudimos comprender todos que la Biblia seguía siendo «palabra de Dios», pero que eso no implicaba que fuese un «dictado» divino y que, por lo mismo, a partir de entonces era preciso *reinterpretar* la revelación (no negar su realidad)⁷. El papa ha podido así pedirle perdón a Galileo; y, sobre todo, hoy podemos disfrutar de una lectura de la Biblia inmensamente más ajustada y real que la de Tomás de Aquino y los mismos Padres de la Iglesia.

⁷ Es curioso que, en el fondo, ya Abelardo –¡en el siglo XII!– había planteado lo fundamental de la cuestión. Reconocer las dificultades reales del texto bíblico no significa afirmar su falsedad pensando que «el autor de este libro no sostuvo la verdad»; lo que cumple es renovar la *interpretación*: «o bien el códice está defectuoso, o bien se equivocó el intérprete, o bien tú no estás capacitado para interpretarlo» (*Sic et Non*: PL 178, 1347), «aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis», SN, 1347 C-D). Tomo la referencia de C. Raña, *Abelardo (1079-1142)*, Madrid 1998, 54-55).

b) *La revelación como partera*

El ejemplo es tan central, que resulta paradigmático para todo el problema. La crítica bíblica ha enseñado algo decisivo que todavía estamos lejos de haber comprendido en su radicalidad, a saber, que *la historia entra de modo constitutivo en la revelación divina*, y sólo así puede ésta significar algo para nosotros. Más todavía: nos ha mostrado la ineludible radicación humana de cuanto en ella se nos dice. La Biblia no es un aerolito caído del cielo, sino un producto *verdaderamente humano*, nacido de un largo, paciente y durísimo esfuerzo por encontrar respuestas a las grandes y más decisivas preguntas que nos hacemos *todos* los hombres y mujeres que en el mundo somos, hemos sido y seremos. En *eso* no se diferencia de las demás respuestas dadas por los grandes filósofos o las grandes religiones. Por eso mismo puede hablar a *todos* y entrar en diálogo con todos.

Lo cual no significa que la revelación no mantenga su «diferencia». Pero ésta no consiste en algo que la aparte de la comunidad humana ni del devenir histórico. Lo específico de la conciencia bíblica es que ella *cae en la cuenta* de que su esfuerzo –igual que el de todos, pero sin que muchos lo adviertan o quieran admitirlo– estaba ya subentendido y precedido por la presencia activa y salvadora de Dios. Es decir, comprende que si ha logrado descubrir algo, es porque Dios se lo estaba diciendo y que ésa es la razón de que lo descubierto sea tan valioso y *de suyo* inalcanzable. En eso consiste la *revelación*, que por ello es tan verdaderamente esfuerzo humano como don divino, sin que eso implique contradicción; al contrario, constituye la maravilla del amor que respeta la libertad, afirmándola a la par que la entrega a sí misma.

La revelación así concebida permite comprender dos cosas decisivas. La primera, que lo descubierto no es po-

sesión exclusiva: quien descubre es alguien concreto, pero descubre a un Dios que está queriendo darse a conocer *a todos* y que por eso —ahí está la raíz de la «misión»— impulsa a comunicar lo descubierto. La segunda, que la revelación no trata de arcanos abstractos o de verdades por encima de las estrellas. Trata de la *vida humana* en cuanto fundada en Dios y salvada por él, y trata de Dios en cuanto volcado sobre esa vida para salvarla y plenificarla. La revelación nos permite ver lo que en realidad estaba ya ahí, tratando de darse a conocer, pero que por su profundidad y trascendencia corre siempre el peligro de permanecer oculto y velado, o visto sólo a medias, o de una manera desfigurada o incluso pervertido en su significación auténtica.

De ahí que, cuando se mira con ojos realistas, se aprecia en seguida que la revelación no habla de algo extraño o externo, sino que remite a lo más profundo de nosotros mismos, abriéndonos los ojos para que «caigamos en la cuenta» de nuestro ser más íntimo y determinante. Por eso, una vez acontecido, lo revelado nos resulta siempre familiar: en el fondo, «ya lo sabíamos». Para expresar este carácter, fundamental y definitorio, llevo tiempo recurriendo a la categoría socrática de «mayéutica»: la revelación no trae nada «de fuera»; antes, al contrario, hace de partera de lo que está ya ahí: la presencia viva de Dios en nosotros, en la historia y en el mundo. Por consiguiente, la revelación nos permite descubrir *lo que última y verdaderamente somos*, en cuanto determinados, acompañados y llamados por ese Dios que envuelve nuestro destino. Ése es el modo en que la revelación constituye la respuesta a nuestras preguntas últimas, a la cuestión decisiva que somos nosotros. Por eso el sensible y profundo filósofo judío Franz Rosenzweig ha podido afirmar con profundo acierto: «La Biblia y el corazón dicen la

misma cosa. Por esto (y sólo por esto) la Biblia es revelación»⁸.

La *tradición* consiste en la lenta concreción de esta conciencia en la historia, que procede a base de descubrimientos concretos: unos, aurorales y fundantes; otros que se apoyan en los anteriores, prolongándolos, profundizándolos y corrigiéndolos, sin que queden siquiera excluidas ciertas recaídas. La *Biblia* es su puesta por escrito en un complejo proceso secular, cargado de crisis y fidelidades, de hallazgos luminosos lo mismo que de duras y persistentes oscuridades. Ambas tienen como lugar natural y necesario una *comunidad* –una Iglesia– que vive de ellas, a la par que asegura su permanencia en la historia y la posibilidad de ofrecer sus frutos a los demás.

c) *La revelación como actualización permanente*

Comprendo que, en su apretada concisión, todo esto resulte un tanto difícil y abstracto. Pero no es imposible captar su verdadero significado. Y, desde luego, permite comprender mejor las complejas relaciones implicadas en una vivencia auténtica y efectiva de lo abierto en la revelación. Que es justamente lo que está en juego cuando se habla de (nueva) evangelización.

Hay sobre todo una polaridad que define lo esencial del proceso y que, por lo mismo, cumple explicar con cierto detenimiento. Se refiere a la necesidad, inevitable y constante, de moverse entre la vuelta a lo original y la búsqueda de configuraciones siempre nuevas.

⁸F. Rosenzweig, Carta a Benno Jacob, en *Der Mensch und sein Werk*, t. 2, La Haya 1984, 708. Para toda esta concepción cf. mi obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987 y, más sintéticamente, «Revelación», en A. Torres Queiruga (dir.), *10 palabras clave en religión*, Estella 1992, 177-224.

El primer movimiento de *vuelta a lo original* se comprende bien. Lo desvelado en la revelación es, por su misma naturaleza, difícil y escondido. Se clarifica cuando la palabra bíblica ayuda a «darlo a luz», pero tiende siempre de nuevo a perderse o al menos a deformarse en su verdadero significado. Nuestra inteligencia y nuestro lenguaje están hechos para moverse connaturalmente entre las cosas o las relaciones inmediatas y meramente mundanas. Lo trascendente tiende a escapárseles o, en todo caso, a ser asumido y reducido bajo sus módulos. Si a eso se añade el carácter siempre frágil y ambiguo de nuestra libertad, se comprende que el significado de la revelación esté tan amenazado. En lo teórico, se ve continuamente expuesto a quedar recubierto por las evidencias cotidianas y mostrencas o a perderse en los laberintos especulativos de los eruditos. En lo práctico, las trampas del egoísmo y los intereses del poder tienden de modo permanente a oscurecer o pervertir la pureza de su significado. Para convenirse de esto, basta con imaginar por un momento qué sucedería si la Biblia no hubiese sido escrita o hubiese desaparecido su texto.

Sólo una vuelta continua y cuidadosa a la palabra originaria puede mantener viva la difícil, oscura y escurridiza evidencia de su sentido auténtico. Por eso la lectura de la Biblia, tanto en la meditación piadosa como en el estudio crítico, enmarcados siempre en el diálogo de la comunidad y el recuerdo de la tradición, constituyen una actividad esencial e indispensable en la Iglesia (cf. *Dei Verbum*, 8) . Y aun así, contando con la remisión al control expreso que ella supone, jamás ha resultado posible evitar no sólo graves y numerosas discusiones, sino incluso la dolorosa división en confesiones distintas...

Esto no es, evidentemente, casual. Y nos remite al segundo polo: la indispensable *búsqueda de palabras y expresiones sin cesar renovadas*. Tampoco este extremo es,

en rigor, difícil de comprender, pues responde a la radical historicidad de todo lo humano. En la historia no existe lo inmutable; y aun lo reconocido como absolutamente válido y permanente sólo puede darse en concreto a través de figuras cambiantes y relativas. Se ve claro en aquellos valores que en general han sido ya descubiertos de manera clara e irreversible, como la libertad o la igualdad entre los humanos. La experiencia muestra que sólo cabe intentar realizarlos en constelaciones históricas dolorosamente cambiantes y deficientes, en las que la máxima aspiración consiste en que respondan del modo menos inadecuado posible a la circunstancia de tiempo, espacio y cultura en que se sitúan.

No cabe, pues, ningún tipo de realización absoluta en la historia. El horror de los absolutismos políticos ha llegado que a la conciencia actual no le quepan dudas al respecto. Y tampoco en el ámbito teórico caben ya ilusiones: como bellamente ha escrito Ricoeur, tenemos que «renunciar a Hegel» y a su imposible «mediación total»⁹. Esto sucede en todos los órdenes y por tanto también en la revelación. Bien mirado, sobre todo en ella, puesto que remite por esencia a lo trascendente e inmanipulable.

Esto no se opone –aunque obliga a matizar– al carácter definitivo de su culminación en Cristo. Porque es cierto que en la revelación se nos abren las claves de nuestro ser: sabemos ya de modo definitivo e irreversible todo lo fundamental, tanto acerca del modo de relacionarse Dios con nosotros –que nos ha creado por amor, que no nos «envidia» ni quiere castigarnos, que nos ama y perdona sin condiciones...– como, en consecuencia, acerca de la visión y la conducta que de verdad nos realizan a nosotros respecto de él, de los demás y del mundo. Por eso la reve-

⁹ *Temps et récit*, III, París 1985, 280-299: «Renoncer à Hegel».

lación es universal y nos atrevemos a llevarla a los demás como oferta «mayéutica» –y por tanto dialogante– a su inteligencia y a su libertad¹⁰. Pero tener las claves no equivale, ni mucho menos, ni a poseerla en la totalidad de sus implicaciones ni a estar seguros acerca de la figura concreta que debe adoptar en cada caso.

Como se ve, la consecuencia es clara: la vuelta a las fuentes representa un movimiento necesario pero no suficiente, puesto que no puede tratarse de *repetición* sino de *actualización*. Y aquí se hace precisa todavía una aclaración ulterior, de importancia decisiva para nuestro problema.

Se trata de que, en realidad, la misma palabra originaria es ya también y necesariamente una *palabra histórica* y por lo mismo mediada culturalmente, con las marcas y los límites de su tiempo, de su espacio y de su cultura. O lo que es lo mismo, que *no existe revelación en estado puro*. En la historia nos encontramos ya siempre con una experiencia interpretada, es decir, traducida en las posibilidades de una circunstancia concreta. Cosa que aparece con toda evidencia con sólo observar la pluralidad de libros y estilos en la Escritura. En el núcleo mismo de lo cristiano nos encontramos no con «el» evangelio, sino con *cuatro* evangelios, de cuyas hondas diferencias la exégesis es cada vez más consciente. Pero es que aun cuando, por un imposible, pudiésemos disponer de las *ipsissima verba Jesu*, de «las mismísimas palabras de Jesús», no cambiaría la situación.

Habríamos ganado ciertamente en pureza informativa y gozaríamos acaso de una nueva inmediatez en el contacto. Pero también entonces estaríamos ante una versión

¹⁰He tratado de explicarlo con cierto detalle en los c. VI y VII de *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 243-308, 309-400.

concreta, acomodada a la psicología y la experiencia propias del hombre Jesús, por un lado, y a la cultura de su nación y su tiempo, por otro. También en esa hipótesis, igual que no vestimos como Jesús ni hablamos o comemos como él, tendríamos que *traducir* a nuestro idioma, nuestra psicología y nuestra cultura lo que de él recibimos: tendríamos que *actualizar* su evangelio. Porque Jesús nos salva en su particularidad humana, pero sucede así tan sólo en cuanto ella transparenta su *universalidad divina*: por eso «era necesaria» su muerte. Es lo que apoyándose en el cuarto evangelio («os conviene que yo me vaya»: Jn 16,7), han subrayado con energía Hegel¹¹ y después de él P. Tillich: «Jesús demuestra y confirma su naturaleza de Cristo al sacrificarse a sí mismo como Jesús en aras de sí mismo como el Cristo»¹².

A primera vista, esto sorprende un poco a ciertas personas, pero es la evidencia misma de lo que en realidad ha sucedido. ¿No es eso justamente lo que hicieron los evangelistas y demás hagiógrafos y lo que, después de ellos, continuaron haciendo los Padres y toda la tradición teológica? En definitiva, ¿no consiste en eso la Iglesia?

3. La nueva evangelización

Tal vez ahora se comprenda mejor la afirmación inicial de que hablar de *nueva* evangelización constituye, en realidad, una tautología. Pero al mismo tiempo se puede ver más claramente que cabe convertirla en una tautología significativa, en cuanto que la insistencia en la novedad apunta al carácter especialmente denso y urgente de la nueva situación, y permite apreciar mejor la necesidad de

¹¹ Cf. principalmente *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, III, Madrid 1985, 63-64. 146.

¹² *Teología sistemática*, II, 165-166; cf. 199-217.

un diagnóstico justo. En concreto, voy a fijarme en tres dimensiones principales.

a) Necesidad de un planteamiento radical

Reducir la nueva evangelización a una especie de acomodación superficial del mensaje o a una simple operación cosmética para hacerlo más atractivo, sería desconocer la profundidad de la crisis y encima contribuir a agravarla. Se trata, como queda dicho al principio, de toda una *revolución cultural*, ni siquiera delimitable todavía en sus proporciones. La actualización tiene que responder al desafío, sin temer ninguna pregunta ni retroceder ante ningún replanteamiento que se muestre necesario.

En este sentido, se produce un fenómeno curioso, con sus visos paradójicos en muchos casos. Las opciones renovadoras son las que se toman más en serio la vuelta al pasado, insistiendo en el contacto vivo con la Escritura. La profundidad del desafío obliga a ir a la radicalidad del origen: sólo el contacto con la palabra primigenia proporciona el vigor para la traducción verdaderamente significativa y actual. De hecho, resulta curioso el fenómeno, repetidamente observado, de que en general la sensibilidad contemporánea sintoniza mucho mejor con expresión bíblica de la revelación que con la mayor parte de las actualizaciones teológicas posteriores, mucho más cercanas en el tiempo: no ya con la escolástica del medioevo, sino con sus reproducciones del siglo XIX y del XX.

En realidad, hace ya bastantes años que lo había dicho Yves Congar: los «tradicionalistas» son casi siempre muy poco tradicionales, pues no suelen remontarse más allá del XIX o del Barroco¹³. El mismo recurso a los Padres de

¹³ Resulta aún hoy muy aleccionadora la lectura de su obra *La tradición y las tradiciones*, T. I *Ensayo histórico*. T. II *Ensayo teológico*, San Sebastián 1964.

la Iglesia, que a partir de los años 20 fue una clara y fresca fuente de apertura frente a la cerrazón neoescolástica, se está convirtiendo hoy demasiadas veces en un escudo defensivo frente a una renovación auténtica: al fin y al cabo, los Padres pertenecen de lleno, como una etapa primera, al mundo que ha sido puesto en cuestión por el nacimiento de la cultura moderna (y repito que no se trata de «sacralizar» esta cultura ni de darle la razón en todo, sino simplemente de reconocer que es la nuestra y que, aunque de manera crítica, *en ella* es donde tenemos que encarnar hoy el evangelio).

No es casual a este respecto el acopio de referencias que de ellos trae el *Catecismo de la Iglesia católica*. Los Padres son citados con una profusión tal que deja patente con toda claridad el fenómeno: tomar una «traducción» de la fe que, por apartarse de la escolástica, ofrece ciertos visos novedosos respecto al vocabulario más vulgarizado en la piedad y la teología, pero que pertenece, en definitiva, a un mundo que muy poco tiene que ver con el nuestro. Puede haber una cierta acomodación ornamental, pero no hay traducción actual y verdadera: ni habla a la sensibilidad actual ni responde a las preguntas, problemas, inquietudes o esperanzas de los hombres y mujeres de hoy (que tienen evidentemente el mismo derecho que los contemporáneos de los Padres a recibir el evangelio encarnado en su propia cultura; para no aludir ya a las culturas emergentes, y tan distintas, en Asia y África).

Cabría objetar que también la Escritura pertenece a ese mundo. Y así es, en efecto. Como figura de la revelación *culturalmente situada*, tampoco ella escapa a la usura del tiempo. Pero no tiene por qué quedar totalmente sometida a él. Y cuenta a su favor con una gran ventaja: aparte de que siempre podemos estar seguros de su verdad, su expresión –por más narrativa y simbólica, por más vitalmente concreta y menos sistemáticamente formaliza-

da— mantiene mucho mejor el contacto con la experiencia originaria y, por lo mismo, nos resulta más transparente. La cuestión radica entonces en cómo se afronte dentro de ella la relación entre la experiencia y su expresión, es decir, en cómo se administre aquella transparencia. En sí mismo —y la historia lo sabe muy bien— el recurso a la Escritura es siempre ambiguo.

Cabe insistir de nuevo en la «letra», con un *fundamentalismo* de fondo, que sólo cede cuando la interpretación coincide con la versión tradicional o va a favor de la restauración. Así continuará leyéndose a la letra todo lo relativo al divorcio o a la sexualidad y se insistirá en ciertos textos que responden a un ambiente más sobre-naturalmente dualista o a los simples condicionamientos culturales, como en el caso de la situación de la mujer en la Iglesia. Pero se ignorarán sistemáticamente textos que en su transparencia original obligarían a cambios profundos, como todo lo relativo a los pobres, al no ritualismo legalista —piénsese tan sólo en el perdón que otorgaba Jesús en escenas de una gratuidad y alegría inolvidables y en el que tan tristemente administramos nosotros con frecuencia en los «confesonarios»— o al igualitarismo comunitario —«mucho más que democrático»¹⁴— con su llamada a renunciar a todo autoritarismo dentro de la Iglesia («pero entre vosotros no ha de ser así»: Mc 10,43; cf. Mc 10,42-45; Mt 20,25-28; Lc 22,25-27).

Pero cabe también ir en la dirección contraria, insistiendo en el «espíritu». Y hay que reconocer que no resulta tarea fácil, de suerte que se impone para todos una cautela muy modesta, pues nadie puede estar demasiado seguro de haber llegado verdaderamente al fondo origina-

¹⁴ Cf. mi artículo «Democracia na Igrexa»: Encrucillada 78 (1992) 215-238.

rio. Una conciencia hermenéuticamente alertada sabe muy bien cuánto queda todavía, a pesar de los avances, para una lectura verdaderamente «espiritual» de la Escritura. Es decir, para una lectura que perfore los textos en busca de la experiencia originaria que los subtiende, a fin de traducirla en las coordenadas actuales. Se trata, en realidad, de una especie de «proporción histórica»: lo que aquellos textos eran en aquel contexto a la experiencia originaria, deberán serlo los nuestros en el contexto actual respecto de *esa misma* experiencia (en definitiva, constituye una simple aplicación de lo antes dicho acerca de lo permanente y lo relativo en la historia). La necesidad de intentarlo es tan obvia, como difícil resulta en cada caso su realización concreta.

En cualquier caso, frenar la investigación bíblica o incurrir de nuevo en una lectura insosteniblemente fundamentalista, equivaldría a luchar contra el Espíritu, intentando lo imposible: paralizar el tiempo. Porque la verdad es que, mirada la situación en perspectiva histórica y con apertura cultural, *estamos todavía a las puertas de una lectura verdaderamente actualizada* de la Biblia.

b) Evangelizar dejándose «evangelizar»

La crítica bíblica que hemos tomado como índice orientador, había dejado claro algo decisivo: dado que la revelación ilumina la *experiencia humana* en cuanto que enseña a verla desde su radicación divina, esa experiencia pertenece *constitutivamente* a todo acontecimiento concreto de revelación. La revelación sólo se da realmente allí donde hay una persona o una comunidad que la comprende y formula con los materiales de su experiencia y con los recursos de su cultura. Porque no se trata de una *gnosis*, es decir, de una teoría que haya que aprender de memoria. La revelación representa, por el contrario, un

modo global de ver, que ilumina la vida y la realidad: es respuesta –viviente y situada– a las grandes y últimas preguntas que nos constituyen. Por tanto lo que se nos revela sólo puede entenderse en correlación¹⁵ con la conciencia que los hombres y mujeres tenemos de nuestros problemas, incluidas también las repuestas que por todos los medios intentamos dar.

Hay, pues, dos polos en juego. Y si una larga tradición nos tenía acostumbrados a verlo todo desde el polo religioso, la dura experiencia de la secularización nos ha enseñado que eso ya no es posible. Existe toda una zona –enorme– de la realidad; mejor dicho, existe un estrato de *toda* la realidad, que no puede deducirse de lo religioso, sino que está entregado a la investigación de la razón humana. En este estrato a la Iglesia no le corresponde ser «experta»; de hecho, sin malicia acaso, pero con tozudez histórica, más bien se ha opuesto a su desarrollo: fue una de las tragedias culturales de occidente. No puede ya tratarse de continuar esa tragedia, sino de sacar la lección que de ella se desprende.

Para seguir con el ejemplo: hoy nos damos cuenta de lo que *entonces* se hubiera podido aprender de Galileo, si se reconociese a tiempo la competencia que le correspon-

¹⁵ Aludo aquí, obviamente, al *método de la correlación*, expuesto por P. Tillich: cf. principalmente *Teología sistemática*, I, Barcelona 1972, 15-96 y II, 15-31. La correlación supone una dialéctica en la que la pregunta condiciona la comprensión de la respuesta, a la vez que ésta obliga, en un proceso siempre recurrente, a profundizar la pregunta. Las críticas que a veces se le han hecho (por ejemplo, E. Schillebeeckx, «El criterio de correlación. Respuesta cristiana a una pregunta humana», en *La interpretación de la fe*, Salamanca 1973, 115-153) de que incurriría en un *categorical mistake*, en un «salto de categorías», al dar una respuesta «religiosa» a una pregunta «humana», no convencen: suponen un dualismo ajeno a Tillich y, creo, que también a la revelación, según he tratado de mostrar al comienzo de este artículo.

día en su propio estrato y elaborando en correlación con ella la comprensión de la inspiración bíblica. Pues bien, el proceso secularizador nos ha enseñado que ése es el caso en todos los ámbitos de la realidad: científico, social, psicológico, político e incluso moral. Eso no es ninguna desgracia. Antes bien nos permite *captar mejor que nunca la especificidad de lo religioso y de lo auténticamente evangélico*¹⁶. Pero por lo mismo esta especificidad no puede ya ignorar aquello en relación con lo cual se especifica. La consecuencia resulta obvia: la comprensión del evangelio exige para ser actual –y por tanto fiel a sí misma y a sus destinatarios– contar con el aporte de las ciencias, sobre todo de las humanas.

Teóricamente y en principio esto no resulta difícil de admitir, y el mismo papa actual lo ha reconocido explícitamente en repetidas ocasiones (entre nosotros, sobre todo en el discurso a los teólogos en Salamanca). En la práctica ya no es tan fácil, puesto que obliga a una escucha humilde y a la renuncia a todo monopolio, con el consiguiente replanteamiento radical de muchas y muy importantes cuestiones. Y esto no sólo en el ámbito de la moral, que al fin y al cabo es *religiosamente* secundario (¿cuándo lo aprenderemos?), sino en otros de más calado teológico: la lectura crítica de la Biblia, la elaboración de la teología en correlación con nuevos parámetros filosóficos y con una atención especial a la nueva relación teoría-praxis, la organización institucional de la Iglesia de acuerdo con los avances de la tolerancia, la participación, los derechos humanos y la democracia.

Y aquí no cabe engañarse. De la seriedad con que se tome esta nueva situación depende la *credibilidad misma*

¹⁶ Es la tesis, que merece ser meditada, de H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Viena/Colonia 1986, sin por ello seguirle, claro está, en otras consecuencias.

de la evangelización. Sólo una Iglesia que se muestra honestamente dispuesta a escuchar, puede esperar que la escuchen. Porque sólo es reconocido en su competencia quien reconoce a los demás en la suya, y sólo puede cuestionar quien a su vez deja que le cuestionen. Una Iglesia que de verdad quiera evangelizar, aportando al mundo el tesoro secular de su experiencia religiosa, tiene que dejarse también «evangelizar» por este mundo en lo que él ha ido descubriendo con lo mejor de su esfuerzo en la ciencia y en la lucha por la libertad y la justicia.

c) Evangelizar convirtiéndose

Las últimas observaciones nos llevan ya al punto final. Existe un riesgo grave ante el que todos debemos precavernos al hablar de nueva evangelización: el de creer que es algo que afecta sólo a los demás, a los de «fuera». Como si se tratase de un bien que nosotros ya poseemos claro y elaborado, faltando únicamente el modo de transmitirlo a los otros: «yo ya lo sé, ahora a ver cómo se lo explico al alumno».

No puede tratarse de eso. El primer destinatario de la nueva evangelización tiene que serlo la Iglesia misma, y sólo así cabe esperar que alcance también, en alguna medida, a los demás. Somos ante todo nosotros los que, más allá de toda pereza intelectual, de todo hábito tradicional, de toda inercia institucional y de todo acomodo mundano, debemos abrirnos de nuevo a la interpelación de la experiencia original, para que ésta pueda hablar, significar y salvar en la situación actual. La solución no está en la vuelta a la *letra* de anteaer, sino en el salto al mañana desde el *espíritu* conquistado a través de la letra primigenia. Éxodo y no vuelta a las cebollas de Egipto es lo que hoy se nos pide.

De hecho, cuando eso sucede, se produce una vibración en el mundo. En el pasado cabe aludir a la «revolu-

ción» operada por santo Tomás, por haber tenido la osadía de releer el evangelio en la circunstancia cultural creada por el impacto de la filosofía aristotélica sobre el pensamiento medieval. Hoy lo vemos con claridad en el caso de la teología de la liberación. Como en el caso de Tomás, cuyos límites vemos hoy muy claramente, tampoco aquí es todo ganancia, desde luego. Pero acaso quepa afirmar que, en conjunto, estamos ante el único caso en que la Iglesia actual ha logrado, con verdadera y auténtica consecuencia, una traducción actualizada del evangelio en una circunstancia concreta. Más que muchas disquisiciones teóricas, lo prueban tanto su impacto en lo mejor de la sensibilidad actual, como la apreciación espontánea de que ahí se ha logrado la «proporción histórica» antes aludida: con todos sus posibles límites, a nadie puede ocultársele el hondo paralelismo que se da entre el mensaje de Jesús a los pobres de su tiempo y el de la teología de la liberación a los del nuestro, en una de las zonas doloridas del mundo.

Desde luego, eso significa adentrarse en el desierto, donde los riesgos son evidentes y no siempre están marcados los senderos. Lo saben muy bien los teólogos de la liberación y todos los que de verdad intentan una verdadera actualización de la experiencia cristiana. Pero ése es nuestro lote –y nuestra suerte– de humanos en la historia: avanzar por los caminos de la libertad. Precisamente lo que la Iglesia tiene para ofrecer de original es que en ese «bello riesgo» no estamos solos, que no somos, a pesar de Monod, «gitanos perdidos al borde de un universo absurdo»; sino que estamos acompañados por el Dios de los caminos y alimentados por su fidelidad, que nunca falla.

Sé bien que por aquí se cae fácilmente en la retórica. Pero cumple decir estas cosas en el umbral de un milenio que se presenta ancho y abierto, con grandes promesas y tremendas amenazas. Cuando una institución como la

Iglesia, que sabe –quizá como nadie– de largas, hondas y complejas historias, quiere asumir su rol de implicarse fraternalmente en la construcción de ese futuro, es preciso que lo tome –que lo tomemos– muy en serio. En serio, tanto en la honestidad de la consideración crítica como en la alegría de una esperanza, a pesar de todo, jamás anulada.

Epílogo que iba para Prólogo

Xose Luis Barreiro Rivas

1. Palabras de paz para un tiempo de crisis

Siempre impredecible, como todo sentimiento, la cuestión religiosa florece, insistente, en el íntimo ser de las personas, haciendo pocos distingos entre los que creen en Dios y los que no recibieron el regalo de la fe, entre los que disfrutaron de una sólida educación religiosa y los que no pasaron de una superficial influencia del contexto cultural en el que nacieron y vivieron, entre los que reconocen la divinidad de Jesús y los que sólo lo tienen por un hombre de excepción, o incluso entre los que «pasan» de Dios –a la espera de un instante oportuno para reencontrarse con él– y los que militan activamente contra un hecho que consideran supersticioso y alienante.

En algún momento de nuestra vida todos nos hacemos preguntas que se enfrentan directamente con la Trascendencia. Con serenidad y confianza unas veces, y con el dramatismo propio de las cuestiones radicales e inabarcables, otras. Y por eso son necesarias reflexiones sinceras y humanas como las que llenan este libro, que nos ayudan a vivir con libertad y sin angustias las preguntas sobre Dios, que nos devuelven el protagonismo de la investigación trascendente; que alivian los vacíos generados por la limi-

tación de nuestro entendimiento o de nuestra formación, y que nos quitan los miedos que pueden surgir de una respuesta que, aun siendo coherente y auténtica, no siempre resulta pacificadora para el espíritu.

Bajo la apariencia de una aproximación intelectual y sistemática a los problemas de la revelación y de la fe, este libro de Torres Queiruga nos muestra una inagotable reserva de amor a la Iglesia y a los hermanos en la fe; una manera muy actual de evangelizar, que nos devuelve la quietud propia de los que, lejos de ser definidos como un contrapunto pecaminoso de la perfección de Dios, sacos de hedonismo y de egoísmos tardíos, estamos llamados a reconocer nuestra relación filial con un padre que nos creó por amor. Haciendo la teología desde nuestra orilla, las palabras de Andrés componen un mensaje que, en lugar de abrumarnos con una ortodoxia pétrea e incomprensible, nos sitúa en el mismo núcleo de la revelación, sujetos de la nueva alianza con ese Dios próximo e íntimo que, rechazada la imagen del juez severo y caprichoso, muestra el dulce rostro de un redentor eficaz y universal.

Para quien se sabe ignorante, el libro es una respuesta. Y para quien se enfrenta atormentado con el misterio de Dios, de la vida, del dolor y de la muerte, estas páginas le ayudan a reformular con normalidad —o incluso con mimo y poesía— las mismas preguntas que uno se hiciera en términos ariscos, desafiantes y rebeldes. Porque son palabras vivas, escritas a la procura de la paz, muy lejos de los silogismos contruidos para pedirle cuentas o para ponerle fundamentos a la desesperanza existencial de los que se sienten aplastados por la finitud.

En medio de las angustias e incertidumbres de una revolución religiosa que empieza a sacudir los cimientos de la cristiandad, cuando sentimos que se aproxima —gracias a Dios— una nueva forma de entender la Iglesia y la histo-

ria de la salvación, algunos libros, como éste, sirven para darnos una paz sin límites, que surge de la rigurosa contemplación de aquello que, siendo complejo y trabajoso para nuestro entendimiento, resulta íntimo, también, para nuestra intimidad. Y de ahí que, recibiendo estas páginas como palabras de evangelización, también me sea fácil entenderlas como una llamada a decir lo que siento, para compartir con los hermanos mi honda preocupación por una Iglesia paralizada delante de la verborrea finisecular, atemorizada por el vértigo del cambio y que parece evolucionar más despacio cuanto mayor es la demanda de respuestas que bulle en el corazón de sus hijos.

Por eso tengo la seguridad de estar delante de un libro importante. Porque se reconcilia bien con nuestra libertad y con nuestras ansias de verdad. Y porque, lejos de estar escrito al servicio de la vanidad intelectual, limita su objetivo a poner palabras de paz en un tiempo de crisis. Así de simple, ciertamente, pero así de trascendente.

2. La libertad es camino hacia Dios

¿Cuántas páginas se habrán escrito para explicar lo que es la libertad? ¿Cuántas horas de púlpito se habrán malgastado para rebajar la fuerza de esa indescriptible sensación vital que subyace a toda idea de moral, de responsabilidad, de bien y de justicia? ¿Cuántos crímenes se habrán cometido contra la libertad o bajo pretexto de la libertad? Y, sin embargo, la libertad es una experiencia tan directa como la vida, una creación de Dios que se resiste a ser convertida en una obra de arte modelada con las manos del poder o con las palabras de la doctrina. «*Donde está el espíritu del Señor –dice san Pablo– hay libertad*». Y desde esa libertad estamos llamados a servir de camino al mensaje de Dios, sin pena de la responsabilidad misionera de la Iglesia, ciertamente, pero sin olvidar tampoco que

somos la «*carta de Cristo*» que avala la enseñanza apostólica, hasta convertir en fuerza de Dios las palabras que se guardan en vasos de barro.

Por eso siento pena de una Iglesia radicalmente dividida entre maestros y discípulos; entre administradores y receptores de la palabra de Dios; entre los que piensan entenderlo casi todo y los que se acomodan a no entender casi nada; entre los que fundamentan su autoridad en letras petrificadas y los que renuncian al deber de hacer nacer en su corazón una alianza espiritual refundada por la resurrección de Jesús. Y por eso tengo para mí que el futuro de la Iglesia pasa por la recuperación de la libertad de los hijos de Dios. De una libertad radical, sin artificios ni explicaciones, capaz de reconocer que todos somos agentes de la revelación, y que podemos participar en la asamblea con las mismas herramientas con las que solemos construir la vida del mundo. De una libertad que nos permita investigar en nuestros valores y en nuestras ansias y angustias, y aportar algunas soluciones novedosas, tan adecuadas al evangelio como a nuestros tiempos.

Precisamos una libertad que nos redima del complejo de culpa con que suelen situarnos frente al progreso social y cultural, y que nos ayude a afirmar una Iglesia que pueda renovarse más allá de ciertas ideas que ya nacen envejecidas frente al contexto social del cristianismo. Frente a la concepción claramente dogmática que inspira el magisterio eclesiástico, me parece imposible que haya millones de cristianos que, acostumbrados a opinar libremente y a participar activa y eficazmente en el gobierno del mundo, acepten de grado un modelo de Iglesia que reviste características en extremo paternalistas (algunos dirían autoritarias), que duda de la suficiencia y de la madurez cultural y moral de sus miembros, y que muestra una radical desconfianza ante los movimientos asamblearios, de ca-

rácter secular, que quieren impulsar la rápida actualización del mensaje cristiano.

Claro que, al tiempo de decir estas cosas, también sé que corro dos riesgos que en este instante quiero subrayar: la posibilidad de estar hablando de cosas simples y pasadas con el énfasis propio de las complejas novedades; y la no menos peligrosa posibilidad de aportar ideas y soluciones que cualquier erudito podría deshacer en tres minutos, a base de citas de la Biblia, de los santos, de las encíclicas y de una tropel de expertos considerados «seguros» para la eterna prevalencia de la Iglesia. Pero ninguno de esos riesgos me impide decir lo que pienso. Porque, rebelándome –como Pablo se le rebeló a Pedro– contra quien, a mi juicio, lo merezca, quiero contribuir a un diagnóstico realista, y fraternalmente compartido, de la honda crisis de la Iglesia de hoy. Porque prefiero equivocarme a permanecer inactivo. Y porque considero más leal mostrar públicamente mi honda tensión con la línea actual de la Iglesia que permanecer en silencio, apartarme de ella, y dejarla en paz.

Tengo por cierto que los cristianos del siglo XX, más autónomos y más libres que nuestros antecesores, nos entendemos con Dios mejor que nunca. Le tenemos menos miedo, apenas lo confundimos con los fenómenos naturales, no le reconocemos intermediarios que puedan oprimir a sus hermanos en el nombre del cielo, y no lo invocamos para ganar batallas, aniquilar enemigos o erigir y conservar imperios terrenales. Seguimos, es cierto, sin comprender su infinito misterio: somos infieles a su providencia y carecemos de palabras para hablar del hermoso regalo de la fe. E incluso vivimos cautivos de enormes diferencias económicas, sociales y culturales, que avergüenzan a nuestra civilizada suficiencia. Pero nos sobran recursos y flexibilidad intelectual para acercarnos a las analogías, mitos y metáforas de la revelación, y estamos

acostumbrados a distinguir los valores morales y los preceptos lógicos que anidan y renacen inagotables detrás de muchas imágenes y símbolos de la Escritura, que tenemos incorporados a nuestra historia cotidiana.

En cambio, mientras la crisis de nuestra relación con Dios no es más que una variación asumible en la estructura del hecho religioso, los cristianos de hoy tenemos una gran dificultad para entendernos con la Iglesia, con sus obispos y pastores, con su liturgia y con su lenguaje, con su interpretación de nuestras angustias y deseos, y con su visión, incluso apocalíptica, de nuestras ambiciones, egoísmos e insensibilidades. Porque tenemos ansias de ejercer una madurez intelectual y moral que nos cuestionan. Porque no aceptamos el papel pasivo que se nos tiene asignado en la interpretación y difusión del mensaje evangélico. Porque no reconocemos la virtualidad de una doctrina cada vez más formalista y petrificada, que reboza ortodoxia y adolece de vida, que muestra serias dificultades para seguir el ritmo de renovación que se aprecia en el pensamiento civil. Y porque tenemos la penosa sensación de que la Iglesia ya está resignada a perder una parte importante de sus fieles a cambio de incrementar los controles sobre su doctrina, su cosmovisión social y su estructura interna. Por eso sentimos que la Iglesia oficial va por un camino y los fieles por otro, mientras esperamos el instante de encontrarnos con nuestros pastores –como tantas otras veces– en la era abierta de la pura normalidad.

Siguiendo de cerca la historia de los dos últimos siglos, produce un enorme estupor el ver cómo, mientras la alfabetización alcanzaba a toda la sociedad occidental, mientras se multiplicaban las universidades, mientras los medios de comunicación penetraban en nuestros hogares, y mientras la tenencia y uso de libros dejaba de ser un privilegio de minorías, los cristianos católicos –incluidos los del civilizado occidente europeo– se convertían en unos

verdaderos ignorantes de la fe, adoptaban posiciones acrí-
ticas frente a la vida de la Iglesia, y asimilaban de grado su
total incapacidad para comunicar aquello en lo que «aún»
creen.

La catequesis se ha convertido en una pesadilla de la
infancia, que los mayores olvidamos al mismo tiempo y
por la misma razón que la lista de los reyes godos. La fe
se ha teñido del polvo del carbonero, y la gente corriente
ha empezado a volverle la espalda a la misma cultura que
explica nuestra realidad social y política. Y, como conse-
cuencia de este giro dramático, las cosas de la religión y de
la fe se ven recluidas en ámbitos cada vez más minorita-
rios, rechazadas de los grandes centros de estudio y utili-
zadas como relleno de programación en los medios de
comunicación (incluidos los de titularidad episcopal),
hasta el punto de convertir en una tarea casi imposible el
encontrar gente –amigos o familiares– que esté dispuesta
a compartir reflexiones, dudas y preguntas que en otro
tiempo formaron parte del acervo normal de creyentes y
no-creyentes.

Pero conviene que no nos engañemos. Porque tengo
la terrible sospecha –Dios me lo perdone– de que aún
quedan muchos jerarcas que gustan de esta fe irresponsa-
ble y domesticada; y porque intuyo que les produce una
desconfianza honda cualquier laico que se atreva a cami-
nar con sinceridad y libertad por los caminos de la reve-
lación, salvo que tenga asumido el papel de pura gramola
de la asombrosa cosecha de cartas pastorales, encíclicas,
documentos y homilías –cada día peor elaboradas, por
cierto– que salen al encuentro de ese fiel cristiano imagi-
nario que esté dispuesto a alimentar su espíritu con esa li-
teratura tópica y peligrosamente banalizada.

He ahí una de las causas de la fosilización actual del
mensaje revelado. Y he ahí, también, una responsabilidad

directa de la Iglesia, que no veo suficientemente asumida ni convertida en objetivo directo e inmediato de un sano y necesario propósito de la enmienda. Bien al contrario, quieren darnos la impresión de que la ignorancia sobre los temas religiosos es una responsabilidad ampliamente exigible frente al Estado, o una consecuencia del materialismo de la vida moderna, o del hedonismo de sociedades sin valores, o de la desidia de los fieles, o incluso del enmohecimiento inevitable de los fonemas de la revelación divina. Un problema de todos, o de cualquiera, menos de aquellos que, después de monopolizar y clericalizar la catequesis y el estudio y enseñanza de la teología, y de poner ambas al servicio de la ortodoxia más estéril, parecen haber perdido todo contacto con la realidad histórica en la que viven los fieles.

Ya hacía tiempo que no se percibía en el seno de la Iglesia la hoy evidente fragmentación derivada de corrientes doctrinales que sirven para aglutinar grupos de poder, para relegar a aquellos de los que se desconfía, para distinguir a los «nuestros» de los otros, y para tratar de ayudar a Dios a perpetuar su Iglesia a base de atar la eternidad con cuerdas de coyuntura. E incluso da la sensación de que una parte significativa de los pastores ha emprendido el dramático camino del «autismo» espiritual, mientras los fieles van a tientas por las tinieblas propias de un mundo en vertiginoso cambio –coge de aquí y coge de allí– hacia donde Dios –bendito sea– les dé a entender.

Y por eso consuela tanto escuchar las cosas que dice Torres Queiruga: que Dios también se revela respondiendo a nuestras oraciones, ayudándonos a determinar nuestra respuesta personal al reto de la permanente construcción del reino de Cristo, y permitiéndonos traer a la historia, que es tanto como decir a la vida, su palabra de salvación.

3. La razón no se mide con Dios

¿Por qué no nos ofende el concepto del poder, de la familia o del honor que muestran las obras de Homero, Shakespeare o Calderón –tan alejados de nuestra realidad intelectual y social–, mientras decimos estar apenados por la expresión literal de la Biblia? Será, desde luego, porque el mensaje de la Escritura es infinitamente más complejo, profundo y comprometido. Pero también puede ser porque nadie siente la tentación de la literalidad, porque no hay un control de los niveles de actualización permisibles, y porque cada lector trae las palabras y las metáforas milenarias tan acá como le es necesario y adecuado a su contexto cultural y social.

Si no tenemos problemas con los bellos monumentos de la cultura, es porque nadie pretende sacar de ellos importantes consecuencias sobre la legitimidad o la estructura institucional de un país actual, y porque todos nos sentimos dueños de la clave cifrada que nos permite entrar libremente y con rigor en sus significados. Porque la gente gana la «distancia temporal» con relativa facilidad, salvo que –como en el caso de la Biblia– aún haya alguien que siga usando su magisterio para insistir, por ejemplo, en que la muerte –*tamquam leo rugiens*– puede pillar-nos con un solo pecado a la espalda y mandarnos, después del temible juicio de Dios, a un infierno eterno, que asa la carne y huele a azufre. Y nos es una cuestión menor, apta para la reflexión, que la visión del papa le haya permitido llegar «de último» a una interpretación más benigna y actual del «eterno alejamiento de Dios», en términos muy similares a los que la gran mayoría de fieles había intuido y normalizado en su propio lenguaje y en su propia vida mediante la simple visión amorosa –y en algunos casos «puramente lógica»– de la fe.

A Galileo, que creía en Dios, no se le ocurrió siquiera la posibilidad de que la traslación del mundo lo en-

frentara con la revelación, ni que la teoría que acababa de construir pudiera derribar la autoridad de la Biblia. Fueron los custodios de la fe los que desconfiaron de la razón y de la ciencia, y no a la inversa. Y por eso es la Iglesia la que tiene que reconciliarse con el progreso científico, con la filosofía, con la madurez intelectual de sus hijos, con el ansia de renovar e interpretar el mundo y las instituciones que lo gobiernan. No fueron los científicos –ni mucho menos los sencillos lectores de la Biblia– los que plantearon el reduccionismo insoportable de la revelación, sino que fue la Iglesia la que mostró y muestra una enorme dificultad para entenderse con un mundo culturalmente avanzado e inteligentemente abierto a las intuiciones, investigaciones, tropiezos y rectificaciones que alimentan la antorcha de la civilización.

Fue la Iglesia, y parece que sigue siendo, la que no supo comprender que el progreso científico –incluso cuando nos asoma a los abismos de la naturaleza– no es más que el cumplimiento de aquel mandato de Dios que nos puso ante el reto de dominar la creación y las creaturas. Y por eso estimo que la nueva preocupación por reconciliar la razón con la fe, la ciencia con la teología, la libertad con la vida de Iglesia, es una reflexión que los obispos y teólogos deben hacer hacia dentro, y no hacia fuera. Porque aquí abajo, donde vivimos y militamos los laicos, ya hace mucho tiempo que esos problemas nos parecen andróminas, sin que sintamos la necesidad de dilucidar una posible incompatibilidad entre el laboratorio y la Biblia. Porque estamos acostumbrados a vivir con la íntima tensión de una fe misteriosa e inabarcable, que rehúsa ser probada cada día. Y porque el problema solamente lo tienen los que, queriendo meter la fe en latas de conserva, todavía piensan que las dudas siempre irresueltas, las contradicciones angustiosas y las crisis de los hombres tienen la rara virtualidad de ofender a Dios y

apartarnos de él, en lugar de proclamar la belleza de su obra.

El misterio de Dios, captado en la fe, nos llega a través de la gracia, y convive día a día con nuestras dudas, con nuestras infidelidades, con nuestras contradicciones esenciales, con la soberbia que brotó en el paraíso a la sombra del bien y del mal, con nuestra visión antropomórfica de la realidad espiritual y de los conceptos de la trascendencia. Pero ese conflicto solamente hace daño cuando nos lo quieren hurtar, cuando nos quieren librar de él, cuando nos quitan la fe vivida –tensamente vivida– para cambiárnosla en una fe razonada, obvia, comprensible..., fósil.

La verdad y el camino no son separables de la vida. Y la vida es una cosa real, que anida en la ciencia y en la conciencia de los hijos de Dios. Y por eso resulta arriesgada la manía de abroncar a la mayoría desde los arcanos de la teología. Porque aunque en el evangelio no quedaran dispuestas las estructuras democráticas de la Iglesia, pienso que el pueblo de Dios también tiene derecho a la voz y a la palabra, sin quiebra de la autoridad apostólica, pero sin renuncia a la responsabilidad y la libertad espiritual que surgen de la redención. ¿Por qué no podemos vivir la Iglesia como vivimos el mundo? ¿Por qué tenemos que revestirnos de una mentalidad caduca, que nos resulta postiza, para soportar sermones que son más aptos para satisfacer la conciencia del que los echa que para iluminar las angustias del que los escucha?

Aunque los problemas sean siempre los mismos, la comunidad eclesial ha cambiado profundamente. Y sería muy malo que no nos percatásemos de que los que antayer fueron herejes y cismáticos –apartados del dogma y de la obediencia, pero pegados a la idea de Dios y de una fe vivida colectivamente– son hoy indiferentes, agnósticos

sobrevenidos e individualistas, que prefieren soslayar el sistema eclesial antes que discutirlo, o que están más dispuestos a entenderse directamente con Dios que a razonar con los teólogos y moralistas. Por eso me temo que algún día echaremos de menos el cisma, a gentes como Martín Lutero que, enfrentados al «pensamiento único» de los pastores, optaron por apartarse de la obediencia romana sin romper con el sentido eclesial de la fe. Porque hoy, en medio de un inusitado y no reconocido resurgir de las interpretaciones «correctas» del mensaje cristiano, los fieles van hacia Dios «por su cuenta», se arreglan individualmente con él, y solamente vuelven al redil para casarse, bautizar niños y enterrar muertos, reduciendo la vida de la Iglesia a un simple disfrute social de templos y ceremonias.

Es como si el protestantismo institucional y militante de otrora, que exigía disciplina intelectual y compromiso activo y ponía al cristiano frente a la responsabilidad de su fe, se viese sustituido ahora por un protestantismo fáctico y parasitario, que debería inquietarnos mucho más que la actitud cismática de entonces. Porque, lejos de oponernos a un mensaje evangélico estereotipado y arcaico y de reclamar la autonomía de interpretación de la revelación de Dios, acabamos oyendo el mensaje de la Iglesia con la clásica actitud del que suelta por una oreja lo que coge por la otra. Y porque en lugar de apartarnos de la comunión de la fe cristiana, simultaneando la actitud crítica con un hondo compromiso, optamos por parasitar en la liturgia, banalizar todas las manifestaciones colectivas de la fe, y acomodar la vida de la Iglesia a nuestros compromisos sociales, a nuestras disposiciones y a nuestros ciclos vitales.

Por eso los fieles nos sentimos a gusto cuando se nos tiene en cuenta, cuando se escribe teología para nosotros, cuando se nos devuelve la responsabilidad de activar el

mensaje de la revelación, cuando se nos llama a insertar el evangelio en nuestro tiempo histórico, y cuando se nos libera de la «mala conciencia» con la que se nos acostumbra a enfrentar con nuestro propio mundo y con nuestros propios valores. Y nos sentimos reconciliados con esa parte de la Iglesia que no explica su crisis por nuestro hedonismo, por nuestra negligencia, por nuestro egoísmo o por nuestra infidelidad; que hace autocrítica sobre la forma en que se administra y difunde la palabra de Dios y sobre la falta de puentes tendidos entre una fe de regla y cartabón, que anida en las instancias de arriba, y la compleja vivencia del reino de Cristo que se encuentra en la vorágine ineludible de una sociedad compleja y vertiginosamente acelerada.

4. Si nos llaman, acudimos

El evangelio nos llega precocinado, como si no necesitara de nuestra vida para brotar y dar fruto. La caridad circula por canales preferenciales, que las más de las veces presuponen una determinada interpretación del mundo. Los problemas matrimoniales y la crisis de la familia se tratan en la sacristía o, aun peor, en el confesonario. Los retos de las ciencias naturales son interpretados desde posiciones netamente especulativas. Los problemas de la guerra y de la paz cuelgan de afirmaciones tan generales e indiscutibles como estériles. La justicia social y los problemas del desarrollo económico son iluminados con doctrinas atrasadas, que apenas explican nada de cuanto acontece en el mundo de hoy. La sociedad, en suma, está descrita con tintes apocalípticos, que resucitan a menudo, y simultáneamente, la lujuria de Sodoma, el hedonismo de Horacio y la ambición de Babilonia: todo para decirnos que «así se explican los males del mundo», y que ya no quedan valores que equilibren la ambición del progreso.

Se echa en falta, sin duda, la contribución de los fieles a un diagnóstico real de los tiempos, y la sugerencia de nuevos caminos en los que puede actualizarse la revelación. Es como si todo fuera cosa de sacerdotes, o de los seculares que están enseñados y encuadrados para coincidir con los sacerdotes; o como si en los mil doscientos millones de cristianos que viven en el mundo no hubiera filósofos, médicos, ingenieros, obreros, militares, banqueros, sindicalistas, amas de casa, padres de familia, estudiantes, físicos, químicos, políticos, juristas y otras gentes, hombres y mujeres de diversa casta y condición, que pudieran sentarse a hablar del mundo de hoy tal como es, con sus enormes virtudes y con sus evidentes fracasos, para encender juntos la luz de Cristo y poder caminar sin angustias hacia la felicidad, sin tener una vez más la sensación de que no es posible conectar la realidad que vivimos con la Iglesia a la que pertenecemos.

En el ámbito de la teoría política fue H. Eckstein quien formuló el principio de la coherencia entre las culturas internas de la sociedad y las amplias organizaciones políticas de ámbito nacional, para acabar demostrando la práctica imposibilidad de asentar una sociedad democrática sobre estructuras sociales autoritarias, o viceversa. Y tengo para mí que la organización eclesial no puede ser tan ajena a su propia base como para evitar que ese principio de coherencia se verifique también en el cuerpo místico de Cristo. Y por eso pienso que, dada la enorme evolución cultural, económica y política de los últimos años, parece imposible que subsista una Iglesia que no sea capaz de conectar con la cultura y con la vida cotidiana de su gente.

Conscientes, en parte, de este problema, los actuales responsables de la Iglesia suelen reducirlo casi todo a un problema de comunicación y lenguaje, siguiendo una pauta que nos ha llevado a una carrera desenfrenada por

encontrar modos de expresión (ritos, palabras, músicas, plástica y agendas) propias de la sociedad moderna. No se percatan, sin embargo, de que, no renovándose los contenidos, el simple cambio de los medios de expresión puede constituir un nuevo y paradójico ingrediente de la babelia contemporánea, en la que alguien llegó a decir que solamente se entienden las cosas cuando se dicen en latín. Porque, mientras que la expresión histórica de la fe y de la revelación ya forma parte de nuestra cultura, y resultan básicamente accesibles, los contenidos sustantivos siguen vinculados a una cosmovisión periclitada, que ya no queda pendiente de un lenguaje o de una comunicación actualizadas.

¿En qué se parece la familia de la que habla el papa a la familia que vivimos los cristianos de carne y hueso? ¿Qué tiene que ver la doctrina económica de la Iglesia con la reforma de los modelos que más garantizan la igualdad y la protección social de los colectivos sociales? ¿Sobre qué fundamentos teóricos y prácticos se pretende afrontar el desarrollo del tercer mundo? ¿Es cierto que la sociedad de hoy es más hedonista y tiene menos valores que la de otras épocas? ¿A cuántos científicos les va pasar lo mismo que a Galileo antes de que los problemas éticos y humanos planteados por el desarrollo científico se afronten con realismo, rigor y apertura de criterios? ¿Cuál es la posición real de los cristianos sobre asuntos tan cotidianos como la ingeniería genética, el control de la natalidad, las ayudas técnicas a la procreación o la expansión de la pediatría preventiva? ¿Cómo debe plantearse la enseñanza de la religión en el ámbito escolar? ¿Cómo deben administrarse los bienes de la Iglesia y su patrimonio, y a qué actividades deben servir sus rendimientos? ¿Qué mensaje político y social debe propiciarse a través de los medios de comunicación de la Iglesia, para que la confesión de fe no atente contra la pluralidad política? ¿Cuál es

el papel del sacerdote en la Iglesia actual y cómo puede afrontarse la dramática crisis que atraviesa el colectivo de los ministros de Cristo? ¿De qué manera puede insertarse el sacerdote en la actual comunidad cristiana para ser guía práctica de vida? ¿Por qué se quiere argumentar desde el evangelio lo que no es más que una visión inmovilista e interesada del sacerdote?

A la mayoría de los cristianos les da igual que se lo cuenten en francés o en arameo. Porque, lejos de estarse abriendo nuevos surcos para el debate y la construcción de la comunidad del siglo XXI, parece que tenemos asumido el inexorable divorcio entre la sociedad moderna y la Iglesia, adoptando actitudes que no nos dejan más salida que un lamento general sobre lo que ha sido y ya no es, y una vana esperanza puesta en que siempre habrá un grupo de escogidos que mantenga el tipo al servicio de Dios. Y todo porque se dan por buenas dos convicciones –no probadas– que siguen profundamente arraigadas en el mensaje oficial: que la divergencia entre la vida de los fieles y las enseñanzas de la Iglesia es una consecuencia necesaria de la insobornable posición moral del magisterio y de la relajada actitud de los fieles; y que los pastores del rebaño tienen muy poco o nada que rectificar, y nada de que responder, delante de ese análisis apocalíptico de la crisis moral y social y de la falta de valores con que enfrentamos este fin de siglo.

Por eso vivimos desconcertados. Y por eso sabe a gloria eso que Torres Queiruga denomina «un nuevo paradigma»: una toma de principios hecha desde la teología, que reconoce la obligación que tiene la Iglesia de salir al encuentro del mundo actual, sin miedo a la novedad, sin dejar los caminos a medias, sin hacer del cambio un instrumento del inmovilismo, sin mantener lecturas fundamentalistas disimuladas detrás de lenguajes «aggiornados».

5. Una reflexión desde el optimismo de la fe

En medio de tanta crítica –que para mí es siempre «autocrítica»– llega también la hora de preguntarse a qué viene decir estas cosas como prólogo/epílogo ferviente de un libro bien sereno, que analiza la realidad de la fe y su vivencia en la cultura finisecular. La razón no es otra que mi acendrado optimismo, que me lleva a afirmar que la crisis de la fe y las dificultades para comprender el mensaje de Dios, lo son en mucha menor medida de lo que a primera vista parece, y de lo que también se deduce del libro de Andrés. Porque estoy seguro de que la crisis que estamos viviendo es, sobre todo, una crisis de Iglesia, de expresión social de la fe, de explicitación objetiva de los principios morales, de orientación colectiva en un mundo de máxima complejidad. Pienso que lo que está cambiando la «opción justa y respuesta significativa» contenida en la Biblia en un «fósil inerte, que nada dice en el nuevo contexto» no es, en ningún caso, la dificultad que tienen los hombres para comprender el mensaje de Dios, sino la manera con el que ese mensaje es administrado por la Iglesia a las puertas del tercer milenio. Pienso que el problema surge de un modo específico de ejercer el magisterio, que no ha aceptado todavía la profunda transformación cualitativa operada en los fieles y la necesidad de una asunción realista de los problemas sociales.

Y por eso me atrevo a «protestar», en la fe de Cristo Jesús, para proclamar con optimismo que el hombre de hoy es hondamente religioso, y que acude, como siempre, a Dios, en busca del camino, de la verdad y de la vida. Y por eso afirmo que estamos delante de un simple problema humano, que podría arreglarse con una receta tan simple –y tan utópica– como ésta: abrir las puertas de par en par, y dejar entrar a todos los cristianos –mujeres y hombres, laicos y sacerdotes– en todas las dependencias

de la Iglesia: en las aulas de teología y en las cátedras, en los concilios, en la administración del templo y de los estipendios, en el diseño de la liturgia, del idioma y de la música que nos conecta con el espíritu de Dios, en el diagnóstico de los problemas de la familia, y en el diseño del contrato futuro. Dejemos que la gente hable de la vida, de la política, del hambre, de la paz y de la guerra, del trabajo y de la igualdad en términos de acción real, y confrontemos nuestra moral y nuestra fe con el mal de un mundo que no acaba de ser inventado en este siglo ni por esta generación.

Aunque es evidente que el monte Candán está donde debe estar —es decir, en Forcarei—, también sabemos por el evangelio que podríamos mudarlo de sitio, si tuviéramos tanta fe como un grano de mostaza. Mucha más fe, en todo caso, de la que sería necesaria para confiar en que la apertura de la Iglesia de Cristo a los fieles no iba a ser obstáculo para su prevalencia eterna sobre las puertas del infierno. Porque, si no creemos en el cuerpo eclesial, que es visible, ¿cómo vamos a creer en el Dios creador, a quien no vemos?

6. Por qué hablo de estas cosas

De entrada tengo que reconocer mi osadía: porque sé que estas palabras, escritas desde una evidente ignorancia, van a servir de prólogo —epílogo— a un libro de teología; porque voy a anteponer mis romas ideas a las de un maestro reconocido por su rigor intelectual y por la sincera investigación sobre la crisis de fe de nuestros días; y porque poco cabe añadir a un autor como Torres Queiruga, que se mueve en este tema con admirable libertad, y con una apuesta por la vida de Iglesia que hace removerse en su limbo laico a una buena parte de los agnósticos sobrevenidos por simple razón de comodidad.

Pero más allá de ese mi natural atrevido, también reconozco que se trata de una labor muy grata para mí, que encuentra sus explicaciones más hondas más allá de la amistad que me une con Andrés y del honor que siento por ser escogido por él para este menester. Razones, digo, que clavan sus raíces en mi concepción de la fe y de la Iglesia de Cristo, y que, en medio de dudas e infidelidades sin cuento, rebrotan, como una fuente abundosa, cada vez que me enfrento a la lectura de libros como el que tengo delante.

Porque es una de las pocas veces que, en la vida de Iglesia, se me encarga una tarea que puede trascender a otros hermanos. Y porque tengo la fortuna de contarme entre los escasos fieles que, en un rebaño de mil doscientos millones de ovejas, tienen la ocasión de contribuir con una chispa de luz a una visión normal del mundo que vivimos, expresada directa y sinceramente, sin necesidad de adaptarla a las conveniencias de una concreta manera de explicar el mensaje de Jesús y de estructurar y gobernar la Iglesia que nos congrega.

Por eso me alegro de que Andrés se atreviera —ésa es la palabra— a ponerle a su libro una «introducción» ciertamente retorcida y salida de las manos de un cristiano remiso como yo. Porque, siendo amigos como somos, sabe que vivo y confieso una honda crisis de confianza en la Iglesia a la que pertenezco y con la que cumplo, y que atravieso una etapa de mi vida en la que acuso de forma obsesiva —y seguramente injusta— la falta de grandeza moral, la abundancia de camarillas, las ambiciones de poder, la confusión de las estructuras éticas, así como el utilitarismo y el pragmatismo que anidan en muchos pastores que apenas se sienten aludidos por la desbandada dramática que afecta a la Iglesia católica del fin de milenio.

Por eso agradezco a Andrés su confianza. Porque él sabía que cualquier cosa que yo le escribiera iba ser incómoda. Y porque era consciente de que, si no fuera suficiente esta ignorancia que me permite repetir lo que todos sabemos, siempre me arreglaría para intentar provocar una reflexión autocrítica y sincera delante de las cosas que, ciertas o no, comentamos los pocos amigos que aún aparcamos la política o el fútbol para hablar de esa Iglesia católica a la que, incómodos, seguimos perteneciendo.

7. La prueba del nueve

Pero ya se sabe que Dios escribe derecho con renglones torcidos. Y por eso pudiera suceder que todas estas cosas –incluidos los errores– aportasen al lector la prueba del nueve de una necesaria renovación de la literatura teológica. Porque en el mundo hay mucha gente como yo que dice cosas como las que yo digo (y peores, incluso). Y por eso necesitamos teólogos que hablen como libros abiertos, para mostrarnos que tenemos una crisis compartida, y que nuestras angustias anidan también en los maestros doctos y ejemplares.

Por eso he hecho un esfuerzo enorme para aparcar lo aprendido en los folios todavía sueltos que me ha mandado Andrés, y escribir las ideas que tenía antes de leer *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*. Porque el libro es una respuesta a mis dudas, y porque no quiero ni me atrevo a resumir, o a decir de otra manera, lo mismo que Torres Queiruga dice como un maestro e investigador riguroso, que se baja a la comprensión de los discípulos, o, aun mejor, como un sacerdote que siente la obligación de ir buscando, de uno en uno, a todos aquellos cristianos que andamos triscando en la hierba al borde de los abismos.

Por eso creo tener en las manos un libro importante. Porque es profundo y sencillo. Porque es exigente y comprensivo. Porque nos hace objeto y compromisarios de la revelación. Porque acerca el nombre de Dios en palabras cotidianas, que no renuncian al temblor de la poesía. Y porque nos deja la alegre sensación de que no somos tan raros ni remisos como nos puede parecer.

Un libro, en suma, que también debe servir de consuelo para la Iglesia de hoy. Porque habla para nosotros, y de nuestras cosas. Y porque nos confirma que vivimos mucho más cerca de Dios y de los hermanos de lo que solemos creer.

Forcarei, en la festividad de san Juan de 1999

Índice de nombres

- Abelardo, P., 158, 336
Adorno, T. W., 183
Aguirre, R., 123, 253, 283, 284
Agustín, San, 11, 48, 114, 128,
138, 160, 209, 304, 330
Albertz, R., 65, 76, 78, 79
Albright, W. F., 65
Alt, A., 65
Althusser, L., 58
Álvarez, M., 242
Amaladoss, M., 308, 309,
320
Amengual, G., 180
Amor Ruibal, A., 14, 19, 46,
47, 19, 110, 112, 113, 315,
331
Andrés, A., 3, 4, 219, 354,
369, 371, 372
Angst, F., 215
Apel, K. O., 153, 299
Arendt, H., 250
Ariarajah, W., 294, 303, 314,
317
Aristóteles, 103, 140, 148
Armendáriz, L. M., 219
Auerbach, E., 66, 71
Balthasar, H. U., 53, 118, 120,
125, 126, 130, 136, 138,
156, 180, 223, 279, 280, 286
Barbaglio, G., 82, 99
Barreiro Rivas, X. L., 15, 353
Barth, K., 55, 118, 120, 127,
128, 230
Baudelaire, Ch., 175
Baumann, R., 242
Bayle, R., 174, 190
Beierwaltes, W., 211
Benjamin, W., 75, 273, 274,
285
Benveniste, E., 235
Berger, P., 79
Bergson, H., 116, 137, 140,
142
Bermejo, F., 87
Biser, E., 59
Blackstone, W. T., 108
Blanco Vega, J. L., 33
Bloch, E., 66, 199, 215, 250
Blondel, M., 46, 140, 142,
225, 331
Boff, C., 251, 257, 283, 285,
288

- Böhme, J., 176
 Bonhoeffer, D., 59, 181
 Brocke, M., 66, 71, 76
 Brod, M., 75
 Brown, R. E., 105
 Brunner, E., 117, 118, 120, 129
 Bsteh, A., 293
 Bultmann, R., 72
 Busto, J. R., 214, 219
- Cabada, M., 104, 115, 138,
 140, 204, 228
 Calderón de la Barca, 361
 Camus, A., 238
 Capánaga, V., 114
 Castelli, E., 235
 Castillo, J. M., 254, 257, 265,
 282
 Celso, 221
 Chao Rego, X., 55, 231
 Chapelle, A., 141
 Cicerón, M. T., 150
 Cioran, E. M., 175
 Clemente de Alejandría, 309
 Conesa, F., 193
 Congar, Y. M., 45, 109, 344
 Conrad, J., 175
 Corbin, H., 130
 Cullmann, O., 53, 109
 Cusa, Nicolás de, 211
- D'Costa, G., 298
 David, 35, 37
 Denis, M., 114
 Díaz Salazar, R., 273
 Díaz, J. A., 253, 254, 273
- Dodd, C. H., 106
 Domínguez Morano, C., 61
 Domínguez, X. M., 61, 159
 Duch, Ll., 273, 313
 Dupont, J., 265, 267, 278
 Dupuis, J., 292, 293, 294,
 295, 308, 310, 311, 320
- Eckstein, H., 366
 Egido, J., 105
 Eliade, M., 79, 80, 98, 157,
 170, 298, 301
 Ellacuría, I., 253, 259, 286
 Eloísa, 158
 Empédocles, 138
 Epicuro, 170, 172, 184, 203,
 205, 211, 384
 Estrada, J. A., 207, 208
 Evdokimov, P., 129
 Évely, L., 12, 131
 Ezequiel, 37, 38, 39
- Fabris, R., 264
 Fabro, C., 210
 Fahrenbach, H., 75
 Ferrater Mora, J., 269
 Ferré, F., 108
 Festugière, A., 104
 Feuerbach, L., 100, 115, 139,
 140, 141, 142
 Fichte, J. G., 145
 Fitzmyer, J. A., 105
 Flaubert, G., 175
 Flew, A., 108, 233
 Floristán, C., 26

- Fraijó, M., 167, 173, 218,
 231, 242, 274, 298
 França Miranda, M. de, 295,
 302, 310, 320
 Freud, S., 58, 60, 61, 100
 Fuhrmans, H., 126

 Gadamer, H. G., 68, 84, 85,
 281
 Galileo, 22, 335, 336, 348,
 361, 367
 Galindo, A., 78
 García López, F., 78
 García Murga, J. R., 155
 García Roca, J., 161
 Geffré, C., 19, 333
 Geiger, A., 66
 Gelabert, M., 204, 219
 Gesché, A., 235
 Gigon, O., 171
 Gilbert, P., 130
 Girardi, G., 283
 Goethe, J. W., 114
 Gómez Caffarena, J., 68,
 105, 109, 139, 167, 192,
 193, 204, 219, 228
 González-Carvajal, L., 143,
 161, 259, 260, 261, 277
 González de Cardedal, O.,
 55, 104, 243
 González Faus, J. I., 61, 251,
 265, 270, 275, 283, 288
 Greshake, G., 177
 Griffin, D., 187
 Griffiths, B., 308
 Gross, W., 169, 179, 211

 Guerra Campos, M., 55
 Guidi, S. de, 149
 Guilleman, 156
 Gutiérrez, G., 258, 286

 Haro Tecglen, E., 72
 Hartshorne, Ch., 181
 Hegel, G. W. F., 24, 47, 66,
 67, 74, 101, 106, 121, 138,
 139, 140, 141, 145, 151,
 152, 157, 162, 182, 191,
 228, 272, 312, 341, 343
 Heidegger, M., 138, 192, 224
 Henrich, D., 145, 151, 228
 Hick, J., 189, 197, 223, 298,
 300, 301, 310, 315
 Hillesum, E., 242
 Hjärpe, J., 79
 Hölderlin, F., 145, 151, 228,
 335
 Homero, 361
 Horacio, 365
 Horkheimer, M., 183, 204,
 273, 274, 285
 Höslé, V., 67, 74, 89

 Ionesco, E., 204
 Ireneo, San, 59, 221, 223
 Iriarte, J. de, 179
 Iribarren, J. M., 180
 Isaías, 37, 38, 216, 270, 286

 Jaeger, W., 170
 Jaspers, K., 158, 192, 330
 Jeremías, 254, 282, 286

- Jeremias, J., 266, 267
 Job, 21, 82, 90, 91, 212, 213,
 214, 215, 216, 243, 244, 253
 Jonas, J., 180, 184, 242
 Jossua, J. P., 174, 183, 184,
 185, 241
 Josué, 22, 35
 Juan de la Cruz, San, 116,
 164, 229, 237
 Juliano, 221
 Jung, G. G., 215
 Jüngel, E., 102, 115, 126,
 127, 128, 230

 Kafka, F., 75
 Kalluveettil, P., 255
 Kant, I., 10, 67, 68, 70, 73,
 108, 174, 382
 Kasper, W., 46, 51, 56, 58,
 210, 233, 271
 Keats, J., 223
 Kern, W., 295
 Kierkegaard, S., 67, 73, 74,
 75, 81, 89, 90, 92, 94, 95,
 210, 382
 King, W., 189
 Knitter, P., 298, 310, 316,
 319, 320, 322
 Koepf, J. W., 98
 König, F., 292, 323
 Kreiner, A., 165, 176, 182,
 187, 197, 238, 300
 Kuhn, T. S., 25, 193
 Küng, H., 55, 163, 292, 295
 Kuschel, K. J., 78, 169, 177,
 179, 211, 292

 Lactancio, 171, 172
 Laín Entralgo, P., 115, 139
 Lang, B., 53
 Langenhorts, G., 214, 215
 Lara Peinado, F., 32
 Larcher, G., 302
 Le Saux, H., 308
 Lefebvre, C., 333
 Légasse, S., 212
 Lehmann, K., 53
 Leibniz, G. W., 172, 174,
 189, 190, 218
 León XIII, 46
 Leonor, 243, 244
 Lercaro, Cardenal G., 258
 Levi, P., 203
 Lévinas, E., 236, 272
 Linde, H. v., 53
 Lohfink, N., 82, 255
 Longa Pérez, M., 216
 López-Barxas, P., 72
 López Quintás, A., 141
 Löwith, K., 142
 Lubac, H. de, 53, 55, 221, 223
 Lucas, 37, 155, 162, 279
 Lutero, M., 42, 248, 364

 MacGregor, G., 211
 Machado, A., 243
 MacKenzie, J. L., 65, 256
 MacLeish, A., 215
 Maesschalck, M., 312
 Magris, A., 87
 Mahoma, 17
 Maldonado, L., 51
 Mann, H., 252

- Marcel, G., 115, 140, 141, 142
 Mardones, J. M., 161
 Maréchal, J., 331
 Marín Sola, D., 314
 Marquard, D., 183
 Martin-Achard, R., 79
 Martínez, J. A., 127
 Marx, K., 58, 61, 100, 255,
 271, 272, 273
 Masiá, J., 167, 173, 185, 219
 Mateos, J., 287
 Metz, J. B., 46, 163, 180, 181,
 182, 274
 Michel, A., 224
 Miguélez, X. A., 268
 Miranda, J. P., 255, 256, 261,
 295, 302, 310, 320
 Moisés, 37, 38, 39
 Mollat, M., 251
 Molonay, F. J., 105
 Moltmann, J., 46, 129, 180
 Monod, J., 351
 Morel, G., 116, 210, 295
 Muguerza, J., 173, 193, 196
 Mühlen, H., 51
 Muñoz León, D., 106
 Murphy, R. E., 105
 Myre, A., 264, 267

 Nédoncelle, M., 122, 228
 Neuhaus, G., 292, 319
 Neufeld, V. H., 53
 Newman, J. H., 46, 331
 Nietzsche, F., 26, 58, 59, 100,
 131, 202, 232
 Niewiadomski, J., 302

 Nygren, A., 98, 116, 117,
 118, 119, 120, 122, 123

 Oellmüller, W., 46, 180, 213
 Olivetti, M., 181, 182, 204
 Olsen, R., 74
 Ortega y Gasset, J., 106, 204
 Oseas, 75, 121, 232
 Oviedo, Ll., 117

 Pablo, San 33, 37, 123, 133,
 134, 135, 142, 153, 155,
 212, 226, 230, 232, 294,
 296, 307, 327, 333, 355,
 357
 Panikkar, R., 230, 298, 308,
 309, 310, 321, 322
 Pannenberg, W., 51, 55, 56,
 127, 190, 195, 207, 222,
 227, 305, 315, 321
 Pascal, B., 115, 144
 Peperzak, A., 218
 Pérez Prieto, V., 15, 143, 216
 Pesch, O. H., 201
 Peukert, H., 273
 Pico, 138
 Pié, A., 61
 Pieper, J., 117, 148, 158
 Pieris, A., 309, 310
 Pikaza, X., 82, 213
 Pitágoras, 28
 Pixley, J., 251, 257, 283, 285,
 288
 Plantinga, A., 193
 Platón, 138
 Plinio el Viejo, 150

Plotino, 140, 229
 Pohier, J. M., 60, 61
 Porfirio, 221, 255, 261
 Powel, J., 132, 149

 Rad, G. v., 65, 66, 70, 76, 78,
 83, 91, 133, 252
 Rahner, K., 42, 53, 118, 119,
 155, 156, 163, 180, 181,
 182, 225, 312, 319
 Ramsey, T., 325
 Raña, C., 336
 Rashover, J., 184
 Ratzinger, J., 55, 138, 270,
 295, 327
 Rawls, J., 269
 Regal, M., 160
 Richard, P., 223, 299
 Ricoeur, P., 51, 58, 61, 88,
 162, 172, 185, 199, 219,
 239, 341
 Ritter, A. M., 53
 Robinson, J. A. T., 56
 Rodríguez Rial, N., 143
 Rof Carballo, J., 61
 Rogier, L. J., 250
 Romerales, E., 108, 193
 Rorty, R., 299
 Rosenzweig, F., 338, 339
 Ruidor, I., 49
 Ruiz, G., 253

 Sade, D. A. F., 175
 Safranski, R., 175
 Sánchez, J. J., 183, 274
 Sara, 66, 93

 Saramago, J., 216
 Sartre, P., 175
 Schelkle, K. H., 103, 104, 106
 Schelling, F. W., 126, 138,
 176, 180, 210, 229, 312
 Schieder, T., 242
 Schillebeeckx, E., 107, 123,
 204, 217, 234, 271, 348
 Schiwy, G., 169, 179
 Schleiermacher, F., 66, 157
 Schlier, H., 108, 124, 133
 Schmidt, P., 301
 Schnackenburg, R., 104, 106,
 124, 133, 147
 Schöff, A., 157
 Scholz, H., 117
 Schoonenberg, P., 54
 Schopenhauer, A., 175
 Schüpp, G., 75
 Schwager, R., 293, 298, 301,
 302
 Schweitzer, A., 77
 Segundo, J. L., 257, 264, 265
 Shakespeare, W., 361
 Sicre, J. L., 254
 Siewerth, G., 138
 Símaco, 221
 Soares-Prabhu, M., 319
 Sobrino, I., 162, 253
 Sócrates, 39
 Söff, D.
 Sofonías, 286
 Sölle, D., 239
 Sotelo, I., 173, 175
 Spicq, C., 107, 121
 Spinoza, B., 140, 146, 147, 191

- Strack-Billerbeck, 66
- Tamayo, J. J., 26, 219, 260,
283, 298, 321
- Tavard, G. H., 51
- Teilhard, P., 12, 143
- Tejerina, J., 218
- Thielicke, H., 133, 248
- Tillard, J. M., 241
- Tilley, W., 185, 186, 187, 189
- Tillich, P., 43, 79, 80, 115,
118, 129, 138, 143, 147,
150, 343, 348
- Tilliette, X., 67, 75, 93, 181
- Tipler, F. J., 206
- Toffler, A., 44
- Tomás de Aquino, Santo, 11,
336
- Tornos, A., 61
- Torrente Ballester, G., 144
- Torres Queiruga, A., 26, 46,
61, 69, 107, 228, 235, 250,
252, 339, 354, 360, 368,
370, 372
- Valadier, P., 59, 250
- Vanhoutte, J., 181
- Vargas, F., 253
- Varone, F., 245
- Vellanickal, M., 319
- Venegas, A., 179
- Vermeylen, J., 214
- Vidal, M., 156, 161
- Vigil, J. M., 286
- Villar, A., 190
- Vischer, L., 56
- Vitoria, J., 253, 267
- Vizmanos, F., 49
- Vogles, W., 78, 82
- Volgiani, F., 120
- Voltaire, 174, 176, 190
- Wahl, J., 75, 89
- Wawter, B., 104
- Weil, S., 296
- Weischedel, W., 68, 174
- Wellmer, A., 180
- Welte, B., 225
- Wénin, A., 83
- Westermann, C., 78
- Whitehead, A. N., 34, 234
- Whitney, B. L., 173, 223
- Widmer, Ch., 141, 142
- Wiesel, E., 182
- Williams, D., 145, 159
- Xhaufaire, M., 142
- Xirau, J., 139
- Zahrnt, H., 61
- Zaratustra, 59, 252
- Zimmerli, W., 65
- Zorn, F., 215, 216
- Zubiri, X., 26, 106, 110, 119,
147, 207

Índice sistemático

Introducción	9
1. Dios y la revelación: palabra de Dios y dogma de la Iglesia	17
0. Propósito.....	17
1. Hacia un nuevo concepto de revelación	20
a) La concepción «vulgar» de la revelación	20
b) Urgencia de un cambio desde la idea de Dios	21
c) Necesidad de coherencia radical.....	22
d) Hacia un nuevo paradigma	24
2. Un concepto no fundamentalista de la revelación	26
a) Dios habla siempre y a todos	26
b) Qué significa «palabra de Dios».....	32
c) La Biblia como palabra de Dios.....	34
d) La Biblia como «partera»	38
3. Hacia una nueva interpretación del credo	42
a) La fe, envuelta en el cambio cultural	43
b) La dinámica de la fe en el cambio	45
c) Diagnóstico global de la situación de la fe	47
d) Estructura concreta de la situación de la fe ...	49

4. Hacia una nueva comprensión de la fe	54
a) Necesidad y condiciones de una reinterpretación del credo.	54
b) Los caminos concretos de la reinterpretación	58
2. Dios y la historia bíblica: del «Terror de Isaac» al «Abbá» de Jesús	63
0. Propósito.....	63
1. El problema	64
a) Grandeza y escándalo de una narración sublime	64
b) El desafío de Kant	67
2. Necesidad de un replanteamiento radical	70
a) El hecho y el significado	70
b) El hecho contra el significado (más allá de Kierkegaard).....	73
c) El significado más allá del hecho: contra el fundamentalismo	76
d) La letra mata, el espíritu vivifica: el verdadero respeto al pasado	81
3. Recuperación cristiana del significado	85
a) Una «segunda inocencia»	85
b) A modo de verificación.....	91
3. Dios y el amor: el amor-agape, principio del cristianismo	97
1. El amor, núcleo fundamental de la experiencia cristiana	97
2. Valor ontológico de «Dios es amor»	103
a) El contexto joánico	103
b) El contexto actual	107
c) El valor ontológico	110

3. Significado cristiano de «Dios es amor»	116
a) Eros y agape	116
b) Jesús, concreción visible de la agape	121
4. Dios actúa exclusivamente como amor	125
a) Dios, sólo comprensible como amor	125
b) El amor, perspectiva de lo cristiano	132
c) Los grandes temas cristianos, como amor.....	134
5. El hombre es (debe ser) amor	137
a) De las fascinaciones filosóficas a la asunción teológica	138
b) El amor a Dios	144
c) El amor a nosotros mismos	147
6. El amor a los demás	150
a) Dios «acontece» en el amor	150
b) Breve excursio sobre el amor sexual	156
c) El amor historizado	160
4. Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al com- promiso del amor	165
1. El problema de fondo	166
a) El fantasma de la omnipotencia y la ilusión del paraíso	167
b) El dilema de Epicuro	170
2. La figura actual del problema	173
a) Entre el dios impotente y el dios sádico	173
b) El imposible refugio en un fideísmo encubier- to	178
c) Acentuación de la incomprendibilidad y negación de la teodicea	183
d) Transición: la necesidad de un nuevo plantea- miento	187

3. La «ponerología» como mediación indispensable	188
a) La secularización del problema	188
b) La inevitabilidad del mal	191
c) «Lógica del a pesar de» y «de la superación» vs. «lógica del para» y del «fatalismo»	197
4. La «pisteodicea» cristiana	200
a) La apuesta de las «pisteodiceas»	201
b) Una omnipotencia concreta y comprometida	205
c) La nueva imagen de Dios desde la experien- cia del mal	210
5. La salvación final: objeción formidable y posibili- dad extrema	217
a) Planteamiento de la dificultad	217
b) ¿Por qué no antes?	220
c) Finitud y salvación	224
6. El Dios Anti-mal como núcleo de una nueva co- herencia	230
a) La necesaria y difícil coherencia	230
b) La teodicea y la praxis liberadora	236
c) La teodicea y la vivencia religiosa	239
5. Dios y los pobres: la justicia del Dios cristiano	247
1. La justicia, como la cuestión de Dios en nuestro tiempo	248
2. La justicia del Dios bíblico	251
a) La justicia de Dios, como defensa del pobre	252
b) Profundización profética y culminación en Jesús	254
3. El problema de la opción cristiana por los pobres	257
a) La claridad de principio	258
b) La ambigüedad de fondo	260

4. La universalidad cristiana	262
a) Dios, padre de todos los hombres	262
• La paternidad de Dios y la igualdad humana	262
• El honor de Dios y la igualdad de los hom- bres	264
• El Dios atestiguado por Jesús	266
b) La universalidad desde abajo	268
• La justicia en una sociedad desigual	268
• Jesús, «proletario absoluto»	270
• Experiencia cristiana y «profecía externa» ..	273
5. La pobreza cristiana.....	275
a) Pobreza objetiva y espíritu de pobreza	276
• La distinción original	276
• La confusión subsiguiente	278
b) Opción por los pobres y opción de clase	280
• Amplitud del concepto bíblico de pobreza	280
• La opción de clase como momento y verifi- cación	282
c) La pobreza radical del hombre.....	285
6. Dios y las religiones: inreligionación, universalis- mo asimétrico y teocentrismo jesuánico	291
1. Un cambio radical	293
a) Todas las religiones son «verdaderas»	293
b) Entre el exclusivismo arbitrario y el universa- lismo indiferenciado	297
c) Hacia una lógica de la gratuidad	302
2. Hacia nuevas categorías.....	305
a) La «inreligionación»	305
b) «Universalismo asimétrico» y el problema de la absolutez cristiana	309
c) La absolutez como «teocentrismo jesuánico»	315
3. Conclusión	322

7. Dios y la cultura: evangelizar dejándose evangelizar	325
1. El diagnóstico de la situación	326
a) Vuelta a la situación de cristiandad	326
b) Necesidad de abrirse al futuro	329
c) Lo que está en juego	331
2. La constitutiva actualidad del evangelio	334
a) El ejemplo de la crítica bíblica	335
b) La revelación como partera.....	337
c) La revelación como actualización permanente	339
3. La nueva evangelización	343
a) Necesidad de un planteamiento radical.....	344
b) Evangelizar dejándose «evangelizar»	347
c) Evangelizar convirtiéndose	350
<i>Epílogo que iba para Prólogo.....</i>	353
Xosé L. Barreiro Rivas:	
1. Palabras de paz para un tiempo de crisis	353
2. La libertad es camino hacia Dios	355
3. La razón no se mide con Dios	361
4. Si nos llaman, acudimos.....	365
5. Una reflexión desde el optimismo de la fe	369
6. Por qué hablo de estas cosas	370
7. La prueba del nueve.....	372
<i>Índice de nombres.....</i>	375

