



Desclée De Brouwer

José M. Castillo
LA ÉTICA DE
CRISTO

5ª edición

LA ÉTICA DE CRISTO

JOSÉ M. CASTILLO

LA ÉTICA DE CRISTO

5^a edición

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

1ª edición: diciembre 2005
2ª edición: junio 2006
3ª edición: noviembre 2006
4ª edición: mayo 2007
5ª edición: abril 2008

© José M. Castillo, 2005
Ilustración de cubierta: Miguel Pérez

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2005
Henaio, 6 - 48009 Bilbao
www.edescllee.com
info@edescllee.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo 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.

Impreso en España - Printed in Spain

ISBN: 978-84-330-2027-7

Depósito Legal: BI-948/08

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

*Lucía, te dedico este libro.
Cuando seas mayor y lo leas,
fíjate sobre todo en el texto de
Jeremy Bentham, que he copiado
en la página 149. Lo he puesto ahí
pensando en ti. Porque lo que más
deseo es que seas muy feliz.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. UNA ÉTICA DESCONCERTANTE	17
2. LA HUMANIDAD DE DIOS	27
3. “JESÚS SE FUE A GALILEA” (Mc 1, 14)	39
4. “PASÓ HACIENDO EL BIEN” (Hech 10, 38)	49
5. “NO TIENEN VINO” (Jn 2, 3)	65
6. LO PRIMERO ES LA VIDA, NO LA RELIGIÓN	79
7. “SE ME CONMUEVEN LAS ENTRAÑAS AL VER A ESTA GENTE” (Mc 8, 2)	95
8. “LOS ÚLTIMOS SERÁN LOS PRIMEROS” (Mc 10, 31)	115
9. ÉTICA DE OBLIGACIONES, ÉTICA DE LA FELICIDAD ..	135
10. JESÚS Y EL DINERO	151
11. JESÚS Y EL PODER	183
12. JESÚS Y EL PURITANISMO	205
CONCLUSIÓN: ÉTICA Y MÍSTICA	225

INTRODUCCIÓN

La ética es uno de los grandes temas del momento. Incluso se puede decir, con todo respeto, que la ética se ha puesto de moda. Con sus matices particulares, por supuesto. Pero el hecho es que hoy la ética interesa cada día a más gente. Más aún, los temas relacionados con la ética están a la orden del día y en boca de todos. Bioética, caridad mediática, acciones humanitarias, salvaguarda del entorno, moralización de los negocios, de la política y de los medios de comunicación, debates sobre el aborto, el acoso sexual, correos rosa y códigos de lenguaje “correcto”, cruzadas contra la droga y lucha antitabaco... Como se ha dicho muy bien “la ética se ha convertido en el espacio privilegiado donde se descifra el nuevo espíritu de la época”¹. Más todavía, sin exageración de ningún tipo, se puede asegurar que, en este momento, la ética se ve como un asunto más importante y más urgente que la dogmática. Y, desde luego, parece bastante claro que la ética tiene hoy más tirón que la espiritualidad y que la mística.

No hay que hacer ningún esfuerzo mental para persuadirse de que las cosas están así. Un ejemplo muy claro, que confirma lo que acabo de decir, es lo que está ocurriendo en España y, en general, en los países de la Unión Europea. Los grandes temas, que hoy apasionan a los hombres de la religión y de la política y que trascienden ampliamente a la opinión pública, son casi siempre temas que rozan los comportamientos éticos o que entran de lleno en el ámbito de la ética. Son los

1. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 2005, 9.

temas que aparecen, de una forma o de otra, en las portadas de los diarios y de los informativos. Los temas de los que hablan cada día los obispos y los políticos. Los temas que mucha gente debate en la calle y en las tertulias de todo color y de cualquier pelaje. Me refiero a cuestiones como el debate sobre las células madre, el aborto y la eutanasia, los problemas relacionados con la moral del sexo y de la familia, los matrimonios gay, el uso del preservativo, la fecundación *in vitro*, la libertad religiosa, la enseñanza de la religión en la escuela pública, la financiación de las distintas confesiones religiosas, la laicidad del Estado y un largo etcétera que siempre termina conectado con problemas éticos o que entra de lleno en ellos.

¿Qué nos viene a decir todo esto? ¿Es positivo o negativo? ¿Es alentador o preocupante? Hay *dos hechos* que, según creo, son innegables. *En primer lugar*, hace poco más de cincuenta años, los grandes problemas teológicos, que se vivían y se discutían apasionadamente en el cristianismo, eran sobre todo *problemas dogmáticos*: la cristología, la eclesiológia, la escatología, la antropología teológica, en la que fue determinante el debate sobre el problema del “Sobrenatural”. Pero hoy, en contraste con lo que acabo de decir, los temas teológicos que ahora se discuten y apasionan son sobre todo *problemas morales*, los temas relacionados con la ética, que acabo de apuntar de forma muy resumida. *En segundo lugar*, hace unos cincuenta años, en el cristianismo (tanto católico como protestante) había una generación de *grandes teólogos* cuyos nombres perduran, y quedarán por mucho tiempo, como los hombres geniales que han hecho posible la renovación de la teología cristiana. Hoy escasean las grandes personalidades teológicas y no parece exagerado decir que la teología se ha empobrecido de forma alarmante. Nombres como Bultmann, Barth, Bonhoeffer o Tillich, en el protestantismo; o como Rahner, Congar, De Lubac o Von Balthasar, en el catolicismo, ya no se encuentran. Ni hay trazas de que se vayan a encontrar a corto o medio plazo. Al decir esto, no pretendo insinuar que la dogmática tenga más categoría que la ética. Me limito a constatar un hecho que está a la vista de todos.

Por supuesto, yo no pretendo analizar aquí por qué ha ocurrido este hecho tan perjudicial para la Iglesia. Eso necesitaría, no uno, sino varios estudios serios y voluminosos. Lo que a mí me interesa, al escribir este

libro, no es que hay un creciente interés por los problemas éticos. Eso es excelente. Y lo ideal sería que ese interés vaya en aumento. Lo preocupante, como es lógico, no es eso. Lo que preocupa está en *los problemas éticos que se plantean, que interesan y a los que se quiere dar respuesta*. Pero no sólo eso. Sobre todo, resulta preocupante *el tipo de respuesta que, con frecuencia, se quiere dar* a los problemas planteados.

Me explico. Este libro lleva por título *La ética del Cristo*. Es, por tanto, un libro que va dirigido a personas a quienes Cristo les dice algo. Y confieso que lo primero, que a mí me preocupa en esto de la ética, es que hoy se plantean, como acuciantes, unos problemas y se buscan unas soluciones que, con demasiada frecuencia, poco o nada tienen que ver ni con lo que hizo ni con lo que dijo Cristo. Pero, ¡atención!, mi preocupación no arranca de un determinado interés “confesional”. Todo lo contrario. Lo que a mí me pone nervioso es que pretendamos dar, a los problemas morales que hoy se plantean, soluciones que Jesús nunca hubiera dado. Soluciones que se parecen más a las recetas de los escribas y fariseos que al comportamiento desconcertantemente libre que adoptó Jesús en su pueblo y en su tiempo. Esto, ante todo.

Pero hay algo que me parece más fundamental. Como es lógico, hoy se plantean cuestiones muy serias de índole moral a las que sería estúpido buscar una respuesta directa e inmediata en los evangelios. Es evidente que, por ejemplo, muchos de los problemas relacionados con la bioética no pueden tener solución echando mano solamente de lo que dijo Jesús. Esto lo entiende cualquiera. Pero, si eso es cierto, no es menos verdad que también puede ocurrir que a los problemas de la bioética les busquemos soluciones que, no solamente nada tienen que ver con el Evangelio, sino que, a veces, parece que son soluciones dictadas por una persona cuya escala de valores está en las antípodas del espíritu y de la letra del mensaje de Cristo. En este sentido, yo me pregunto: a los problemas que hoy plantea la bioética, ¿se pretende responder desde *la defensa incondicional de la vida* o desde *la defensa incondicional de las normas que dicta la religión sobre la vida*? Es evidente que no es lo mismo lo uno que lo otro. Y de sobra sabemos que, a veces, lo uno entra en contradicción con lo otro. Porque es bien sabido que, en ocasiones, las normas religiosas entran en conflicto con la vida. La pregunta que hizo Jesús en la sinagoga, cuando curó al hombre de la mano seca (Mc 3, 4

par), iba claramente en esa dirección. Como hoy se puede (y se debe) preguntar si las normas que dictan algunas religiones sobre el sexo o la violencia no merecen que les preguntemos a quienes dictan semejantes normas si están realmente a favor o en contra de la vida.

Todo esto ya es como para preocuparse. Pero no es lo más inquietante en todo este asunto. Lo peor de todo, me parece a mí, es que *la ética va demasiadas veces a remolque de intereses que nada tienen que ver con la ética*. Me refiero concretamente a intereses políticos y económicos. Lo cual es explicable. Porque, con frecuencia, la política y la economía no son precisamente ejemplares. Por eso, tanto los hombres de la política como los de la economía, tienen que buscar legitimación en planteamientos éticos, para justificar lo que hacen o dejan de hacer. Y confieso que, a mi manera de ver, resulta comprensible que la gente del poder y del dinero intenten maquillar sus decisiones presentándolas con el disfraz de una cierta justificación ética. Pero también es cierto que, por eso mismo, los profesionales de la ética tendrían que asumir, como tarea primordial, el esfuerzo por desenmascarar las turbias utilidades de la ética, que tantas veces hacen los políticos y los capitalistas, de criterios y valores que ellos se inventan y nos proponen como los supremos valores que hay que salvaguardar a toda costa. Por ejemplo, todos sabemos que últimamente se viene utilizando la mentira para legitimar la violencia. La gente de la política hace esto con más descaro cada día. Y lo sorprendente es que muchos moralistas de oficio no dicen ni media palabra sobre cosas tan escandalosas como peligrosas para la vida.

Pero lo más chocante, en todo esto, no es que los hombres de la política y los hombres de la economía manipulen los principios éticos y los presenten de acuerdo con sus intereses. Lo más insoportable es que los hombres de la religión se dediquen, muchas veces, a la misma tarea. Hasta el punto de que, tal como se están poniendo las cosas, es cada día más incomprensible el hecho de que, efectivamente, *la ética va a remolque de intereses extra-éticos*. Por ejemplo, los privilegios (económicos, legales, sociales, educativos...) que las religiones pretenden arrancar a la administración del Estado, ¿son éticos o no lo son? ¿se pueden justificar desde el punto de vista de una ética que apela a Cristo o no tienen nada que ver con eso? En España, sin ir más lejos, los representantes de la Iglesia se afanan por mantener privilegios que inevitablemente lesionan

la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. Con lo cual se lesiona también la imagen pública de la Iglesia ante grandes sectores de la opinión pública. Pero es significativo que, para justificar tales privilegios, quienes los buscan y los defienden suelen echar mano de la filosofía, de la historia, del derecho internacional... Raramente aducen el ejemplo de Jesús o apelan al Evangelio. ¿No será porque en el Evangelio no encuentran justificación para sus manejos? Realmente no lo sé. Pero, en cualquier caso, es una pregunta que hay que hacerse con honestidad y libertad. Más aún, con la misma libertad y la misma honestidad, también es necesario preguntarse por qué ocurre, tantas veces, que los planteamientos éticos, que se imponen en los ambientes eclesíasticos, son precisamente los planteamientos que más convienen a la derecha política. Con el evangelio en las manos, ¿se justifica éticamente esa forma de proceder y la orientación que, en ese sentido, se le ha dado a la Iglesia?

Ampliando más el horizonte de esta introducción, hay que afrontar los problemas que plantea la orientación general que ha tomado la ética en los últimos años. Resumiendo este complejo asunto hasta el máximo, se puede afirmar que se ha acelerado el proceso de secularización de la moral hasta disolver socialmente su forma religiosa: *el deber mismo*. Y así, hemos entrado en lo que se ha denominado “la época del posdeber” (G. Lipovetsky). Como dice este mismo autor, “en esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética”². Nuestra sociedad, lejos de exaltar las órdenes superiores, las órdenes del deber y de la obligación, los banaliza, les quita crédito y consistencia, disuelve y desautoriza el valor de la renuncia y el sacrificio y se dedica a estimular los deseos inmediatos, la felicidad intimista y materialista, la pura diversión sin más. No parece exagerado afirmar que nuestras sociedades han liquidado los valores sacrificiales, ya se trate de valores ordenados a la “otra vida” o, más bien, de valores con finalidades profanas. Lo que importa y lo que a la gente le preocupa no es el *deber*, sino el *bienestar*³.

Ahora bien, al llegar a este punto, estamos tocando la aportación que, a mi manera de ver, puede hacer este libro. En él se trata de ayudar, a quien lo lea, a car en la cuenta de que la gran aportación de Jesús

2. *El crepúsculo del deber*, 12.

3. Cf. O.c., 12.

y del cristianismo primitivo estuvo precisamente en *superar la ética del “deber”, para llegar indeciblemente más lejos, hasta la ética de la “felicidad”, la felicidad y el bienestar para todos y no sólo para unos pocos privilegiados por un sistema criminal.* En la medida en que esto es verdad, ya no estamos ante la ética de la ley. Porque, si es cierto que la ley produce la obligación y genera el deber, el primer punto que define el modelo ético elaborado por el cristianismo antiguo consiste exactamente en la reinterpretación de la ley desde la vida, la muerte y la resurrección de Cristo⁴. Y esa reinterpretación de la ley lleva derechamente, como sabemos, a la libertad que es *conditio sine Qua non* para que sea posible un verdadero amor. Con lo que nos situamos en el centro mismo de la ética de Cristo. Las consecuencias que este planteamiento entraña para nuestra situación actual y nuestros problemas de hoy, he ahí la temática que pretende desarrollar el ensayo que aquí presento.

4. E. Fuchs, *L'Étique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Ginebra, Labor et fides, 2003, 151.

1

UNA ÉTICA DESCONCERTANTE

El proceso de cambio

Vivimos en una sociedad que vive en proceso de cambio. Un cambio constante, rápido, acelerado y profundo. Nuestra sociedad está cambiando a una velocidad que cada día nos sorprende y con frecuencia nos desconcierta. Porque lo más llamativo no es que cada día nos enteramos de nuevos descubrimientos y avances en la ciencia y en la técnica. Lo más desconcertante es que somos nosotros mismos los que estamos cambiando. Se ha dicho, con toda razón, que “de todos los cambios que ocurren en el mundo, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada”. Y esto quiere decir que “hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás”. Lo que es cierto hasta el extremo de que “no podemos sustraernos del torbellino de cambios que llegan hasta el corazón mismo de nuestra vida emocional”¹.

Por otra parte, es importante saber que, si es cierto que estos cambios se están produciendo en todo el mundo, en los países ricos y avanzados los cambios se producen con mucha más rapidez y, sobre todo, de manera que alcanzan niveles de profundidad que seguramente no imaginamos. Ésta es la conclusión más importante a que ha llegado el excelente estudio que ha llevado a cabo el profesor de la Universidad

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

de Michigan, Ronald Inglehart². Con una particularidad que interesa destacar: de los 81 países que ha analizado el estudio de Inglehart, resulta que España es el país que está viviendo el cambio más rápido y más profundo de todo el mundo. Por eso, con tanta frecuencia nos llevamos las manos a la cabeza por las cosas que oímos y vemos. La gente ya no es como era hasta hace pocos años. Y conste que se trata de un cambio acelerado. Los jóvenes cambian más rápidamente que los mayores. Y los niños nos sorprenden todos los días con cosas que antiguamente no se hacían o no se preguntaban. Y es que lo que está cambiando son las creencias, los valores y las identidades. La gente ya no cree en lo que creía antes. Ni se le da importancia a lo que antes la tenía. En definitiva, somos diferentes. Es decir, está emergiendo un nuevo tipo de hombre, un nuevo modelo de persona.

De ahí, la enorme dificultad con que se tropieza para que la gente siga comportándose de acuerdo con el modelo de buen comportamiento que siempre se tuvo como tal. Y quienes más notan esta dificultad son, como es lógico, los padres al educar a sus hijos, los educadores al enseñar cómo deben portarse los niños y los jóvenes, y los sacerdotes cuando pretenden adoctrinar a los fieles sobre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. No hay manera. Y el hecho es que cada día aumenta el número de personas que se sienten desoladas porque se ha perdido el respeto que antes había, las buenas maneras que nos enseñaron nuestros mayores, y las sanas costumbres que antiguamente regían la buena conducta de la gente de orden.

Así las cosas, la pregunta que muchos se hacen es: ¿en qué va a parar todo esto? ¿no nos estamos precipitando por una pendiente que nos lleva derechamente al despeñadero, al desastre, a la desintegración de la sociedad en que vivimos?

El Evangelio y el cambio

La ética de Jesús fue una ética de cambio. Jesús, en efecto, cambió muchas cosas. Pero, sin duda alguna, de todo lo que Jesús modificó, lo que más llama la atención es el cambio que introdujo en los valores que

2. R. Inglehart, *Human Values and Social Change: Findings from the World Values Surveys*, Netherlands, E. J. Brill, 2003.

deben regir la vida de las personas y en la conducta que tienen que adoptar quienes pretendan asumir la forma de vida que traza el Evangelio.

Los cambios, que introdujo Jesús en su forma de entender la ética, fueron tan profundos que sorprendieron, desconcertaron y hasta escandalizaron a mucha gente. Lo que más llama la atención, en este sentido, es que Jesús desconcertó y escandalizó, sobre todo, a la gente más religiosa de su tiempo. Los pecadores, los publicanos, las prostitutas, las mujeres de mala fama, los excluidos de la sociedad, toda esa especie de “chusma” (como dicen los “observantes”) estaba encantada con Jesús y lo seguía entusiasmada. Lo cual quiere decir que aquellas gentes desgraciadas se sentían bien con Jesús. Sin duda, porque él los comprendía, los acogía, nunca les echaba nada en cara, los trataba con respeto y, por supuesto, siempre encontraban cariño en Jesús aquellas personas que, para la gente “respetable”, eran unos desgraciados.

Leyendo los evangelios con atención, uno advierte enseguida que Jesús se dio cuenta de que la religión, que entonces había en su pueblo y en su tiempo, no iba a ninguna parte. Y menos aún, la ética que predicaba aquella religión. Era, por supuesto, una religión solemne, ordenada, autoritaria, con muchos sacerdotes y levitas, con un templo imponente, que tenía cientos de funcionarios, y normas para todo y para todos. Pero está visto que Jesús comprendió pronto que con todo aquello no se conseguía lo que más importa en la vida, a saber: que todos seamos más buenas personas y que todos vivamos más felices. Porque, en definitiva, una religión y una ética que no sirven para eso, ¿para qué sirven? De ahí, la relación entre el Evangelio y el cambio. Justamente lo que ahora necesitamos.

Cambio y desconcierto

Está fuera de duda que Jesús provocó enseguida una impresión fuerte de cambio. Porque con él apareció, en su tiempo, en aquella sociedad y en aquella cultura, algo completamente nuevo. El evangelio de Marcos lo dice con toda claridad y desde el primer momento. Apenas Jesús se había puesto a predicar, resultó que un sábado “entró en la sinagoga e inmediatamente se puso a predicar” (Mc 1, 21). Y el evan-

gelio dice a continuación: “Estaban impresionados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados” (Mc 1, 22). O sea, la gente notó enseguida la diferencia entre Jesús y los teólogos de entonces. La diferencia estaba en la “autoridad”, cosa que, por lo visto, no tenían los teólogos aquéllos. Y es que los letrados se dedicaban a repetir lo que les habían enseñado a ellos. No tenían libertad. Ni, por tanto, creatividad. Jesús, sin embargo, fue un hombre libre y creativo, que decía, no lo que le habían enseñado, sino lo que la gente necesitaba. Por eso, sin duda, aquellas gentes tenían la impresión de que estaban escuchando a alguien que hablaba “con autoridad”.

Una cosa es la “autoridad” y otra cosa la “potestad”. Max Weber supo distinguir sabiamente ambas cosas. Potestad es la capacidad de obligar y someter, en tanto que autoridad es la capacidad de convencer y persuadir. Los letrados obligaban y sometían o, al menos, eso es lo que pretendían hacer. Jesús, por el contrario, convencía y persuadía. Por eso Jesús no enseñaba con potestad, sino con autoridad. Y eso es lo que dejó a la gente pasmada. Tan asombrada que aquello llegó al desconcierto. Lo dice expresamente el relato de Marcos: “Se quedaron todos tan desconcertados que se preguntaban unos a otros: ¿qué significa esto? ¡un nuevo modo de enseñar, con autoridad!” (Mc 1, 27). ¡Qué desconcierto! Un predicador que no dice lo que todos dicen y que no repite lo que siempre se dijo.

Y es que los cambios, cuando van al fondo de las cosas, producen desconcierto. En este sentido, se puede decir que Jesús desconcertó a todo el mundo. Desconcertó a la gente de su pueblo y a su propia familia, que no se explicaba ni lo que decía ni lo que hacía (Mc 6, 1-6), hasta el punto de pensar que se le había ido la cabeza y era necesario encerrarlo (Mc 3, 21). Una indicación del evangelio de Marcos que no pretende presentar a Jesús como un demente, sino que quiere indicar la incomprensión de la gente, en concreto de su propia familia³. Pero lo que más llama la atención es que Jesús dejó desconcertado incluso a su propio precursor, Juan Bautista, “el más grande de los nacidos de mujer” (Mt 11, 2-18; Lc 7, 18-35). Porque Juan esperaba y creía necesario otro modelo de cambio en aquel pueblo y en aquella sociedad. Un

3. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, Salamanca, Sígueme, 1986, 169.

tipo de cambio que no se produjo ni en la persona, ni en la enseñanza, ni en la conducta de Jesús. Juan Bautista quería un cambio basado en el modelo de “amenaza” (Mt 3, 7-10; Lc 3, 7-9). Jesús, sin embargo, vio que lo que cambia a la gente es el cambio basado en el modelo de “acogida”, exactamente como el propio Jesús les dijo a los mensajeros que mandó Juan para preguntarle a Jesús si era él quien tenía que venir o había que esperar a otro (Mt 11, 2-5)⁴. Por eso Jesús no amenazó nada más que a los que se dedicaban a amenazar. A los demás, a los pecadores, a los publicanos, a los débiles, a las mujeres de mala vida, a los excluidos de la sociedad, a todas esas gentes, se dedicó a acogerlas, a sanar las heridas que la vida les iba dejando, a devolverles la dignidad perdida y a darles vida, alegría y esperanza. Ahora bien, esto era tan absolutamente nuevo, en la historia de las ideas y de las prácticas religiosas, que el mismo Jesús presentó este proyecto como el fin de una etapa, en la historia de la humanidad, y el comienzo de otra (Lc 16, 16). Como se ha dicho muy bien, la figura de Juan y el tiempo de su ministerio marcan un período de transición: acaba el “tiempo de Israel” y se inaugura la nueva etapa, el “tiempo de Jesús”⁵. Esto significa que, con el amenazante Juan Bautista se cerró una etapa en la historia de las ideas religiosas. Y con Jesús empezó otra, tan desconcertante y tan nueva, que luego, con el paso del tiempo, vinieron los que se encargaron de volver a la etapa anterior. Porque, por lo visto, el Evangelio les resultaba (y les sigue resultando) insoportable. Se trata de los “profetas de desgracias”, de los que sabiamente habló el papa Juan XXIII justamente el día que inauguraba el concilio Vaticano II.

El entierro y la boda

El cambio que trajo Jesús a esta tierra, a nuestra manera de entender y practicar la religión y la ética en esta vida, es tan fuerte, que el propio Jesús lo comparó con las dos cosas más opuestas que hay en el

4. Sin duda Juan se desconcertó ante lo que se decía de Jesús. Si el desconcierto le llevó a dudar de la mesianidad de Jesús o, más bien, a afirmarse en tal convicción, es cosa que se discute. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, II, Salamanca, Sígueme, 2001, 229.

5. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, III, Madrid, Cristiandad, 1987, 730.

mundo: la muerte y la vida. O dicho con más propiedad, Jesús comparó todo este asunto con los símbolos de la muerte y de la vida: el entierro y la boda. Porque en eso, nada menos que en eso, está la diferencia entre Juan Bautista y Jesús. Lo dice el evangelio de Mateo cuando compara a Juan Bautista con Jesús, utilizando la pequeña y sencilla historia de dos grupos de chiquillos que juegan en la plaza de un pueblo. Uno de los grupos jugaba a representar un entierro cantando lamentaciones, mientras que el otro jugaba a representar una boda tocando una flauta (Mt 11, 16-17). Y Jesús explica lo que esto quiere decir: "Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Viene el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: ¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores!" (Mt 11, 19). Jesús compara a Juan Bautista con un entierro y él se compara así mismo con una boda. Porque Juan no comía ni bebía, mientras que Jesús hacía esas cosas hasta el extremo de que había quien lo tenía por un comilón y un borracho. Juan no disfrutaba de la vida, de manera que su vida era muerte. Jesús, por el contrario, disfrutaba de la vida, de forma que hasta se le tenía por un vicioso.

La ética de Jesús es la ética de la vida, del gozo y del disfrute de la vida. Jesús no fue un asceta del desierto. Ni fue un penitente que castigaba su cuerpo, como lo hacía el Bautista. Porque Jesús creía en la vida. Y quería (y quiere) que *todos vivamos y gocemos de la vida*. Lo que pasa es que todo el mundo quiere disfrutar, pero disfrutar él, sobre todo él. Y a muchos les importa poco que los demás lo pasen bien o mal. La ética de Jesús es la ética del gozo de vivir *para todos*, del gozo compartido por todos, sin excluir a nadie. Y eso es lo que más cuesta asumir y aceptar como proyecto de vida. Porque la ascética más dura, no es la de la *renuncia*, sino la de la *donación*. Los cristianos hemos vivido, durante veinte siglos, la ascética de la renuncia. Está amaneciendo el día luminoso de la donación.

El cambio desconcertante

Hoy estamos viviendo un cambio desconcertante. Porque todo cambio descoloca y posiblemente también desconcierta. Pero, sobre todo, desconciertan los cambios que modifican nuestras *creencias* y nuestros

valores. Esto es lo que ahora está ocurriendo. Y esto ha traído como consecuencia, entre otra cosas, que las dos grandes instituciones, transmisoras de creencias y valores, la *religión* y la *familia*, no sólo se ven sometidas a una profunda crisis de deterioro, sino que (por eso precisamente) esas dos grandes instituciones han perdido capacidad para transmitir las creencias y los valores que, durante siglos, han dado sentido a la vida de la gente en nuestra cultura. Como se ha dicho, con toda razón, “la familia y la religión, en cuanto *instituciones primordiales* de un sistema de organización social basado en ellas, se ven profundamente afectadas por la emergencia de otro sistema, que promueve el desarrollo de organizaciones racionales diseñadas intencionalmente para cada tipo particular de función”⁶. Esto es, seguramente, lo que más nos ha descolocado a todos. Por eso nos asusta la descomposición de la familia a la que estamos asistiendo. Baste pensar en la violencia familiar que llega hasta el asesinato con relativa frecuencia. Y nos asustan los comportamientos de las religiones que desencadenan, a veces, tanta violencia. Hasta llegar a la inmolación de los terroristas suicidas o a las agresiones que, por motivos religiosos, se les hacen a quienes no comparten determinadas creencias o ciertas normas de conducta.

El fondo del problema está, según parece, en que antiguamente la gente buscaba el *sentido de la vida* a partir de las dos grandes instituciones, la religión y la familia. Pero ahora estamos viviendo un cambio que consiste en que la *relación institucional* está siendo sustituida por la *relación personal*. Lo que le da sentido a la vida de la gente no es la institución a la que cada cual está vinculado, sino las personas con las que se relaciona. Por eso lo determinante, para buscarle sentido a la vida, es cada día menos la relación institucional (religiosa, familiar...). Y es cada día más la relación basada en la “comunicación emocional”, en la que las recompensas derivadas de la misma son la base primordial para que dicha comunicación se mantenga⁷. Al decir esto, estamos hablando de lo que, con razón, se ha denominado la “relación pura”, que se basa en la comunicación, de manera que entender el punto de vista de la otra

6. J. Pérez Vilariño, *Formas complejas de vida religiosa*, en J. Pérez Vilariño (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr*, Madrid, CIS, 2003, 128.

7. A. Giddens, o.c, 74.

persona es lo esencial⁸. Por esto el *matrimonio* está en crisis y la *pareja* está en auge. Porque el matrimonio se basa en la relación institucional, mientras que la pareja tiene su razón de ser en la relación personal, es decir, en la comunicación emocional o, dicho de otra manera, en la relación pura. Y por eso mismo, también la religión está en crisis. Porque la pertenencia a la religión se ha vivido, hasta ahora al menos, como pertenencia a una institución, cosa que hoy mucha gente no acepta y prefiere vivir sus creencias religiosas “por libre”, al margen de toda institución.

Ahora bien, todo esto es lo que hoy nos desconcierta a nosotros. Y es lo mismo que desconcertó a la sociedad de Galilea y Judea en tiempo de Jesús. Porque lo desconcertante es que Jesús fue muy crítico precisamente con las dos mismas instituciones que hoy están en crisis. Jesús fue crítico con la religión. Y por eso tuvo tantos y tales conflictos con los dirigentes religiosos. Hasta el extremo de que, como bien sabemos, la religión acabó con Jesús y terminó condenándolo a muerte de la peor manera. Como es igualmente cierto que Jesús adoptó una actitud sumamente crítica con el modelo de familia que configuraba el tejido social de aquel tiempo. Me refiero a la familia “patriarcal”. Sabemos que Jesús dijo: “No penséis que he venido a sembrar paz en la tierra; no he venido a sembrar paz, sino espadas; porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; así que los enemigos de uno serán los de su casa” (Mt 10, 34-35). Este texto es tan fuerte que ha habido quien se ha preguntado si Jesús no se contradijo consigo mismo por no haber podido “cumplir su ética extrema”⁹. Y conste que afirmaciones como ésta se repiten en los evangelios con fuerza e insistencia (Lc 12, 51-53; 14, 26-27). En definitiva, se trata de que la venida de Jesús y su mensaje sobre el Reino de Dios contrastan con los lazos familiares y sociales¹⁰. Por eso, cuando un día le dijeron a Jesús que le buscaban su madre y sus hermanos, la respuesta fue sorprendente: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y, paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, añadió: Mirad a mi madre y a mis hermanos. Todo el que cumple el

8. A. Giddens, o. c., 75.

9. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalén 1952, 548.

10. U. Luz, *El evangelio según Mateo*, II, 194.

designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre” (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21). Está claro, pues, que Jesús antepuso las *estructuras comunitarias* (basadas en las relaciones personales) a las *estructuras de parentesco* (basadas en las relaciones institucionales).

Y es que, en el fondo, es más fácil ser fiel a una institución que a una persona. La relación con la institución se basa en el cumplimiento de las normas institucionales y los deberes que eso lleva consigo. La relación con la persona, sin embargo, se basa en la relación pura, lo que supone y exige claridad, transparencia, sinceridad, donación de sí mismo, fidelidad sin condiciones y comunicación emocional, que se expresa en afecto, bondad y ternura.

Una ética para el cambio

En el momento que estamos viviendo y tal como se ha puesto la vida, mucha gente está pesimista, se siente mal. Porque son demasiadas las cosas que, efectivamente, van mal. Y, como he dicho, van mal las dos grandes instituciones (religión y familia) donantes de sentido para el común de los mortales. De ahí que abundan, quizá demasiado, la críticas contra la religión y las censuras o rechazos a la familia. Seguramente, muchas de las críticas contra la religión y contra la familia no están faltas de razón. Con lo cual estoy diciendo que lo criticable tiene que ser criticado. Y lo cuestionable tiene que ser cuestionado. Por eso la ética que hoy necesitamos tiene que construirse sobre la base de una libertad que sea capaz de cuestionar y criticar tantas cosas que, si se hubieran cuestionado y criticado mucho antes, quizá el mundo no estaría como está. Peor que la *maldad* es la *indiferencia*. Porque la “maldad” remuerde las conciencias, en tanto que la “indiferencia” deja a la gente tranquila y pensando que el dolor del mundo, sobre todo el dolor de los más desgraciados, no depende de mí ni yo le voy a poner remedio. La *ética del cambio* tiene que ser, por tanto, una *ética crítica*. Esto, ante todo. Por eso la ética de Jesús fue enormemente crítica con tantas cosas que funcionaban mal en su pueblo y en su tiempo.

Pero no basta con criticar. Porque criticar es censurar, denunciar, rechazar. Y con eso sólo no vamos a ninguna parte. Además de criti-

car, hay que construir. Si desmontamos las instituciones donantes de sentido, y no hacemos más que eso, nos quedamos con la nada. Pero desde la nada, sólo es posible el vacío, no el cambio. Jesús criticó lo criticable. Y, en el lugar de lo que criticaba, puso otra cosa, es decir, ofreció los grandes valores del Evangelio.

Es inevitable, es bueno, es incluso necesario el desconcierto en que vivimos. Porque sólo así será posible que todos sintamos la sacudida que necesitamos para despertar de esta especie de letargo que es la indiferencia. Y así podremos sumarnos a los muchos testigos que hoy tiene el cambio que anuncia un futuro mejor y un mundo distinto. Pero con tal que, al mismo tiempo que desmontamos, nos pongamos a construir. No se trata de ser inventores improvisados que se sacan recetas de no se sabe dónde, recetas que luego no sirven para nada. Se trata, más bien, de sumarse al clamor de los millones de seres humanos que esperan, necesitan y buscan respeto, tolerancia, humanidad, sobre todo humanidad, de manera que a todos se nos haga insoportable el dolor de las víctimas, la humillación de los que van por la vida sin rumbo y sin esperanza. Se trata, en definitiva, de ser sensibles a lo que más anhelamos todos: justicia, paz, esperanza y el gozo feliz de quien puede disfrutar de todo lo bello, digno y hermoso que Dios (según nuestras creencias) ha puesto en esta tierra.

2

LA HUMANIDAD DE DIOS

Una ética que se fundamenta en Dios

En su excelente estudio sobre Habermas como filósofo de la religión, Juan A. Estrada analiza con precisión los límites que el propio Habermas encuentra en la filosofía cuando se trata de fundamentar una ética bien argumentada. De ahí nuestra insatisfacción por los límites de la razón, que deja siempre un espacio abierto a la trascendencia indemostrable¹. Se trata de comprender que las experiencias, que los humanos tenemos en este mundo, han sido “hasta ahora articuladas adecuadamente sólo en el lenguaje religioso”². Habermas no llega más allá de esta afirmación. Lo cual es un ejemplo (uno más entre tantos) de la dificultad que muchos experimentan a la hora de fundamentar una ética desde la religión o, más exactamente, desde la teología.

Y se comprende tal dificultad. Porque, para empezar, ahí está el hecho incuestionable de tantas personas de buena voluntad que, sin necesidad de echar mano de religión alguna, se comportan como gente cabal y que, por supuesto, dan ejemplo de integridad y honradez a casi todos los creyentes del mundo entero. Además, basta hojear cualquier buen manual de ética fundamental para darse cuenta de que, efec-

1. Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004, 219.

2. J. Habermas, “Un diálogo sobre lo divino y lo humano”, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, 203.

tivamente, hay serias razones para comprender que haya quienes están persuadidos de que se puede fundamentar una ética sin tener que recurrir a ninguna creencia religiosa. Es más, como se ha dicho acertadamente, “a partir de la Ilustración, los modernos han tenido la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos, que no recurra a ninguna revelación, liberada de los miedos y recompensas del más allá: ofensiva antirreligiosa que estableció la primera ola de la ética moderna laica”³.

Por supuesto, no es mi intención analizar aquí la problemática que se plantea a partir de lo que acabo de indicar. Lo que sí quiero dejar bien claro es que la ética de Jesús fue, en todo momento, una ética que se sustentaba en la fe en Dios y que, por tanto, sólo se puede explicar a partir de tal creencia. El problema, que a mucha gente se le plantea cuando se trata este asunto, es que el Dios que les han enseñado es una cosa tan extraña y hasta tan difícil de aceptar que prefieren buscarle otro sentido y otra orientación a sus vidas, al margen de toda religión y de toda creencia sobrenatural. Por eso, si es que queremos comprender a fondo la ética de Jesús, lo primero tiene que ser *repensar la idea que tenemos de Dios*. Y analizar a fondo si ese Dios nuestro coincide o no coincide con el Dios que anunció Jesús. He aquí el primer problema que se plantea cuando se trata de analizar la ética de Cristo. Porque sólo así es posible entender la ética que él nos dejó como proyecto de vida. Más aún, no parece aventurado asegurar que, si la modernidad (a partir de la Ilustración) abandonó cualquier planteamiento ético que tuviera como punto de partida la idea de Dios, eso ocurrió porque el “Dios”, que la gente tenía en su cabeza en aquellos tiempos, era un “Dios” tan absolutamente insoportable, que lo que la cultura hizo fue liberarse de semejante carga. Y eso se hizo porque lo que la gente quería era sencillamente poder vivir sin miedo, sin angustia, con paz y libertad⁴.

3. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, 11.

4. Ésta una de las conclusiones más claras que se deducen del voluminoso estudio de J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII-XVIII siècles*, París, Fayard, 1983.

Un Dios diferente

Cuando, hace años, leí el libro de Ch. Duquoc que lleva por título *Dios diferente*, no acerté a comprender la profundidad de lo que en ese libro se dice. Con el paso del tiempo y a fuerza de los golpes que a todos nos da la vida, he caído en la cuenta de que la mayor parte de nuestros problemas de fe y de religión adentran sus raíces en una idea de Dios que, a poco que se piense en ella, resulta difícil de aceptar y, para mucha gente, hasta es posible que se haga insoportable. Porque a Dios se le relaciona con casi todas las desgracias que ocurren en el mundo. Y se le pone como censor y juez de tantas y tantas cosas que nos dan felicidad y nos hacen disfrutar de la vida. Se comprende que, a un Dios así, haya cada día menos gente que lo aguante. Y muchos de los que lo aguantan, lo llevan como un fardo pesado que se soporta por oscuras razones que nadie explica exactamente. De ahí, en buena medida, los muchos problemas de tipo religioso que a los creyentes se nos plantean con tanta frecuencia.

La cuestión está en que, desde niños, nos han enseñado, como cosa conocida, lo que en realidad no se puede conocer. El evangelio de Juan nos dice que “a Dios nadie lo ha visto jamás” (Jn 1, 18). Una frase vulgar y sabida, si se pasa por ella como gato sobre brasas. Porque, a poco que se piense en ese texto evangélico, enseguida se comprende que, en realidad, lo que quiere decir el texto de Juan es que Dios no está a nuestro alcance y que, por tanto, no podemos conocerlo tal cual es. Por eso es el Trascendente, es decir, el que está más allá de nuestra capacidad de comprender, sea lo que sea.

Lo que pasa es que la curiosidad humana y, sobre todo, la suficiencia y hasta la petulancia de algunos hombres ha pretendido saber lo que no se puede saber. Más aún, desde esa suficiencia, se nos ha enseñado que Dios es como lo pensaron los filósofos antiguos. Y como lo sintieron los hombres religiosos de tiempos remotos. El hecho es que el Dios que nos han enseñado en la tradición cristiana es una mezcla de tres representaciones distintas de la divinidad: el *Yahvé* de la tradición judía, el *Absoluto* (Infinito, Omnipotente y Eterno) de la metafísica griega, y el *Padre* del que nos habló Jesús de Nazaret. Esas tres representaciones se han fundido en un ser imposible que, en lugar de resol-

ver nuestras dudas y dificultades, con frecuencia nos las crea. Porque no acertamos a conciliar lo irreconciliable, ya que el “Dios de los ejércitos”, nacionalista, justiciero y castigador, del que se habla en algunas de las tradiciones del Antiguo Testamento, no se puede armonizar con el Padre del que nos habla Jesús, el Padre que es bueno con todos, “que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos y pecadores” (Mt 5, 45). De la misma manera que el Absoluto de la Teodicea, cuando se piensa a fondo, se nos hace imposible, ya que su infinita bondad no es compatible con su infinito poder, en un mundo en el que el mal y la maldad campan a sus anchas, causando desgracias y sufrimientos que no podemos ni podremos nunca explicar.

Sin duda alguna, Dios tiene que ser diferente. Tiene que ser de otra manera. Porque en esto no vale echar mano del “misterio”, para componer lo que nosotros mismos, no sólo hemos descompuesto, sino que lo hemos hecho más incomprensible y difícil de aceptar de lo que es de por sí. Por supuesto, Dios es un profundo e insondable Misterio. Pero lo que se trata de saber es dónde ponemos el “Misterio”. Si “misterio” es lo oculto, lo inalcanzable, aquello que no podemos abarcar con nuestra limitada capacidad de entender, es evidente que Dios es Misterio. Pero, ¿en qué y dónde está ese Misterio? También el Dios, que se nos reveló en Jesús, es profundamente misterioso y desconcertante. ¿Por qué y cómo?

Dios encarnado

Cuando los cristianos hablamos del misterio de la encarnación, nos referimos a un profundo misterio que situamos en el tratado teológico de Cristo, la cristología. Y un misterio también que es central en el tratado teológico de María, la mariología. Pero pocas veces, quizás nunca, pensamos que, antes que todo eso y por encima de todo eso, el misterio de la encarnación es central, sobre todo, en el tratado de Dios y para el conocimiento de Dios. De manera que, desde ese misterio insondable, Dios empieza a ser para nosotros diferente. Porque, en la encarnación, *Dios se funde y se confunde con lo humano*. Hasta el punto de que ya no es posible ni entender, ni acceder a Dios, prescindiendo de lo humano y, menos aún, entrando en conflicto con lo humano, con todo lo

que es verdaderamente humano y, por tanto, con todo lo que nos hace felices a los humanos, nos realiza, nos perfecciona y nos hace gozar y disfrutar de la vida humana en toda su amplitud y hermosura.

Por lo tanto, cuando hablamos del misterio de la encarnación, no nos referimos a un Dios que ya nos era conocido de antes y del que ya lo sabíamos todo. De manera que lo que se produjo en ese misterio se reduce a que un ser humano, el hijo de María, Jesús, fue divinizado, es decir llegó a ser de condición divina o sea Dios, el Dios que ya sabíamos nosotros quién es y cómo es. Así, según parece, se imagina mucha gente que se debe explicar el misterio de la encarnación.

Pero ocurre que esa explicación tropieza con una dificultad insalvable. Antes he recordado el texto del evangelio de Juan en el que se dice que “a Dios nadie lo ha visto jamás” (Jn 1, 18). Es decir, Dios no está a nuestro alcance. Por eso el texto añade: “El Hijo único del Padre es quien nos lo ha dado a conocer”. Con esto, el evangelio nos quiere decir que el Dios, que nosotros no podíamos conocer, se nos dio a conocer en Jesús, el “Hijo único del Padre”. En otras palabras, *Jesús es la revelación de Dios*. O sea, lo que nosotros no podíamos conocer ni alcanzar nos fue revelado en un ser humano, en el hombre Jesús de Nazaret. Es lo mismo que, de otra manera, se nos dice en el himno solemne de la carta a los colosenses cuando allí se afirma que Cristo es la “imagen de Dios invisible” (Col 1, 15). Lo propio de la “imagen” es representar, dar a conocer, revelar. Pues eso, exactamente eso, es lo que se realizó en la persona, en la vida y en las palabras de Jesús.

Con esto quiero decir que la teología se ha equivocado cuando ha tomado como punto de partida una idea de Dios, deducida de la filosofía. Esa idea se ha aplicado luego a Jesús. Y así hemos pensado que nos enterábamos de quién es Jesús. Lo cual significa que sería la filosofía la que nos daría a conocer el contenido más profundo de la teología. Es decir, sería Dios (el Dios de la filosofía) el que nos da a conocer a Jesús. Pero resulta que es exactamente al revés. Porque es Jesús, el hombre Jesús de Nazaret, el que nos da a conocer a Dios. Por tanto, cuando afirmamos que *Jesús es Dios* o cuando nos preguntamos si Jesús es Dios, en el fondo lo que estamos haciendo es que partimos del convencimiento de que nosotros ya sabemos quién y cómo es Dios. Y, eso supuesto, queremos saber si eso, que ya sabemos sobre Dios, se realiza en Jesús. Pero,

cuando procedemos de esa manera, no nos damos cuenta de que lo que realmente no sabemos es lo de Dios. Y no tenemos en cuenta que quien nos explica lo de Dios es Jesús. Por tanto, lo correcto sería decir, más bien, que *Dios es Jesús*. Porque en toda oración predicativa, lo desconocido es el sujeto, de manera que la función del predicado es dar a conocer al sujeto y explicar al sujeto. Exactamente la función y el papel que tiene Jesús: revelarnos a Dios y decirnos cómo es ese Dios en el que creemos y al que buscamos. He ahí el sentido profundo que tiene aquella afirmación de Jesús: “Al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27). Solamente Jesús nos puede dar a conocer al Padre-Dios. O dicho de manera más tajante: *solamente en Jesús conocemos a Dios*. Ésta es la razón por la que el propio Jesús le dijo al apóstol Felipe: “Quien me ve a mí está viendo al Padre” (Jn 14, 9). Ver a Jesús es ver a Dios.

Por esto se puede y se debe decir que en Jesús se produjo el gran acontecimiento que ha marcado definitivamente la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad. Porque, en el hombre Jesús, lo divino se fundió con lo humano. De manera que, a partir de Cristo, Dios ha resultado ser diferente. Porque lo más profundo de Dios no es su *divinidad* (que ni sabemos lo que es, ni podemos saberlo), sino su *humanidad*. Sin duda alguna, en esto radica el misterio profundo de Dios, que, sin dejar de ser el Trascendente, es la realización más plena y más honda de la humanidad.

Dios se hizo debilidad

Pero aún no hemos dicho lo más sorprendente. El misterio de Dios en Cristo se llama el misterio de la “encarnación” porque, según el evangelio de Juan, “la Palabra”, que “es Dios” (Jn 1, 1), se hizo “carne” (Jn 1, 14). ¿Qué es eso? La “carne”, según los escritos del Nuevo Testamento, es lo más débil de nuestra pobre condición de seres mortales. Por eso Jesús pudo decir un día: “el espíritu es animoso, pero la carne es débil” (Mt 26, 41). De donde resulta que si, efectivamente, es cierto que “Dios se hizo carne”, lo que en realidad ocurrió es que *Dios se hizo debilidad*. No tuvo bastante con hacerse humano, simplemente humano, sino que

llegó hasta lo más débil de la condición humana. Tiene razón san Pablo cuando habla de la “locura de Dios” y de la “debilidad de Dios” (1 Cor 1, 25). Locura y debilidad que se realizaron exactamente en la afrentosa muerte de Jesús crucificado.

San Pablo sabía muy bien por qué esta manera de hablar parece “locura” y suena a “escándalo” (1 Cor 1, 23). De hecho, hay mucha gente que no soporta este lenguaje. Porque esa manera de hablar de Dios se ve como una falta de respeto y es posible que, para algunos, suene a blasfemia. ¿Por qué?

Sin duda alguna, es muy fuerte entre los humanos la *seducción por lo divino*. Y, de rebote, para determinadas mentalidades, es muy fuerte también el *desprecio por lo humano*. Esto es así, por más extraño que parezca. De las religiones nació, en tiempos remotos, esta manera de pensar. Y sabemos que los mitos religiosos han fomentado esta mentalidad. Al comienzo de la Biblia, en el mito del paraíso, se dice que la tentación satánica consistió en seducir con el deseo de “ser como Dios” (Gen 3, 5). Mientras que, por el contrario, el misterio de la encarnación nos dice que, para traer salvación y esperanza al mundo, lo primero que Dios vio que tenía que hacer era “humanizarse”, hacerse hombre, de manera que “no se aferró a su categoría de Dios, sino que, al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose como uno de tantos” (Fil 2, 6-7). Seguramente, a estas alturas, no se ha pensado suficientemente en el cambio asombroso que eso representa. Me refiero a lo que ya he apuntado antes: nuestra manera de entender a Dios y de relacionarnos con Él. El Dios que se nos revela en Jesús no es ni el Dios temido y temible que aparece en numerosos textos y tradiciones del Antiguo Testamento. Ni es el Dios Absoluto y lejano, la divinidad “celosa y perturbadora”, en la que creían los griegos (E. R. Dodds).

El Dios que se nos reveló en Jesús pulverizó y aniquiló nuestra desorientada *seducción por lo divino*, por todo lo grande y lo poderoso, por la fuerza y la grandeza, por el dominio y el saber sin límites. Téngase en cuenta que esa pretendida “seducción por lo divino” no es ni significa atracción por la “vida sobrenatural”, de la que hablan los teólogos. Ni tampoco es la seducción por parecernos al comportamiento entrañablemente bueno del Padre, tal como lo presenta Jesús en el Evangelio. La “seducción por lo divino”, que padecemos los mortales, es la per-

versa atracción por todo lo que nosotros le atribuimos a Dios: la atracción por el poder y la gloria, el dominio y la grandeza, el éxito y el triunfo, el saber, el tener todo lo que nosotros nos imaginamos que es propio de *lo divino*. Cosa que nos sale hasta en el lenguaje de todos los días. Cuando triunfamos y tenemos éxitos, aseguramos que nos va “divinamente”. Cuando alcanzamos un puesto importante o dominamos a otros, decimos que eso es “divino”. Y es que hemos hecho una “divinidad” a la medida de nuestras apetencias más inconfesables.

Hemos convertido lo “divino” en la percha donde colgamos esos instintos nuestros que normalmente se traducen en dolor y humillación para quienes no pueden decir que les va “divinamente” en la vida. Por eso, hasta nos parece ejemplar el amor divino, la “caridad” (*agape*), mientras que la gente decente, la gente que puede ir por la calle con la cara bien alta, toma sus distancias frente al amor humano, la atracción y el cariño que brota espontáneamente entre las personas. Y no digamos si de lo que se trata es de un auténtico “enamoramiento” (*eros*). La “caridad” se practica con buena conciencia y hasta con ostentación. El “amor”, si es que se vive, se tiene o se hace, es cosa que las personas “de buena familia” lo llevan en secreto o incluso lo ocultan para no dañar la propia imagen entre la gente “de bien”. A fin de cuentas, amar es una “debilidad” humana. Y hay demasiada gente que no soporta debilidad alguna. El problema está en que por ahí comienza nuestra perdición. Me refiero a la perdición de los “puritanos” de siempre, los que vamos por la vida con la convicción (inconsciente) de que el “medio cardinal de la salvación está en la pureza antes que en la justicia” (E. R. Dodds). Y así resulta que nos da asco de ver a dos personas que se besan con pasión en la vía pública, al tiempo que sentimos admiración por los sinvergüenzas que han trepado hasta los altos puestos y los pedestales que ofrece esta sociedad sobrecargada de mentiras y cinismos.

La religión se hizo fortaleza

El lado oscuro de las religiones está en que, con frecuencia, deshumanizan a la gente, sobre todo a determinadas personas que, por el motivo que sea, están más predispuestas a integrar en sus vidas el integrismo

religioso, el fundamentalismo religioso y hasta es posible (en determinados casos) el fanatismo religioso. Esto es cierto hasta tal punto que la crisis del cristianismo, en los últimos tiempos, se explica porque, en buena medida, el movimiento que nació con el Jesús histórico, y se reforzó con el Cristo de la fe, se ha deshumanizado. Porque ni los hombres religiosos, en general, ni los cristianos, en concreto, creemos de verdad y tomamos en serio la *humanidad de Dios*. Siendo así que esto es una de las cosas más decisivas y más urgentes en este momento histórico que estamos viviendo. Si el potencial enorme de las religiones se pusiera al servicio de la humanización, en lugar de servir para deshumanizar a la gente, es seguro que la vida sería distinta y este mundo sería más habitable.

Lo que pasa es que las religiones, incluido el cristianismo, seguirán deshumanizando a muchos de sus adeptos mientras sigan creyendo en “dioses” que, de una manera o de otra, entran en conflicto con lo humano que todos llevamos inscrito en nuestra necesidad y en nuestra apetencia de ser felices y de gozar de la hermosura que Dios ha puesto en esta vida y en este mundo. Así nos ha hecho Dios. Y es evidente que *Dios no puede entrar en contradicción consigo mismo*. A cualquiera se le ocurre pensar que a Dios, si es Dios, no se le puede ocurrir poner en nosotros unas apetencias tan fuertes que luego Él mismo se encarga de obligarnos a renunciar a ellas. Si eso es así, ¿de qué “dios” estamos hablando? ¿de un sádico? ¿de un tirano? ¿de un monstruo? Y que nadie me venga echando mano, a la ligera, de las teorías sobre el pecado original. Primero, porque hoy todo eso del pecado original está sometido a una profunda revisión teológica, para ver si, de una vez, nos enteramos qué es y en qué consiste. Segundo, porque, si tenemos que renunciar a nosotros mismos porque nosotros tenemos la culpa de ser como somos, ¿quién me explica a mí la lógica de semejante argumento? ¿cómo puedo yo ser culpable de ser como mi madre me dio a luz?

El hecho es que la experiencia nos enseña que muchos hombres religiosos, a fuerza de observancias y renunciaciones, se vuelven duros de corazón. Porque se trata de observancias y renunciaciones que apuntan ahí mismo, al corazón. Y en lugar de hacerlo bondadoso, lo endurecen, lo secan o lo hacen indiferente a lo que pasa en la vida. Es exactamente lo que, según parece, les ocurrió al sacerdote y al levita de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-35). Como eran tan religiosos y tan

observantes, pasaron de largo ante el dolor y la muerte que con tanta frecuencia se nos presenta en el camino de la vida. Seguramente tenía que ser así. Y hoy lo sigue siendo. Porque desde el momento en que Dios es infinitamente más que el hombre, *Dios se antepone a todo lo humano*. De forma que, por la causa de Dios, se puede llegar a matar o a matarse, a sacrificar o a sacrificarse, sin que de eso se siga felicidad y vida, sino todo lo contrario, sufrimiento y muerte. ¡Atención!, al decir esto, “estamos tocando el fondo”. El fondo insondable de tanta barbarie como hoy nos azota, sea o no sea con nombre de religión. A fin de cuentas, si nos atrevemos a poner por encima de lo humano cualquier creencia, cualquier filosofía, cualquier interés político o de otro orden, ya hemos enfilado el precipicio que nos lleva derechos a la barbarie. Eso sí, una barbarie disfrazada y maquillada de lo más sublime y santo que uno se pueda imaginar.

La ética de la humanización

Está claro que, si Dios vio que, para traer salvación y vida a este mundo, se tuvo que humanizar, todo el que quiera aportar algo de luz y esperanza a esta tierra no tiene otro camino. *O la ética es ética de la humanización o no es ética* que merezca nuestra atención, nuestro interés y nuestro respeto. Vista la cosa desde la luz que aporta el cristianismo, el camino de un comportamiento honrado y correcto está claro y bien trazado.

El problema está en saber lo que se debe considerar como *humano* y lo que se ha de tener por *inhumano*. O dicho de otra manera, se trata de fijar (con la precisión que sea posible) lo que nos *humaniza* y lo que nos *deshumaniza*. No es fácil precisar esto. Porque, en buena medida, es la cultura, cada cultura, la que se encarga de fijar los límites de lo humano o lo inhumano. No hablamos de usos y costumbres. Ni hablamos de instituciones religiosas, políticas, culturales. Todo eso, por muy importante que sea, se estructura y se organiza con criterios que son previos, los criterios que suministra la cultura. Y aquí es donde está el problema. Porque hay culturas en las que se considera como “humano” que unas personas tengan más derechos que otras. O que tengan más dignidad que otras. Y así sucesivamente. Es decir, hay culturas en las

que no es un valor humano fundamental la igualdad de todos los seres humanos. Hablo de la igualdad en derechos y en deberes. Y lo que se dice de la igualdad, se puede decir de cosas más básicas aún, sobre todo, de la vida misma.

Por eso la propuesta que, a la vista de lo que fue la vida y la enseñanza de Jesús, se hace en este libro es que la vida de los seres humanos plantea *necesidades enteramente primarias y básicas que son el criterio determinante de la ética* que plantea y ofrece Jesús en su Evangelio. La necesidad misma de vivir, la seguridad de la vida, la integridad de la vida, la defensa de la vida, la dignidad de toda persona viva, la igualdad entre todos los humanos, el respeto que todos merecemos, todo eso es tan básico, tan primario, tan fundamental, que a partir de ahí podremos empezar a construir y definir una ética que sea válida para quienes, desde la opción libre de la fe, quieren organizar su vida y su convivencia con los demás, sean de la cultura que sean.

En última instancia, todo esto es así porque *según es el Dios en el que se cree, así es la ética que de esa creencia se deduce*. Si en el siglo XVIII la gente creía en un “Dios” tan insoportable, que de semejante creencia se deducía *la moral de miedo y del terror*, es evidente que mientras no modifiquemos nuestra idea de Dios, no podremos organizar nuestros comportamientos de acuerdo con una moral que resulte razonable. Por otra parte, si este asunto se piensa despacio, pronto se da uno cuenta de que aquí tenemos todos una tarea urgente. Yo no me voy a poner a discutir aquí si e posible o no es posible organizar una ética sin teología y sin religión (Habermas). Lo que me limito a preguntar es esto: si otra persona me ofende o daña mis intereses, ¿en virtud de qué principio tengo yo que ser bueno con esa persona y no puedo echar mano de la venganza? Si en mi intimidad más secreta hay alguna forma de creencia última, que es lo que *da sentido a mi vida*, seguramente tendré un resorte al que agarrarme y que podrá movilizar mis decisiones para terminar siendo bueno con quien ha sido malo conmigo. Pero, si yo no tengo creencia alguna, definitiva y última, ¿por qué tengo yo que perdonar al que me ha ofendido o me ha dañado? Pero, entonces, si no somos capaces de perdonar y ser buenos con quien nos hace daño, ¿no terminaremos convirtiendo nuestra sociedad en una selva, en la que acabará imponiéndose la ley del más fuerte?

El problema está en que, con demasiada frecuencia, las creencias definitivas y últimas se revuelven contra nosotros y terminan destrozando las conciencias y la convivencia. Porque bien sabemos que tales creencias se erigen en principios absolutos que se anteponen al bien y a la vida misma de los seres humanos. La historia está repleta de ejemplos elocuentes en este sentido. Por eso necesitamos, con tanta urgencia, tener muy claro lo de la *humanización de Dios*. Una ética, construida desde el Dios humanizado y vivida de acuerdo con ese Dios, *es la única ética que hoy se puede aceptar y que puede humanizar a este mundo tan inhumano*.

3

“JESÚS SE FUE A GALILEA”

(Mc 1, 14)

La primera decisión de Jesús

El evangelio de Marcos dice que “cuando detuvieron a Juan (Bautista), Jesús se fue a Galilea” (Mc 1, 14). Es la primera decisión que tomó Jesús en cuanto empezó a poner en práctica la tarea o, mejor dicho, la misión que él creía que tenía que llevar a cabo en este mundo. Una decisión que fue clave en su vida. Porque, según los tres evangelios sinópticos, Jesús se quedó en Galilea hasta poco antes de su muerte. Es decir, Jesús vio claramente que el mejor sitio donde él podía y debía comunicar su mensaje era precisamente Galilea. Ahora bien, es evidente que el sitio *desde donde* alguien habla condiciona *lo que* esa persona dice. No es lo mismo hablar desde una cátedra universitaria importante que desde la ventana de una casa perdida en cualquier pueblo perdido.

Esto quiere decir obviamente que Jesús tuvo criterios poco comunes por lo que se refiere a la transmisión de su mensaje. Cuando un profesor, un orador, un comunicador quiere difundir una doctrina o hacer propaganda de un producto, lo primero que elige cuidadosamente es *dónde* va a hablar o publicar su mensaje. Porque de eso depende decisivamente la difusión de lo que quiere decir. Bien sabemos que ahora se cuida eso mucho. Y hasta se pagan cantidades enormes de dinero por tener un buen medio de difusión, una buena plataforma desde la que se pueda obtener la mejor resonancia posible. Los profesionales de la propaganda y la publicidad saben mucho de esto. Y en esto se ha llegado, como es bien sabido, a las técnicas más refinadas y sofisticadas que uno se pueda imaginar.

Pues bien, está visto que Jesús tuvo criterios muy particulares sobre este asunto capital en la tarea de cualquier orador o predicador. Porque el hecho es que Jesús, para realizar su misión docente, no se fue a la capital, Jerusalén, ni siquiera a la importante provincia de Judea. Todo lo contrario. Jesús se fue enseguida a una región lejana, habitada por humildes campesinos y pescadores pobres, gentes que además resultaban sospechosas, como enseguida voy a explicar. Todo esto significa, por lo pronto, que la primera decisión importante, que tomó Jesús, fue irse a vivir y a desarrollar su actividad, a predicar su mensaje, en la región de los pobres y de las gentes que, en aquel tiempo, eran consideradas como una población que carecía de influencia, que no vivía en la abundancia y que, para colmo, tenía mala fama. Hoy, a ningún difusor de enseñanzas, teorías o propagandas se le ocurriría hacer así las cosas. También en esto los criterios de Jesús iban por caminos muy distintos de lo que son nuestros caminos. Enseguida vamos a ver lo que esto representaba entonces. Y lo que esto nos enseña hoy precisamente acerca de lo que significa la peculiar y desconcertante ética de Cristo.

Galilea en tiempo de Jesús

Para comprender con cierta profundidad lo que fue aquella decisión de Jesús, lo primero es tener una idea, al menos elemental, de lo que representaba en aquel tiempo la región de Galilea. Los “galileos” del tiempo de Jesús no gozaban de especial estima. Las gentes de aquella provincia tenían más bien mala reputación. A Nicodemo le decían sus colegas fariseos: “¿Eres tú también galileo? Busca en las Escrituras y verás que de Galilea nunca salió un profeta” (Jn 7, 52). Y en el relato de la pasión, a Pedro le echan en cara: “Tú también estabas con Jesús, el galileo” (Mt 26, 69). Parece, pues, que si a uno le llamaban “galileo” no era precisamente un elogio. Por eso seguramente, al relatar el juicio político que se le hizo a Jesús, el evangelio de Lucas cuenta que “cuando Pilatos oyó decir “Galilea”, preguntó si aquel hombre era galileo” (Lc 23, 6). Y, en consecuencia, el procurador romano intentó quitárselo de encima enviándolo al reyezuelo de Galilea, Herodes, que por aquellos días se encontraba en Jerusalén. Más tarde, precisamente el día de

Pentecostés, en medio de la confusión que se organizó con motivo del ruido, el viento y las lenguas, el libro de los Hechos dice que la gente, sin duda algo escamada por aquel barullo, se preguntaba: “¿No son galileos todos esos que nos hablan” (Hech 2, 7). Es posible que eso se dijera de los discípulos de Jesús en tono despectivo. En cualquier caso, es seguro que los galileos estaban tan mal vistos, que la expresión “galileo estúpido” era, según parece, una forma habitual de insultar a alguien, como consta en los escritos de los rabinos de aquel tiempo¹. Además, se sabe que los judíos se reían de los galileos y hacían chistes por su forma de hablar². Y había quienes decían que los galileos eran ignorantes impuros con los que no se debía mantener relación alguna³. Todo esto es cierto hasta el punto de que se hizo famosa la queja de Yojanán ben Aakkai, desesperado por el fracaso de su misión en Galilea: “¡Galilea, Galilea, tú odias la *Torah!*”⁴.

Está claro, por tanto, que cuando Jesús pensó dónde podía poner en práctica su proyecto y difundir su mensaje, lo primero que hizo fue irse a la región de los pobres, al país de las gentes sin importancia y, además, una provincia cuyos habitantes no estaban bien vistos y, para muchos, eran personas despreciables o que daban pie a la risa y al chiste fácil, incluso es posible que a las expresiones más groseras. No olvidemos, por lo demás, que Jesús era de Galilea, exactamente de Nazaret. De hecho, a Jesús le llamaban “el galileo” (Mt 26, 69; cf. Mt 21, 11). Un apelativo que llevaba ciertamente una carga de evidente desprecio. Es más, sabemos que, según parece, el primer nombre que probablemente se les dio a los cristianos fue la “secta de los nazarenos”, una expresión que, tal como la presenta Lucas en los Hechos de los Apóstoles (24, 5), tiene una carga de carácter político, incluso con matices de tipo subversivo⁵,

-
1. *Talmud de Babilonia*, Erubín, 53b. Citado por M. Pérez Fernández, *Jesús de Galilea*, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I., *El Mundo Antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, 96.
 2. *Talmud de Babilonia*, Meguilla 24b. Cf. M. Pérez Fernández, o. c., 96.
 3. *Talmud de Babilonia*, Pesahim 49b. Cf. M. Pérez Fernández, o. c., 96.
 4. *Talmud de Jerusalén*, Sabbat 15d. Cf. M. Pérez Fernández, o. c., 96.
 5. Cf. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28)*, en EKK, V/2, Zürich-Köln, Benzinger, 1986, 256; A.-Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13-28*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, 5/2, Gütersloh, Echter, 1985, 628.

al menos por lo que se refería al comportamiento de Pablo. Es evidente, pues, que Jesús no cuidó su imagen pública. Ni se afanó por ganarse a los notables o a las clases influyentes de la sociedad de su pueblo y de su tiempo. Lo cual hace pensar que aquel “nazareno”, de la despreciada Galilea, tenía unos criterios que no cuadraban con lo que normalmente pensamos nosotros cuando se trata de organizar y poner en marcha una obra, una institución o simplemente una campaña informativa que pretende influir en la opinión pública. Si efectivamente Jesús quería “evangelizar”, o sea, comunicar una “buena noticia” a la sociedad de su tiempo, no buscó para eso ni las plataformas de más lustre, ni los puestos de privilegio, ni el favor de los más influyentes, ni por supuesto a los que tenían el poder y el dinero. Decididamente, Jesús tenía unos criterios apostólicos o pastorales que, en cosas muy fundamentales, no cuadraban con los nuestros.

Es más, hay un detalle que no debe pasar inadvertido. El texto del evangelio de Marcos dice que Jesús se fue a Galilea cuando se enteró de que Juan Bautista había sido encarcelado (Mc 1, 14). Efectivamente, Juan terminó siendo detenido, metido en la cárcel y degollado por la tiranía de un rey corrupto, Herodes (Mc 6, 17-29 par). Como es lógico, Jesús tenía que saber lo que estaba en juego: el escándalo público del rey y la libertad profética de Juan, lo que le costó perder la libertad y después la vida. Por tanto, cuando Jesús toma la decisión de irse a predicar a Galilea, lo que en realidad hizo fue irse a un país en el que gobernaba un tirano sin escrúpulos y que, según parece, no estaba dispuesto a consentir “denuncias proféticas” de nadie. Jesús se fue a Galilea, por tanto, a sabiendas de que se metía en la boca del lobo. De ahí que nada tiene de extraño que el reyezuelo Herodes tuviera sus recelos (Mc 6, 16 par), que expresaban el convencimiento de que Jesús era “el profeta” esperado por el pueblo⁶, lo que hacía más peligrosa su estancia en Galilea. Herodes, por tanto, tenía sus razones para abrigar el deseo de matar a Jesús (Lc 13, 31). Sin embargo, nada de eso frenó a Jesús en su proyecto de irse con los pobres, ni le hizo dudar o tomar precauciones, para hablar con “discreción” en semejante situación. De hecho, cuando a Jesús le dijeron que Herodes lo buscaba para matarlo,

6. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, I, Salamanca, Sígueme, 1986, 290.

su respuesta fue sorprendente y seguramente provocativa: "Id a decirle a ese zorro: mira, hoy y mañana seguiré curando y echando demonios..., pero hoy y mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13, 32-33). Este dato es reconocido como histórico por los mejores comentaristas de los evangelios sinópticos⁷. Y es claro que calificar a Herodes de "zorro", como si fuera un "don nadie", era tanto como decirle al rey: "no tienes poder alguno sobre mí, ni vas a modificar mis ideas o mis proyectos". Jesús tenía claro que él era un profeta. Y que su final era la muerte. Pero eso no lo iba a decidir un personaje siniestro como Herodes. Aunque no faltan los estudiosos que piensan que quizá esta amenaza del rey impulsó a Jesús a seguir su camino hacia la capital⁸. En todo caso, este detalle es secundario. Lo fuerte es *la libertad profética de Jesús*.

Los principios éticos de Jesús

Un criterio importante para saber los principios éticos, que orientaron la conducta de Jesús, es el sitio donde quiso vivir y ejercer su misión, la gente con la que prefirió convivir y cómo se desenvolvió ante los poderes públicos y ante los poderes fácticos de aquel país y de aquella sociedad. Porque, como ya he dicho, el *desde dónde* se habla es una de las cosas que más influyen en *lo que* se quiere transmitir. No cabe duda que, desde una cátedra solemne y prestigiosa, resulta coherente transmitir un mensaje en el que se comunican valores relacionados con el poder, el prestigio, la categoría social, la importancia y, en general, todas esas cosas que el común de los mortales suele apetecer y por los que tanta gente se afana, se apasiona, lucha y hasta no duda en dominar y humillar a quien haga falta, con tal de conseguir tal puesto, tal cargo, tal situación privilegiada, etc. Por eso, si todo esto se piensa detenidamente, pronto se da uno cuenta que resulta sencillamente ridículo ponerse a predicar los valores, que más se destacaron en la vida de Jesús, *desde un púlpito solemne* y con la majestad sagrada que, a veces, se presenta la oratoria eclesiástica. ¿Cómo es posible que, desde un sitio así, un individuo,

7. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, III, 563-564.

8. J. A. Fitzmyer, o. c., 566.

revestido de gran personaje, se ponga a hablar de humildad, pobreza y sencillez, la gente lo oiga y los oyentes no reaccionen a carcajada limpia?

Lo que quiero subrayar, al decir estas cosas, es que Jesús demostró, a lo largo de su vida, que tenía un convencimiento muy claro y muy firme. Jesús estaba persuadido de que no puede haber *disociación*, y menos aún *contradicción*, entre lo que *se dice* y lo que *se hace*. Este convencimiento, fielmente llevado a la práctica, fue una de las claves de la ética de Cristo. Por eso, sin duda alguna, Jesús vio que para transmitir un proyecto de vida, que incluía la humildad, la sencillez, la humanidad con los más pobres y la cercanía a los que sufren, todo eso se puede enseñar *únicamente viviéndolo uno mismo*. De manera que sólo cuando lo que se dice es explicación de lo que se vive, la palabra es eficaz y convence. De no ser así, el predicador no pasa de ser un mero charlatán o, a lo sumo, un personaje de teatro, del gran teatro del mundo. La ética no se enseña sólo con palabras. Se enseña, sobre todo, con la vida.

Sociología y hermenéutica

Si Jesús vivió en un sitio humilde y pobre. Y si, además de eso, convivió con gente humilde y pobre, de manera que sus amigos y acompañantes fueron personas de ínfima condición, incluso individuos que no eran precisamente sujetos ejemplares, todo eso no pudo ocurrir por casualidad. Ni cabe afirmar que Jesús no midió bien las consecuencias de su vida poco “edificante”, como diría hoy una persona “de orden” o “de buena familia”. Aquí tocamos un punto delicado y, para algunos, una piedra de escándalo, la piedra dura en la que todos, antes o después, terminamos partiéndonos los dientes porque no hay manera de digerirla. ¿A qué me refiero?

La decisión de Jesús, al irse a Galilea para vivir allí con los últimos, es la constatación de un hecho que está más que demostrado en sociología: *los cambios profundos y duraderos en la sociedad no vienen de arriba, sino de abajo*. La sociedad no cambia por decretos que dictan las autoridades, sino porque la gente evoluciona en su forma de pensar, en su valoración de las cosas y las personas, en sus convicciones y creencias. Y lo que se dice de la sociedad en general vale lo mismo para las insti-

tuciones políticas, culturales o religiosas. Como es lógico, en cada situación histórica, se producen circunstancias y actúan agentes de transformación que son diferentes. Pero lo que jamás varía es el principio que acabo de indicar: *la sociedad cambia cuando cambian los de abajo*. A primera vista, este principio puede parecer una simplificación ingenua de la realidad social. Los hechos, sin embargo, están ahí. Y los hechos demuestran tenazmente, y hasta tozudamente, que sólo cuando cambia la mentalidad del pueblo, de la gente en general, cambia la sociedad. Por poner un ejemplo, la crisis del "antiguo régimen", que se produjo en España entre 1808 y 1814, fue posible a partir de la noche aquélla en que el Príncipe de Asturias colgó un candil en su ventana para dar la señal de que comenzara una algarada contra su padre, lo que fue el comienzo de un proceso que habría de conducir, a través de la monarquía constitucional, a la república democrática⁹. Desde un punto de vista más general, sabemos que las revoluciones modernas se han llevado a cabo de ordinario, de acuerdo con sus líderes, en nombre de las fuerzas populares, contra el despotismo, la corrupción y el orden político y social desgastado, y bajo las banderas del progreso, la libertad y la justicia social¹⁰. Es decir, sean cuales sean los líderes del cambio, ese cambio nunca se ha llevado a efecto si no ha habido una amplia y profunda implicación popular. Y, como decían los antiguos, "contra los hechos no valen argumentos". Esto supuesto, es un hecho que Jesús fue el punto de partida de un profundo cambio revolucionario en la historia de la humanidad. Lo que pasa es que ese cambio solamente resulta efectivo en la medida en que se produce tal como se inició, desde abajo, desde la solidaridad y la identificación de vida con los últimos de este mundo.

A lo dicho, hay que añadir otro criterio que es igualmente clave en la ética de Jesús. Se trata del criterio hermenéutico según el cual *sólo desde abajo se ve la realidad cruda y dura del dolor del mundo*. Sin duda, en este criterio es determinante la relación entre "conocimiento" e "interés". Aunque J. Habermas, al hablar de esta cuestión, se refería a los "intereses rectores del conocimiento", no cabe duda que la sintonía auténtica con el dolor y la desgracia es posible en la medida en que se

9. Raymond Carr, *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1970, 90.

10. W. Laqueur, *Revolución*, en *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, vol. 9, 338.

comparte ese dolor y esa desgracia. Por eso, cuando ocurre una desgracia colectiva, una catástrofe, se enteran de verdad de lo ocurrido los que lo han vivido o quienes se van a compartir con ellos lo que allí se está sufriendo. Es fácil teorizar sobre el hambre y la miseria de los pobres. Pero la sintonía que les saca de su situación desesperada es la experiencia de los que comparten la misma desgracia.

Una ética fuerte y dura

La ética de Cristo es fuerte y dura. Porque fuerte y dura es la resistencia del orden establecido para modificar su visión de la vida y, sobre todo, los intereses que le hacen perpetuar su dominación criminal sobre los “nadies” y los “excluidos” de esta tierra. Las palabras del Evangelio nos hablan con frecuencia de pobres, enfermos, pecadores, desamparados y miserables. Es la especie de gentes que llenan el planeta. Las gentes sin esperanza y que, en la moderna sociedad del consumo y del bienestar, han bajado hasta el fondo de la degradación. Porque ya no tienen ni capacidad de protesta. Ni siquiera ganas de protestar. Sólo les queda la humana y desgraciada aspiración por la *supervivencia*. Seguramente en eso radica el triunfo más aplastante y más doloroso de este sistema económico-político que llamamos capitalismo neo-liberal. El capitalismo avanzado, el de los mayores “logros” económicos. Y el responsable de que ahora mismo haya, según el Banco Mundial, 1.800 millones de pobres, es decir, personas que viven con menos de dos euros al día, mientras que, según el *The Financial Times* (14-XI-04), en el mundo existen 600 “milmillonarios”, o sea personas con un patrimonio de más de 1.000 millones de dólares¹¹. Con lo que eso supone de desigualdades, sufrimientos, humillaciones y muerte prematura e injusta. Así las cosas, nos queda la esperanza y el convencimiento de que la ética de Jesús tiene la fuerza de hacer vida, en las mentes de quienes tienen buena voluntad, la transformación que tanto necesita este mundo desbocado que entre todos hemos “organizado”, de acuerdo con nuestros intereses más turbios. Jesús empezó con el éxi-

11. L. de Sebastián, *Problemas de la globalización*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2005, 2.

to del arrastre sobre las masas de los desgraciados, pero acabó en el desastre de la cruz. Es la eterna historia que lleva consigo la fuerza de *lo más entrañablemente humano* cuando se toma en serio. Pero de eso hablaremos en los capítulos siguientes.

No me resisto a terminar este capítulo sin transcribir un testimonio personal que he leído hace poco y que me ha llamado la atención. El Nobel de Economía, Joseph E. Stiglitz, ha escrito esto: "Cuando yo no era más que un muchacho de catorce años que crecía en la ciudad siderúrgica de Gary (Indiana), en la ribera meridional del lago Michigan, ya había decidido que de mayor quería dedicarme a la docencia a la vez que ingeniármelas para combinar esta vocación con alguna forma de servicio público. Algunos años más tarde, ya alumno del Amherst College y enamorado de la ciencia económica, fui perfilando aquellas tempranas ambiciones: lo que quería era desentrañar las causas de la pobreza, el desempleo y la discriminación tan familiares en el lugar donde me crié, y contribuir a erradicar tan abrumadoras lacras. A lo mejor he conseguido poner mi granito de arena en este sentido, pero será otra generación la que siga batallando. El idealismo, el entusiasmo y el compromiso que percibo en mis alumnos me llenan de esperanza"¹². Resulta estimulante y motivador que un hombre, que ha triunfado en el mundo de la docencia y de la política económica, diga estas cosas. Este *aliento ético*, que viene de abajo, de las bases que se debaten por darle un giro nuevo a nuestra historia, he ahí la semilla en la que Jesús vio el germen de una vida distinta, nueva y más prometedora.

12. J. E. Stiglitz, *Los felices 90. La semilla de la destrucción*, Madrid, Taurus, 2003, 24-25.

4

“PASÓ HACIENDO EL BIEN” (Hech 10, 38)

Lo que define a una persona

El libro de los Hechos de los Apóstoles cuenta que, cuando el apóstol Pedro visitó a un militar romano, llamado Cornelio, para explicarle en qué consiste la fe de los cristianos, resumió lo que había sido la vida de Jesús diciendo que fue un hombre que “pasó haciendo el bien” (Hech 10, 38). Sin duda, las palabras de Pedro condensan el recuerdo que aquel apóstol tenía sobre quién fue Jesús de Nazaret y lo que el mismo Jesús representaba para los cristianos entonces. Y lo que tiene que representar ahora también para quienes creemos en él. Según Pedro, que conoció bien a Jesús, todo se podía resumir en una fórmula breve y sencilla (a primera vista), que expresa una forma de vivir y un modo de comportarse: “pasar por la vida haciendo el bien”. Y es que, como sabemos, eso es lo mejor que se puede decir de una persona cuando se nos va de este mundo: fue un “hombre de bien”, fue una “buena mujer”. Al decir eso, afirmamos que fue una “buena persona”. Porque, ni más ni menos, se trata de una persona que pasa por la vida “haciendo el bien”.

Hay gente que, cuando se va de este mundo, es recordada por la carrera que hizo, por los cargos que tuvo, por sus riquezas, sus títulos, sus dotes de mando, la importancia o el prestigio de que gozó. O por otras cosas quizá más extrañas y hasta más extravagantes: sus costumbres, su manera de hablar, su forma de vestir o vaya Usted a saber. El problema está en que, cuando de alguien, lo que tenemos que recordar es su poder, sus títulos o sus éxitos, eso quiere decir que probablen-

te pasó por la vida buscando su propio bien, satisfaciendo sus propias apetencias, siendo él mismo el centro de su vida. En ese caso, la herencia que deja en este mundo consiste lamentablemente en perpetuar el amor a sí mismo que todos llevamos dentro y, por tanto, la ambición o el orgullo que tanto daño nos hace a todos.

Es capital lo que, al final de la vida, define a una persona. Porque lo que de verdad importa es saber si fue una persona *para sí misma*. O fue una *persona para los demás*. He aquí el nudo del problema.

¿Qué es “hacer el bien”?

No es fácil responder a esta pregunta. Porque la experiencia nos enseña que ha existido (y sigue existiendo) gente que, por “hacer el bien”, causan mucho mal y hacen daño, provocando indecibles sufrimientos. Sin ir más lejos, es razonable pensar que los terroristas suicidas, que se inmolan matando a criaturas inocentes, lo más seguro es que hacen eso porque piensan que de esa manera hacen el mayor bien que pueden hacer. Quitarse la vida, no se hace por cualquier cosa. El que se quita la vida, sin duda, es que está persuadido de que hace el acto más heroico porque va a conseguir el bien más grande. Si la vida es el bien supremo para cualquier ser humano, quitarse la vida es cosa que se hace o en acto de desesperación y locura; o se hace porque se tiene la convicción o no sé qué extraña seguridad de que, mediante ese tipo de muerte, se alcanza un bien que supera lo humanamente insuperable. Lo cual quiere decir que, para un terrorista suicida, el bien consiste en matar, destruyendo la propia vida y la de los demás. Incluso en el caso de aquellos que se quitan la vida porque piensan que de esa manera van a conseguir “otra vida” más feliz y en la que, por consiguiente, van a disfrutar mucho más, también en ese caso lo que está en juego, y resulta decisivo, es una determinada forma de entender “el bien”. Se trata, por supuesto, del bien “para uno mismo”. Pero con un matiz que es clave: se trata del bien que “Dios quiere” y que Dios promete y concede a sus héroes o sus mártires. Por todo esto he dicho que no resulta fácil determinar lo que es “hacer el bien”. Hay mucha gente que está convencida de que se pasa la vida “haciendo el bien”. Pero habría que preguntar, a quienes conviven

con semejante persona, si ellos se sienten “beneficiados” con el “bien” que el otro les proporciona. O, por el contrario, maldicen la hora en que conocieron a tal individuo, un “benefactor” que en realidad es una desgracia, por no decir que es una auténtica maldición.

Y no se piense que, al decir estas cosas, estamos hablando de locos o de gente perturbada. Nada de eso. Por poner un ejemplo, san Bernardo de Claraval, el gran maestro de espiritualidad del siglo XII, cuando predicaba las cruzadas, escribió un libro para convencer a los caballeros, que iban a la guerra, de que matar a los infieles no era pecado alguno, o sea no era una cosa moralmente mala o éticamente perversa. Porque, a juicio de aquel santo tan eminente en su tiempo, “el que mata al malhechor, no se comporta como un homicida, sino (valga la expresión) como un malicida”¹. O sea, lo que quiere Dios es que se acabe con el mal, aunque para eso se vea como necesario acabar también con la vida del que comete el mal². Es decir, en este caso, se antepone el “bien” a la vida. Que es, probablemente, la misma tesis que propugnan todos los terroristas que en el mundo han sido. Desde los inquisidores de la santa madre Iglesia que, por defender la verdad “sagrada” y el bien “divino”, torturaban y quemaban viva a la gente, hasta los terroristas de ahora, ya sean los de ETA, ya se trate de Bin Laden y sus fanáticos seguidores o del presidente Bush que, cuando se puso a tirar bombas en Irak, dijo con toda tranquilidad y con la mayor firmeza que hacía eso para establecer “el eje del bien”. Por no hablar de los confesores y directores espirituales que, por hacer el “bien” a las almas, humillan a homosexuales, divorciados y madres solteras o a cualquier persona que no se porta según los patrones de conducta que dicta la autoridad competente para eso. Mientras que, curiosamente y al mismo tiempo, quienes imponen semejantes criterios de moralidad, no se inquietan ni poco ni mucho por las injusticias y atropellos a la dignidad de personas indefensas o inocentes. Se trata de la moral que pone el criterio del bien y del mal principalmente en el puritanismo de origen griego, concretamente el puritanismo que se origina en la Escuela Pitagórica y que tuvo su expresión suprema quizá en Empédocles. Para estos autores del vie-

1. *Liber ad milites templi*, III, 4. PL 182, 924 B.

2. Cf. J. M. Castillo, *Dios y nuestra felicidad*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2001, 193.

jo helenismo, “la pureza, más bien que la justicia, se ha convertido en el medio cardinal de la salvación”³. Pero de todo esto volveré a hablar, y lo explicaré detenidamente, en el capítulo final de este libro.

Como es lógico, la pregunta que aquí se plantea es ésta: en definitiva, ¿qué es hacer el bien? O con otras palabras, ¿por qué tales cosas se consideran como buenas o malas, mientras que otras, que son más determinantes en la vida de las personas, se nos pasan inadvertidas sin que ni nos demos cuenta del mal que hacemos o del bien que dejamos de hacer?

El “bien” y el “mal”

Cuando Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, se pone a fijar por qué hay actos humanos a los que les ponemos la etiqueta de “buenos”, en tanto que a otros los consideramos “malos” o incluso “malvados”, lo primero que advierte es que el juicio “bueno” no procede de aquellos a quienes se dispensa “bondad”. Es decir, no son los receptores de la “bondad” los que tienen el derecho o el privilegio de decidir lo que es “bueno”, sino que eso lo determinan los que tienen poder para definir “esto es bueno” y os conviene; o, por el contrario, “esto es malo” y os perjudica. Nietzsche lo dice con su estilo cortante y mordaz: “el juicio “bueno” no procede de aquellos a quienes se dispensa “bondad! Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo”⁴. Se trata, por tanto, de algo que, por lo demás, está sobradamente comprobado por la experiencia: las leyes las dictan *los que tienen poder* para dictarlas. Y eso significa que la relación entre *el poder* y *la ética* es mucho más fuerte de lo que imaginamos. Son los poderosos los que deciden lo que conviene y lo que no conviene, lo que es bueno y lo que es nocivo. Esto ha sido siempre así. Y sigue siéndolo en la actualidad.

3. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, 150.

4. *La genealogía de la moral*, I, 2, Madrid, Alianza, 2000, 37.

Ahora bien, esto lleva consigo una consecuencia que resulta sencillamente aterradora. Se trata de que, como es lógico, el “bien” y el “mal” se determina, se fija y se impone de acuerdo con las conveniencias y los intereses de los que manejan y acumulan el poder. Es “bueno” lo que conviene a los intereses del poderoso. Y es “malo” lo que daña esos mismos intereses. Así se han organizado siempre el derecho, la moral y las costumbres. De donde resulta que los débiles, los de abajo, los que carecen de poder, tienen que convencerse de que es “bueno” y les conviene precisamente lo que beneficia los intereses del que cada día les pone la bota de su pie encima del cuello. O sea, es “bueno” lo que interesa al explotador y al causante del sufrimientos y la desgracia de los que no pueden salir de su triste y arrastrada condición. Por eso, no le falta razón a Nietzsche cuando añade: “Partiendo de este *pathos de la distinción* es como (los poderosos y los nobles) se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! El punto de vista de la utilidad resulta el más extraño e inadecuado de todos precisamente cuando se trata de ese ardiente manantial de supremos juicios de valor ordenadores del rango, destacados del rango”⁵. Por eso, como advierte el mismo Nietzsche, “el *pathos* de la nobleza y de la distancia..., el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo” –*éste es el origen* de la antítesis “bueno” y “malo”⁶.

Cualquiera entiende, sin demasiado esfuerzo, el peligro que entraña todo esto, si es que efectivamente el bien y el mal se configuran de esa forma y tienen ese origen. Y no cabe duda que algo de eso es verdad. O incluso mucho de eso. Un ejemplo reciente lo pone en evidencia, según creo. Hace poco, un conocido profesor de ciencias morales escribía esto: “La civilización del bienestar consumista ha sido la gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber. En el curso de la segunda mitad del siglo (XX), la lógica del consumo de masas ha disuelto el universo de las homilías moralizadoras, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendrado una cultura en la que la felicidad

5. O. c., I, 2, pg. 37-38.

6. O. c., I, 2, pg. 38.

predomina sobre el mandato moral, los placeres sobre la prohibición, la seducción sobre la obligación. A través de la publicidad, el crédito, la inflación de los objetos y de los ocios, el capitalismo de las necesidades ha renunciado a la santificación de los ideales en beneficio de los placeres renovados y de los sueños de la felicidad privada. Se ha edificado una nueva civilización que ya no se dedica a vencer el deseo sino a exacerbarlo y desculpabilizarlo: los goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y de la comodidad se han convertido en la nueva Jerusalén de los tiempos posmoralistas⁷. Se trata, como cualquiera advierte, de un juicio muy sombrío sobre lo que estamos viviendo en nuestro tiempo. Un juicio sobre el que será necesario matizar algunos puntos de vista. Pero, en todo caso, es evidente que, en la medida en que bastante de esto es lo que está ocurriendo, en esa misma medida podemos comprobar que quien dicta lo que está bien y lo que está mal, lo bueno y lo malo, ya no es la ética de siempre, sino otro nuevo dictador, el dictador que de hecho es el capitalismo neo-liberal, con sus enormes y desmedidos intereses de consumo, y de sumisión al consumo, por parte de la gran masa de una población indefensa ante tanta oferta, tanta publicidad y tanta promesa de una vida mejor, que cada día es en realidad una vida más servil y más al servicio de los que hoy deciden y mandan.

Realmente, ¿podemos estar de acuerdo con este modo de pensar? ¿Se puede aceptar, sin más, que la bondad y la maldad de nuestras conductas está determinada por los intereses de los que tienen poder para decidir una cosa tan seria y de tan graves consecuencias?

La “validez” moral del acto humano

¿Cuándo podemos afirmar que hacemos un acto “bueno”? Se ha dicho, seguramente con toda razón, que la aportación irreversible de la modernidad, en lo que se refiere a la ética, ha sido la propuesta de la “validez” (*Gültigkeit*) moral del acto humano⁸. Pero, entonces y como es lógico, la cuestión que se plantea está en saber qué es eso de la “validez”. A lo que los estudiosos del tema responden diciendo que la con-

7. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, 50.

8. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descée, 2001, 66.

dición de posibilidad de la “validez” de una acción consiste en la “aceptabilidad” de los demás miembros de la comunidad. “Válida” es la acción que pudo ser racional y simétricamente decidida –en iguales condiciones y derechos– *in actu* por todos, y no por el mero hecho de que alguien “se puso en lugar” de los otros –como sugería Kant⁹. O sea, si estoy en lo cierto, se trata de que los “afectados”, por aquello que se decide, sientan y vivan que los efectos de la decisión les aporta algo positivo a sus vidas o, por el contrario, daña esas vidas. No se trata, pues, de que quien decide lo que es bueno “se ponga en el lugar de los otros” (como pensaba Kant), sino que la cuestión está en que los que “sufren” los efectos de la decisión *sientan* (en su propia vida) que semejante decisión les alivia el sufrimiento o incluso les hace felices; o, por el contrario, tal decisión les convierte en unos auténticos desgraciados.

La cuestión está, por tanto, no en que cada uno actúe de manera que se quede con la conciencia tranquila o que deje su cargo (si es que lo deja) diciendo que se va con las manos limpias. Eso ha sido dicho por muchos canallas y por individuos que han causado destrozos indesculpables. Lo decisivo, cuando hablamos de “buenas personas”, es que cada uno se comporte de manera *que sean los otros los que se sientan tranquilos*. Y no sólo tranquilos, sino sobre todo *felices*. El espejo del comportamiento ético no es la propia conciencia, sino el rostro de quienes viven conmigo. Cuando ese rostro expresa paz, esperanza, alegría y felicidad, porque es mi conducta la que genera todo eso, entonces es evidente que mi comportamiento es éticamente correcto.

En última instancia, todo esto quiere decir que son las “víctimas” de este mundo quienes, desde su propia experiencia, se constituyen en únicos jueces capacitados para distinguir, con autoridad moral creíble y hasta indefectible, lo “bueno” de lo “malo”. Y son jueces indefectibles por la “felicidad” que reciben o por el “sufrimiento” que tienen que soportar a causa de mis decisiones o, con bastante frecuencia, también porque mi única decisión es no tomar decisión alguna. Lo que es exactamente situarme en la pasividad y en la imposible neutralidad ante el dolor de las víctimas del sistema vigente en nuestra sociedad. El criterio para saber si el presidente del gobierno, el papa o el obispo son

9. E. Dussel, o. c., 67.

buenas personas no es lo que el presidente, el papa o el obispo dicen de sí mismos, sino lo que de ellos dicen los demás.

Por todo esto se comprende la razón profunda que llevó al apóstol Pedro a decir que Jesús “pasó haciendo el bien”. Aquel hombre vio con sus propios ojos y oyó con sus propios oídos la alegría de los enfermos sanados por Jesús, el gozo de los pecadores acogidos y perdonados por el mismo Jesús, y el entusiasmo de las gentes que comieron hasta saciarse cuando se encontraron solos en el desamparo de los pobres de esta tierra. Jesús pasó haciendo el “bien” porque los que se acercaron a él se sintieron “bien”. La ética de Jesús quedó descrita y delimitada por los beneficiarios del buen hacer de Jesús. De Jesús se dijo que fue buena persona y pasó haciendo el bien, no porque lo proclamó él, sino porque lo vieron y lo sintieron los demás. Jesús nunca les dijo a sus discípulos, ni a los pobres, ni a los pecadores: “Yo os quiero mucho”. Lo que allí pasó es que todos los que se acercaban a Jesús encontraban en él acogida, tolerancia, comprensión, bondad, una mirada de humanidad profunda y, por supuesto, un interés incuestionable por sus problemas. Por eso, y no por otra cosa, Pedro dijo que “pasó haciendo el bien”. No pasó *diciendo* que hacía el bien, sino que *lo hizo*. Ni más ni menos que eso.

Ética “deontológica” y ética “consecuencialista”

Existen dos escuelas o, si se quiere, dos puntos de vista a la hora de enjuiciar las conductas. Por una parte, está la escuela llamada *deontológica*, que se fundamenta sobre las normas o la reglas que hay que cumplir y los *deberes* que de ahí dimanar. El prototipo de esta escuela de moralidad es la ética de Kant. Por otra parte, está la escuela *consecuencialista*, llamada así porque adopta como criterio, para distinguir el bien del mal, las *consecuencias*, es decir, los resultados o los bienes que se siguen de un determinado comportamiento. El prototipo de esta teoría puede ser, al menos en parte, el “utilitarismo”: una acción es buena o mala según la utilidad buena o mala que produce.

Establecida esta distinción, lo primero que se debe decir es que estas dos formas de entender la ética no pueden ser excluyentes la una de la otra. Porque la ética, que se basa en los deberes, tiene que estar atenta a

las consecuencias que se siguen del cumplimiento de tales deberes. Y, en sentido inverso, la ética, que mira a las consecuencias, no se puede olvidar nunca de los deberes más fundamentales de cualquier ser humano. Y la verdad es que cuando se armonizan estos dos puntos de vista, por eso solo y por eso mismo se resuelven problemas que a muchas personas les parecen insolubles. Sin ir más lejos, entre gentes de convicciones católicas se ha planteado últimamente el problema de la moralidad o inmoralidad del uso del preservativo en las relaciones sexuales. Prescindiendo de otras consideraciones, es evidente que el uso del preservativo evita el contagio del sida. Lo cual quiere decir que, sea cual sea la norma que exista sobre eso (ética “deontológica”), hay que tener en cuenta las consecuencias que se siguen del cumplimiento de esa norma (ética “consecuencialista”). Y es claro que, si esto se tuviera siempre en cuenta, muchas personas se quitarían de encima no pocos quebraderos de cabeza. Por eso, aceptemos resueltamente, y de una vez por todas, que, a veces, no hay más remedio que permitir o tolerar cosas que están prohibidas por las normas, las costumbres o las leyes, precisamente porque del quebrantamiento de la norma se va a seguir un bien mayor o simplemente un bien que alguien necesita para que su vida se sienta segura o sea una vida plena y feliz. Exactamente eso es lo que, según cuentan los evangelios, hizo Jesús tantas veces, por ejemplo, cuando curaba a los enfermos en sábado. Los podía curar otro día cualquiera. Pero los curaba en sábado (cosa que estaba prohibida por la ley religiosa) para que quedase claro que, antes que el cumplimiento de la norma, está la salud del enfermo. Pero de este asunto, hablaremos más adelante.

El “filtro” institucional de la ética

Es un hecho que la tendencia dominante, quizá durante siglos, para formar la conciencia de la gente ha sido la que señala la escuela “deontológica”: hay que hacer las cosas porque así es como está mandado. Es decir, se ha impuesto la “norma” sin prestar la debida atención a las “consecuencias” que se siguen del cumplimiento de la norma. Y sabemos que, con demasiada frecuencia, se han mantenido y se han impuesto normas que, al ser cumplidas fielmente, han desencadenado conse-

cuencias demasiado negativas y, a veces, desastrosas. Ahí está el ejemplo, ya citado, del uso del preservativo. La norma eclesiástica lo prohíbe aun a sabiendas de que eso puede ser causa de la propagación de una enfermedad tan cruel como es el sida. Y como éste, tantos y tantos ejemplos, que se podrían recordar aquí, de mandatos y prohibiciones de la moral católica que se imponen o se mantienen porque así lo dispuso tal concilio o tal papa, así se deduce de una argumentación especulativa basada en un concepto de “naturaleza” que hoy ya poca gente acepta. Y todo eso se mantiene caiga quien caiga y por más que de todo ese discurso se sigan consecuencias desastrosas para la paz, la convivencia y el bienestar de las personas, las familias y los pueblos.

Más aún, desde el momento en que la verdad divina y la voluntad divina están muy por encima de todas las verdades humanas y las voluntades humanas, se puede llegar, y de hecho se ha llegado, a situaciones y actos de la más brutal barbarie. Aquí no me resisto a recordar un hecho sencillamente sobrecogedor. En el año 1209, durante el pontificado de Inocencio III, en la cruzada contra los cátaros, cuando los ejércitos cristianos, mandados por Simón de Montfort y el Duque de Borgoña, tomaron al asalto la ciudad de Béziers matando a más de 60.000 habitantes, se sabe que el abad Arnoldo, cuando los soldados le preguntaban cómo podrían distinguir a los católicos de los herejes, para respetar a quienes se mantenían en la verdad de la Iglesia, el abad contestó sin reparos: *“Matad, matadlos a todos, que luego Dios los distinguirá en el cielo”*¹⁰. Es el efecto inevitable de una ética de la “norma” que se antepone a cualquier tipo de ética de “consecuencias”.

Pero el problema que se plantea, al tratar este asunto, es más profundo de lo que parece a primera vista. Porque, cuando hablamos del comportamiento moral de las personas, deberíamos tener presente que la moral o la ética, en la estimación que de estas cosas hace el común de la gente, suelen referirse a formas de conducta *interpretadas a través del filtro que impone la institución*. Ya se trate de la institución política, jurídica o religiosa. Y entonces, lo que ocurre es que ya no se trata solamente del

10. Un buen análisis de las circunstancias y la crueldad de esta cruzada contra los cátaros, en Bernard Hamilton, *The Albigensians Crusade and Heresy*, en *The New Cambridge Medieval History*, V, Cambridge University Press, 1999, 164-181.

mal que objetivamente se hace, sino del mal *interpretado* políticamente, jurídicamente o religiosamente. Como sabemos, en el caso de la interpretación “religiosa”, nos encontramos con el “pecado”, que no es simplemente el mal, sino “la cualificación religiosa negativa de un comportamiento humano”¹¹. Con lo cual nos encontramos con que lo *humano* se enjuicia a partir de criterios *no-humanos* o, más exactamente, a partir de criterios *supra-humanos*. Es decir, cuando hablamos del mal así interpretado, estamos manejando criterios cuya verificación depende de elementos que escapan de toda verificación propiamente humana. De ahí los oscuros sentimientos de “mancha” y “culpa” que muchas personas experimentan en la intimidad de su conciencia sin que sepan justificar racionalmente por qué sienten semejantes experiencias. Es evidente que, en esos casos, actúan en las conciencias elementos no-humanos o supra-humanos, que escapan a cualquier verificación empírica. Y que, por eso mismo, pueden atormentar a la gente o, por el contrario, pueden dejar con la conciencia tranquila al canalla más descarado de este mundo.

Además, no olvidemos que, si hablamos del filtro “institucional”, nos estamos refiriendo a un filtro manejado por el “poder” que es propio de la institución. Y bien sabemos que los intereses del poder son, con demasiada frecuencia, intereses oscuros e inconfesables. Porque no es extraño que, desde tales intereses, se imponga como bueno lo que interesa a la institución y no precisamente lo que interesa al bien de las personas; o que se prohíba como malo lo que daña a los intereses institucionales y no lo que causa dolor y sufrimiento a la gente.

La ética de Cristo, ética de “lo humano”

La dificultad que aquí puede surgir es que, en definitiva, si hablamos de la “ética de Cristo”, en realidad estamos hablando de una ética basada en un criterio que es también “supra-humano”. Porque sería una ética basada en los imperativos o mandatos de Cristo. Es comprensible tal dificultad. Pero todo depende de cómo entendamos el Evangelio de Jesús. Por supuesto, para los cristianos, el Evangelio es un mensaje reve-

11. D. Sitzer-Osing, *Sünde*, en *Theologische Realenzyklopädie*, 32, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, 360.

lado por Dios. En ese supuesto, como es lógico, para los creyentes en Cristo, el Evangelio nos suministra criterios “supra-humanos”. Pero también es cierto que el Evangelio se puede leer como *un mensaje que arranca de lo más hondo de la vida* y que tiene como finalidad presentar a cualquier persona *lo más humano que hay en nosotros los mortales*. No olvidemos nunca que, según los relatos del Evangelio, a Jesús lo mató la religión y sus representantes oficiales. Y lo mataron precisamente porque Jesús antepuso la vida, o sea *lo humano* y la dignidad de los seres humanos a no pocos deberes que impone la religión, es decir, *lo sobrehumano*. Ahora bien, desde el momento en que las cosas se ven así, el Evangelio, antes que un *mensaje religioso*, sin duda alguna es un *mensaje para la vida*. No porque el Evangelio se desentienda de Dios, sino porque el criterio central del Evangelio de Jesús es que *la mediación esencial entre el ser humano y Dios es la vida, la humanización de la vida*.

Ahora bien, si la ética de Cristo se debe entender a partir de este planteamiento, la consecuencia que de eso se sigue es que la ética de Jesús es, antes que nada, una ética “consecuencialista”. Por supuesto, Jesús tuvo en cuenta las “normas” que Dios ha dictado a la humanidad. Pero a partir de una condición previa que es básica: con tal que tales normas, que se consideran “sagradas”, “divinas” o “reveladas”, no traigan como consecuencia de su cumplimiento más sufrimientos, más desgracias y más desastres a la humanidad. Todo lo contrario, una normativa cualquiera, por muy divina que se considere, si no nos hace más sensibles al dolor del mundo y a la felicidad de las personas, es una normativa que no viene ciertamente del Dios que anunció Jesús. En cualquier caso, la ética de Cristo tiene que ser una *ética para la felicidad*, para hacer que nos sintamos más dichosos de haber nacido, y para hacer más felices a quienes nos rodean en la vida. Lo que supone hacernos más sensibles a todo lo que genera dicha o desgracia, bienestar o sufrimiento. En este sentido, no podemos sino estar enteramente de acuerdo con Richard Rorty cuando afirma que la felicidad humana sólo es posible fomentando lo que él llama “educación sentimental”: haciendo viable la mayor sensibilidad de los hombres ante el dolor y el sufrimiento de los que son extraños a nosotros. Contribuir al bienestar de los demás erradicando el dolor innecesario es posible si nos olvidamos de ideologías, metafísicas, religiones y teologías que han influido más,

según piensa Rorty, en el crecimiento del horror que en la mejora de las condiciones de vida¹². Cuando nuestro comportamiento es tal que de él se siguen estas consecuencias, tenemos el criterio seguro y recto para saber que nuestro comportamiento es éticamente correcto. Por eso, con toda razón, se puede insistir en que la ética de Cristo fue, ante todo, una ética “consecuencialista”.

Pasar del “deber” a la “necesidad”

El pensamiento de la Modernidad ha estado obsesionado por el problema de la “identidad”, que es el problema de la autoconciencia, el problema del yo. Se trata de la pregunta que, con diversos matices, arranca de Descartes, pasa por Kant y termina con Hegel¹³. Pero ocurre que esa pregunta, por importante que sea, termina por encerrar al sujeto en sí mismo, bloqueándolo en la burbuja del propio yo. De ahí la necesidad de pasar a otro planteamiento: de la pregunta por la “identidad” a la pregunta por la “diferencia”. De ahí que, en autores como Lévinas y Derrida, la idea de la diferencia es pensada comenzando por el Otro y no con el Mismo. De manera que el Otro “es el nuevo centro de atención en la filosofía y en la ética”¹⁴. Se produce así el gran giro que más necesitamos en este momento. Para salir de nosotros mismos y poner la debida atención a los mil problemas que afectan al otro, a los demás.

Ahora bien, desde este supuesto, resulta enteramente válido y lúcido lo que, con toda razón, ha escrito el profesor Miroslav Milovic: “el sufrimiento de la persona particular, de un niño, por ejemplo, no necesita de ninguna interpretación ética posterior. No necesita de la ayuda del imperativo categórico que lo tematiza como fin en sí. El imperativo categórico es superfluo en este encuentro con el niño que sufre. ¿Necesitamos de los imperativos categóricos, o de los discursos, en

12. Cf. E. Bonete, *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2003, 150. R. Rorty ha desarrollado estas ideas sobre todo en dos obras suyas fundamentales: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, F.E.C., 1997; *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.

13. Cf. Miroslav Milovic, *Comunidad de la diferencia*, Granada, Edit. Universidad de Granada, 2004, 11-13.

14. Miroslav Milovic, o. c., 125.

el caso del sufrimiento, para decidir? ¿Necesitamos de la metafísica de Lévinas? La invocación de ese niño que sufre es finita, frágil, y no ya infinita o absoluta. Nuestra obligación no es ya ética, sino poética, sin los modelos. Así, la ética se transforma en una obligación poética. La obligación sin la ética ya fue anunciada por Abraham, pensada de nuevo por Kierkegaard y Derrida. Tal vez, en esa poética, y no ya en la ética, sea posible pensar el futuro de la política”¹⁵.

Pero ocurre que cuando hablamos de “obligación poética”, en realidad ya no estamos hablando de *obligación*, sino de *necesidad*. Porque la poesía no es un “deber”. Y, menos aún, un imperativo categórico. La poesía es la expresión más honda de nuestra necesidad de canalizar la experiencia estética, que brota de las fibras más sensibles de nuestra humanidad. Por eso el amor se expresa mediante la creatividad de los símbolos y la metáforas vivas, que son los únicos cauces a través de los cuales es posible que los seres humanos comuniquemos lo que realmente sentimos hacia aquellos a quienes queremos de verdad. Mediante símbolos y metáforas es como los seres humanos nos decimos mutuamente que entre nosotros hay algo que va más allá de la mera educación o de la simple simpatía. Con lo cual no hacemos sino manifestar *la necesidad más específicamente humana* que todos llevamos fundida en la sangre misma de nuestra vida, la necesidad de dar y recibir bondad, tolerancia, respeto, comprensión, delicadeza y, sobre todo, cariño y ternura. Así –y sólo así– es como nos situamos en el corazón mismo de la ética de Cristo. Lo que, en definitiva, viene a decir que solamente así podremos pasar por esta vida “haciendo el bien”. Exactamente como quedó escrito de Jesús.

Visto así el problema de la moral, tal como se nos plantea en este momento, yo no tendría inconveniente en admitir como válida la afirmación según la cual “el proceso de secularización de la moral es algo más que la afirmación de la “moral independiente”, significa la preponderancia de las obligaciones éticas sobre las religiosas”¹⁶. En realidad, Jesús fue más moderno que los modernos que han ido viviendo a partir

15. Miroslav Milovic, o. c., 125-126. Cf. J. Caputo, *Against Ethics*, Bloomington, 1993, 38 y 85. Citado por M. Milovic, l.c.

16. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, 32.

de la Ilustración. Porque, con el Evangelio, arrancó ya el proceso de renovación de la moral. La renovación que consiste en que, antes que las obligaciones “religiosas” están las obligaciones “éticas”. Si es que, por “obligación ética”, entendemos la plena realización de lo humano, lo verdaderamente humano, que hay en nosotros. *Porque justamente en la realización de lo humano es donde podemos encontrar al Dios que se humanizó en el hombre Jesús de Nazaret.*

5

“NO TIENEN VINO”

(Jn 2, 3)

Ética, fe y vida

Con frecuencia encontramos gente que se queja de la falta de credibilidad que tiene la religión, la Iglesia, la predicación eclesiástica. Y el hecho es que quienes se quejan de eso tienen razón para hacerlo. Porque quizá nunca como ahora las instituciones religiosas se vieron tan carentes de credibilidad por parte de grandes sectores de la población. Más en concreto, lo que llama la atención en este momento es que, mientras la creencia en Dios y el deseo de espiritualidad se mantienen en la mayor parte de la gente, la fe en la Iglesia y el sentimiento de pertenecer a ella disminuyen de día en día. Caminamos derechamente, y a una gran velocidad, hacia una “espiritualidad sin Iglesia”¹. No se trata, en este capítulo, de analizar por qué ocurre esto en la situación actual. Si hablo de este asunto, es porque este hecho da pie para comprender dónde y en qué estuvo uno de los aspectos más desconcertantes de la ética de Cristo. Lo voy a explicar analizando el primero de los “signos” que realizó Jesús en su vida pública.

Ante todo, hay que decir algo sobre los “signos”. El evangelio de Juan termina su relato con estas palabras: “Jesús realizó también en presencia de sus discípulos otros muchos signos que no se han puesto por escrito en este libro. Y éstos se han escrito para que tengáis fe en Jesús el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en

1. Millán Arroyo Menéndez, *Hacia una espiritualidad sin Iglesia*, en J. F. Tezanos, *Tendencias en identidades, valores y creencias*, Madrid, Sistema, 2004, 409-436.

su nombre” (Jn 20, 30-31). Así resume el último evangelio lo que fue la actividad de Jesús. De acuerdo con lo que se dice aquí, tal actividad consistió en una serie de “signos”, que quedaron por escrito porque tales signos producen “fe”, y esa fe da “vida”. Tenemos, por tanto, tres palabras clave: “signos”, “fe” y “vida”. Jesús hacía *cosas que tenían un significado*. Por eso, a tales cosas se les llama “signos”. Signos que producían una profunda experiencia, que es *la fe*. Y con todo eso, en definitiva, lo que Jesús quería era *dar vida*. Que la gente tuviera una vida plena, digna, segura, feliz. Por eso curó a los enfermos, dio de comer a los hambrientos, acogió a los extranjeros y excluidos sociales, trató con respeto y delicadeza a las mujeres y a los niños, convivió con los pecadores y gentes mal vistas en la sociedad de su tiempo. Pero no sólo eso. Porque la vida, incluso la más segura y la más digna, a fin de cuentas, llega el momento en que se ve limitada, enferma y termina en la muerte. De ahí que Jesús dijo muchas veces que la vida, que él prometía, es la vida “eterna” (Mt 25, 46; Mc 10, 30; Lc 18, 30; Jn 3, 15. 16. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 39; 6, 27. 40. 54. 68; 12, 25. 50; 17, 2. 3), es decir, una vida sin limitación alguna, una vida plena, que no se acabará ni con la muerte, sino que, a través de la muerte, se verá transformada y llegará a su plenitud total.

Pues bien, lo que engendra esta maravilla de proyecto, que colma toda aspiración humana, son los “signos” que Jesús hacía. ¿Qué quiere decir el evangelio de Juan cuando habla de esos “signos”? El texto griego del evangelio utiliza la palabra *semeïon*, que indica un acto que es una señal o un distintivo que asegura, constata y confirma². A diferencia de los milagros, como actos de poder, los “signos” son actuaciones que confirman la presencia de un profeta enviado por Dios y que suscita la fe (cf. Ex 4, 1-9)³. En realidad, se trata de hechos de Jesús que producían, en quienes los veían y los vivían, un efecto concreto y profundo: *daban fe* (Jn 2, 11. 23; 4, 53-54; 6, 30; 11, 48; 12, 37; 20, 30-31). Y, mediante la fe, potenciaban y enriquecían la vida de las personas que tenían la dicha y la suerte de contactar con tales “signos”.

2. O. Hofius, *Signo*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, III, Salamanca, Sígueme, 1983, 89.

3. O. Betz, *Semeïon*, en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario Exegético del N.T.*, II, Salamanca, Sígueme, 1998, 1391.

Es importante recordar estas cosas. Porque son la respuesta adecuada a quienes se lamentan de la poca credibilidad que hoy tiene la Iglesia, especialmente sus dirigentes, sus jefes. ¿Qué “signos” presentan esos jefes ante tantas gentes que hoy no se sienten atraídas a creer en el mensaje que transmite la Iglesia? Tales dirigentes religiosos, ¿son “profetas” que suscitan la fe en la gente o son “funcionarios” que vigilan por la ortodoxia y el prestigio de la institución clerical? He aquí el punto de partida de cuanto se puede decir sobre la ética de Jesús.

La clave: se acabó el viejo orden religioso

No es cuestión aquí de explicar, paso por paso, el relato de la boda de Caná (Jn 2, 1-11), del que el evangelio de Juan dice que fue el primer “signo” que hizo Jesús (Jn 2, 11). Lo que importa es responder a esta pregunta: ¿en qué consistió aquel “signo”? Como es bien sabido, lo que allí sucedió es que, cuando en medio de la fiesta se quedaron sin bebida para seguir con la celebración y el jolgorio consiguiente, Jesús convirtió el agua en vino (Jn 2, 9). Pero, con decir esto, no tocamos el fondo del asunto o, si se prefiere, no damos con la clave del problema. Esta clave se comprende cuando caemos en la cuenta de que el agua, que Jesús convirtió en vino, no era agua para usos domésticos o, más propiamente, para usos “profanos”, es decir, no era agua *para la vida* (beber, guisar, lavarse, regar...), sino que se trataba de un agua *para la religión*. El evangelio lo indica expresamente: “Había seis tinajas de piedra de unos cien litros cada una, como lo pedían los ritos de purificación de los judíos” (Jn 2, 6). Por tanto, seiscientos litros de agua, envasada en piedra. Se expresa así, en lenguaje metafórico, la enormidad y la pesadez de la religión que, como es frecuente en las tradiciones religiosas de la humanidad, expresa de esta manera lo que ya he recordado antes, citando un texto certero del profesor Dodds, a saber que “la pureza, más bien que la justicia, se ha convertido en el medio cardinal de la salvación”⁴. Esta convicción, que ha marcado tan profundamente la cultura de Occidente, se hacía notar con fuerza en la religiosidad judía del tiempo de Jesús, como consta en el capítulo siete del evange-

4. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, 150.

lio de Marcos⁵. Así las cosas, Jesús cortó por lo sano desde el primer momento de su actividad pública. Por eso, en la primera ocasión que tuvo (a juicio de Juan), *suprimió el agua de la religión* y la convirtió en vino, en *el generoso vino de la vida*, señal de la abundancia de vida y del gozo de vivir, como lo habían anunciado los antiguos profetas (Am 9, 13; Os 2, 24; Jl 4, 18; Is 29, 17; Jer 31, 5)⁶.

La cuestión está en comprender qué es lo que realmente hizo Jesús mediante este gesto simbólico y profético. El clásico estudio de Charles Harold Dodd lo explica con meridiana claridad: “¿Qué es, pues, el agua que es sustituida por este vino de Dios? El evangelista nos ha dado una pista cuando dice que las vasijas de piedra estaban allí “según las purificaciones de los judíos”. Representan todo el sistema de la observancia ritual judía, e implícitamente la religión a ese nivel, en cualquier lugar que se encuentre, en cuanto distinta de la religión a nivel de la “verdad” (cf. Jn 4, 23-24). Por tanto, el primero de los signos simboliza ya la doctrina de que “la Ley fue dada a través de Moisés; la gracia y la verdad por medio de Jesucristo” (Jn 1, 17). Y a eso añade el mismo Dodd: “Así es como se manifiesta la gloria de Cristo: mediante un signo que proclama la verdad de que con su venida el viejo orden religioso es reemplazado por un orden nuevo”⁷. Esta interpretación es, en opinión de los más autorizados comentaristas del evangelio de Juan, la mejor respaldada por el texto. Y viene a expresar “la superación de la Antigua Alianza por la Nueva”⁸.

En definitiva, lo que Jesús quiso decir, mediante el primero de los “signos” que realizó en su vida, fue que *el viejo orden religioso había terminado*. A partir de entonces, Dios manifiesta su “gloria” (*doxa*) (Jn 2, 11) de otra manera. Jesús traza y marca un orden nuevo: Dios dejó de imponer y exigir rituales religiosos y purificaciones sagradas. En lugar de eso, Dios se comunica *en la vida*, en el gozo de la vida, en la alegría y el disfrute de vivir, en todo lo que de manera espontánea evoca el mejor vino que los humanos podemos beber en este mundo.

5. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, I, Barcelona, Herder, 1980, 373.

6. R. Schnackenburg, o. c., 378.

7. Ch. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 2004, 348.

8. R. Schnackenburg, o. c., 379.

Sólo el amor es digno de fe

Todavía no hemos tocado fondo. El fondo de este relato sorprendente. No se olvide que todo esto sucedió en una boda. Y es sabido que, en la cultura judía, el vino evocaba, entre otras cosas, el símbolo del amor gozoso y apasionado que fluye entre el esposo y la esposa, el amor que les lleva a entregarse mutuamente en la intimidad. El Cantar de los cantares, la obra cumbre de la literatura amorosa en la Biblia, empieza hablando de besos, precisamente los besos que se comparan con el vino:

“¡Que me bese con besos de su boca!
 Son mejores que el vino tus amores,
 es mejor el olor de tus perfumes.
 Tu nombre es como un bálsamo fragante,
 y de ti se enamoran las doncellas.
 ¡Ah, llévame contigo, sí, corriendo,
 a tu alcoba condúceme, rey mío:
 a celebrar contigo nuestra fiesta
 y alabar tus amores más que el vino!
 ¡Con razón de ti se enamoran!” (Cant 1, 2-4).

Es el vino, la miel y el panal, que el amante encuentra en el jardín de la amada (Cant 5, 1). “Ay, tu boca es un vino generoso que fluye acariciando y me moja los labios y los dientes” (Can 7, 10). Más aún, como dice la esposa enamorada, “al verte por la calle te besaría sin temor a burlas, te metería en la casa de mi madre, en la alcoba en que me crió, te daría a beber vino aromado, licor de mis granados” (Cant 8, 2).

La presencia de Jesús en la boda de Caná se ha relacionado, en la predicación popular, con el sacramento del matrimonio, cosa que es enteramente impensable, ya que en todo el Nuevo Testamento no consta en ninguna parte que existiera una relación directa entre Jesús y ese sacramento. Tampoco es el centro del relato la presencia y la intervención de María, la madre de Jesús. Ni la referencia del propio Jesús a que no ha llegado todavía “su hora” (Jn 2, 4). Estos datos no han servido nada más que para distraer la atención de lo que es la clave de comprensión del relato. Y esa clave está en un hecho que es innegable y que, en la religiosidad judía de aquel tiempo era fundamental, a saber: Jesús no produjo el vino de la nada, sino que todo consistió en que *con-*

virtió el agua en vino. Pero no un agua cualquiera, sino precisamente el *agua de la religión*. El agua de aquellas purificaciones rituales a las que, según el evangelio de Marcos, los judíos se aferraban, enjuagando vasos, jarras y ollas (Mc 7, 3-4).

Pues bien, en esta situación y en este contexto de ideas y sentimientos sagrados, Jesús suprimió el *agua de la religión* y la convirtió en *vino de fiesta*. Teniendo en cuenta que la relación simbólica del vino con el amor apasionado de los enamorados no debe entenderse como una explicación rebuscada y traída por los pelos. Sabemos que el relato de Caná se ha explicado a partir de la clave que suministra la leyenda de Dioniso⁹. Un punto de vista que reforzó R. Bultmann en su comentario al cuarto evangelio: “En realidad, el motivo de la historia, la conversión del agua en vino, es típico de la leyenda dionisiaca”¹⁰. Y es que, por más que a algunos les resulte inaceptable la idea propuesta por W. Bousset, según la cual el relato de Caná se debe interpretar en relación con la leyenda del dios Dioniso, que en el santuario de Elis, durante la noche, llenaba de un vino excelente tres vasijas vacías (R. Schnackenburg), es seguro que la abundancia y el gozo, que proporciona el vino, tiene mucho que ver con lo que, en cualquier cultura (judía, helenista, cristiana), representa el gozo y el disfrute del amor conyugal, tal como se expresa en el simbolismo amoroso del Cantar de los cantares.

La enseñanza de fondo, que uno encuentra en este relato, es genial: “no pongas tu fe en la mágica eficacia que puedan tener los rituales religiosos, por más que sean rituales de pureza inmaculada; ni pongas tu fe en la presunta y sedicente salvación que brota del puritanismo de los intachables; ni en los consejos que te dan los que quieren verte que vas por la vida como persona irreprochable; *pon tu fe solamente en el amor*, allí donde el gozo inefable del cariño compartido se palpa y se hace visible, donde los amantes se funden en un mismo proyecto y con una sola ilusión, la ilusión apasionada y apasionante de dar y recibir la entrega libre del que te quiere sin interés, porque eres tú, tal como eres, sin más”.

9. Cf. J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des 4 Evang.* II, Tübingen 1923, 107-120; J. E. Carpenter, *The Johannine Writings*, Londres 1927, 379 ss; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1935, 270-274.

10. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoe & Ruprecht, 1957, 83.

Es difícil convertirse al Evangelio

La enorme dificultad, que presenta la ética de Cristo, no está en que impone exigencias que contradicen nuestras apetencias más hondas y más humanas. Todo lo contrario. La ética de Jesús nos resulta tan difícil de asumir precisamente por su desconcertante humanidad. El relato de la boda de Caná termina diciendo que éste fue el primer signo que hizo Jesús, que así manifestó su “gloria” (*doxa*) y sus discípulos creyeron más en él (Jn 2, 11). Esto, así y tal como suena, no nos entra en la cabeza. La “gloria” de Dios expresa su grandeza y su majestad. Y eso, según las creencias religiosas de los antiguos, se ponía de manifiesto sobre todo en el templo, en el clamor de los ángeles y entre el humo blanco de la solemnidad litúrgica (Is 6, 1-5). Es, poco más o menos, lo que mucha gente siente cuando asiste emocionada a la grandiosa liturgia de nuestras catedrales o de nuestras abadías monacales. Y sin embargo, el Evangelio de Jesús, su Buena Noticia, nos dice otra cosa. Según el evangelio de Juan, la “gloria” de Dios se manifiesta, a partir de Jesús, en el gozo de la fiesta y en la alegría de los amantes que comparten el mejor vino. ¡Eso es tan humano! Y exactamente por eso es tan divino.

Por eso es tan difícil convertirse al Evangelio. De una manera o de otra, todos hemos oído, a todos nos ha llegado el mensaje de las religiones que, desde tiempos lejanos, vienen predicando la ética del deber y la renuncia, la moral del sacrificio y la mortificación, el vencimiento, el aguante y la paciencia, la privación de todo lo bueno y, sobre todo, la negación del disfrute que proporciona el amor entre los seres humanos. Nuestra cultura y nuestra religión nos han educado en esta mentalidad. *Y no nos han explicado que lo verdaderamente difícil es amar buscando siempre la felicidad de la otra persona*, su éxito, su gozo, su alegría, su libertad, sin pretender jamás dominarla, ni hacerla a nuestra imagen y semejanza, sin desear que le guste lo que me gusta a mí, sin querer en modo alguno triunfar yo más que el amigo o la amiga, el amado o la amada, sin reprocharle nada, sin pasar jamás factura por los servicios prestados. Amar así, con tal limpieza de sentimientos y de miras, eso es pureza, eso es lo más difícil de la vida. Por eso ahí nos encontramos todos con el gran obstáculo para dejarnos deslumbrar por la “gloria” del Señor. Y lo digo de nue-

vo: no nos han educado para esto, en esta ascética del amor gozoso y de la dicha compartida. El conocido historiador Jean Delumeau, en su excelente estudio sobre “el pecado y el miedo”, ha estudiado hasta qué punto la predicación eclesiástica ha rechazado, durante siglos, todo lo que representa o produce diversión, alegría y gozo. Desde san Jerónimo hasta san Bernardino de Siena, se repitió constantemente la patética afirmación que hoy nos produce espanto: “Reír y regocijarse con este mundo no es propio de una persona sensata, sino de un frenético”¹¹. Y Grignon de Montfort hacía cantar a las chicas que iban a ingresar en los conventos: “Beber, comer, dormir, reír, todo eso debe ser para nosotras un gran martirio”¹². Por eso, la idea que se predicaba antiguamente es que, si Jesús asistió a las bodas de Caná, “es porque sabía que los convidados se comportarían dentro de los límites de la más estricta decencia”¹³. Eso es lo que, según la predicación religiosa occidental de todos los tiempos, es lo que importa, lo que se ha de procurar antes que ninguna otra cosa. De ahí que, para mucha gente religiosa de nuestros días, esto siga teniendo el valor que tuvo siempre.

El fondo del problema está en que *la obligación religiosa*, no sólo se ha disociado de *la necesidad humana*, sino (lo que es peor) ambas cosas se han enfrentado hasta el extremo de hacerlas, con frecuencia, incompatibles. Por eso se puede afirmar, sin miedo a exageración alguna, que la gran revolución que aportó Jesús, en la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad, fue presentar un camino para encontrar *lo divino* que, no sólo no supone entrar en conflicto con *lo humano*, sino que precisamente la *divinización* del hombre consiste en su más profunda y radical *humanización*.

Por una ética laica

Hablo de ética laica, no por lo que se refiere a los *motivos* del comportamiento humano, sino en todo lo que afecta a los *contenidos de la conducta*. Y hablo de este asunto porque, si Jesús acabó, en aquella

11. J. Delumeau, *Le péché et la peur*, París, Fayard, 1983, 510.

12. O. c., 511.

13. O. c., 509.

boda, con el *agua de la religión* y la sustituyó por el *vino de la fiesta*, de manera que así, de esa manera tan sorprendente, manifestó la “gloria” de Dios, hasta el punto de que por ese procedimiento “aumentó la fe de sus discípulos” (Jn 2, 11), se puede y hasta se debe pensar que allí ocurrió algo mucho más fuerte y serio de lo que, a primera vista, se puede imaginar. Para decirlo en pocas palabras: Jesús sustituyó la *religión sagrada* por una *religión laica*.

Al decir esto, hago caer en la cuenta de que no hablo de religión *civil*, sino de religión *laica*. Por supuesto, hablo de “religión”. Porque Jesús fue un hombre profundamente religioso, que habló constantemente de Dios, el Padre del cielo. Y que se pasaba las noches en oración ante ese Padre bueno con el que él se identificaba. Si de la vida de Jesús de Nazaret arrancamos su relación con Dios, dejaría de ser Jesús el Señor, al que los cristianos han recordado durante tantos siglos como el ejemplo vivo de lo que debe ser la vida y la conducta de un creyente que aspire a tener esperanza.

Pero tan claro y tan patente como eso es que Jesús entendió y vivió la religión “de otra manera”. Quiero decir, Jesús entendió la religión de manera que su forma de practicarla no se ajustó al modelo establecido hasta entonces. Jesús fue un laico, que no fundó templo alguno, ni levantó altares, ni organizó un estamento sacerdotal, ni impuso ayunos y privaciones ascéticas, ni dispuso ceremonias rituales o purificaciones sagradas. De nada de eso hablan los evangelios. Todo lo contrario, los relatos evangélicos dicen muchas veces que Jesús tuvo serios conflictos con la religión sagrada de su tiempo. Hasta el extremo de que los sacerdotes de aquella religión vieron en Jesús un peligro, una amenaza. El peligro y la amenaza que representaban los “signos” (*semeía*) para el “lugar santo” (el templo) y su religión en general (cf. Jn 11, 48). Por eso, ni más ni menos, decidieron acabar con él (Jn 11, 50-53).

Sería un despropósito sin fundamento deducir de todo esto que el cristianismo debe ser una religión “civil”. Ni en los escritos del Nuevo Testamento, ni en la tradición cristiana de los siglos siguientes, hay fundamento alguno para llegar a semejante conclusión. Seguramente el primer autor que se refirió a una especie de “religión civil” fue Maquiavelo, que interpretó la religión cívica romana como una religión generadora

de solidaridad ciudadana y altruismo¹⁴. Esta idea se concreta más en Hobbes, que insistió en la idea de una religión que suministra el necesario apoyo para imponer la ley en lo que respecta a lo que debe ser común a todos los ciudadanos¹⁵. Pero fue, sin duda, J. J. Rousseau el que elaboró la noción explícita de “religión civil”. Es la idea que desarrolla en el *Contrato Social*, concretamente en el capítulo VIII del libro IV. Se trata de una idea que Rousseau resume con claridad y precisión. La “religión civil” es “una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos de fe deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”¹⁶.

Como se advierte sin dificultad, la religión que delinean estos autores no es una religión “sobrenatural”, es decir, una religión con vinculación a lo divino y trascendente, o sea a Dios. Se puede decir que es una “religión atea”. Puesto que se trata simplemente de la firme decisión de mantener “la unidad de la vida social”, con vistas a que el hombre no entre en contradicción consigo mismo¹⁷. En 1967, Robert Bellah publicó su ensayo sobre *La religión civil en América*, que vino a replantear las ideas que dos siglos antes había divulgado Rousseau, pero ignorando la corriente de pensamiento que había precedido al autor del *Contrato social*¹⁸. Por lo demás, no es mi intención analizar aquí los elementos que componen esta forma de religión, en parte “civil”, en parte “política”, que sigue caracterizando tan fuertemente las prácticas religiosas de no pocos norteamericanos.

Lo que sí me parece importante destacar es que los autores citados, que hablan de una “religión civil”, se refieren a eso, no por motivaciones *dogmáticas*, sino *éticas*. Es decir, lo que a esos autores les preocupa no son las *creencias*, sino las *conductas*. Porque eran hombres con un sentido emi-

14. Cf. S. Giner, *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza, 2003, 76.

15. O. c., 77.

16. J. J. Rousseau, *Contrato Social*, l. IV, c. VIII, ed. Espasa-Calpe, 1980, p. 166.

17. J. J. Rousseau, o. c., l. IV, c. VIII, p. 162. Cf. J. P. Villaine, *La religion civile à la française et ses métamorphoses*: Social Compass 40 (1993, 571-580; H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Viena, Styria, 1986; G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Bari, Laterza, 1999; S. Giner, o. c., 67-113.

18. Cf. S. Giner, o. c., 80.

nementemente práctico. Que se dieron cuenta de la contradicción que, con tanta frecuencia, se advierte en no pocas gentes de fuertes *creencias*, cuyos *comportamientos* como ciudadanos dejan mucho que desear. Se trata de personas que *con mucha fe* en Dios llevan, al mismo tiempo, una conducta que se traduce en que son sencillamente *malas personas* como ciudadanos de un determinado país. Porque son individuos que, al tiempo que se preocupan obsesivamente de cumplir con normas litúrgicas o ritos religiosos, pongo por caso, son gente autoritaria y dominante, testarudos, orgullosos y, lo que es peor, que con frecuencia causan divisiones y enfrentamientos. O algo que es mucho más frecuente: estamos cansados de ver a hombres y mujeres que son profundamente cristianos y piadosos, que no tienen conciencia de hacer mal a nadie, pero que, al mismo tiempo, se quedan indiferentes ante el dolor del mundo y frente a la humillación de los más débiles de esta tierra. Ahora bien, no olvidemos nunca que lo peor de todo, y lo que causa más daño en esta vida, no es la *maldad*, sino la *indiferencia*. A quienes condena la parábola del buen samaritano no es a los bandidos que robaron y apalearon al caminante. La parábola condena al sacerdote y al levita, que no hicieron mal alguno al desgraciado que estaba tendido en la cuneta del camino, porque eran hombres cuya conciencia no les permitía hacer el mal. Pero el hecho es que pasaron de largo, es decir, se quedaron indiferentes ante un moribundo. He ahí un ejemplo típico de *ética religiosa* que no cumple con los postulados más elementales de una buena *ética laica*.

¿Por qué ocurre esto? Ya Maquiavelo se dio cuenta del problema. Y lo dice con toda claridad: “Los que están a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella (la religión), aunque las juzguen falsas”¹⁹. Lo que a Maquiavelo le interesa y le preocupa no son las creencias, por más que se consideren “falsas”. Lo que a Maquiavelo le interesa es que el pueblo se mantenga “bueno y unido”. Por eso este autor critica tan duramente a la Iglesia Romana. No porque él fuera anticlerical, sino porque veía el daño que

19. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, c. 12, Madrid, Alianza, 2003, 72.

la corte papal hacía en Italia. Lo dice con toda claridad: “por los malos ejemplos de aquella corte ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque así como donde hay religión se presupone todo bien, donde ella falta sucede todo lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país”²⁰. Es decir, a juicio de Maquiavelo, el daño que hace la Iglesia no está en que falle su fe, sino en que siembra división. Lo que le preocupa a Maquiavelo no es el *dogma*, sino la *ética*.

El problema estaba planteado: ¿cómo se explica que personas profundamente religiosas, creyentes y espirituales, sean al mismo tiempo personas que se desinteresan por lo que pasa en el mundo, por los males que padece la sociedad y por el dolor del pueblo? Rousseau encuentra la respuesta en la forma cómo es comprendido y vivido el cristianismo. La equivocación de Rousseau estuvo en que pensaba que esto se debía a la “naturaleza” misma del cristianismo y no a su “deformación” histórica. Su punto de vista en este sentido no ofrece lugar a dudas: “El cristianismo es una religión completamente espiritual que se ocupa únicamente de las cosas del cielo; la patria del cristianismo no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto; pero lo cumple con una profunda indiferencia sobre el bueno o mal éxito. Con tal que no haya nada que reprocharle, nada le importa que vaya bien o mal aquí abajo”²¹. Confieso que pocas veces he leído un juicio tan certero de lo que ocurre en los ambientes más profundamente marcados por la religiosidad cristiana, cuando esta religiosidad es mal entendida y peor vivida. De semejante religiosidad salen personas “completamente espirituales”, como dice Rousseau, pero a quienes lo que les importa es “que no haya nada que reprocharles”. Lo demás, “el bien o el mal de aquí abajo” es cosa que les suele dejar indiferentes. Al menos, así ha sido durante siglos.

El fallo en todo esto está en que Rousseau, al hablar de esta manera, lo que hacía era reflejar el cristianismo que él conoció en el siglo XVIII.

20. N. Maquiavelo, o. c., L. II, c. 12, pg. 73.

21. J. J. Rousseau, *Contrato Social*, L. IV, c. VIII, ed. Madrid, Espasa, 1980, pg. 163-164.

El cristianismo que formaron en Francia los educadores de la conciencia burguesa, aquellos predicadores que, siguiendo las ideas del obispo Tronson, en su obra tan reeditada y leída, *Examens particuliers sur divers sujets propres aux Ecclésiastiques*, les preguntaba a los cristianos: “¿Sentimos también contra el mundo todo el odio y toda la aversión que pide de nosotros Nuestro Señor y que debe infundirnos su ejemplo?”. Más aún, que la patria del cristianismo no es este mundo, como decía Rousseau, queda patente en el libro programático del obispo Tronson: “¿Hemos, por consiguiente, despreciado lo que aprecia el mundo y apreciado lo que el mundo desprecia? ¿Hemos amado lo que él odia y odiado lo que él ama?”²². Como es lógico, esta manera de pensar llevaba derechamente a la esperpéntica afirmación según la cual *choca contra las bases mismas del cristianismo* esta sentencia: las acciones “son buenas en sentido moral tan pronto como se llevan a cabo para un fin honrado, aunque no se tome en ellas por fin último a Dios”²³. O sea, si uno es buena persona, pero lo es sin tener por fin último a Dios, por eso mismo deja de ser buena persona. Se comprende perfectamente que Rousseau echase mano de su “religión civil” para sacar adelante los criterios más elementales del sentido común. Lo malo es que, hasta hace poco, ha habido predicadores eclesiásticos que han repetido, de una forma u otra, las mismas ideas de viejo obispo Tronson. Y mucho me temo que todavía haya gente de Iglesia que sigue enseñando estas cosas. Como es lógico, a personas que piensan así no les puede caber en su cabeza la lectura que aquí se ha hecho del milagro de Caná.

Cada día veo más claro que, sin lugar a duda, Jesús fue un hombre profundamente religioso, pero que entendió su religiosidad de manera que, así como no tuvo dificultad en quebrantar las normas religiosas, cuando eso fue necesario para hacer el bien a las personas, nunca sabemos que fuera un transgresor de normas cívicas, por ejemplo en el hecho de pagar los impuestos que, como buen ciudadano, tenía que pagar (Mt 17, 24-27). Y si la cosa se piensa despacio, pronto se advierte que, por ejemplo, la ética del sermón del monte apenas se detiene en

22. Estudio de todo este asunto, con abundante documentación y notas bibliográficas, en B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 204-205.

23. B. Groethuysen, o.c., 212-213.

preceptos “religiosos” o en normas “rituales”. Lo que allí se propone es el ideal de una persona profundamente buena, honesta, respetuosa, que siempre devuelve bien por mal y que es capaz de ser honrado con todos. De ahí, la diatriba de Jesús contra los fariseos, que anteponían los deberes religiosos a las obligaciones más elementales del buen comportamiento con los demás, concretamente con los padres ancianos (Mc 7, 9-13). Y seguramente también por eso se explica que, en los relatos evangélicos de la Pasión, el gobernador romano, Poncio Pilatos, afirmó no encontrar motivo de condena para ejecutar a Jesús (Jn 19, 4. 6; cf. Mt 27, 24; Lc 23, 4. 14-16). A juicio de las autoridades civiles, Jesús fue un ciudadano que no merecía ni castigo, ni condena. En este sentido, no parece exagerado afirmar que Jesús fue un hombre poco ejemplar *religiosamente*, pero intachable *cívicamente*. Otra cosa es que la conducta general de Jesús, en cuanto que defendía un orden social (y político) radicalmente distinto del que toleraba el derecho romano fuera considerada como *sedición* y, por tanto, causa de condena²⁴.

La consecuencia, que razonablemente se desprende de lo dicho, está en perfecta armonía con las exigencias de nuestra cultura actual. Lo sorprendente es que las exigencias de nuestra cultura, si se examinan sin prejuicios ni apasionamientos doctrinarios, resulta que coinciden con las enseñanzas más básicas del Evangelio. Desde este punto de vista, me parece sumamente acertado el juicio de José María Mardones:” El desafío fundamental estará en conseguir unas relaciones abiertas donde la razón profana, laica, respete sinceramente y sin contemplaciones a las tradiciones y sabidurías religiosas y donde éstas colaboren críticamente, sin complejos ni superioridades, en la construcción de una sociedad más libre, justa y humana y de unos seres humanos más igualmente libres y personas”²⁵.

24. Cf. X. Alegre, *Los responsables de la muerte de Jesús*: Revista Latinoamericana de Teología XIV (1997) 168-170.

25. J. M. Mardones, *Los valores religiosos y los valores laicos en la sociedad actual*, en J. F. Tezanos (ed.), *Tendencias en identidades, valores y creencias*, Madrid, Sistema, 2004, 406.

6

LO PRIMERO ES LA VIDA, NO LA RELIGIÓN

La observancia que lleva a la agresión

Los tres evangelios sinópticos cuentan que Jesús curó a un manco precisamente el día (un sábado) en el que las leyes religiosas del judaísmo prohibían hacer ese tipo de curaciones (Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11). El evangelio de Marcos sitúa este episodio en un momento especialmente conflictivo. En el capítulo segundo de este evangelio, se relatan los primeros enfrentamientos que tuvo Jesús con los dirigentes religiosos de Israel. Ahí se cuenta que primero acusaron a Jesús de lo peor que se podía acusar a un judío, el pecado de blasfemia (Mc 2, 7). Un pecado que, además de ofensa a Dios, era un delito y que, por tanto, según Núm 15, 30 s; Lev 24, 11 ss se castigaba nada menos que con la pena de muerte¹. Así pues, al acusar a Jesús de blasfemia, se estaba haciendo contra él la denuncia más fuerte que se hace contra él en toda la sección de enfrentamientos, que va desde el comienzo del capítulo segundo del evangelio de Marcos hasta el relato de la curación del manco, que, como veremos, termina precisamente con el complot para dar muerte a Jesús.

Después de ese incidente, sin duda muy grave en la mentalidad de entonces, el evangelio de Marcos cuenta que los letrados y los fariseos le echan en cara que andaba con malas compañías, pecadores y publicanos (Mc 2, 15-16). A renglón seguido, se explica cómo y por qué Jesús y sus discípulos no se sometían a la ley del ayuno en los días que eso estaba

1. Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, I, Salamanca, Sígueme, 1986, 117.

mandado (Mc 2, 18-22). Y, lo más delicado de todo, este capítulo de Marcos termina con el relato de la primera desobediencia (consciente y manifiesta) de los discípulos de Jesús al obligatorio descanso del sábado (Mc 2, 23-24). Pero al final del relato se nos dice que Jesús, de manera sorprendente para un buen israelita de entonces, en lugar de reprender a los discípulos por su desobediencia a las normas religiosas establecidas, defiende el comportamiento de sus seguidores. Para terminar con la afirmación lapidaria: “El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2, 27). Para Jesús, la “meta suprema”² es el amor a los demás, no el cumplimiento del precepto religioso. Una afirmación que, si se toma verdaderamente en serio, antepone *lo humano* (amar) a *lo religioso* (cumplir observancias sagradas). Es decir, estamos ante una auténtica subversión del “orden sagrado” que las religiones han establecido en este mundo y en virtud del cual, con demasiada frecuencia, han introducido un principio de desorden radical en la convivencia humana. Hasta degenerar, no raras veces y como bien sabemos, en formas brutales de violencia. La experiencia que estamos viviendo en la actualidad, sobre todo a partir del 11 S y del 11 M, es elocuente a este respecto.

Todo esto supuesto y como es obvio, según los datos que acabo de aportar, en el evangelio de Marcos quedan patentes cuatro cosas: 1) que los discípulos de Jesús no cumplían con determinados e importantes deberes de la religión oficialmente establecida en aquella sociedad; 2) que Jesús estaba de acuerdo con semejante conducta; 3) que además daba argumentos para justificar aquel comportamiento; 4) que, para colmo, el mismo Jesús hacía y decía todo aquello porque estaba convencido de que lo central para Dios no es la *religión* (representada en la observancia del descanso del sábado), sino el *ser humano*, especialmente cuando se ve apremiado por una necesidad de comer cuando tiene hambre, que es lo que hicieron los discípulos al arrancar y comer espigas de un sembrado en el día de obligado descanso religioso, exactamente el sábado.

Pues bien, estando así las cosas, el relato de la curación del manco en la sinagoga cuenta que, al entrar Jesús en el local donde la gente estaba reunida, había allí individuos que “estaban al acecho para ver si

2. J. Gnilka, o. c., 144.

curaba (a alguien) y denunciarlo” (Mc 3, 2). ¿Quiénes eran estos individuos, estos espías de la fiel observancia de las normas? Lo más razonable es pensar que eran fariseos, ya que al final del relato se dice que fueron precisamente los fariseos los que inmediatamente se fueron en busca de los del partido de Herodes para ver cómo podían acabar con Jesús (Mc 3, 6), o sea cómo podían matarlo. Estos datos, que aporta el relato de la curación del manco, hacen pensar. Se sabe, en efecto, que los fariseos se caracterizaban por ser los más fieles observantes de las normas. Es decir, eran los hombres del *deber*, o sea, los hombres para quienes el cumplimiento de la ley religiosa era, no sólo una meta límite ideal, sino además un programa efectivo de vida práctica³. Pues bien, lo que aquí hace pensar es cómo se explica que unos hombres, cuyo programa de conducta era el cumplimiento de la ley divina, fueran por la vida espionando a los demás para sorprender al que se porta mal, para llamarle la atención, si es preciso denunciarlo y hasta incluso, si la cosa es seria, quitarlo de en medio. O dicho de manera más directa, ¿qué explicación tiene que la *observancia* termine produciendo *sospecha, denuncia y asesinato*? No estamos ante una pregunta retórica. Ni siquiera ante una cuestión meramente curiosa o infundada. La vida diaria enseña, con frecuencia, ejemplos de este tipo. Lo cual nos lleva inevitablemente a una cuestión mucho más fuerte: ¿cómo es posible que el más *exacto cumplimiento* de la ética lleve a los observantes al más *brutal quebrantamiento* del centro mismo del comportamiento ético, el respeto a la dignidad, a la libertad, a los derechos y a la vida de las personas?

Paul Ricoeur intuyó acertadamente la respuesta. Este autor, en efecto, piensa que quienes centran su vida en la observancia legal del deber, eso precisamente es lo que los lleva a la convicción de que “*Dios es ética*”, y el lazo que une al hombre con su Dios es “la obediencia a sus indicaciones”⁴. Ahora bien, desde el momento en que una persona ve así el ser mismo de Dios, pueden ocurrir los mayores despropósitos y se nos pueden venir encima los peligros más amenazantes. Haciendo todo eso, además, como lo más natural del mundo. Porque, en definitiva, si Dios es Dios y el hombre es el hombre, lo lógico es que el hom-

3. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, 404.

4. O. c., 402.

bre se supedita a Dios *en todo*, incluso en la inmolación de su vida, *con tal que los preceptos de Dios, incluso los más mínimos, se cumplan a rajatabla*. He ahí el fariseo en estado puro. Y, de ahí, el fundamentalista, el integrista, el fanático. Y hasta puede suceder que de semejantes principios se alimente la “perversa mística” del terrorista.

Aquí está la explicación de un hecho sorprendente, a saber: que *la más fiel observancia* de la ética desemboca inevitablemente en *la más infiel destrucción* del comportamiento ético. Las frecuentes denuncias de Jesús contra los fariseos tienen en este principio su explicación. Cosa, por lo demás, que el sentido común pone en evidencia. Ya los antiguos romanos, expertos en leyes y en conductas, lo formularon en la conocida sentencia: *summum ius, summa iniuria*⁵, el derecho más estrictamente cumplido lleva a la máxima violación del derecho.

Por todo esto, que estoy diciendo, no me entusiasma demasiado el ensayo de Gilles Lipovetsky sobre *El crepúsculo del deber*. Aunque he citado varias veces a este autor y haré alguna referencia más de él, no me gusta esa especie de nostalgia (mal disimulada) por los tiempos en los que el “deber” era determinante en el comportamiento humano. El deber es determinantemente bueno, si lo que se debe hacer es bueno y se hace con el discernimiento y la discreción necesarias para no anteponer nunca el deber mío a la necesidad del otro o de los otros. Digo esto porque ya estamos cansados, demasiado cansados, de los “místicos del deber” que, si llevan su mística hasta sus últimas consecuencias, pueden terminar siendo “místicos del terror”. O simplemente “místicos de una convivencia insoportable”.

Lo determinante para Jesús

Es de suponer que Jesús era consciente de lo que estaba ocurriendo en la sinagoga cuando él se metió en aquel ambiente. Lo que allí se respiraba era una situación sumamente tensa. Porque, según el derecho judío de aquel tiempo, la repetida violación del sábado estaba castigada con la pena de muerte. Además, según el mismo derecho, un crimen

5. Séneca, *Dial.* 4, 30, 1; Tácito, *Ann.* 14, 18, 1. Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, VII, 1671, 80.

no llegaba a ser objeto de juicio sino después de que el autor había sido advertido notoriamente ante testigos y así quedaba asegurado de antemano que el presunto infractor había obrado deliberadamente⁶. Ya, en el capítulo segundo del evangelio de Marcos, se nos informa de que a Jesús le llamaron la atención por el quebrantamiento del sábado cuando los discípulos iban arrancando espigas en el día de descanso (Mc 2, 24; cf. Jn 5, 10). Además, en aquella ocasión, Jesús vino a decir que estaba quebrantando el sábado por convicción (Mc 2, 25-28). Por tanto, la siguiente infracción de la ley del descanso sabático (si nos atenemos a los preceptos legales de la religión) pondría en peligro la vida de Jesús⁷. Cosa que efectivamente ocurrió, como enseguida vamos a ver. Por eso se comprende el dramatismo del pasaje del manco.

Todo esto nos da a entender la fuerza que tiene este episodio a la hora de comprender lo que de verdad era (y sigue siendo) central en la ética de Jesús. En una situación como aquella, Jesús pudo perfectamente dejar la curación del manco, que había en la sinagoga (Mc 3, 1), para el día siguiente y no hubiera ocurrido nada. Un hombre que, a fin de cuentas, llevaría seguramente mucho tiempo con aquella limitación, se podía haber esperado unas horas sin problema alguno. O también pudo curar al enfermo minusválido “discretamente” y sin llamar la atención. Jesús, sin embargo, no hizo nada de eso. O mejor dicho, lo hizo todo al revés, de manera pública y hasta provocativa. Porque, según el relato de Marcos, Jesús le dijo al hombre que se pusiera de pie (Mc 3, 3), allí, en el centro de la sala, donde era visto por todos. Y así, con el manco en el centro de las miradas de todos los asistentes al acto, Jesús se atrevió a hacer una pregunta sorprendente: “¿Qué está permitido en sábado, hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?” (Mc 3, 4). A todas luces, decir semejante cosa allí, en aquel ambiente tan cargado y tan tenso, era una auténtica provocación. Porque, a primera vista al menos, en aquel momento, parece evidente que nadie pretendía matar al manco. Y, sin embargo, la pregunta tenía su razón de ser. Es más, se trataba de una pregunta que venía a plantear el proble-

6. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Salamanca, Sígueme, 1974, 323, que ofrece abundante documentación de las fuentes legales del tiempo.

7. J. Jeremias, o. c., 323.

ma de fondo. Porque, en última instancia, lo que Jesús estaba preguntando era esto: ¿qué es lo primero para la religión: el cumplimiento del *deber* (la observancia de las normas) o la *necesidad* que tiene cualquier ser humano de gozar de su vida en plenitud?

No estamos acostumbrados a que nos hagan esta pregunta. Porque las religiones siempre han tenido como criterio determinante el cumplimiento del *deber*, es decir, ser fieles a las *obligaciones* de cada uno. De ahí que los fieles, en las distintas religiones, están educados para cumplir deberes y tienen la conciencia de que ése es el camino que nos acerca a Dios. Sin embargo, de la satisfacción de nuestras *necesidades*, las religiones y sus dirigentes no suelen hablar y, en cualquier caso, no es ése un asunto que, por lo general, resulte el tema central en cualquier discurso religioso. Y si las necesidades humanas ocupan poco espacio en la ética de las religiones, menos importancia tiene aún la *satisfacción* de tales necesidades, con todo lo que eso conlleva de gozo y de disfrute. El gozo, la alegría y el disfrute de vivir en plenitud. Seguramente, en esta manera de pensar se oculta el convencimiento de que la relación del *hombre con Dios* es como una especie de copia de la relación del *vasallo con el Señor*. Ahora bien, lo propio del Señor es mandar. Y lo propio del vasallo es obedecer y cumplir con sus deberes. He ahí un *modelo antropológico* que ha configurado el *modelo sobrenatural* de relación entre el hombre y Dios.

Así, las religiones han convertido a los dioses en señores autoritarios y han hecho de la experiencia religiosa un producto, no sólo ingrato y duro, sino que además ha puesto en el primer plano de lo religioso lo más desagradable de la vida. Mientras que, por el contrario, lo lúdico, lo festivo, todo lo que en la existencia hay de gozo, de alegría y de felicidad se ha quedado, no sólo al margen de la relación con Dios, sino que se nos ha presentado como algo que se debe vigilar, controlar, reprimir y, si es necesario, sancionar. De ahí el puritanismo que ha marcado tan profundamente la cultura de Occidente a partir de autores que son bien conocidos. Me refiero a Pitágoras y Empédocles⁸. “El placer –dice el viejo catecismo pitagórico– es malo en todas las circunstancias, porque vinimos aquí para ser castigados, y

8. Para este asunto, cf. el excelente y clásico estudio de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, 133-169.

deberíamos ser castigados”⁹. Autores que, según la explicación más aceptada, tomaron estas ideas de las prácticas y teorías de los viejos chamanes de las primitivas religiones de las tribus del norte de Europa y Asia. Nada menos que de las extravagantes teorías de aquellos viejos chamanes ha llegado hasta nosotros, como si fuera algo querido por Dios, la convicción según la cual lo que importa, lo que de verdad interesa, para que este mundo vaya bien, es la pureza, porque el placer ensucia y contamina. Y es, por tanto, lo más importante que hay que evitar en la vida. A no ser que se disfrute según lo mandado por... ¿Dios? No hay trazas de eso en la Biblia. Así lo dispusieron los viejos chamanes de religiones ancestrales cuyo origen nadie conoce a ciencia cierta. Es decir, de los chamanes y no de la Biblia (menos aún del Evangelio) viene el ideal, que tiene tan bien asimilado mucha gente, ese ideal del hombre que es “intachable” porque siempre ha mantenido las debidas distancias en asuntos amorosos, pero que al mismo tiempo ha sabido “triunfar” en la vida porque ha escalado puestos de poder y porque ha sido listo a la hora de ganar mucho dinero. Esta manera de pensar es la expresión más patente del puritanismo que Occidente ha heredado de los viejos chamanes a través de los griegos.

¿Se oculta, en el fondo de esas tendencias puritanas, el afán de dominación y poder que suele advertirse en los dirigentes religiosos, desde los primitivos líderes de las antiguas religiones hasta los últimos inventores de sectas integristas cuya consigna suprema de santidad es el sometimiento y la obediencia? Sea lo que sea de esta cuestión, el hecho es que las religiones se han hecho odiosas para grandes sectores de la opinión pública. Lo que ha llevado a muchos movimientos religiosos a precipitarse en una profunda crisis de la que no sabemos si podrán resurgir algún día. Y es un hecho que una de las manifestaciones más fuertes de esta crisis está en que la gente sigue creyendo en Dios, pero es cada día mayor el número de personas que viven sus creencias al margen de toda institución. Es la “espiritualidad sin Iglesia”¹⁰, de la que tanto se habla ahora y cuya expresión popular es la conocida fórmula “yo creo en Dios, pero no

9. Iamb., *Vita Pyth.* 85. *Vorsokr.*, 58 C 4. Citado por E. R. Dodds, o. c., 149; 165.

10. Cf. Millán Arroyo, *Hacia una espiritualidad sin Iglesia*, en J. F. Tezanos, *Tendencias en identidades, valores y creencias*, Madrid, Sistema, 2004, 409-436.

creo en los curas”. El problema no está en que los curas, sean, como todos los humanos, frágiles y pecadores. El problema consiste en que son demasiados los clérigos que tienen una marcada tendencia a comportarse como los viejos chamanes en cuanto se refiere al ejercicio del poder y a la consiguiente imposición autoritaria sobre los fieles. No necesariamente porque sean mandones, sino porque están convencidos de que sus decisiones son la expresión más autorizada de la voluntad de Dios.

La experiencia histórica, sin embargo, nos enseña hasta la saciedad que, en nombre de Dios, se le han impuesto a la gente muchos disparates. De ahí, como se ha dicho muy bien “el rechazo generalizado de una autoridad que no acepta, en su ejercicio, participación de subordinados en las decisiones que les conciernen”¹¹.

La Religión como posible “trampa”

Por lo que acabo de explicar, resulta estimulante saber que Jesús se comportó de tal manera que para él fue más decisivo satisfacer las *necesidades* de los demás que cumplir sus propios *deberes*, incluido el deber de obedecer en condiciones en las que él veía que no debía someterse a mandatos que se anteponían a la vida, a la integridad y a la felicidad de las personas. Esto es lo que explica que Jesús hiciera la pregunta aquélla en la sinagoga cuando puso al manco de pie en medio de todos. Y esto también es lo que explica que Jesús, en aquella ocasión como en tantas otras, faltase a su “deber” de observar el descanso sabático y, en lugar de eso, curase al manco, es decir, satisficiera la “necesidad” que sentía aquel hombre de recuperar la integridad de su salud corporal. Sin olvidar que Jesús hizo aquello a sabiendas del peligro en que ponía su propia vida. El hecho es que, como cuenta el relato, al salir de la sinagoga, los fariseos se fueron derechos en busca de los partidarios de Herodes, el reyezuelo que entonces mandaba en Galilea, para ver cómo liquidaban a aquel inquietante personaje que no dudaba en violar las leyes más sagradas, con tal de curar a un manco que, a fin de cuentas, podía haber sido curado al día siguiente.

11. H. Holstein, *Autoridad y poder en la Iglesia*, en la obra de G. Défois, C. Langlois y H. Holstein, *El Poder en la Iglesia*, Madrid, Marova, 1974, 206.

Este es el hecho. Pero, ¿qué hay detrás de este hecho? O dicho de otra manera, ¿por qué actuaba Jesús de esta manera? Respondo en pocas palabras: el que anda obsesionado por cumplir con sus propios deberes, en realidad es una persona obsesionada con *su propia conducta*, mientras que quien anda a todas horas preocupado por las necesidades de los demás, es una persona que antepone a todo (incluso a lo propio) *el bien y la felicidad de los otros*. Se trata de dos dinamismos contrapuestos. El primero es un dinamismo *centrípeto*, el sujeto centrado en sí mismo. El segundo es un dinamismo *centrífugo*, el sujeto centrado en los demás. No se trata, en el segundo caso, de un sujeto “des-centrado”. El “hombre-para-los-demás” es una persona centrada, pero no centrada solamente en sí misma, sino centrada en una realidad más amplia, más total y, por eso mismo, más rica y más enriquecedora.

Con frecuencia, las religiones predicán la propia santidad, el ideal de la propia perfección y, por supuesto, la apremiante necesidad de huir de la propia condenación y alcanzar la propia salvación. A fin de cuentas, siempre *lo propio*. He ahí el peligro o la posible “trampa” en que, sin darnos cuenta, podemos quedar atrapadas las personas que frecuentamos las prácticas religiosas y tenemos convicciones de fe. Es la sutil contradicción en que tantas veces incurre la ética que se fundamenta en la religión. Por eso no es extraño encontrar personas muy religiosas y, al mismo tiempo, profundamente egoístas y centradas en sí mismas. Con un agravante: como todo se hace por el motivo más noble del mundo, es decir, por Dios, el sujeto queda incapacitado para darse cuenta de la contradicción en la que vive. Lo cual explica, entre otras cosas, lo difícil que es “convertir” a la “gente de Iglesia”. No porque sean duros de corazón, sino porque se sienten seguros y ajenos, por tanto, a cualquier forma de sospecha.

Lo primero es la vida

La necesidad básica y primera es la vida. La integridad de la vida, la seguridad de vivir, la dignidad y los derechos de la vida, la felicidad de vivir. Una ética, cristianamente entendida, tiene que poner este criterio por encima de todo lo demás. No sólo al comienzo de la vida (proble-

ma del aborto o de las investigaciones con células madre) y al final de la vida (problema de la eutanasia), sino a lo largo de toda la vida. Es sorprendente, y hasta posiblemente escandaloso, que los movimientos religiosos fundamentalistas no se interesen por luchar contra la pena de muerte o contra las llamadas guerras “preventivas” de la misma manera que luchan contra el aborto o la eutanasia.

Pero hay algo que es mucho más grave: el sistema económico mundial actualmente vigente (el capitalismo neo-liberal) ha organizado las cosas de manera que, mientras la riqueza mundial se concentra progresivamente en menos personas, cada día mueren unos 70.000 seres humanos por falta de alimentos y por las consecuencias de la malnutrición. Si tomamos en serio una ética que pone en el centro de sus preocupaciones y proyectos la defensa de la vida, lo primero que tienen que hacer quienes abrazan esa ética es luchar contra este sistema genocida y criminal. La conducta de Jesús en la sinagoga, al curar al manco, nos lleva derechamente a esta conclusión.

Lo que llama la atención, cuando se piensa en este asunto, es que las gentes profundamente identificadas con las instituciones religiosas, si son preguntadas qué es lo primero, en sus principios éticos, suelen responder sin vacilar que lo primero es la vida, la defensa de la vida. De ahí su apasionada lucha contra el aborto, contra las investigaciones científicas que pueden poner en peligro la integridad de la vida humana, la condena de toda práctica sexual que no desemboque en una sexualidad “abierta a la vida”, y ahora la condena de la eutanasia activa. Todo esto, como es fácil comprender, entra dentro de una lógica en pro de la vida que, en principio al menos, puede ser perfectamente aceptable. Lo que ya no se entiende es que quienes defienden todo eso tan apasionadamente, al mismo tiempo no se inquieten demasiado por otros problemas que hay ahora mismo planteados en el mundo y que afectan a la defensa de la vida de manera sencillamente aterradora. Pienso, al decir esto, en la pena de muerte, en la fabricación y comercio de armamentos bélicos especialmente en los armamentos atómicos, en los cientos de miles de niños que se ven obligados a trabajar como auténticos esclavos, en las mujeres y niños con los que se trafica para redes de prostitución o comercio de órganos... Pienso en tantas y tan brutales agresiones contra la vida sobre las que quienes condenan el aborto o ciertas

prácticas sexuales no dicen ni media palabra. ¿Cómo se explica tanto radicalismo en unas cosas y tanta permisividad en otras? ¿Cómo se explica que afinen tanto sus análisis científicos y filosóficos sobre los embriones y el primer comienzo del comienzo de la vida humana, al tiempo que ni se interesan por enterarse de los desastres económicos que se han producido en la década de los 90 y que han traído como consecuencia el aumento del paro y de la inflación, con daños irreparables para los servicios sociales?¹².

Se explica por dos razones que, a poco que se piense en ellas, enseñada se ven como coincidentes. En primer lugar, el *fundamentalismo religioso* y, en segundo lugar, la *complicidad de lo religioso con lo político*. Y digo que ambos motivos son profundamente coincidentes porque, como es bien sabido, el fundamentalismo religioso tiene múltiples conexiones con la derecha política, tanto en América como en Europa. De hecho, el “fundamentalismo” nació, con esta denominación y como movimiento religioso, a comienzos del siglo XX, entre los protestantes evangélicos de Estados Unidos. Se trata de una historia bien conocida y suficientemente analizada¹³. Como es bien conocido, los fundamentalistas desempeñaron un papel importante, durante la década de los años ochenta del siglo XX, en la esfera política de los Estados Unidos, concretamente en defensa de los intereses de los candidatos republicanos más conservadores, como es el caso de Ronald Reagan y George Bush senior, con la creación de la corriente *The Moral Majority S.A.*, del pastor bautista y predicador televisivo Jerry Falwell, junto con la *Christian Coalition*, del teleevangelista Pat Robertson¹⁴. Se sabe que la Mayoría Moral defendía los valores tradicionales del modo de vida americano, como la integridad de la familia y la condena de la pornografía, apoyó el programa de la “guerra de las galaxias” de Ronald Reagan, mostró su apoyo a la “contra” de Nicaragua y creó un *lobby* favorable al gobierno racista de África

12. Para este problema, recomiendo la lectura del excelente estudio de J. E. Stiglitz, *Los felices 90. La semilla de la destrucción*, Madrid, Taurus, 2003.

13. Cf. J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, 75-80; K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004, 221-257; J. Falwell, *Listen, America!*, Nueva York, Doubleday, 1980.

14. J. J. Tamayo, o. c., 78.

del Sur, con la anuencia y la visita del propio Jerry Falwell¹⁵. Como cualquiera entiende fácilmente, estas vinculaciones patentes entre el fundamentalismo religioso y la derecha política no podían ocurrir por mera coincidencia ocasional. Sobre todo, si tenemos en cuenta que los temas en los que se viene centrando el fundamentalismo americano de corte conservador son los mismos que defienden con vehemencia otros grupos religiosos de marcada tendencia igualmente fundamentalista, como es el caso de no pocos obispos católicos. Me refiero a temas como la condena sin paliativos del aborto y la eutanasia, el rechazo de los matrimonios homosexuales, la exigencia de la enseñanza de la religión confesional en la escuela pública y la incansable predicación contra la permisividad sexual en todos los ámbitos de la vida privada y pública¹⁶.

La explicación de estas profundas conexiones entre *fundamentalismo religioso* y *conservadurismo político* se encuentra fácilmente. Cualquier ética religiosa, por más laxa que sea, tiene que adoptar una postura clara en defensa de la vida. De ahí, la condena del aborto y la eutanasia, por poner dos ejemplos bien conocidos. Pero, al mismo tiempo, si esa ética religiosa mantiene conexiones ideológicas y de intereses económicos con partidos políticos que tienen profundas vinculaciones con los grupos de poder económico más vinculados a la industria de los armamentos y a la enorme maquinaria de las guerras, entonces resulta lógico el parentesco de la ideología religiosa de la derecha política con la mentalidad moral de las corrientes más conservadoras e integristas. Ahora bien, sabemos que los partidos de la derecha de siempre suelen ser rigurosos en la defensa de la familia tradicional y de la religión conservadora, al tiempo que son tolerantes en asuntos como la pena de muerte o la violencia que llevan consigo las guerras. De donde resulta algo que está a la vista de todos. Me refiero a este tipo de predicación religiosa que hace coincidir los ideales de la derecha con los ideales de la religión. Unos ideales religiosos que, por supuesto, defienden la vida cuando se trata del tema del aborto, pero no la defienden igualmente cuando está en juego el tema de la guerra, el de la pena de muerte o, más ampliamente, cuando se trata de los dere-

15. J. J. Tamayo, o. c., 79.

16. K. Armstrong, l. c.

chos humanos en toda su amplitud, por ejemplo, la igualdad de derechos (en todos los ámbitos de la vida) de las mujeres con los hombres.

Es evidente, a todas luces, que, en este modelo de proyecto ético, se pone de manifiesto una contradicción patente. Me refiero a la contradicción que tienen que defender todos los movimientos religiosos que se implican en intereses políticos a los que les conviene la permisividad en asuntos como la guerra. Resulta sintomática, en este sentido, la complicidad de los gobiernos de la derecha americana con la violencia más brutal en medio mundo. Y más sintomática aún es la postura de aceptación (más o menos disimulada) de amplios sectores de la Iglesia con semejantes gobiernos. A políticos de esta tendencia no les incomoda para nada la intransigencia eclesiástica en asuntos como la condena indiscriminada del aborto o la censura en asuntos de sexo. Mientras la Iglesia no levante la voz condenando las armas atómicas o los gastos militares (con cifras sobre la mesa), los políticos de esos gobiernos se sienten a sus anchas. Y la Iglesia también. Porque hay intereses mutuos, intereses de unos y otros, que con el silencio se ven favorecidos. En el caso concreto de Estados Unidos, el silencio de la Conferencia Episcopal, sobre la condena de las armas atómicas, da votos al presidente de turno que ocupa la Casa Blanca. Al tiempo que ese silencio le permite a la Iglesia católica gozar de un importante recorte en los impuestos fiscales, un recorte sin el que las instituciones eclesiásticas se verían seriamente perjudicadas. Y conste que, al decir esto, no me invento nada. Esto es lo que me dijo uno de los obispos auxiliares de Nueva York, mientras almorzábamos tranquilamente en una parroquia de aquella inmensa diócesis, precisamente en 1983, cuando acababa de salir a la calle un amplio documento que, por entonces, publicó la Conferencia Episcopal de EEUU sobre la paz y el desarme.

Ética del “deber”, ética de la “necesidad”

Ahora se comprende la profundidad y, al mismo tiempo, la actualidad que entraña la pregunta que hizo Jesús, en plena sinagoga, cuando les planteó a los fariseos si lo primero es *observar las normas de la religión* o más bien *satisfacer las necesidades clave de la vida*. Formulada así la pre-

gunta, es casi seguro que nos sentimos mal a la hora de tener que responder. Porque seguramente vemos en ese dilema un peligro. El peligro de destrozarse la ética. Para convertirla en el justificante del hedonismo, de todos los egoísmos y de los mil caprichos que se nos pueden venir a la imaginación. Por no hablar de las falsas “necesidades” que nos crea la publicidad del comercio y del consumo. Y es verdad todo eso. Sin embargo, hay que tener la lucidez y el coraje de afrontar esa pregunta. Por una razón tan fuerte como sencilla, a saber: porque *la fidelidad a las obligaciones religiosas suele servir de falso justificante para legitimar nuestro desinterés ante las necesidades, con frecuencia apremiantes, de los que nos rodean*. Así, la ética del deber bien cumplido nos deja con la conciencia tranquila, al tiempo que (curiosamente) la ética de la necesidad vital satisfecha suele dejar una especie de peso de mala conciencia, sin saber exactamente por qué.

Seguramente, cuando nos pasa esto, no caemos en la cuenta de que, si las cosas se toman en serio, la pura verdad es que la ética de la necesidad (del otro) es mucho más exigente y dura de cumplir que la ética del propio deber. El propio deber tiene unos contornos delimitados y unas aristas claras. Mientras que las necesidades del otro nos pueden comprometer hasta donde ni imaginamos. Y eso es lo que nos da miedo. Un miedo que desencadena resistencias inconfesables, que luego maquillamos con los “buenos argumentos” que nos proporciona el puritanismo occidental, la fidelidad a Dios y a la conciencia, y otras cosas así. El resultado es el esplendor de la religión y, de rebote, el atropello de la vida, sobre todo el atropello de la dignidad de la vida de tantas gentes que no cuentan con los medios necesarios para defenderse.

Hoy son muchos los que se lamentan de lo destrozada que anda la ética del deber. Pero son pocos los que se alegran de que la ética de la necesidad se despierte cada mañana al alza. René Girard, el gran estudioso de las misteriosas relaciones entre religión y violencia, ha escrito páginas luminosas sobre el cambio tan profundo que estamos viviendo en cuanto se refiere a la “creciente preocupación por las víctimas”. Será cierto, sin duda, que cada día somos menos sensibles al “deber”. Pero tan cierto como eso es que cada día somos más sensibles a las “necesidades” de las víctimas de este mundo. Hace años, allá por la década de los 60, se puso de moda la violencia revolucionaria: “revolución”, “libe-

ración”, “igualdad”, eran las palabras clave del momento. Hoy, todo aquello nos suena a música trasnochada. Y sin embargo, es verdad que “el poder de transformación más eficaz no es la violencia revolucionaria, sino la moderna preocupación por las víctimas”¹⁷. Una preocupación que va en aumento y que ha trascendido las fronteras. Hasta convertirse en un fenómeno de ámbito mundial. Girard insiste en esto: “Nuestro mundo no ha inventado, desde luego, la compasión, pero sí la ha universalizado. En las culturas arcaicas la compasión se ejercía sólo en el seno de grupos extremadamente reducidos. La frontera quedaba siempre señalada por las víctimas. Los mamíferos marcan su territorio con sus propios excrementos, algo que durante mucho tiempo han venido haciendo también los hombres con esa especial forma de excremento que para ellos representan los chivos expiatorios”¹⁸. Bueno, pues eso se ha terminado. O está en vías de extinción. Por la sencilla razón de que progresivamente se van difuminando las fronteras. Porque la víctimas ya no son “nuestras”, sino que son de “todos”. Y así emergen con fuerza interpelante los dolores y humillaciones de la gente cuyo clamor se hace cada vez más universal, más fuerte y, por eso mismo, más insoportable. Así las cosas, me hace la impresión de que la mala conciencia o, si se prefiere, la nueva sensibilidad, le van a dar el vuelco a esta situación en unos años. En cualquier caso, la ética de nuestro tiempo no puede permanecer indiferente, y menos aún ausente, a este fenómeno emergente y esperanzador.

17. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, 217-218.

18. O. c., 219.

“SE ME CONMUEVEN LAS ENTRAÑAS
AL VER A ESTA GENTE”

(Mc 8, 2)

Grandeza y fuerza de la sensibilidad

Hablamos aquí, no ya de las *convicciones* de Jesús, sino de su *sensibilidad*. Porque, cuando se trata de enjuiciar el comportamiento ético de una persona, resulta más determinante la sensibilidad que las convicciones. Por desgracia, es demasiado frecuente la disociación y el desacuerdo que existe entre las *ideas* y los *hechos*. Hay mucha gente que tiene unas determinadas ideas, unas convicciones (seguramente firmes), pero resulta que luego, a la hora de la verdad, hace todo lo contrario de lo que piensa y de lo que habla. Porque se trata de personas que tienen sus ideas en cosas y proyectos en los que no tienen puesta su sensibilidad. *Cada persona es lo que es su sensibilidad*. Y cada cual hace lo que le dicta su sensibilidad. Hacemos aquello a lo que somos sensibles. Y dejamos de hacer todo aquello a lo que somos insensibles. Más aún, la sensibilidad tiene tanta fuerza en la vida, que termina por modificar incluso las convicciones más firmes y, en general, la manera de pensar.

La *sensibilidad* no es lo mismo que la *voluntad*. La voluntad es *decisión*, en tanto que la sensibilidad es *atracción*. Aquí está el secreto y la clave del comportamiento humano. No porque en la conducta de las personas no influyan sus decisiones, sino porque toda decisión, en la medida en que exige esfuerzo, se hace alguna que otra vez. Por el contrario, la atracción está presente a todas horas, en cada acto, en cada momento. Hasta el punto de que, con frecuencia, no somos capaces de resistir a lo que nos atrae. Por eso es correcto decir que somos sensibles a aque-

llo que nos atrae, que nos gusta, que nos seduce y, sobre todo, a todo lo que tira de nosotros y en ese sentido nos arrastra. Esto es cosa bien sabida por los expertos y gestores de la propaganda y la publicidad. Los mensajes publicitarios, que vemos constantemente en los anuncios de los medios de comunicación o en los grandes carteles que colocan en las calles y en las carreteras, son imágenes y consignas estudiados al detalle por expertos altamente cualificados, los grandes profesionales de la manipulación de masas. Los contenidos que entrañan esos mensajes publicitarios no van dirigidos a las ideas de las gente, sino a la sensibilidad de las personas. Por eso los expertos en publicidad son maestros consumados en la utilización de aquello a lo que cualquier ser humano es más sensible, el éxito, el bienestar, el poder y, sobre todo, la felicidad, el bienestar y el placer que proporciona la sexualidad.

No se piense que estas cosas son un invento de última hora. Se trata de convicciones muy antiguas. Sin remontarnos a tiempos más remotos, ya Tomás de Aquino, en el siglo de oro de la gran escolástica, hacía una fina distinción entre el “amor” y la “dilección”, afirmando que el amor es *más divino*, precisamente porque es *más pasivo*. El amor es, para los teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII, una “pasión”, la primera y la más importante de todas las pasiones que tiene y vive el ser humano. “El amor, afirma Tomás de Aquino, es la primera de las pasiones del apetito concupiscible”¹. Y de ahí, el mismo Tomás de Aquino concluye de manera sorprendente: “el amor (o sea, la pasión) es más divino que la dilección”. ¿Por qué? Porque “el hombre puede dirigirse mejor a Dios por el amor, ya que es atraído pasivamente, de alguna manera, por el mismo Dios”². La razón que da santo Tomás, para decir esto, resulta sin duda desconcertante para algunas mentalidades: el amor merece ese elogio precisamente porque es “pasión”, o sea implica la fuerza que imprime en la conducta lo pasional: “porque el amor comporta cierta pasión, principalmente en cuanto que reside en el apetito sensitivo”³. Es más divino

1. *“Amor ergo est prima passionum concupiscibilis”. Sum. Theol., I-II, q. 25, a. 2.*

2. *“Divinius est amor quam dilectio... per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus”. Summ. Theol. I-II, q. 26, a. 3 ad 4. Cf. A. G. Vella, Love is acceptance. A psychological and theological investigation of the mind of St. Thomas Aquinas, Malta, M.U.P., Mesida, 1969, 118-123.*

3. *“Quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo”. L. c.*

sentirse seducido y dejarse seducir que, a fuerza de puños y de esfuerzo voluntarioso, intentar acercarse a Dios y así pretender ser buena persona. Y eso es más divino porque, en el fondo, es lo más humano que hay en la vida. Se trata de la “ley de la encarnación” tomada en serio y llevada hasta sus últimas consecuencias. Si Dios, en la Encarnación, se ha fundido y confundido con lo humano, eso quiere decir que Dios se ajusta y se acomoda a las leyes de lo que entraña nuestra humanidad. Y la experiencia nos enseña que, según las leyes de lo humano, lo que más funde a las personas es exactamente el amor (inseparable de la pasión) que nos hace un sólo ser, es decir, nos funde en la unidad.

Por lo demás, esta fuerza de la sensibilidad en la vida es lo que manejan a la perfección los grandes maestros de la seducción y del engaño, los profesionales de la publicidad comercial. En eso está el secreto de su eficacia. El secreto que consiste en asociar, en el inconsciente de la persona, la presunta bondad de una marca de perfume o de alcohol con el atractivo seductor de la mirada o la figura de una mujer hermosa. Sin la menor duda, el que se siente así, seducido y arrastrado (por lo que sea o por quien sea), hace aquello que le seduce y le arrastra. En eso está la clave de lo fuerte y lo decisiva que es la sensibilidad en nuestras vidas y en nuestro comportamiento.

Sensibilidad y conducta

Por lo que acabo de explicar, se comprende la fuerza que tiene la sensibilidad a la hora de entender y poner en práctica una conducta ética correcta. La ética no se puede construir sólo desde la especulación abstracta o desde la lógica del discurso racional que pretende demostrar con argumentos lo que se debe o no se debe hacer. Una ética que se queda sólo en eso, no pasa de ser una teoría más, quizá una buena teoría, en el mejor de los casos. Pero una teoría que nunca tendrá más fuerza determinante para las conductas que el arrastre que tienen los mensajes dirigidos a la sensibilidad de las personas.

Las situaciones más fuertes, que se nos presentan en la vida, no se pueden gestionar solamente desde *la lógica de la razón*. Las situaciones más fuertes, sobre todo cuando se trata de situaciones de sufrimiento o

de bienestar o disfrute de la vida, no se pueden gestionar adecuadamente nada más que desde *la sensibilidad*. Seguramente en eso ha consistido una de las intuiciones más profundas de la ética que ha formulado sabiamente Emmanuel Lévinas. Para este autor, en efecto, una ética, hoy en día, no puede ser elaborada por el mero recurso a la idea de la razón, sino poniendo en juego la idea de la sensibilidad. *La ética es una nueva sensibilidad para con los otros*⁴. El que es sensible ante la dignidad, los derechos o el dolor de otra persona, ése se comportará éticamente de manera correcta con quien tiene ante sí. De la misma manera que quien es insensible ante las situaciones humanas con las que se enfrenta en la vida, por muchas ideas morales que haya almacenado en su cabeza, será un indeseable, un indiferente ante el dolor ajeno, un violento, en definitiva.

De acuerdo con lo que acabo de decir, seguramente el secreto y la clave de la ética está en lo que acertadamente se ha dicho cuando se ha establecido este principio, que ya recordé antes y que ahora insisto en él porque me parece enteramente fundamental. Se trata del criterio siguiente: el sufrimiento de la persona particular, de un niño, por ejemplo, no necesita de ninguna interpretación ética posterior. No necesita de la ayuda del imperativo categórico, que explica eso y exige racionalmente una respuesta. El imperativo categórico es superfluo en este encuentro con el niño que sufre. ¿Necesitamos de los imperativos categóricos, o de los discursos, en el caso del sufrimiento, para decidir si nos quitamos o no nos quitamos de encima el dolor que nos aplasta? ¿Necesitamos de la metafísica de Lévinas en una situación límite de sufrimiento?⁵. Por eso, precisamente por eso, Lévinas tiene toda la razón del mundo cuando insiste en que la sensibilidad, en la apertura al encuentro con el otro (o con los otros) es la clave de la ética. Es la relación entre “rostro” y “sensibilidad”⁶, que expresa la profunda y misteriosa relación entre “rostro” e “Infinito”: “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se pro-

4. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 31.

5. Miroslav Milovic, *Comunidad de la diferencia*, Granada, Universidad de Granada, 2004, 125-126.

6. E. Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999, 201.

duce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común”⁷. Y ahí precisamente, en el encuentro con el “otro”, en el “rostro del otro”, que es siempre encuentro marcado por la sensibilidad, encontramos al “Otro”. Dios está donde se afirma el Otro. Dios está en los lugares donde se supera la *identidad* y donde se encuentra la *diferencia*⁸. Pero, como es lógico, superar la “identidad” y encontrar precisamente la “diferencia” es algo que sólo se puede hacer realidad porque la *sensibilidad* (y no meramente la razón) es el motor de la vida y la conducta. En definitiva, porque la relación con el Absoluto brota, no sólo ni principalmente de las convicciones, sino sobre todo de la sensibilidad.

La sensibilidad de Jesús

Supuesto todo lo anterior, la pregunta que se plantea es la cuestión central de este capítulo: ¿qué sabemos sobre la sensibilidad de Jesús?

Sabemos mucho. Seguramente más de lo que algunos se imaginan. Los evangelios hablan de este asunto utilizando el verbo griego *splagchnizomai* cuyo significado se entiende teniendo en cuenta que este verbo se construye a partir del sustantivo *splagchnon*, que, en plural, indica los órganos internos, las entrañas, del hombre y del animal⁹. De ahí que, en sentido figurado, los *splagchna* se consideran como la sede de los sentimientos. Por lo tanto, cuando los evangelios utilizan este verbo, para referirse a las relaciones o comportamientos de Jesús, en realidad de lo que hablan es de la sensibilidad de Jesús. Cosa que, con frecuencia, no aparece con claridad en las traducciones del texto griego original. Porque no es raro que los traductores, cuando se encuentran con este verbo, lo traducen por “tener misericordia” o “tener compasión” y, en ocasiones, “tener lástima”. El hecho es que todo eso es verdad. Pero también es cierto que, en esas expresiones, se dice algo que tiene el peligro de hacernos pensar que Jesús reaccionaba, ante las desgracias ajenas, como cualquiera (que no sea un desalmado) reacciona ante un

7. Id., o. c., 208.

8. Miroslav Mílovic, o. c., 122-123.

9. N. Walter, *Splagchnon*, en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca, Sígueme, 1998, 1471, con bibliografía selecta.

mendigo que pide limosna o un andrajoso que se arrastra por la vía pública. Mucha gente, cuando ve a un pordiosero así, siente “lástima” o experimenta algo de “compasión” y le da una limosna, con lo que cumple una “obra de misericordia”. Y la cosa no pasa de ahí. Por supuesto, todo eso es bueno. Pero nada de eso explica lo que hacía y vivía Jesús. Aun a costa de resultar machacón, es necesario insistir en que el verbo *splagchnizomai* significa literalmente “Sentir una conmoción de las propias entrañas”. Expresa, por tanto, una *reacción visceral*, lo más *entrañable* y humano que puede experimentar una persona.

Así está documentado en los evangelios. Por eso los relatos evangélicos echan mano de este verbo griego cuando se refieren a situaciones humanas de extrema emoción en toda la fuerza de lo más vehemente que experimentamos los humanos en determinados casos. Es lo que sintió el padre del hijo extraviado cuando lo vio regresar a la casa (Lc 15, 20). O lo que vivió aquel samaritano ejemplar cuando encontró al desgraciado al que habían robado y apaleado unos bandidos, dejándolo medio muerto en la cuneta de un camino (Lc 10, 34).

Por eso no parece exacto lo que un conocido estudioso del Nuevo Testamento, N. Walter, ha dicho: “el cristianismo primitivo, cuando aplica este verbo a Cristo, hace que él –como Hijo que es– actúe como Salvador escatológico desempeñando el papel de Dios”¹⁰. Esto, por supuesto, es verdad. Pero ocurre que, con esa manera de hablar, lo que se hace es des-humanizar el significado del verbo *splagchnizomai*. Porque se le atribuye un significado tan *divino*, que (tal como funciona la experiencia cotidiana de la gente) deja de ser un sentimiento *humano*. Y es que siempre tropezamos con la misma piedra. No nos acabamos de tragar que el Dios de nuestra fe se ha revelado *en la humanidad* de un ser humano. De manera que, precisamente por eso, lo más profundamente humano, lo más entrañable de lo humano, es al mismo tiempo lo más sublimemente divino.

Ahora bien, a partir del entrañable significado de este verbo, se comprende mejor la orientación que Jesús le dio a su comportamiento ético, es decir, a su vida entera. Jesús reaccionaba visceralmente ante la pobre gente que desfallecía de hambre (Mc 6, 34; 8, 2 par). Es decir,

10. N. Walter, o. c., 1470.

Jesús no soportaba ver a personas pasando necesidad, no aguantaba el dolor de los otros, era algo superior a sus fuerzas. Porque su sensibilidad no lo toleraba. Lo mismo ocurrió el día que Jesús encontró a un leproso, el ser más despreciable en aquella cultura, hasta el punto de que tenía que vivir en descampado (Mc 1, 41). Y otro tanto pasó cuando Jesús vio la patética escena de una mujer viuda que iba a enterrar a su único hijo recién fallecido (Lc 7, 13). La misma compasión que sintió al ver a dos ciegos que pedían limosna sentados a la vera de un camino (Mt 20, 34; cf. 20, 29).

Es importante caer en la cuenta de que la sensibilidad de Jesús se menciona en los evangelios solamente cuando se trata de situaciones de sufrimiento de otros. No se habla de eso ni cuando lo que está en juego es el sufrimiento del propio Jesús. Y menos aún para indicar lo sensible que era Jesús cuando le ofendían, le insultaban, le trataban con desprecio o desconfianza, cuando se vio amenazado, en peligro, incomprendido o, sobre todo, injustamente tratado en la pasión y en la muerte. No se trata de que Jesús fuera un ser extraño, insensible a los insultos y las ofensas, al propio dolor y a las humillaciones que nos presenta la vida. Jesús fue un hombre normal, al que todo eso le tuvo que doler y ofender. Pero el hecho es que los evangelios no hacen mención de su sensibilidad nada más que cuando se trata del sufrimiento de otros. Esto es clave en la ética de Cristo. Porque solamente así es posible reorientar el comportamiento ético de tanta gente desorientada en su vida y en sus conductas.

Indiferencia y violencia

Hay una patente equivalencia entre *insensibilidad* e *indiferencia*. El que es insensible ante una determinada situación, decimos que permanece indiferente a lo que allí sucede. La sensibilidad no se está quieta ante el dolor o la desgracia. La indiferencia se queda con los brazos cruzados, va a los suyos, sigue su camino, pase lo que pase a su alrededor.

Bien. Pero parece mentira que sea necesario recordar aquí cosas tan triviales, tan sabidas por todos, tan cotidianas en la rutina de cada jornada. Y sin embargo, no sólo es necesario, sino sobre todo urgente

recordar todo eso, tenerlo siempre muy presente. Por una razón que, cuando se piensa aunque sea de manera superficial, nos deja la sangre helada. Se trata de comprender que *la indiferencia es peor que la violencia*. Quiero decir, la indiferencia ante el sufrimiento hace más daño que la violencia que causa el sufrimiento. Por supuesto, en la conducta humana, ya es importante *no hacer daño*, o sea, no hacer el mal, no matar, no robar, no ofender a nadie y jamás faltar al respeto a ninguna persona, sea quien sea y haga lo que haga. Todo eso es importante de verdad. Pero casi nunca pensamos que más importante aún es *estar siempre atento al sufrimiento*, de manera que nunca jamás nos quedemos indiferentes ante el dolor, la soledad, la indignidad y la vergüenza que pasan los demás. El que está atento al sufrimiento, a la felicidad o a la desgracia de los otros, ése es el que organiza su conducta, más que en el cumplimiento del propio *deber*, en la satisfacción de la *necesidad* del que lo pasa mal o del que se siente feliz porque lo pasa bien.

Es evidente que la violencia, en todas sus formas, es una desgracia espantosa que a todos nos aterra con razón. Con la razón suprema de la supervivencia, con la fuerza del instinto de seguridad que todos llevamos escrito en las fibras más sensibles del ser. Vivimos asustados, cada día más asustados y, en ocasiones, auténticamente angustiados. Porque hemos hecho un mundo tan violento, que ya nos resulta insoportable. De esto se ha escrito tanto y ha sido analizado desde tantos puntos de vista, que a estas alturas tenemos la impresión de que poco o nada queda por decir sobre esta materia. Y sin embargo, queda por decir que *más daño que la violencia de los violentos, peor y más dañina es la indiferencia de los indiferentes*. Nos da miedo pensar que llegue el día en que todos los habitantes de África digan que se vienen para Europa, que nos invaden, que ya basta de hambre, genocidios y pandemias. ¿Qué pasaría el día que todos los habitantes de Europa dijéramos que ya está bien de dolor y sufrimiento en África? En la hipotética invasión de los africanos veríamos el *comienzo de la violencia*. En la supuesta decisión de los europeos se produciría el *final de la indiferencia*. Como es lógico, todo esto no son sino ensoñaciones que nunca van a ser realidad. Y sin embargo, lo que sí es una realidad aplastante es que la indiferencia de Europa es lo que hace posible que el sufrimiento de África siga su avance imparable de violencia, dolor, humillación y muerte.

Sin duda alguna, quien mejor se dio cuenta de la gravedad violenta de la indiferencia fue Jesús de Nazaret. De ello dan buen testimonio los evangelios. Voy a recordar tres relatos que son sobradamente elocuentes en este sentido.

El primer relato es la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31). No intento explicar la parábola en todos y cada uno de sus detalles. Lo que me interesa es hacer caer en la cuenta de que, según el relato, el ricachón aquél, propiamente hablando, no le hizo ningún daño al mendigo que estaba en su portal (Lc 16, 20)¹¹. En la historia no se dice que el rico fuera el responsable de la miseria del pobre. Ni que tuviera culpa alguna de su enfermedad. Simplemente se dice que lo dejó allí, de manera que ni siquiera lo echó de la casa, permitiendo el repugnante espectáculo de aquel desgraciado “cubierto de llagas” (Lc 16, 20) y la presencia de los perros lamiendo semejante podredumbre (Lc 16, 22). Por supuesto, cuando el rico está en el tormento de su perdición, se le recuerda “que en la vida te tocó a ti lo bueno y a Lázaro lo malo” (Lc 16, 25). Pero la verdad es que, si nos atenemos a lo que cuenta esta historia, lo que el Evangelio censura es la indiferencia del rico. *Esa indiferencia fue su violencia*. Cosa que nos viene a decir que lo peor que hay en la vida es *la violencia de los indiferentes*. Es decir, la violencia de los *insensibles* ante el dolor ajeno. Aquí y en esto está la importancia decisiva de la sensibilidad en el problema de la ética. Y también en esto está la gravedad mortal de la insensibilidad que nos lleva a desapuntarnos de la “moderna preocupación por las víctimas”¹². Porque lo correcto, en la preocupación por las víctimas, es la insatisfacción por los logros que se han obtenido en ese orden de cosas¹³. El que se siente satisfecho porque ya hacemos mucho por los que sufren, ése lleva en sus entrañas un germen de violencia más fuerte de lo que él se imagina. Y más violencia hay en quienes se sienten incómodos cuando se invocan los derechos humanos, la igualdad de todos o las legítimas reivindicaciones de

11. El texto griego utiliza la palabra *pylon*, que literalmente significa la parte del edificio en la que está la puerta que da a la calle. Cf. M. Zerwick, *Analysis philologica N.T. Graeci*, Roma, Pont. Inst. Bibl., 1960, 184. Por tanto, el mendigo estaba dentro de la casa.

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

13. R. Girard, o. c., 214.

las mujeres o los inmigrantes. Nos quejamos de que nuestro mundo es violento. Pero son muchos los que no caen en la cuenta de que la mayor violencia está en quienes se ven a sí mismos como los mejores porque no van poniendo bombas o pegando tiros, pero no mueven ni un dedo para que este mundo sea más solidario y menos inhumano.

El segundo relato es la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). Tampoco aquí se trata de explicar la parábola punto por punto. Lo que importa, al leer esta historia, es darse cuenta de que la parábola no pretende censurar a los bandidos que robaron y apalearon al desconocido caminante. Se da por supuesto que semejantes individuos eran unos criminales. Pero es evidente que Jesús no contó esta parábola para denunciar la violencia de los bandidos que se dedican a robar y matar a los indefensos caminantes de este mundo. Ni siquiera la violencia de los que nosotros calificamos como “los violentos”. Los que van por la vida robando y matando, ya están condenados (ante ellos y ante los demás) por su propia conducta. A juicio de Jesús, el peligro está en quienes no ven en sí mismos nada censurable. Y peor aún, si se trata de personas que se consideran “observantes”, “piadosos”, “intachables”. Ahí es donde puede anidar la violencia más peligrosa del mundo. Eso justamente es lo que descubre la parábola cuando dice que “bajaba un sacerdote por aquel camino”, y al ver al moribundo, “dio un rodeo y pasó de largo” (Lc 10, 31). Exactamente lo mismo que hizo a continuación un clérigo que también pasó por allí (Lc 10, 32). Como es lógico, si Jesús, al contar esta historia, puso como ejemplos de indiferencia ante el sufrimiento a dos profesionales de la religión, eso no puede ser circunstancial en la parábola. Ni tampoco se puede decir que Jesús habló de los profesionales de lo religioso como podía haber hablado de otro oficio cualquiera. ¿Significa esto que Jesús estaba convencido de que los sacerdotes y los clérigos son peores personas que el resto de los mortales? Tampoco se puede sacar esa conclusión. Al menos la historia no da pie para eso. Lo que Jesús quiso dejar claro se comprende cuando se tiene en cuenta el contraste asombroso entre lo que significaba, en aquella sociedad, un “sacerdote” y lo que representaba un “samaritano”. El sacerdote era el “cumplidor” de los deberes religiosos, en tanto que el samaritano era el “hereje”, el inobservante en asuntos

de religión. Pues bien, *en eso está el secreto de la cuestión*. Porque, puestas así las circunstancias de la historia, *lo más fuerte que queda en pie es que los observantes no tuvieron sensibilidad ante el sufrimiento, mientras que el inobservante fue el que reaccionó de tal manera que, al ver al moribundo, se le conmovieron las entrañas* (Lc 10, 34). De donde se deducen dos consecuencias tan claras que no se puede evitar pensar en ellas. En primer lugar, resulta evidente que la clave del comportamiento ético no es la *observancia religiosa*, sino la *sensibilidad humana* ante el sufrimiento. Porque esa sensibilidad es la llave que abre o cierra las compuertas de todas las violencias de este mundo. En segundo lugar, también parece bastante claro que, precisamente por lo que acabo de decir, son las personas oficialmente más religiosas, piadosas y observantes quienes tienen mayor peligro de *satisfacer su sensibilidad con sus observancias y piedades*, lo que lleva consigo una perversión tan inconsciente como peligrosa: la perversión que consiste en que la sensibilidad de la persona se centra en el propio sujeto, en lugar de orientarse hacia los demás, hacia la felicidad o la desgracia de los otros. En este caso, como es evidente, *la religiosidad y la buena conducta se convierten en el más refinado egoísmo*. Un egoísmo, además, del que el individuo no es jamás consciente.

El tercer relato es el conocido texto del llamado “juicio final” o, como otros prefieren decir, el “juicio de las naciones” (Mt 25, 31-46). Un texto profundamente misterioso, que se suele entender como una “narración profética” del juicio que Dios hace de la humanidad entera, de la historia de los seres humanos. Una narración profética que seguramente tiene su origen en una parábola anterior. La parábola de un pastor que separa a las ovejas de la cabras, una metáfora que, en la cultura rural de aquel tiempo, expresa el juicio definitivo de Dios y, por eso mismo, el logro o el fracaso de cada ser humano. Sin entrar, por lo demás, en las cuestiones relativas a la estructura y al género literario de este relato, cosa que hasta ahora no está resuelta en modo alguno¹⁴. En cualquier caso, y sea lo que sea de tales cuestiones relativas al origen del relato y a su estructura literaria, lo que está fuera de duda es la enseñanza religiosa o, dicho con más propiedad, el *mensaje ético* que nos

14. Cf. X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y siervos de los más pobres* (Mt 25, 31-46), Salamanca, Sígueme, 1984, 14-21.

ha dejado este texto genial. Ahora bien, la clave de tal mensaje está en que, a juicio de Cristo el Señor, *el criterio determinante*, a la hora de valorar lo que es la vida y la conducta de cada ser humano, *no es ante todo la violencia* que hizo daño o causó sufrimiento a los demás, sino que *es la indiferencia*, que se desentendió del dolor de unos, de la soledad y el desamparo de otros y, en definitiva, del abandono de todos los que se ven maltratados por la vida, por el mundo, por la sociedad. Esta indiferencia ante el sufrimiento es lo que el juicio de Dios tiene en cuenta. Al menos, de eso es de lo único que se hace mención.

Sobre este planteamiento de fondo, es de notar que, según este relato, mientras *el bien* se enjuicia por *lo que cada uno hizo*, por el contrario *el mal* se valora en función de *lo que cada cual dejó de hacer*. Es decir, cuando se trata de enjuiciar el bien y el mal, no sirve el mismo criterio para lo uno que para lo otro. *El bien no se mide ni sólo ni principalmente a partir del criterio de no hacer daño*. Por tanto, no vale decir “yo soy bueno porque no robo ni mato”. Un individuo puede pasarse la vida sin matar una mosca y, a la hora de la verdad, puede resultar que haya sido una mala persona. *El mal no se mide ni sólo ni principalmente a partir del criterio de hacer daño*. Por tanto, no vale decir “yo soy malo porque robo y mato”. Un individuo que ni roba ni mata puede ser sumamente peligroso en este mundo. Porque, según el criterio evangélico, el mal que nos pierde consiste en el bien que dejamos de hacer a la demasiada gente que en este mundo se ve sola, desamparada, desatendida, falta de dignidad y de libertad, carente de lo más elemental, como puede ser el pan de cada día o el agua que cualquiera necesita para no morir de sed.

A poco que se piense, en toda esta cuestión, pronto se da uno cuenta de que el fondo del asunto está en que, según el Evangelio, lo decisivo no está en *cumplir los deberes* que nos imponen los mandamientos (divinos y humanos), sino en *satisfacer las necesidades* (humanas) que experimenta cualquier persona, sea cual sea la causa por la que se vea metida en tales necesidades, incluso cuando se trata de personas, como es el caso de los presos (Mt 25, 36. 43) que suelen estar en las cárceles por sus propias culpas y delitos; o lo que ocurre ahora con tantos extranjeros (Mt 25, 36. 43) que van de un país a otro quizá porque huyen del mal que hicieron en su tierra o seguramente porque apetecen el bienestar y el disfrute de la vida que otros tienen.

Conclusión de todo esto: hemos nacido en una cultura y nos han educado en unas instituciones que nos han formado para cumplir con nuestros deberes, pero no tanto para vivir atentos a las necesidades de la gente. Por eso, los mejores de entre nosotros, a lo más que llegan es a ser buenos *cumplidores*. Pero es muy raro encontrar personas de verdad *sensibles* al desamparo y a la necesidad de estima, respeto y cariño que tiene cualquiera, sea quien sea. Por eso nos horroriza tanto la violencia, el terrorismo, la maldad de la gente. Pero nos parece enteramente normal que haya personas “intachables” que pasan por la vida dejando a su lado riadas de dolor y desamparo. Siempre me ha impresionado lo que dijo el gran defensor de los negros de Estados Unidos, Martin Luther King:

“Cuando reflexionemos sobre nuestro siglo XX,
no nos parecerán lo más grave las fechorías
de los malvados, sino el escandaloso silencio
de las buenas personas”.

¿Cómo se puede uno estar quieto, cómo se puede quedar callado, cómo podemos seguir como si tal cosa cuando cada día nos enteramos de nuevas víctimas de este sistema criminal que nos han impuesto, diciéndonos encima que es el mejor sistema que hasta ahora se ha inventado? Y es que, como se trata de un sistema democrático, en el que la doctrina oficial enseña que votamos libremente a nuestros representantes, y además es un sistema en el que gozamos de los derechos y libertades que ha dictado la modernidad, ¿de qué nos vamos a quejar? Ya el sistema se encarga de desautorizar a los que protestan, presentándolos como los “violentos”, porque no quieren hacerse cómplices, con su pasividad y su silencio, de los crímenes “legales” que comete el propio sistema. Y si alguien dice lo que yo estoy diciendo, se le acusa de “demagogo”, se le desautoriza asegurando que es un apasionado o incluso un desequilibrado, con lo que los “prudentes” y “equilibrados”, que se quedan en silencio, resulta que hacen “lo que se tiene que hacer”. Porque cumplen con su “deber”, por más que les importe un bledo la “necesidad” de los que peor lo pasan en este mundo “ideal” que nos han impuesto.

Por una ética laica

Si, efectivamente, estamos convencidos de que la clave de la ética es la sensibilidad, aquello a lo que somos sensibles o insensibles, de ahí se deduce inevitablemente que nuestras vidas tienen que asumir como criterio de conducta lo que bien podemos llamar una *ética laica*. Por la sencilla razón de que *la sensibilidad humana ante el sufrimiento o la felicidad de las personas no es un criterio que se basa en un principio religioso*. La sensibilidad, por tanto, no tiene como fundamento ningún dogma sagrado, ninguna norma revelada ni ninguna ley sobrenatural. La sensibilidad ante la dicha o la desgracia humanas es un hecho, una experiencia, una realidad, que se queda al margen de todos los paradigmas religiosos. Y por eso se puede decir que se trata de un principio ético universal, que trasciende todas las culturas y sus respectivas religiones, de manera que precisamente por eso está presente donde hay humanidad, sean cuales sean las creencias de cada cual o las normas que le hayan enseñado.

Esto supuesto, estamos enteramente de acuerdo en la importancia y en la urgencia del diálogo interreligioso para hacer posible así una ética mundial. De manera que, como se ha dicho con toda razón, “el diálogo interreligioso se convierte así en un aspecto esencial para la convivencia común”¹⁵. Pero con decir eso no basta. Porque el problema está en saber *dónde y en qué* debemos situar exactamente el diálogo interreligioso. Ahora bien, aquí es donde entra de lleno lo que he llamado una *ética laica*. Es decir, una ética que se centra y se concentra en algo que *es común a todas las religiones porque es previo a cualquier planteamiento religioso*. En este sentido, y refiriéndose a la tradición cristiana, Paul F. Knitter ha escrito lo siguiente: “Si las actitudes cristianas han evolucionado del eclesiocentrismo al cristocentrismo y de éste al teocentrismo, deben evolucionar ahora hacia lo que en símbolos cristianos podría ser llamado “reinocentrismo”, o más universalmente, “soteriocentrismo”¹⁶. Esto quiere decir que en el cristianismo se ha evolucionado desde tener

15. F. J. de la Torre, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2004, 17,

16. P. F. Knitter, *Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo*, en Asociación Ecueménica de teólogos y teólogas del Tercer Mundo, *Por los muchos caminos de Dios*, Quito, Centro Bíblico Verbo Divino, 2003, 104.

como centro a la Iglesia a tener como centro a Cristo, y de ahí a tener como centro a Dios. Pero aún nos queda por dar un paso más fuerte y más difícil: tener como centro el Reino de Dios, lo que Jesús quiso decir cuando nos habló sobre su proyecto del Reino. Y más todavía, el paso decisivo será cuando los cristianos nos arriesguemos a que, de verdad, el centro del cristianismo sea “la salvación”, ofrecer y aportar salud y salvación a todos en este mundo.

Por eso, el mismo P. F. Knitter añade: “Para los cristianos, lo que constituye la base y la meta del diálogo inter-religioso, lo que hace posible el entendimiento y la cooperación mutua entre las religiones, lo que une las religiones en un discurso y praxis común, no es cómo se relacionan con la Iglesia... o cómo se relacionan con Cristo (anónimamente [K Rahner] o normativamente [H. Küng]), ni siquiera cómo responden o conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo *Sotería* (salvación)..., o sea, hasta qué punto están promoviendo el bienestar humano y realizando la liberación y a favor de los pobres y las no-personas”¹⁷. Y es que, como afirma el mismo Knitter, las doctrinas “ortodoxas” que dan frutos no éticos son, por así decirlo, muy sospechosas¹⁸. Porque no cabe duda de que una teología, por muy “verdadera” que parezca y por más fiel que sea a su propio magisterio y a su propia tradición, es decir, por más “ortodoxa” que resulte, si luego, a la hora de la verdad, lo que produce es divisiones entre la gente y entre los grupos humanos, sometimiento humillante de unos a otros, agresiones a quienes no piensan como yo o humillaciones para los que se consideran como adversarios, y sobre todo lo que genera es indiferencia ante tanto sufrimiento y tanta miseria como vemos por todas partes, semejante teología (con toda su “verdad” y su “fidelidad”) no es sino la expresión de la mentira y el engaño, el “error” instalado en la más estricta “ortodoxia”, y en definitiva, el camino que lleva derechamente al absurdo, al ridículo y al extravío total.

Vamos a pensar en cosas concretas, en las cosas que vemos y vivimos en la vida de todos los días. De sobra sabemos que las *éticas religiosas* dividen y hasta enfrentan a la gente. Porque son vividas por quienes las siguen como *normas divinas* que no admiten discusión y de las

17. P. F. Knitter, o. c., 104.

18. Id., o. c., 99.

que depende la salvación o la perdición definitiva. Además, tales éticas imponen a sus fieles obligaciones, no sólo diferentes, sino, a veces, (algo que es peor), porque mandan cosas que son estrictamente contradictorias. Y además cosas muy graves. Por ejemplo, como bien sabemos, hay normativas religiosas que mandan a unos respetar la vida, en tanto que a otros les obligan a matar o incluso a matarse. Y sin llegar tan lejos, todo el mundo sabe que las normas religiosas complican la vida de las personas con prohibiciones sobre la vida sexual, las relaciones personales, los alimentos, el trabajo, las prácticas rituales y mil cosas más que sería interminable enumerar.

Yo estoy enteramente de acuerdo en que las religiones, con sus normas éticas, han aportado sentido a la vida de las personas, normas y valores que han sido decisivos para humanizar las culturas y la convivencia de la gente. Es éste un punto en el que, con toda razón ha insistido Hans Küng en los últimos tiempos. Su aportación en este orden de cosas ha sido de enorme importancia¹⁹. Pero no es menos cierto que el mismo Küng, y quienes han recomendado sus puntos de vista, se han dado cuenta de que es necesario insistir en una ética mundial, una ética común, una ética “de mínimos” al menos, la ética de lo indispensable, *precisamente porque la ética religiosa, por sí misma y por sí sola, nos ha llevado con demasiada frecuencia a la confrontación y a la deshumanización*. Por eso se ha insistido tanto en la famosa “regla de oro” que se encuentra en las distintas tradiciones religiosas. La regla que se centra en el amor a los demás, en las diversas formulaciones que se le puede dar a tal principio. Desde Confucio: “Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos”, hasta el principio que establece Jesús en el sermón del monte: “Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros” (Mt 7, 12; Lc 6, 31)²⁰.

Ahora bien, el principio del amor a los demás *es un principio laico*. Precisamente porque es un principio que brota de algo que es previo a toda religión y a toda cultura. *El amor es una exigencia humana*. Y en ese sentido es una exigencia laica, no específicamente religiosa. Las reli-

19. H. Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta, 1999.

20. H. Küng, *Ecumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes. Fundamentación teológica y consecuencias prácticas*, en J. J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid, Trotta, 1996, 53.

giones han hecho bien en imponer el mandamiento del amor. Pero, al hacer eso, lo que en realidad nos han dicho es que tenemos que ser profundamente humanos. Es decir, las religiones que han destacado la regla de oro del amor a los demás, lo que han hecho es destacar la importancia que tiene en la vida y en la convivencia la laicidad, lo que es común a todos los que pertenecemos al *Laos*, es decir, al pueblo. Ni más ni menos que eso.

Una ética para nuestro tiempo

En los tiempos que corren es frecuente oír a las personas mayores quejarse de la crisis religiosa que se palpa por todas partes. Además, quienes se lamentan de la crisis religiosa, suelen acompañar sus lamentos con duras críticas a la relajación de las costumbres, a la inmoralidad que se impone por todas partes y que afecta a todos los ámbitos de la vida privada y pública. *Tristitia rerum et tempus lacrimarum*, decían los antiguos: la tristeza de las cosas y el tiempo de las lágrimas y el llanto. Es el pesimismo que invade no pocos ambientes. El pesimismo que se ve alentado por los “profetas de desgracias” de los que habló, con su acierto genial, el añorado papa Juan XXIII. Todo esto se dice y se oye con frecuencia. Pero, ¿es realmente nuestro tiempo tan rematadamente malo como algunos dicen? ¿tenemos motivos para ser pesimistas, tan negativamente pesimistas como muchos se manifiestan últimamente?

Si pensamos en lo que está pasando con los criterios que nos puede suministrar la ética religiosa del cristianismo tradicional, por supuesto hay datos de sobra para pensar que las cosas van muy mal. Si las cosas se miran desde el punto de vista de la ética que enseña el discurso oficial de la Iglesia, no cabe duda que vamos de mal en peor. Pero lo que hay que preguntarse es si el discurso eclesiástico oficial es el criterio objetivo y justo cuando se trata de valorar la rectitud o el extravío de una generación o de una cultura. Como ha dicho, con toda razón, el conocido antropólogo e historiador, René Girard, “tenemos, desde luego, excelentes razones para sentirnos culpables, pero no son nunca (nuestras culpas) las que aducimos”²¹. ¿Por qué nos equivocamos en

21. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, 211.

esto, precisamente en una cosa tan fundamental y en la que tanto nos va? Porque, si estoy en lo cierto, tenemos la lógica tendencia a enjuiciar la conducta ética de *hoy* con los criterios de la conducta ética de *ayer*. En efecto, la conducta ética de la cultura occidental ha estado profundamente marcada por el principio del *deber religioso*, mientras que ahora asistimos a la transformación de ese principio, que está siendo sustituido por la *conciencia laica*. Porque es evidente que aquel antiguo principio, nos guste o no nos guste, ya no es el criterio moral que rige la vida de la sociedad. No se trata de un problema de *relajación ética*, sino un fenómeno que consiste en un *cambio cultural*. Un cambio rápido y profundo, que nos tiene ciertamente desconcertados en muchas cosas, pero que no quiere decir necesariamente que las personas sean peores, sino que son distintas.

Por supuesto, nuestro mundo es “un mundo desbocado” (A. Giddens). Pero tan cierto como eso es que “nunca una sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra. Y aunque sólo se trata de una gran comedia, el fenómeno carece de precedentes”. Esto afirma, sin titubeos, uno de los mejores antropólogos y conocedores de la historia de la cultura, como es el caso del ya citado René Girard²². Y añade este autor: “ningún período histórico, ninguna de las sociedades hasta ahora conocidas, ha hablado nunca de las víctimas como nosotros lo hacemos. Y aunque las primicias de esta actitud contemporánea pueden discernirse en un pasado reciente, cada día que pasa se bate en este sentido un récord. Todos somos tanto actores como testigos de un gran estreno antropológico”²³.

El hecho es evidente. Hace treinta o cuarenta años, un joven o una chica, que sentía impulsos de generosidad, se metía en un convento, ingresaba en un seminario o se iba a las misiones. Hoy, los jóvenes, que tienen inquietudes de ese tipo, se apuntan a una ONG o se van como voluntarios a países del Tercer Mundo o se ponen a restaurar las viviendas inhabitables de las gentes más desamparadas que abundan en nuestras grandes ciudades. Se va extinguiendo la vieja preocupación por la pureza y la piedad de antaño, al tiempo que se potencia

22. O. c., 209.

23. L.c.

una nueva sensibilidad. Ni más ni menos que la misma sensibilidad que, según los evangelios, tuvo Jesús el Nazareno. La sensibilidad por las víctimas de este mundo.

Es verdad que, por desgracia, muchas veces se hace mal uso de tal sensibilidad. Lo estamos viendo a diario. Porque, “aunque haya víctimas en general, las más interesantes son siempre las que nos permiten condenar a nuestros vecinos. Quienes, a su vez, actúan del mismo modo con nosotros y se acuerdan, sobre todo, de aquellas víctimas de las que nos hacen responsables”²⁴. Es decir, estamos tan deshumanizados que hasta utilizamos el sufrimiento de las víctimas para sacar ventaja sobre aquellos que consideramos como adversarios. El doloroso espectáculo que dan algunos políticos, en este sentido, es cosa que da vergüenza y hasta resulta difícil de soportar.

Y sin embargo, aun con todas las deshumanizaciones que podamos recordar, es incuestionable que la moderna preocupación por las víctimas es, no sólo el gran estreno antropológico de nuestro tiempo, sino además el gran motor que, sin darnos cuenta de lo que realmente está pasando, nos acerca cada día más y más al espíritu y a la letra del Evangelio. En este sentido, sigo citando a Girard: “Puesto que pesar víctimas está de moda, juguemos a ese juego sin hacer trampas. Analicemos primero el platillo de la balanza donde están nuestros logros: desde la Alta Edad Media, el derecho público y privado, la legislación penal, la práctica judicial, la condición civil de las personas, todas las instituciones evolucionan en el mismo sentido. Y aunque al principio todo se modifique muy lentamente, el ritmo de cambio se va acelerando y, vista desde arriba, la evolución, en efecto, va siempre en la misma dirección: la de la suavización de las penas, la de una cada vez mayor protección de las víctimas potenciales. Nuestra sociedad ha abolido primero la esclavitud y después la servidumbre. A continuación ha llegado la protección de la infancia, las mujeres, los extranjeros de fuera y los extranjeros de dentro, la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Y, más recientemente, incluso la universalización de los cuidados médicos, la protección de los incapacitados²⁵. Y así sucesivamente. Aquí me complace citar lo que recientemente ha

24. O. c., 213.

25. O. c., 215-216.

escrito el profesor Antonio Beristain: “En contra de la tesis de Hobbes, con Rojas Marcos y otros especialistas, constatamos que el hombre generalmente no es lobo para el hombre, sino colaborador solidario del continuo e imparable –aunque no constante– crecimiento y progreso humano. Según las estadísticas cada año hay más pobreza, se cometen más estafas, violaciones y asesinatos, pero sin embargo, paradójicamente, las personas buscan y logran, cada día más, ser felices y hacer felices a los demás”²⁶. De ahí que el mismo Beristain concluye: “La nueva Ética del tercer milenio, como ciencia y práctica del bien y del mal, debe iluminar a los ciudadanos cuál es el camino para respetar y desarrollar los derechos humanos de la primera, la segunda y la tercera generación. Su respeto y desarrollo aboca a la creación de la paz y a la experiencia de la satisfacción y alegría personal y comunitaria”²⁷.

Nos situamos así en el corazón mismo de la ética de nuestro tiempo. La ética que brota del centro del Evangelio de Jesús. La teología cristiana ha prestado un pésimo servicio a la causa de Jesús cuando lo ha presentado como el “chivo expiatorio” que Dios necesitaba para aplacarse en su ira contra los pecados de los hombres. He explicado este punto ampliamente en mi estudio sobre las “víctimas del pecado”²⁸. Lo importante, lo verdaderamente decisivo en este momento, es que las modernas sociedades tienden, cada día con más convencimiento, a eliminar definitivamente los chivos expiatorios, las víctimas sacrificiales, las teorías y las prácticas religiosas que, en lugar de humanizar a las personas, lo que hacen es desencadenar más sufrimiento y menos esperanza. Ya es hora de que las religiones tomen en serio, como teoría y práctica de sus orientaciones éticas, una cosa fundamental: *hacer feliz a la gente*.

26. A. Beristain, *Protagonismo de las víctimas de hoy y de mañana (Evolución en el campo jurídico penal, prisional y ético)*, Valencia, Torant lo Blanch, 2004, 77.

27. O. c., 77.

28. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Madrid, Trotta, 2004.

“LOS ÚLTIMOS SERÁN LOS PRIMEROS”
(Mc 10, 31)

La desesperada condición de los últimos

Tal como funcionan las cosas en este mundo, lo lógico y lo normal es que los *últimos* suelen ser los que tienen más *necesidades*. Por eso, cuando hablamos de “los últimos de este mundo”, nos referimos a los que carecen de medios económicos, de derechos, de cultura, de una protección social apreciada y, por supuesto, de cualquier rango, título o categoría que merezcan reconocimiento, estima, prestigio, fama y en general todo lo que diga relación a la “imagen pública” y al “buen nombre” que tanto apetece los mortales. De ahí que, con toda razón, se pueda asegurar que los “últimos” son, no sólo los “necesitados”, sino sobre todo *los más necesitados*. Necesitados, no solamente en el orden económico, sino además en cuanto se refiere a derechos, cultura, dignidad social y, muchas veces, lo más importante que hay en la vida: el afecto, la cercanía humana, el amor y el cariño. Todo lo que normalmente desea tener cualquier persona normal.

Pero hay más. La condición de los “últimos” de este mundo, en el momento socio-político que estamos viviendo, es sobre todo una condición “desesperada”. Baste pensar que, según los informes de los organismos internacionales más autorizados (ONU, FAO, OMS, UNESCO), ahora mismo hay 800 millones de personas que viven por debajo del límite mínimo de la alimentación básica indispensable para seguir viviendo. Es decir, ahora mismo hay 800 millones de seres humanos abocados a la muerte. Porque el hambre no espera. El hambre mata. Y mata pronto. O deja a las criaturas taradas de manera definitiva y destinadas a una

muerte temprana y cruel. Como es lógico, vivir así es lo mismo que vivir en una *situación desesperada*. Lo cual es indignante, crispa la sensibilidad de cualquier persona honrada y nos deja a todos con mala conciencia. Porque, si hay tantos millones de criaturas en semejante situación, eso no se debe a que falten alimentos en el mundo. Lo que falta es voluntad política de poner remedio a este estado de cosas. Se sabe con seguridad que, en este momento, se produce un 10% más de los alimentos que necesita la población mundial para abastecerse sobradamente. De manera que uno de los problemas serios, que tienen los países más desarrollados (como es el caso de los países miembros de la Unión Europea), consiste en las medidas que tienen que adoptar para controlar la producción de alimentos. Porque hay excedentes de alimentos con los que no saben qué hacer ni dónde almacenarlos. De ahí, las importantes ayudas que la Unión tiene que dar a los agricultores para que controlen la producción de leche, carne, aceite, vino, cereales, etc. ¿Se puede pensar en una situación más absurda y contradictoria? Seguramente, nunca los últimos de este mundo se habían visto tan degradados como se ven ahora.

He dicho antes que no hay voluntad política para mejorar la situación desesperada de los últimos, los que están abocados a una muerte irremediable en pocos años. Al hablar de “voluntad política”, no quiero decir que los grandes gestores de la política mundial sean, en este momento, necesariamente malas personas. Porque la solución del problema no depende de la bondad o maldad de determinados hombres. El problema está en que el sistema económico mundial no permite otra cosa. Es evidente que, si a la economía mundial le interesara una solución a favor de los más desgraciados de la tierra, sin duda alguna que esa solución se pondría en marcha inmediatamente. Pero está visto que ese tipo de solución no entra en las cuentas y en los cálculos del Fondo Monetario Internacional. Y menos aún, entra en los intereses económicos y políticos de Estados Unidos, que es el eje y el centro de la economía mundial. Por eso el futuro de los últimos se ve cada día más sombrío y se puede asegurar que, al menos a corto y medio plazo, es enteramente desesperado. Así están las cosas.

Por otra parte –si es que miramos este asunto con una perspectiva más amplia–, los últimos están donde están porque nadie quiere ser el último. Y por eso todo el mundo se afana y lucha por subir, por estar por

encima de los demás, por escalar puestos, por tener más y ser más importante. Es ley de vida. Y además es una cosa buena, al menos en principio. Porque eso motiva a la gente y la estimula para el trabajo y la eficacia. De manera que, si no existiera ese afán de superación, la sociedad se paralizaría y todo se quedaría estancado. Si en la vida, a todo el mundo le diera igual tener más que tener menos, estar más arriba o más abajo, ser más o ser menos, es evidente que nadie tendría motivos para trabajar, esforzarse, superarse a sí mismo, alcanzar logros legítimos y nobles en el trabajo, en los estudios, en la profesión, en el propio oficio, en el deporte y hasta cuando se trata de una cosa tan simple como es jugar a las cartas o al parchís. Una vida, en la que a todo el mundo le diera igual estar el primero que estar el último, sería una vida insoportable y, sobre todo, una ruina para todos, una especie de “auto-genocidio” universal.

Todo esto es perfectamente lógico. Pero esto, que es tan necesario y tan obvio, es al mismo tiempo el origen de la *competencia* y, con frecuencia, motivo de constantes y hasta brutales situaciones de *confrontación*. Se trata, como bien sabemos, de la competencia que enfrenta y divide a las personas y a los grupos humanos. Más aún, todo esto desemboca tantas veces en la *competitividad*. Lo que suele acarrear el que la gente, a codazo limpio, se abre paso en la vida, dejando a los demás (o intentando dejarlos) en la cuneta del camino, para subir, para conseguir ascensos y puestos importantes, para alcanzar ventajas, en definitiva para colocarse *el primero* y, en consecuencia, dejar de estar el segundo o el tercero y de ahí para abajo. Y no digamos *el último*. Además, no olvidemos que, si todo esto ha ocurrido siempre, el sistema económico de libre mercado, es decir, el sistema capitalista puro y duro ha producido una sociedad tan brutalmente competitiva que, como todos sabemos, en este sistema se tiende a privatizar todo lo que se puede convertir en bien privado y, por tanto, en ganancia del que tiene sobre el que no tiene, del poderoso sobre el débil. Así, estamos asistiendo al pavoroso espectáculo de continentes enteros (como es el caso de África) que se hunden en la miseria y en la muerte, al tiempo que los países más ricos del Norte despilfarran lo inimaginable desde el privilegiado puesto en el que están instalados. Por eso, con toda la razón del mundo se puede asegurar que nunca ha sido más verdad que ahora lo que he dicho antes: ser los *últimos* es ser los más *necesitados*.

El criterio subversivo de Jesús

Jesús cortó por lo sano en lo que se refiere a esta compleja problemática y todo lo que se relaciona con ella. La prueba está en la afirmación, atestiguada repetidas veces en los evangelios, según la cual “los últimos serán los primeros” (Mc 9, 35; 10, 31; Mt 19, 30; 20, 16; Lc 13, 30). Una afirmación que, de entrada, nos viene a decir que el proyecto de Jesús incluye que los más necesitados y los que carecen de dignidad y de derechos, en la medida en que ese proyecto se imponga en este mundo, dejarán de estar en semejante situación. Pero no sólo eso. Porque la idea de Jesús es que la subversión sea total y, por tanto, los primeros, es decir, los que nadan en la abundancia y gozan de todos los honores, esos precisamente van a ir al último lugar, a la cola del gran tren de la historia. Por eso, sin duda, Jesús reprendió repetidas veces a los que pretenden “situarse en los primeros puestos” (Mt 20, 8; Lc 14, 9. 10; cf. Mc 10, 35-45 par; Lc 22, 24-30 par). Probablemente, lo más significativo del Evangelio, en este punto concreto, no está en haber inventado esta contraposición entre los primeros y los últimos, ya que conocemos un dicho parecido de un teólogo coetáneo de Jesús, el rabino Hillel, que decía: “mi humillación es mi elevación, mi elevación es mi humillación”¹. Lo que llama la atención es la insistencia de Jesús, que repite casi machaconamente este principio. Señal patente de que Jesús le dio enorme importancia a esta sentencia. ¿Por qué?

A partir de las dos series de textos, que ponen en boca de Jesús la contraposición y la subversión de los primeros y los últimos, se plantean varias cuestiones que son, no sólo inevitables, sino sobre todo obvias y, por supuesto, necesarias: ¿qué quiso decir Jesús al hacer tales afirmaciones? ¿se refería sólo a actitudes internas, en la vida privada de las personas, como sería, por ejemplo, la humildad o la renuncia a cualquier forma o manifestación de ambición? ¿se puede pensar que Jesús pretendió cambiar la sociedad, sus poderes y jerarquías, hasta el extremo de invertir el “orden establecido”? Y si esto fuera así, ¿es razonable pensar que Jesús fue un “maestro de espíritu” o más bien hay que decir que

1. Lev 105c. Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, II, Salamanca, Sígueme, 1986, 65, nota 224.

fue un “revolucionario socio-político”? ¿o es más exacto suprimir semejante alternativa y afirmar que Jesús fue ambas cosas, es decir, un “maestro de espíritu” tan consecuente que llegó a ser también un auténtico “revolucionario social y político”? ¿se puede asegurar todo esto o el asunto va por otro camino que nada tiene que ver con estas cosas?

Para empezar a poner algo de claridad en la respuesta que se debe dar a estas preguntas, lo primero que se ha de tener en cuenta es que la contraposición entre los “primeros” y los “últimos”, sin restricción alguna, aparece en los evangelios solamente una vez: “serán últimos los primeros y los primeros últimos” (*ésontai oí éschatoi prótoi kai oí prótoi éschatoi*) (Mt 20, 16). En este caso, no se indica excepción alguna. En los otros textos, la contraposición queda mitigada de alguna manera: “muchos (*polloí*) primeros serán últimos y los últimos primeros” (Mc 10, 31). Las mismas palabras exactamente se repiten en Mt 19, 30. Pero conviene caer en la cuenta de que, en estos textos, la mitigación que se apunta con lo de “muchos” (*polloí*) se dice solamente de los “primeros”, o sea muchos primeros acabarán siendo los últimos. Sin embargo, cuando se refiere a los “últimos”, en ese caso no se pone acotación de ningún tipo, sino que la frase dice de manera absoluta que los “últimos (serán) los primeros” (*éschatoi prótoi*) (Mt 19, 30; 20, 16; Mc 10, 31). Esto parece indicar que el proyecto de Jesús es que los últimos dejen de ser los últimos. Más aún, la idea de Jesús es que *los últimos pasen a ser los primeros*. Otra cosa es *cómo* haya que entender eso y *dónde* se tenga que aplicar. Pero, sea como sea, la intención de Jesús sobre “los últimos” es muy clara y no parece admitir excepciones o escapatorias. En el evangelio de Lucas, la afirmación de Jesús aparece formulada de forma más genérica y por eso más imprecisa: “Y he aquí que hay últimos que serán primeros y hay primeros que serán últimos” (*Kai idou eisín éschatoi oi ésontai prótoi, kai eisín prótoi oí ésontai éschatoi*) (Lc 13, 30). Al carecer de artículo, tanto los últimos como los primeros, la inversión de puestos no se puede aplicar a todos de manera absoluta. La cosa queda en que habrá últimos que pasarán a ser los primeros y, al contrario, habrá primeros que bajarán al último lugar.

De todas maneras y en cualquier caso, queda claro que Jesús propone una “alteración radical” de las previsiones humanas. Una inversión de los valores y de las situaciones establecidas, cosa que ya se

anuncia en los himnos que el mismo evangelio de Lucas pone en los relatos de la infancia, tanto en boca de María (Lc 1, 51-53) como en la profecía del viejo Simeón, cuando describe los efectos discriminatorios de la persona de Jesús: la actuación del niño provocará la ruina o el resurgimiento de muchos (Lc 2, 34)².

Como es lógico, esta alteración radical de las situaciones establecidas en este mundo, si es que se toma en serio y se aplica a la vida de la gente y a lo que pasa en la sociedad, nos está diciendo que *la ética de Jesús no es sólo una ética de la interioridad*, una ética para producir “buenas personas” y pare Usted de contar. La ética de las “buenas personas” no trastorna las situaciones establecidas, sino que normalmente las respeta, las tolera, las soporta, las sufre con resignación y paciencia. Las “buenas personas”, tal como esa expresión se suele entender en los ambientes religiosos, se distinguen por su aguante y capacidad de soportar lo que les echen encima. Pero no suelen ser gente que protesta y lucha. Y, menos aún, gente revolucionaria que pone a los primeros en el último lugar y a los que están en el fondo los pone en primera fila. Por todo esto, se hace necesario resolver una duda capital: ¿a qué se refiere todo esto?

Una ética contra la dominación y la prepotencia

En los contextos en los que se habla de la contraposición “primeros-últimos”, no se trata (al menos, de manera directa e inmediata) de ninguna supremacía de *poder político* en el sentido de que quienes dejen de mandar y los que están abajo, en el orden de las jerarquías de poder, alcancen el mando sobre los que antes estaban instalados en el gobierno. Jesús no vino a este mundo con la pretensión de que, en la confrontación política de imperios y partidos, unos ganen y otros pierdan, unos suban y otros bajen. Ni Jesús, ni las religiones en general, están en esta vida para ofrecer un determinado proyecto político, por más que eso haya sido demasiado frecuente en la historia de la humanidad y por más que la tentación constante de muchos profesionales de la religión sea meterse en política hasta las cejas, dados los notables beneficios que eso suele reportar a las instituciones religiosas.

2. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, III, Madrid, Cristiandad, 1987, 553.

Entonces, ¿a qué se refería Jesús cuando establecía la contraposición entre los últimos y los primeros? Para empezar por lo más claro: hay una cuestión en la que Jesús fue intransigente y tajante. Y lo fue igualmente con sus discípulos y amigos que con sus adversarios. Me refiero a las *apetencias de poder, de ser más que los demás y, en definitiva, de dominar a los otros y de imponerse a ellos*. Con toda seguridad se puede afirmar que esto es lo que a Jesús le resultó más insoportable. Por eso Jesús, que fue tan respetuoso, permisivo y tolerante con “pecadores” y “publicanos” (Mc 2, 13-17 par; Lc 15, 1-2), con “samaritanos” (Lc 10, 33; 17, 16; Jn 4, 5-40), con las “mujeres” (Lc 8, 2-3) incluso con las que eran consideradas como personas de mala reputación (Lc 7, 36-50; Jn 4, 16-18; 8, 2-11) y que hasta no dudó en afirmar que las “prostitutas” entran antes que los sumos sacerdotes en el Reino de Dios (Mt 21, 31-32), sin embargo, no aguantó las pretensiones que mostraron los discípulos cuando algunos de ellos expresaron deseos y apetencias de ocupar los primeros puestos (Mc 10, 35-45; Mt 20, 20-28; Lc 22, 24-27) o cuando se ponían a discutir entre ellos sobre quién era el más importante (Mc 9, 33-37; Mt 18, 1-5; Lc 9, 46-48). En todos estos casos, Jesús cortó por lo sano y les dijo sin rodeos: “El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el sirviente de todos” (Mc 9, 35 par). Jesús fue tan tajante en este asunto porque él sabía muy bien que quienes van por la vida buscando subir, trepar y colocarse en los primeros puestos o, al menos, en cargos y cátedras de importancia, o sea los que quieren situarse por encima de los demás, en realidad lo que pretenden es hacer exactamente lo mismo que hacen los “jefes de las naciones” y los “grandes” de este mundo, que no es otra cosa que “tiranizar” y “oprimir” (Mc 10, 43 par). Por eso, porque Jesús no quiere en este mundo ni tiranías ni opresiones, exactamente por eso, a los que pretenden ponerse los primeros les dice que se vayan al último lugar y que se pongan a hacer de sirvientes de los demás.

En esto Jesús fue tajante, muy tajante. Sin duda alguna, es la única cosa en la que fue intransigente en extremo. Porque comprendió, como nadie, que la ambición por subir y situarse sobre los otros es la causa más determinante de la violencia y la opresión en este mundo. De ahí que la ética de Jesús, en la medida en que es ante todo *ética de la solidaridad* humana, en esa misma medida es también la *ética de los últimos*, la ética que se concreta en el elogio y la ejemplaridad de los últimos,

hasta el extremo de presentarlos como proyecto. Jesús no planteó así las cosas porque pensara ingenuamente que los “últimos” son los “buenos” a los que hay que imitar. En los últimos hay buenos y malos, como en todas partes. Lo que ocurre es que los últimos carecen de poder. Y por eso son los más necesitados de este mundo. Esto explica el hecho de que, en una ocasión en que Jesús fue invitado a comer en casa de uno de los fariseos más importantes (Lc 14, 1), “notando que los convidados escogían los primeros puestos” (Lc 14, 7), les dijo sin titubeos y con toda claridad: “Cuando alguien te invite..., no te sientes en el puesto principal... Al revés, cuando te conviden, vete derecho a sentarte en el último puesto” (Lc 14, 8-10). Por lo visto, este empeño pretencioso de ocupar los primeros puestos se daba lo mismo entre los fariseos que entre los discípulos, como ya he indicado antes. Y sabemos que Jesús, lo mismo con los fariseos que con los discípulos, siempre que se vio ante este tipo de situaciones, cortó por lo sano y de manera terminante con cualquier clase de apetencia que, por más que estuviese disfrazada de “dignidad religiosa” o cosas por el estilo, en realidad de lo que se trataba es de un mecanismo torpe y sucio que para lo único que sirve es para enfrentar a las personas y a los grupos, con la trágica consecuencia del enfrentamiento y la violencia.

Más allá de las obligaciones del derecho

Pero aún no hemos tocado el fondo de este asunto. Es importante caer en la cuenta de que la contraposición entre los “primeros” y los “últimos”, tal como se encuentra en el evangelio de Mateo, está situada exactamente al comienzo y al final de la parábola de los jornaleros que fueron a trabajar a la viña (Mt 19, 30; 20, 16). Como es lógico, si Mateo puso la sentencia de los “primeros” y los “últimos” como introducción y conclusión de esa parábola, es evidente que en eso está la clave para entender la parábola. La historia es bien conocida: los que trabajaron desde el amanecer y los que lo hicieron cuando ya se ponía el sol, todos al final cobraron el mismo jornal. Además, los que llegaron los “últimos” fueron los “primeros” que cobraron, mientras que los “primeros” fueron los “últimos” en recibir su paga, porque así lo dispu-

so el dueño de la viña (Mt 20, 8). Naturalmente, este proceder del dueño les sentó fatal a los que habían estado trabajando desde las primeras horas de la mañana (Mt 20, 11-12). Y si la cosa se mira con los criterios que suministra el derecho laboral, no les faltaba razón a los que protestaron. Porque, según las leyes laborales del mundo entero, el jornal se tiene que corresponder con el rendimiento, es decir, el que más trabaja, rinde más; y el que rinde más “tiene derecho” a ganar más. Lo que ocurre es que quien piensa así, no se da cuenta de que en la vida, además de la *relación laboral*, basada en el rendimiento y regida por la justicia, existe la *relación amorosa*, basada en la generosidad y regida por la bondad y el cariño. Es exactamente lo que dijo el dueño de la viña a los “primeros”, los que trabajaron desde el amanecer y los que por eso protestaron, porque ellos eran los que estaban los “primeros” y se vieron defraudados. A esos precisamente, el dueño les tuvo que recordar una cosa que, por otra parte, es enteramente lógica: “¿es que tú vas a ver con malos ojos que yo sea bueno?” (Mt 20, 15).

¿Qué hay en el fondo de esta historia? Por lo general, los que se ven a sí mismos como los “primeros” y, por tanto, como los que más rinden, los más eficaces y (en ese sentido) los mejores, no suelen soportar que los “últimos” sean tratados como ellos. Porque ven la vida solamente desde la eficacia, los derechos, los privilegios y el buen rendimiento. No tienen en su cabeza otros criterios ni en sus vidas caben otras categorías o quizá otros valores. Es decir, los que se sitúan los “primeros”, se suelen ver a sí mismos como los mejores, los más eficaces, quizá los que más hacen por los demás o cosas por el estilo. Ahora bien, las personas que tienen asimilados tales criterios son gente que no entiende las *razones del corazón* y, por tanto, tales personas tienen el peligro de no saber de generosidad y (lo que es peor) no suelen estar capacitados para comprender que *la vida se tiene que regir por una bondad tan grande que supere todas las obligaciones del derecho*. Es decir, es una persona que, por supuesto, cumple con el derecho establecido. Pero no se queda en eso, sino que va mucho más allá del derecho y la justicia. Al decir esto, estamos tocando la utopía del Reino que anunció Jesús.

Por eso la ética de Cristo nos desconcierta a todos, nos descoloca y no acertamos a explicarla. Con frecuencia hablamos de amor y de solidaridad. Pero aplicamos eso solamente a la vida privada, a las relacio-

nes amorosas, a la intimidad. Y no tenemos el coraje de afirmar que en la vida entera, lo mismo en la vida privada que en la vida social y pública, si no es la bondad y el amor lo que se impone, hacemos de esta vida una selva, un campo de batalla, un infierno, en el que caen los más débiles y sacan pecho los que dominan a los demás. De sobra sabemos que todo el que pretende situarse por delante o por encima de los otros, ése provoca división, envidias, resentimientos y, en definitiva, rompe la cercanía humana entre las personas. Por el contrario, el que no muestra apetencias, ni quiere puestos de honor y de importancia, ése, sólo por el hecho de actuar así, produce una corriente de armonía, de unión, de humanidad, de cercanía de unos a otros. Así somos los seres humanos, así reaccionamos normalmente, así nos relacionamos unos con otros. Y estas cosas son las que hacen posible la unión de todos o, por el contrario, convierten la vida en un infierno.

Desigualdad y diferencia

Es evidente que todos somos diferentes. Y lo vamos a seguir siendo, si es que no se impone la clonación de seres humanos. Es algo que está patente. Unos son fuertes y otros débiles, unos sanos y otros enfermos, unos listos y otros torpes, unos blancos y otros negros y así sucesivamente. Además, están las diferencias de origen, de nacionalidad, de ideologías y mentalidades, de creencias, tradiciones, culturas, etc. Todo esto, como ya he dicho, es evidente y nadie lo va a discutir. Lo que pasa es que, demasiadas veces en la vida, casi todos confundimos la *diferencia* con la *desigualdad*. Y por eso hay tanta gente que está persuadida de que las diferencias equivalen a desigualdades. Es decir, los que son *diferentes* tienen que ser, por eso mismo, *desiguales*. Lo que es lo mismo que decir que, según piensa mucha gente, las diferencias se tienen que traducir en desigualdades. O dicho de manera más provocativa, son muchos los que están persuadidos de que *las diferencias fundamentan y justifican las desigualdades*. Y por eso no toleran que quienes son *diferentes* en origen, talento, cultura, riqueza o religión (por poner algunos ejemplos), sean al mismo tiempo *iguales* en dignidad y derechos. Por eso hay tantas personas que ven, como la cosa más natural del mundo, que

quienes son diferentes, por el país, la familia o la religión a la que pertenecen, por eso tienen que ser desiguales, en el sentido de que se creen más dignos y con más derechos que los que han nacido en otras tierras, son de otro origen o tienen otras creencias.

Esto explica por qué los hombres no se ven a sí mismos iguales a las mujeres, los blancos no se ven iguales que los negros, los europeos no se ven iguales que los asiáticos, los cristianos no se ven iguales que los musulmanes y así sucesivamente. Nadie duda que los hombres son diferentes a las mujeres. Pero de eso no se deduce que las mujeres no tengan la misma dignidad que los hombres. Y menos aún se puede sacar de eso que las mujeres tengan menos derechos que los hombres. Y lo que digo de las diferencias de género, hay que aplicarlo igualmente a las diferencias de origen, de familia, de religión o de lo que sea.

En todo este asunto es fundamental tener muy claro que las diferencias se basan en hechos circunstanciales, en coyunturas concretas, que pueden ser el sitio donde uno nace, las ideas que le enseñan cuando es niño, la educación que recibe, la salud que tiene, el ambiente en el que se desenvuelve, la suerte o la desgracia en asuntos de dinero, familia, costumbres, etc, etc. Por el contrario, *la igualdad tiene su razón de ser* en la condición humana misma, en el ser humano como tal y, por tanto, *en lo que es común a todos los humanos*, sean de donde sean y vivan como vivan. Sólo si tenemos esto en cuenta, podemos comprender dónde reside y radica la razón de ser del derecho. Y por eso mismo, la razón de ser de la afirmación fundamental de la declaración universal de los derechos humanos: “todos los seres humanos son iguales en dignidad y derechos”. Lo cual es cierto por más diferencias que existan entre unos y otros en casi todo lo que concierne a la vida concreta de cada cual.

Toda esta problemática, relativa a la *igualdad* y la *diferencia*, se ha planteado sobre todo a partir de la diferencia de sexo, en cuanto que constituye un caso límite en el que esa diferencia resulta, desde muchos puntos de vista, sencillamente insuperable³. Las mujeres, en efecto, son diferentes de los hombres. Pero, ¿se puede deducir de ahí que, precisamente por ser “diferentes”, tienen que ser también “desiguales”? Y lo que se dice de la diferencia de sexo, se puede decir también de la dife-

3. Cf. L. Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2001, 73.

rencia de nacimiento, de etnia, de fe religiosa, de lengua, de renta y de tantas otras cosas que marcan la vida de las personas.

Pues bien, para hacer algo de claridad en este complicado asunto, lo primero que se debe tener presente es que la *diferencia* es un *hecho* (político, económico, social, cultural, religioso...), en tanto que la *igualdad* es un *valor* o quizá más exactamente un *derecho*. Por eso, la “diferencia” es un *término descriptivo*, mientras que la “igualdad” se considera como un *término normativo*⁴. En este sentido, cuando la *Declaración* de 1789 afirma, en su artículo primero, que “les hommes naissent et demurent libres et égoaux en droits”, en realidad lo que entonces se quiso decir es que entre todos los seres humanos existe una *igualdad jurídica*⁵. Lo cual nos viene a enseñar que, si queremos ser verdaderamente humanos y humanizar nuestras diferencias, no tenemos más salida que esforzarnos y luchar por conseguir una “*igual valoración jurídica de esas diferencias*”. Se trata de un modelo de organización de la convivencia y de la sociedad basado en el principio normativo de igualdad de los derechos fundamentales –políticos, civiles y sociales– y al mismo tiempo en un sistema de garantías capaces de asegurar la efectividad de esa igualdad de derechos⁶.

Pero, al llegar a este punto, debemos ser conscientes de que, si esto ya es difícil de conseguir en el campo estrictamente *jurídico*, me atrevo a decir que es más difícil conseguirlo en el ámbito de lo *religioso*. Porque cuando lo que divide a los hombres no son *leyes* (humanas), sino *creencias* (divinas), entonces el problema puede alcanzar unas proporciones gigantescas, casi insuperables y, a veces, enormemente peligrosas. Lo que hace que las *diferencias de hecho* se traduzcan en *desigualdades de derecho* que pueden desencadenar agresiones y violencias extremadamente dañinas para la convivencia entre los mortales. Cosa que se comprende sin mucho esfuerzo. Porque, cuando se producen tales desigualdades, al considerarlas los hombres como desigualdades queridas y mandadas nada menos que por Dios, entonces se puede llegar al extremo de perder (en la mentalidad de una cultura de “creencias”) hasta el derecho a la vida. Por eso, en las contiendas religiosas y en las guerras de religión, se ha matado al enemigo porque se ha tenido la convicción

4. J. Ferrajoli, o. c., 79.

5. O. c., 80-81.

6. O. c., 75.

de que, al ser enemigo de Dios, no tenía ni derecho a seguir viviendo. Al decir esto, no estoy descubriendo nada nuevo. Se trata de cosas muy desagradables que conocemos de sobra.

Lo normal, sin embargo, es que no se llegue tan lejos. Lo normal, por desgracia, es que las personas y los grupos, que están muy marcados por convicciones religiosas, hagan de las diferencias de hecho desigualdades de derecho porque *se creen superiores los unos a los otros*. Cada religión se suele considerar la única religión verdadera, la religión revelada por el verdadero Dios, mientras que a las demás religiones se las ve como falsas, se las expulsa a las “tinieblas exteriores” o, por lo menos, se las considera como insuficientes. Sin ir más lejos, en la tradición judeo-cristiana, ha estado muy arraigada la idea teológica de “pueblo de Dios” o de “pueblo elegido”. Eso es lo que pensaba Israel de sí mismo. Y eso es lo que los cristianos se apropiaron rápidamente, casi desde los primeros tiempos del cristianismo. En este sentido, J. B. Metz ha dicho, con toda razón, que “durante mucho tiempo la Iglesia sostuvo frente a Israel una funesta teoría de sustitución, una peligrosa teoría de “suplantación”: sin preocuparse demasiado de lo que hacía, se auto-comprendió como el “nuevo Israel”, como la “nueva Jerusalén”, como el “auténtico” pueblo de Dios, interpretando así a Israel, con sesgo minusvalorativo... como premisa histórico-salvífica, ya superada, del cristianismo, como si en la historia *post Christum natum* ya no hubiese sitio para ese Israel bíblico”⁷. Ahora bien, desde el momento en que se produjo este intento de suplantación, el conflicto estaba servido. Y la historia posterior se ha encargado de demostrarnos las brutalidades de violencia que todo esto ha causado. La diferencia se erigió en desigualdad. Y de la desigualdad se siguió la persecución, el odio, la tortura y la muerte. No le falta razón al mismo Metz cuando recuerda y se pregunta: “tras la guerra fría y ante la realidad de la reunificación alemana, en mi país se habla con frecuencia del final de la época posbélica. ¿Qué significa esto? ¿Se cerrará ahora, por fin, la herida que lleva por nombre “Auschwitz”?⁸.

7. J. B. Metz, *Perspectivas de un cristianismo multicultural*, en J. J. Tamayo (dir.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid, Trotta, 1996, 36-37.

8. O. c., 37.

Por lo demás, yo no sé qué pasa con esto de las diferencias y las desigualdades que, como demuestra la experiencia, casi todos tenemos tendencias muy fuertes que nos llevan a entender y hasta destacar las diferencias como si fueran lo mismo que desigualdades. Hasta el punto de que se ha pretendido argumentar, con razones “de peso”, que *la desigualdad es algo natural y hasta querido por Dios*. Y no se piense que quien ha presentado semejante teoría ha sido un canalla o un indocumentado. Entre otros, fue el papa León XIII, en su encíclica *Quod Apostolici* (28. XII. 1878), quien se lamentó de las doctrinas que, en el siglo XIX, propalaban los socialistas, defendiendo que “todos los hombres son por naturaleza iguales”, lo que, al juicio de aquel pontífice, representa un atentado contra el honor y la reverencia que todos debemos a la autoridad y a las leyes⁹. Pero el papa no se quedaba sólo en eso. Porque, según su criterio, el problema está en que “la desigualdad en derechos y en poderes dimana del mismo Autor de la naturaleza”¹⁰. O sea, es Dios mismo, como padre de los seres humanos, el que ha dispuesto que seamos desiguales. De ahí que León XIII no dudó en afirmar que “la Iglesia... reconoce la desigualdad entre los hombres incluso en cuanto se refiere a la posesión de los bienes de este mundo”¹¹. La razón por la que la Iglesia se resistía a aceptar la igualdad en derechos y poderes de todos los hombres está en que, de reconocerse esa igualdad, de ahí se seguiría el desorden social, de manera que la sociedad entera se vería trastornada y sufriría grave detrimento¹². Hoy esta idea nos resulta inaceptable. Pero es un hecho que la Iglesia defendió las desigualdades sociales y económicas como algo dispuesto por Dios. Según los predicadores eclesiásticos de los siglos XVII y XVIII, Dios quiere que haya ricos para que den gracias al Creador. Y quiere que haya pobres para

9. Los socialistas, dice León XIII, *dictitare non desinunt... omnes homines esse inter se natura euales, ideoque contendunt nec maiestati honorem ac reverentiam, nec legibus... obedientiam deberi. Quod Apostolici. ASS XI (1878) 372.*

10. *Inaequalitas tamen iuris et potestatis ab ipso naturae Auctore dimanat, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Quos Apistolici. ASS XI (1878) 372.*

11. *Ecclesia multo satius et utilius inaequalitatem inter homines... etiam in bonis possidentis agnoscit. Quod Apostolici. ASS XI (1878) 374.*

12. *Ne ordinis tranquillitas magis magisque turbetur, neve societas maius exinde detrimentum capiat. Quod Apostolici. ASS (1878) 373.*

que ellos sean en la tierra “la imagen de Cristo”¹³. Esto supuesto, para aquellos clérigos, lo fundamental es que la sociedad se mantenga en orden. Pero, para que haya orden en una sociedad tan desigual, la decisivo es que cada cual se quede en su sitio, es decir, que el rico siga siendo rico y que el pobre se mantenga en su pobreza. Un razonamiento que se defendía con el curioso argumento según el cual “el orden y la virtud son dos palabras que designan la misma cosa”, como escribía el jesuita padre Crasset¹⁴. Por eso es por lo que Dios quiere la desigualdad y ha dispuesto que los hombres seamos desiguales en bienes y derechos. De ahí que el también jesuita padre Bourdaloue no dudase en afirmar: “Fue necesario que hubiera diversas clases, y ante todo fue inevitable que hubiera pobres, a fin de que existieran en la sociedad humana obediencia y orden”¹⁵. Y es importante saber que estas ideas se han seguido predicando en las iglesias y en los sermones al pueblo hasta pasada la mitad del siglo XX.

Ahora bien, una enseñanza tan machaconamente repetida, durante siglos, ha llegado a crear en la gente, al menos en grandes sectores de la población, el convencimiento de que *la desigualdad no es mala*, puesto que es algo querido y dispuesto por Dios. Pero, como es lógico, si empezamos por admitir que Dios quiere la desigualdad, *¿cómo nos va a entrar en la cabeza que la ética de Jesús se basa sobre el proyecto de que los últimos sean los primeros?*

Por último, me parece importante dejar claro que, cuando decimos que los últimos tienen que ser los primeros, no se trata de una cuestión *de derecho*, sino *de hecho*. Es decir, lo que se pretende no es darle la vuelta a la tortilla, haciendo que los de abajo se pongan arriba y, al revés, los de arriba descendan hasta el fondo de la escala social. De ser así, no se resolvería nada y lo único que se conseguiría es que cambien los actores sociales, pero no se modifique la sociedad. Jesús no pudo ser tan estúpido como decir semejante despropósito. El proyecto ético de Jesús es *que haya igualdad efectiva y real*. Pero, como es lógico, para lograr una

13. B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 238-239.

14. B. Groethuysen, o. c., 281.

15. O. c., 285.

utopía tan difícil (dado lo que da de sí la condición humana), el camino para llegar a eso tiene que ser a base de *modificar las aspiraciones humanas*, la apetencias que todos tenemos de ser los primeros. El día que tales apetencias dejen de motivar a la gente para ir por la vida escalando puestos y alcanzando poltronas de privilegio, ese día empezará a ser un hecho la igualdad efectiva en derechos, por más fuertes que sean las diferencias de hecho.

Los últimos y la eficacia apostólica

Queda un punto importante y delicado por tratar. En la Iglesia abundan las personas que están persuadidas de que quien está más arriba, precisamente por eso, tiene más poder y está en mejores condiciones para hacer un mayor servicio y ayudar más a los que tienen necesidades. Este convencimiento es el disfraz que se pone “el poder y la gloria” para buscar, sin escrúpulos ni mala conciencia, subir puestos y alcanzar éxitos a los no pocos clérigos que se empeñan en “hacer carrera” en la Iglesia. Porque se imaginan que desde los altos cargos se hace mayor bien al pueblo de Dios y se está en disposición de mejorar la sociedad.

Debo confesar que esto ha sido (y sigue siendo) la mayor ruina de la Iglesia y el impedimento más fuerte que le ponemos al Evangelio en el mundo. La experiencia nos enseña que quien se pone por encima o por delante de los otros, lo primero que consigue con eso es crear división, envidias, enfrentamientos. Es lo que ocurrió cuando aquellos dos apóstoles, los “hijos de Zebedeo”, fueron a pedirle a Jesús los primeros puestos en el Reino de Dios. La reacción entre los demás fue la indignación y el conflicto (Mc 10, 41 par). Pero no sólo eso. Lo peor de todo es que quien pretende estar el primero, lo piense o no lo piense, lo quiera o no lo quiera, lo que en realidad consigue, como es lógico, es poner a los demás por debajo de él. O sea, lo que realmente hace es humillar a los otros. De ahí, *la incapacidad radical del que se pone el primero para remediar las necesidades de los demás*. Sólo desde la igualdad o, mejor aún, desde abajo, se crea solidaridad. Por tanto, sólo desde el último lugar es realmente posible aliviar el sufrimiento y contagiar felicidad. Sin duda alguna, en esto consiste una de las características más propias y más fuertes

de la ética de Cristo. Por eso, desde esta ética, si es que se asume en serio y con todas sus consecuencias, la vida se entiende de otra manera. De una manera a la que ciertamente no estamos acostumbrados.

En este sentido y desde este punto de vista, se puede asegurar que efectivamente Jesús planteó el modelo ideal del comportamiento humano exactamente al revés de lo que suele ser habitual y hasta de lo que se considera como “normal” en las pautas “sociales” de conducta “política” o “religiosa” comúnmente admitidas en nuestra cultura. Es evidente que, en toda sociedad humana, es necesario que haya quienes ejerzan cargos de poder y autoridad. Es más, nadie duda que, *si realmente queremos cambiar la realidad*, eso se tiene que hacer contando con la acción política y no al margen de ella. Por eso es una verdad tan grande que quienes dicen que “no se meten en política”, lo que en verdad están diciendo es que les va bien con los que mandan.

Pero ocurre que, como ya dijo Max Weber, el poder y el ejercicio del poder tiene un nombre fuerte. Nada menos que *dominación*. Además, para que la dominación sea efectiva, necesita de la debida “legitimación” ante los “dominados”, es decir, ante aquellos que adoptan por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”) ¹⁶. Por otra parte, se sabe por experiencia que el *poder religioso* suele ser una importante fuente de “legitimación” del *poder político*. De ahí, la profunda vinculación que siempre ha existido (y sigue existiendo) entre ambos. No le falta razón a Maquiavelo cuando dijo que “los que están a la cabeza de una república o un reino deben mantener las bases de la religión, y hecho esto, les sera fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella (la religión), aunque las juzguen falsas” ¹⁷. Sabía muy bien Maquiavelo que política y religión son inseparables (también en los tiempos actuales), por más que haya quienes se empeñan en decir lo contrario. Por eso, una de sus “Máximas” decía: “Jamás hubo Estado ninguno al que no se diera por fundamento la reli-

16. M. Weber, *Economía y Sociedad*, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, 706-707.

17. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 12, Madrid, Alianza, 2003, 72.

gión, y los más prevenidos de los fundadores de los imperios le atribuyeron el mayor influjo posible en las cosas de la política”¹⁸.

Todo esto explica que, lo mismo en la política que en la religión, hay gente que busca los primeros puestos porque unos y otros, políticos y clérigos, suelen estar convencidos de que teniendo poder y ejerciéndolo con eficacia, es decir, ejerciendo la *dominación*, así es como se hace el bien en este mundo. Que los políticos piensen de esa manera, es cosa que necesitará todas las matizaciones que sean necesarias, pero es cosa que se comprende. Sin embargo, lo que resulta incomprensible, con el Evangelio en las manos, es que en la Iglesia las cosas hayan llegado hasta el punto de pensar que un obispo en su diócesis o un párroco en su parroquia, es *dominando* como tiene que cumplir con la tarea que la Iglesia le ha puesto en sus manos. Si algún tipo de *dominación* puede ejercer un dirigente religioso, sería lo que el mismo Weber llama la *dominación carismática*, que no se basa en ninguna “carrera”, en ningún “ascenso”, en ningún “sueldo”¹⁹. Es decir, todo el que va por la vida con la pretensión de hacer carrera, de ascender y de ganar, sin duda que podrá dominar y dominará a los demás, pero su dominación será la imposición pura y dura del que se enseñorea y hasta humilla, pero nunca la autoridad del carismático que influye en los otros, no por la fuerza, sino por la convicción de lo que él es y su forma de vivir. No le falta razón a Weber cuando afirma que “el destino del carisma queda pospuesto a medida que se desarrollan las organizaciones institucionales permanentes”²⁰. Es lo que ha pasado en la Iglesia: la institución se ha desarrollado hasta el extremo de posponer al carisma y, lo que es peor, hasta el absurdo de que, con frecuencia, en los ambientes eclesiásticos, al carismático se le mira con recelo y hasta se le ve como una persona que puede resultar peligrosa. No olvidemos nunca que la fuerza del carisma es la fuerza de la persuasión, que da sentido a la vida de las personas, que humaniza la vida y la convivencia de la gente, que remite al modelo que fue Jesús. Sólo en ese sentido podemos hablar, con sentido y tino, de estar el “primero”. Porque, en ese caso, el “primero” hará

18. *El Príncipe*, Máximas, II, Madrid, Espasa, 2001, 230.

19. M. Weber, *Economía y Sociedad*, II, 849.

20. O. c., 867.

que los “últimos” de este mundo dejen de estar en el último lugar. Es más, cuando las cosas se ven así, se puede asegurar que de los que están abajo en la historia es desde donde puede venir el cambio, el logro de ese otro mundo por el que tantas gentes de buena voluntad suspiran y que muchos anhelamos con gemidos inenarrables.

ÉTICA DE OBLIGACIONES, ÉTICA DE LA FELICIDAD

Jesús y Moisés

En tiempo de Jesús, el judaísmo helenístico había hecho de Moisés un héroe, un genio. Los judíos de Palestina, por su parte, veían en Moisés el autor inspirado de los cinco libros de la Torá (la Ley divina) (Mt 22, 24; Mc 10, 3 s; Lc 20, 28; Mc 7, 10), el mediador supremo de la Ley entre Dios y el pueblo (Jn 7, 19. 22; Rm 9, 15; 10, 5; cf. Gen 3, 19), el maestro definitivo (Mt 8, 4; Mc 1, 44; Lc 5, 14; Mt 23, 2; Jn 7, 22 s), el profeta por excelencia cuya venida se esperaba (Hech 3, 22; 7, 37)¹. Tanto estimaban los judíos de aquel tiempo a Moisés que esa estima resultó ser un serio impedimento para reconocer y aceptar lo que se afirmaba en los hechos y en las palabras de Jesús (Jn 5, 45-47; 9, 28-29; 2 Cor 3, 12-15).

Frente a esta actitud del judaísmo de entonces, lógicamente comprensible, los cristianos tuvieron desde el primer momento, la firme convicción de que Jesús era superior a Moisés. En este sentido, la afirmación del prólogo del evangelio de Juan es tajante: “La ley se dio por medio de Moisés, la gracia (*járis*) y la verdad (*alétheia*) se hicieron realidad en Jesús el Mesías” (Jn 1, 17). Si se piensa despacio, lo que se afirma con esta sentencia es algo que resulta muy fuerte. Porque, en realidad, lo que ahí se viene a decir es que la misión de Moisés fue traer obligaciones y deberes, algunos de ellos muy pesados, ya que eso era la

1. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*. Bilbao, Desclée De Brouwer, 2002, 415.

ley para los judíos de entonces, una carga tan pesada como un “yugo”². Y fue de esta carga y de este yugo de lo que Jesús vino a aliviar a la gente, para hacer soportable la religión y la vida (Mt 11, 29-30), como explican acertadamente los mejores comentarios al evangelio de Mateo³. Una idea que, desde diversos puntos de vista, estaba bien asimilada entre los primeros cristianos, que siempre vieron la superioridad de Jesús con respecto a Moisés (Mt 17, 2 par; Hech 7, 20-40; 13, 38; 26, 22; Heb 3, 2 s).

Como es lógico, para un cristiano, que consideraba a Jesús como el Hijo de Dios, esta superioridad de Cristo sobre Moisés tenía que resultar algo enteramente comprensible. Pero la contraposición entre Jesús y Moisés en el cristianismo primitivo tuvo sin duda una explicación más inmediata y hasta más comprensible. Para cualquier judío, Moisés fue y es un libertador, ya que sacó a los israelitas de la esclavitud de Egipto, un hecho que estaba muy presente en la memoria de todos los judíos piadosos. De esta mentalidad participaban también los cristianos de la primera hora, como explica detenidamente el primer mártir Esteban en su largo discurso antes de ser asesinado (Hech 7, 11-40). Pero, como es bien sabido, Moisés no fue sólo el libertador, sino que además fue el legislador. Por eso, a Esteban precisamente lo acusaban de blasfemar contra Moisés (Hech 6, 11) y de hablar contra la Ley (Hech 6, 13). Moisés y la Ley estaban estrechamente vinculados en la mentalidad religiosa de los israelitas.

Pues bien, la gran innovación del cristianismo consistió en anunciar a los hombres religiosos de este mundo que estamos liberados de la Ley. Es la idea que apunta ya el evangelio de Lucas cuando afirma: “La Ley y los Profetas llegaron hasta Juan (Bautista), desde entonces se anuncia el reino de Dios” (Lc 16, 16). Y es, sobre todo, la tesis que desarrolla y amplía san Pablo, de forma que, cuando él habla de la liberación de la Ley, se refiere sobre todo a la Ley que fue revelada por Dios a Moisés en el Sinaí, es decir, se refiere al decálogo (Rm 2, 17-23; 7, 7; 13, 8-10; Gal 5, 14; 3, 10. 17. 19; 4, 21-22)⁴. Por eso se ha dicho y se ha

2. Cf. J. M. Castillo, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2000, 55-61.

3. Las referencias bibliográficas, en J. M. Castillo, *El Reino de Dios*, 59, nota 19.

4. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca, Sígueme, 1981, 272-279.

demostrado, con los más serios argumentos, que el apóstol Pablo anunció la abolición de la Ley. Y también el cumplimiento o plenitud de la Ley, que, según la fe cristiana, se realiza en el amor al prójimo (Gal 5, 14; 1 Cor 7-19; Rm 2, 25 ss; 3, 31; 8, 4; 13, 8-10)⁵.

Por eso cuando, en el relato de la transfiguración (Mc 9, 2-13 par), aparecen junto a Jesús Moisés y Elías, cosa que entusiasma a Pedro, se dice que, al aparecer la nube (símbolo bíblico de la presencia divina), los discípulos no vieron nada más que a Jesús solo (Mc 9, 8 par). Y la voz del cielo dijo: “Este es mi Hijo a quien yo quiero, escuchadlo” (Mc 9, 7). Moisés ha desaparecido. Sólo queda Jesús. Es decir, ha desaparecido la Ley y solamente nos queda el Evangelio. Desde el punto de vista del mensaje ético de Cristo, ¿qué sentido tiene esto? Con esta pregunta estamos tocando una de las cuestiones más fundamentales del mensaje moral de Jesucristo. Es lo que vamos a ver a continuación.

No preceptos, sino dicha y alegría

El evangelio de Mateo empieza su relato del sermón del monte diciendo: “Viendo la muchedumbre, subió al monte, se sentó y se le acercaron sus discípulos. Él abrió su boca y les enseñaba diciendo:” (Mt 5, 1-2). A continuación, Jesús expone su programa, las *bienaventuranzas* (Mt 5, 3-12). Probablemente, la forma del relato contenga una alusión a la subida de Moisés al monte Sinaí (Ex 19, 3. 12; 24, 15. 18; 34, 1 s. 4). También la conclusión del sermón del monte evoca esos textos alusivos a Moisés⁶. En este sentido, se ha dicho, seguramente con bastante acierto, que Jesús, al subir al monte de las bienaventuranzas, “asume la función de un nuevo Moisés”⁷. Sea lo que sea de este punto concreto, es seguro que Jesús, en el sermón del monte, promulga su programa. Un programa ético. Pero un programa que se diferencia sustancialmente del que promulgó Moisés en otro monte, el Sinaí. Moisés allí promulgó

5. Th. R. Schneider, *The Abolition and Fulfillment of the Law in Paul*. Journal for the Study of the New Testament 35 (1989) 47-74.

6. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, I, Salamanca, Sígueme, 1993, 276. Cf. J. Jeremias: TWNT IV, 875.

7. J. Mateos, F. Camacho, *El evangelio de Mateo*, Madrid, Cristiandad, 1981, 52.

mandamientos, mientras que Jesús, en el monte de Galilea, anunció *bienaventuranzas*. O sea, hemos pasado de una ética de *deberes y obligaciones* a una ética de *felicidad y dicha*. Aquí está la sorprendente innovación del proyecto moral que nos ofrece Jesús. Joachim Jeremias dijo, con toda razón, que el Sermón del Monte no es Ley, sino Evangelio. De forma que la diferencia entre lo uno y lo otro es ésta: “la Ley pone al hombre ante sus propias fuerzas y le pide que las use hasta el máximo; el Evangelio sitúa al hombre ante el don de Dios y le pide que convierta de verdad ese don inefable en fundamento de su vida. Dos mundos”⁸.

No se trata, por supuesto, de que Jesús suprimió los mandamientos, como si ahora estuviera permitido matar, robar, mentir o adulterar. No es nada de eso. Lo que pasa es que las bienaventuranzas van mucho más allá de todo cuanto significan (o pueden significar) los mandamientos. Porque las bienaventuranzas no se quedan en unos *límites* que no se pueden transgredir, sino que marcan unas *metas* que nunca vamos a llegar a alcanzar en plenitud. No son *prohibiciones*, sino *propuestas*. No son la *negación* de lo que no se puede hacer, sino la *afirmación* de lo que nos da vida y nos hace indeciblemente dichosos. Es el Evangelio, la “buena noticia”, el “tesoro” (Mt 13, 44) y la “perla” (Mt 13, 45 s), que llenan al ser humano de un gozo indecible.

En efecto, lo primero que aparece en las bienaventuranzas es que el programa de Jesús para los suyos es un *programa de felicidad*⁹. Cada afirmación de Jesús empieza con la palabra *makáριοι*, “dichosos”. Esa palabra significa, en griego, la condición del que está libre de preocupaciones y trabajos diarios; y describe, en lenguaje poético, el estado de los dioses y de aquellos que participan de su existencia feliz. Por consiguiente, Jesús propone la dicha sin límites, la felicidad plena para sus seguidores. Dios no quiere el dolor, la tristeza y el sufrimiento. Dios quiere precisamente todo lo contrario: que el ser humano se realice plenamente, que viva feliz, que la dicha abunde y sobreabunde en su vida.

Jesús, por lo tanto, comprendió que el medio más eficaz y más directo para acercarse a Dios, y para que cada cual sea lo que tiene que

8. J. Jeremias, *Palabras de Jesús*, Madrid, Edic. Fax, 1969, 99.

9. J. M. Castillo, *Teología para comunidades*, Madrid, San Pablo, 1990, 337. con bibliografía sobre este asunto.

ser, no es *establecer prohibiciones*, sino *hacer propuestas* de lo que más y mejor encaja con nuestra condición humana, con aquello que más deseamos y apetecemos. En definitiva, se trata de sustituir los *mandamientos que prohíben lo malo* por *ofertas que atraen hacia la felicidad*. Jesús no dice: “No hagas esto porque, si lo haces, te condenas”. Sino que propone: “Si vives de esta manera, serás feliz”. Sin duda, esto último es más atractivo y resulta más eficaz que lo anterior. Por eso, en sana lógica, debería ser más determinante en nuestras vidas. Y, sin embargo, por regla general, la cosa no es así. ¿Por qué?

La sorprendente lógica de las bienaventuranzas

El problema que plantean las bienaventuranzas consiste en que el camino que proponen, para alcanzar la felicidad, resulta extraño y sorprendente, al menos a primera vista. Porque las bienaventuranzas indican que son felices las personas que no reúnen las condiciones que todo el mundo considera indispensables para ser feliz. Decir que los “pobres”, los que “sufren”, los que “tienen hambre y sed”, los que viven “perseguidos”, todas esas gentes son los “dichosos” de este mundo, aquellos a los que se puede calificar como los *makáριοι*, los auténticamente felices, eso parece sencillamente un despropósito y seguramente también una burla y hasta un sarcasmo. ¿Se puede afirmar todo eso en serio? Y si es que se dice en serio, ¿qué sentido hay que darle y qué alcance tiene?

Los estudiosos del evangelio de Mateo han discutido este asunto. Por supuesto, todos están de acuerdo en que la promesa de felicidad que ofrecen las bienaventuranzas no se refiere exclusivamente a la “otra vida”. Es decir, no se trata de una promesa de felicidad para después de la muerte. Jesús habla, ante todo, de *la felicidad en esta vida*. Pero, ¿en qué consiste ese programa de felicidad? Hay quienes se inclinan a pensar que en las bienaventuranzas se nos ofrece la *promesa de la gracia*, es decir, los más desgraciados de este mundo son dichosos porque la gracia generosa de Dios los hace felices. Es la explicación que prefieren, sobre todo, los estudiosos de la Biblia de origen protestante. Otros autores piensan, más bien, que las bienaventuranzas son una *exhortación ética*, no estructurada a partir de unas normas, sino de unos ideales de

orden moral que entrañan exigencias de desprendimiento y generosidad que van más allá de toda ley y que piden mayor entrega que cualquier norma por perfecta que sea. Es la idea que, de una manera u otra, difundieron los autores cristianos de la antigüedad, los teólogos medievales y, actualmente, la mayoría de los católicos¹⁰.

Lo que pasa es que estas dos explicaciones no acaban de convencer e incluso presentan serias dificultades. Porque, si se trata de una *promesa de gracia*, como prefieren los autores de matriz protestante, eso nos vendría a decir que nuestra felicidad queda a merced de lo que Dios nos quiera dar. Es decir, la felicidad no sería algo sencillamente “humano”, sino “sobrehumano”, de carácter divino y trascendente, una cosa que no está a nuestro alcance y que, en definitiva, no sabemos en qué consiste ni por qué nos la da Dios. Y si es que se trata de una *exhortación ética* de altísimas exigencias y sublimes renunciaciones, como postulan los autores católicos, entonces nos encontramos con algo que resulta aún más difícil de entender y más complicado a la hora de ponerlo en práctica. Porque, en última instancia, eso vendría a decirnos que lo que a todo el mundo le hace sufrir (la pobreza, el hambre, el llanto...), al cristiano le da alegría y, sin saber cómo ni por qué, las situaciones humanas que a cualquiera le producen infelicidad, desdicha y tristeza, a los seguidores de Cristo les causan sorprendentemente la felicidad y la alegría más grande de este mundo. No hay que discurrir mucho para darse cuenta que hace falta comulgar con ruedas de molino para creerse esa historia o, si se prefiere, para aceptar semejante explicación. Lo más seguro es que el significado de las bienaventuranzas y, por tanto, del programa de Jesús, es menos rebuscado, es algo más humano, más cercano a lo que entiende y vive cualquiera. Y, por supuesto, con un alcance quizá menos “espiritual” y menos “místico”, pero más cercano y más al alcance de cualquier persona de buena voluntad.

Para entender lo que acabo de indicar, hay que recordar, ante todo, que las bienaventuranzas hablan de la felicidad, no *en singular*, sino *en plural*. Es decir, Jesús no habla de la felicidad del *individuo*, sino de la felicidad referida a la *comunidad*, al grupo o, si se prefiere, a la *sociedad*. Jesús no dice “dichoso el pobre”, sino “dichosos los pobres”... Lo cual

10. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, I, Salamanca, Sígueme, 1993, 283-284.

está indicando, por lo pronto, que la felicidad que él anuncia y promete no es un asunto privado, sino compartido y, por tanto, Jesús comprendió desde el primer momento que *la felicidad no es una cuestión meramente individual, sino esencialmente social*. O, lo que es lo mismo, que la felicidad no se consigue *aisladamente*, sino *comunitariamente*. Lo cual no quiere decir que a Jesús no le interese la felicidad de cada uno. Lo que Jesús afirma es que la felicidad de cada cual está necesariamente condicionada por la felicidad de los demás con los que cada cual convive. En este sentido, se ha dicho con toda la razón del mundo que “la felicidad de la comunidad es la suma de las felicidades de los individuos que la componen”¹¹. Y, a la inversa, se puede afirmar igualmente que la felicidad de cada individuo es el resultado de un ambiente, de un clima social, en que el aire de familia es la felicidad. Así entiende Jesús la dicha, la “bienaventuranza” de cada uno y de todos. Porque Jesús no habla a individuos solitarios, sino a personas que viven asociadas y vinculadas socialmente en una forma de convivencia, en un sistema que, para bien o para mal, condiciona a todos.

Ahora bien, a partir de este planteamiento se comprende todo lo demás. En efecto, Jesús empieza hablando de “pobres”, es decir, para explicar su proyecto de felicidad, *lo primero que plantea es la relación con el dinero*. A eso se refiere la primera bienaventuranza, en su formulación más escueta y más original, que, según los expertos, es la del evangelio de Lucas: “Dichosos los pobres” (Lc 6, 20), sin más. Sabemos que Mateo añade la referencia al “espíritu” (Mt 5, 3), con lo que le quitó el “filo paradójico” a la bienaventuranza tal como la pronunció Jesús¹². Pero también es cierto que esta matización de Mateo protegió la promesa de Jesús de la posible interpretación errónea según la cual la mera carencia de bienes, por sí sola, proporciona la dicha, la felicidad perfecta, lo cual es falso, como lo demuestra sobradamente la experiencia de todo el mundo y de todos los días.

Esto supuesto, la pregunta que a cualquiera se le ocurre es la siguiente: ¿por qué Jesús, para exponer su proyecto de felicidad, empieza por

11. J. Larios Ramos, en la Introducción a la traducción española de la obra de J. Bentham, *Fragmento sobre el gobierno*, Madrid, Aguilar, 1973, XXII.

12. H. Balz, *Ptochós*, en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca, Sígueme, 1998, 1262.

los “pobres”, es decir, por los que carecen de dinero y de bienes en general? Lo cual supone y plantea otra cuestión quizá más punzante: ¿quiere esto decir que, para ser felices, lo primero que hay que hacer es quedarse sin un céntimo y vivir pobres como las ratas? Confieso que, cuando pienso en estas cosas, me pone nervioso la lectura de algunos teólogos que enseguida se suben a las nubes y pretenden explicar lo que dijo Jesús asegurando que cuanto más nos privemos de los bienes de este mundo, más felices vamos a ser. Pero como resulta que ese planteamiento no cuadra, entonces los que se dan cuenta de que eso, dicho así y sin más, es un disparate, se suben más alto todavía, más allá de las nubes, y se ponen a hablar, no de la *felicidad* (que es de lo que habla Jesús), sino de la *salvación*, con lo cual despachan el asunto por la vía rápida del recurso a una cosa que nadie sabe exactamente en qué consiste, ni cuándo, ni cómo se va a alcanzar. Con lo que nos quedamos como estábamos, es decir, sin entender las bienaventuranzas de Jesús.

Riqueza y felicidad

Si tenemos en cuenta lo que acabo de indicar, parece razonable empezar hablando de cosas más concretas. No hace mucho, el profesor Richard Layard, uno de los economistas más conocidos en el Reino Unido y fundador del principal centro de investigación económica de Europa, adscrito a la London School of Economics, ha escrito algo que, tal como estamos educados y los criterios que nos han metido en la cabeza, resulta sorprendente. Dice este autor, de manera quizá provocativa: “Una paradoja preside nuestras vidas. La mayoría de la gente quiere aumentar sus ingresos y lucha por conseguirlo; pero, no obstante, aunque las sociedades occidentales se han hecho más ricas, las personas que las forman no son más felices”¹³. Es decir, tenemos más comida, más ropa, más coches, casas más grandes, más calefacción central, más vacaciones en el extranjero... y, sobre todo, más salud. Sin embargo, no somos más felices¹⁴. Advierto que no se trata de una ocurrencia original. Estamos ante un hecho empíricamente confirmado

13. R. Layard, *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005, 15.

14. L. c.

por los estudios comparativos más serios, al menos si la situación actual se compara con lo que ocurría en 1950. Los datos más fiables que poseemos de tres sociedades bastante avanzadas, Estados Unidos, Gran Bretaña y Japón, así lo demuestran ampliamente¹⁵.

Como es lógico, la pregunta que esto plantea se refiere a la relación que, de hecho, existe entre *riqueza* y *felicidad*. ¿Se puede asegurar, sin más, que los ricos son más felices que los pobres? De acuerdo con lo que he dicho antes, tenemos que contar con un hecho comprobado por la experiencia: en cualquier sociedad, los ricos son efectivamente más felices que los pobres, pero tan cierto como eso es que, con el paso del tiempo, también ocurre que las sociedades más ricas no son más felices que las sociedades más pobres. ¿Cómo es explica esto? Por una razón que es perfectamente comprensible y que se puede resumir diciendo que *los ingresos que percibimos representan mucho más que un medio para comprar cosas. También utilizamos nuestros ingresos, mediante su comparación con los de los demás, como una medida de cómo somos valorados*¹⁶. Es decir, una persona se siente mejor cuando le suben el sueldo, no sólo porque, al ganar más, se va a poder comprar más y mejores cosas, sino quizá sobre todo porque, al tener un sueldo más alto, él mismo se siente más importante y se ve a sí mismo como una persona de más categoría que quienes ganan menos que él. Por eso es cierto que la única situación, en la que estamos dispuestos a aceptar un recorte de nuestro sueldo, es cuando a los demás les pasa lo mismo. De ahí que cada individuo, cada familia, suele elaborar lo que se llama su “grupo de referencia”¹⁷, es decir, el grupo humano con el que, de forma constante e inconsciente, establece comparaciones que le sirven para medir su nivel, su categoría, su importancia. Por ejemplo, cuando la gente compara sus sueldos, lo hace generalmente con otros semejantes a los suyos, no con los de las estrellas de cine o con lo que ganan los grandes banqueros. De la misma manera que la gente de clase media nunca se compara con lo que pueden ingresar cada día los más desfavorecidos socialmente.

15. Los porcentajes y fuentes de donde están tomados, en R. Layard, o. c., 237, notas 1, 2 y 3.

16. R. Layard, o. c., 53.

17. O. c., 54.

De todo esto se deduce un criterio, más aún, un principio que es bastante iluminador: La “percepción de nuestros *ingresos relativos*” demuestra ser más importante que nuestros *verdaderos ingresos*. Y es que se han hecho estudios serios que ofrecen evidencias claras de que *el incremento de los ingresos de los demás afecta negativamente a nuestra felicidad*¹⁸. Lo cual demuestra claramente que el verdadero motor de nuestra felicidad no es el dinero, la riqueza, y lo que la riqueza proporciona directamente, que es el poder de comprar cosas y acumular bienes, sino algo más íntimo e inconfesable, algo de lo que casi nadie nunca habla, pero que todo el mundo siente secretamente y que es sencillamente *la oscura satisfacción de sentirse superior y más importante que otras personas con las que constantemente (y sin darnos cuenta) nos estamos comparando a todas horas*. Cuando una persona, en ese ejercicio de comparación, se ve superior a su compañero de trabajo, a su vecino, a su pariente, a quien sea, entonces es cuando experimenta una forma de felicidad que es, seguramente, la felicidad más secreta y más profunda de su vida. Es así como y cuando se siente mejor. El problema está en que llegar a este momento no es frecuente. Ni es fácil. Porque, por lo general, en la vida tenemos motivos sobrados como para que este tipo de comparaciones nos resulten frustrantes. Por eso se ha dicho, con bastante razón, que las personas son más felices si son capaces de apreciar lo que tienen, sea lo que sea; *si no se comparan constantemente con los demás*¹⁹. He aquí un dato que es determinante en nuestra vida. ¿Por qué?

El deseo y la “mimesis”

Los seres humanos, cuando venimos a este mundo, nos integramos en la convivencia humana, es decir, nos socializamos. Y nos integramos en la sociedad y en la convivencia porque el motor que nos moviliza es el mecanismo de la “*mimesis*”, la “imitación”. El niño imita lo que ve y lo que oye en sus padres y, en general, en su entorno. Así aprende un

18. Cf. A. Clark y A. Oswald, *Satisfaction and comparison income*: Journal of Public Economics, 61 (1996) 359-381; A. Stutzer, *The role of income aspirations in individual happiness*: Journal of Economic Behavior and Organization, 54 (2003) 69-109. Cf. R. Layard, o. c., 240-241.

19. R. Layard, p. c., 80.

lenguaje, unas costumbres, unas pautas de comportamiento, unos valores, todo. Ahora bien, la *imitación* de los demás desencadena inevitablemente el *deseo* de tener lo que tienen los demás. Por eso, en la vida de los seres humanos, entra la experiencia del deseo como elemento determinante y hasta decisivo en la convivencia de las personas y de los grupos. Este es uno de los argumentos decisivos que, como ya he dicho antes, ha analizado con notable perspicacia René Girard²⁰. Pero, como es lógico, en la medida en que la imitación lleva al deseo, en esa misma medida la imitación lleva también a la *rivalidad* y ésta a la *violencia*²¹. Por esto se comprende la enorme peligrosidad que entraña el deseo y la rivalidad que produce entre los seres humanos. Hay que decirlo una vez más. Porque es una de las claves de la vida. Y de lo que ahora mismo está ocurriendo en la atormentada vida de este mundo: en el “deseo” está la raíz de las rivalidades, los enfrentamientos y las violencias de todo tipo que incesantemente generan conflictos, confrontaciones, sufrimiento y muerte.

Por esto se comprende que el último mandamiento del decálogo, según la Biblia, en lugar de prohibir una *acción* (matar, robar, mentir...), lo que prohíbe es un *deseo*: “No desearás la casa de tu prójimo, no desearás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece” (Ex 20, 17). Esta prohibición, aunque enumera una serie de realidades deseables (la casa, la mujer, el siervo, la criada, el toro, el asno...), es una prohibición que no tiene límite alguno, puesto que termina refiriéndose a “cualquier cosa que a tu prójimo pertenece”. Es decir, como indica Girard, lo que aquí se prohíbe es el “deseo común a todos los hombres, el deseo por antonomasia”²². Y la razón de semejante prohibición sin límites está en que sólo así se puede resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la

20. R. Girard, *Veó a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002, 23-24; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München, Kösel, 1978, 89; J.-M., Oughourlian, *Un mime nommé desir*, París, Grasset, 1991, 38-41; A. Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Pamplona, Eunsa, 2004, 95-101.

21. P. Ruiz Lozano, *Antropología y religión en René Girard*, Granada, Facultad de Teología, 2005, 60.

22. R. Girard, *Veó a Satán caer como el relámpago*, 24.

rivalidad y, con ella, la violencia. De manera que un grupo humano, en el que no se reprime semejante agresividad, “el final sólo puede ser uno: la muerte”²³. Lo cual es cierto hasta tal punto que “para mantener la paz entre los hombres, hay que definir lo prohibido en función de este temible hecho probado: el prójimo es el modelo de nuestros deseos”. Eso es lo que se suele designar como el “deseo mimético”, el deseo que nace de la imitación²⁴. Aunque ya he hablado de esto, insisto en ello porque la gente no se suele dar cuenta de lo que esto representa en la vida. Primero, a gran escala, los conflictos internacionales y las guerras. Y a pequeña escala, las tensiones en las familias, entre los hermanos y amigos y en la convivencia diaria. Todo esto está más que probado. Pero, por desgracia, es poco sabido, de forma que casi nadie lo tiene en cuenta. Por eso nunca insistiremos bastante en ello.

La genialidad de Jesús

A la vista de lo que acabo de explicar, se comprende lo que bien se puede calificar de auténtica “genialidad”, en las enseñanzas de Jesús. Porque, según el programa que el Evangelio presenta en las bienaventuranzas, Jesús no plantea su proyecto ético a partir de un mandamiento y, menos aún de una prohibición. Jesús no *prohíbe*, sino que *propone*. Quiero decir, no prohíbe la *violencia* y todo lo que presupone y conlleva la violencia (agresiones, injusticias, atropellos, sufrimiento y, muerte), sino que propone la *felicidad*: “Dichosos los pobres, los que lloran, los que sufren, los que tienen misericordia, los que trabajan por la paz...”. Es decir, para Jesús, lo que importa en la vida es *hacer feliz a la gente, vivir y actuar de tal forma que los demás (y uno mismo, como es lógico) se sienten más dichosos de haber nacido*. Por eso las bienaventuranzas se refieren a situaciones de la vida en las que la gente sufre, en las que no se suele ser feliz: los pobres, los que lloran, los sometidos, los que tienen hambre y sed de justicia (Mt 5, 3-6), los que viven perseguidos (Mt 5, 10), los que reciben insultos, persecuciones y calumnias (Mt 5, 11). Como igualmente las bienaventuranzas hacen referencia a los que

23. P. Ruiz Lozano, o. c., 60.

24. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 26.

prestan ayuda (Mt 5, 7), a los que tienen un corazón limpio y bueno (Mt 5, 8) y a los que trabajan por la paz (Mt 5, 9). Por supuesto, aquí Jesús no establece una casuística y menos aún un recetario de fórmulas de felicidad. Jesús describe un estilo de vida, una forma de ser y de vivir, que se expresa y se concreta, *no en unos preceptos (con sus consiguientes obligaciones), sino en unos anhelos de bondad (con la consiguiente felicidad que nos aportan)*. Así entendía Jesús la ética.

La experiencia histórica nos enseña que los mandatos y las prohibiciones tienen cada vez menos fuerza para modificar la vida de la gente, sobre todo si se trata de prohibiciones basadas en sanciones trascendentes que nadie puede verificar y que, por tanto, nadie está seguro de que tengan consecuencias reales y concretas en la existencia de cada día. Por poner un ejemplo, las autoridades eclesiásticas han repetido hasta la saciedad las prohibiciones (y sus consiguientes amenazas) sobre los pecados contra el sexto mandamiento. ¿Qué se ha conseguido con todo eso? Por supuesto, sabemos que hay personas reprimidas en ese orden de cosas. Y también personas abrumadas por escrúpulos y trastornos psíquicos, que intentan resolver en las consultas de los psicólogos y psiquiatras. Pero nadie puede poner en duda que la revolución sexual y la creciente libertad que se vive hoy, como fenómeno cultural, es algo que ni los documentos papales, ni las censuras canónicas, ni las diatribas de predicadores y confesores pueden frenar. Y es seguro que este asunto seguirá adelante, sea cual sea el punto de vista que cada cual tenga al respecto.

Por el contrario, es un hecho que la gente vive cada día con más fuerza la preocupación por las víctimas, la sensibilidad ante el sufrimiento, la resistencia ante las violencias. Pero, sobre todo, es evidente que la aspiración por ser felices, por verle sentido a la vida que se lleva, por sentirse mejor cada día, por gozar de la misma dignidad y los mismos derechos que tienen los demás, por verse y sentirse respetado y valorado, por percibir que los otros se interesan por ti y te quieren, todo eso es algo que tiene tal y tanta fuerza, que cualquiera que se presente con otro mensaje que no diga ni palabra de cuanto acabo de mencionar, en los tiempos que vivimos, y en los que se avecinan, está y estará llamado al fracaso.

Una generosidad creciente

Para terminar, que nadie me diga que esta forma de presentar la moral sólo puede llevar al hedonismo, al laxismo y a la inmoralidad. Y si no se llega a tanto, no faltará quien diga que, al menos, este “inventor” de la *ética de la felicidad* podrá servir únicamente para legitimar la propia comodidad, lo que nos resulta más fácil y lo que exige menos esfuerzo. En definitiva, una manera barata y estúpida de maquillar el propio egoísmo y la buena vida.

Yo no sé si a alguien se le ocurre pensar y decir todo esto. En cualquier caso, lo que (según creo) no admite duda es que todo mandamiento y toda prohibición *tiene unos límites*, a los que uno se ajusta y asunto despachado. Mientras que la búsqueda y el logro de la felicidad entraña y exige *una búsqueda sin límites*. Por eso, cuando nos las tenemos que ver con mandamientos y prohibiciones, aparecen enseguida los especialistas en cánones, leyes y preceptos, los leguleyos de turno, los encargados en delimitar hasta dónde hay que privarse de tal cosa o hasta cuándo hay que hacer tal otra. Se necesita “delimitar” el mandamiento. Para cumplir lo que hay que cumplir y nada más que eso. La historia de la moral católica está atiborrada de casos y circunstancias que hoy nos hacen sonreír con ironía. Por el contrario, si de lo que se trata es de lograr que el mundo y la vida sean de otra manera, para que hasta los más desgraciados se sientan dichosos, que eso es lo que nos dice Jesús en la bienaventuranza, entonces, ¡amigos míos!, trabajo tenemos. Y ahí es donde se ve hasta dónde llega la generosidad de una persona, la fe y la entrega de alguien a una causa que se toma en serio.

Seamos sinceros. Si no aceptamos esta forma de entender la ética, es porque nos da miedo asumirla como proyecto de vida. Porque, si es que esto se toma en serio, nos damos de cara con la sabia advertencia de Marcel Gauchet: “Brutalmente pasamos a una configuración donde la moral se vuelve central para la auto-constitución del individuo. No la moral como doctrina del sacrificio y sistema de deberes, sino la moral como el poder de rendir cuentas sólo a uno mismo de las razones para orientar la propia conducta”²⁵. No se trata de privarse de esto

25. M. Gauchet, *La religión en la democracia*, Barcelona, El Cobre, 2003, 118-119.

o aquello. Ni tampoco de quitarse de encima tal obligación y así acallar la conciencia. Se trata de algo mucho más serio, más central en la vida, lo más central en la existencia: aquello que auto-constituye al sujeto, es decir, aquello que, si el sujeto carece de ello, sencillamente deja de ser el sujeto que tiene que ser. Por tanto, lo que está en juego no es dar cuenta a una autoridad religiosa o divina. Lo que hay que resolver es ser uno mismo el que tiene que ser. Y eso, si somos sencillamente humanos, no puede ser otra cosa que lograr que en este mundo haya menos sufrimiento y más felicidad.

Jeremy Bentham, poco antes de morir, envió una felicitación de cumpleaños a la hija de un amigo, en la que escribió esto:

“Crea toda la felicidad que puedas, suprime toda la infelicidad que puedas. Cada día te dará oportunidad de añadir algo al bienestar de los demás o de mitigar en algo sus dolores. Y cada grano de felicidad que siembres en pecho ajeno germinará en tu propio pecho, mientras que cada dolor que arranques de los pensamientos y los sentimientos de tus semejantes quedará sustituido por la paz y la alegría más hermosas en el santuario de tu alma”²⁶.

Sin duda, se trata de un proyecto de vida que, si es que se toma en serio, exige una generosidad creciente, sin límite alguno. Pero que es, al mismo tiempo, una fuente inagotable de dicha, disfrute y esperanza.

26. Escrito el 22 de junio de 1830 y encontrado en el álbum de cumpleaños de la chica a la que fue destinado este texto. Citado en B. Parekh (ed.), *Jeremy Bentham, Critical Assessments*, vol. I, Londres, Frank Cass, 1974, pg. XVII. Cf. R. Layard, *La felicidad*, 271.

JESÚS Y EL DINERO

Condena del dinero y apego al dinero

Es una cosa bien sabida que los predicadores eclesiásticos, sobre todo si tienen querencia a derrotar por la izquierda, suelen arremeter en sus sermones contra los muchos peligros que entrañan las riquezas, el amor al dinero, cualquier afán de lucro y no digamos si lo que se trata de fustigar es la avaricia, la usura o simplemente la ganancia desmedida. Por no hablar de lo mucho que se ha dicho y se ha escrito contra el capitalismo, desde el más mitigado hasta el más salvaje. Todo esto, si se piensa despacio, pronto se da uno cuenta de que es una cosa, no sólo *bien sabida*, sino además y al mismo tiempo, igualmente *bien curiosa*. ¿Por qué? Muy sencillo: los clérigos, a veces los mismos clérigos, que fustigan el afán por el dinero y condenan el capital, suelen tener fama, según dicen las malas lenguas, de ser gente que, no raras veces, cuando ven un euro, parece que ven a un pariente. De ahí, los dichos populares: “éste es más interesado que la gente de Iglesia”; o también, cuando uno es muy pedigüeño, hay quienes dicen con sorna: “a éste parece que le hizo la boca un fraile”. Al menos, antiguamente se decían cosas de este tipo. Ahora, que la vida ha cambiado tanto, se critica a los obispos por sus acuerdos con el Estado, a veces, por asuntos poco claros (o abiertamente oscuros) en cuestiones de bienes y finanzas de una Iglesia que luego denuncia las riquezas y el afán por el dinero. Como es lógico, en este asunto cualquiera advierte más de una contradicción. ¿Cómo se explica que quien condena el dinero sea tan afi-

cionado a él? ¿No indica esto, más que una contradicción moral, una confusión mental en un asunto que es de los más serios que hay en esta vida para el común de los mortales?

El “dinero” y el “capital”

Para ponernos en la pista de una adecuada respuesta a lo que acabo de preguntar, es conveniente tener presente algo que resulta curiosamente misterioso. En principio, el dinero es un mero instrumento de cambio, que han inventado los hombres, para facilitar las lógicas complicaciones que antiguamente llevaba consigo el “trueque” de bienes y mercaderías. El dinero, dice el conocido economista Roland Nitsche, son las “monedas y billetes de banco que permiten comprar mercancías y servicios”¹. Pero el mismo autor añade inmediatamente: “Definición exacta, cierto, pero que queda bien lejos de explicarlo todo”². Por una razón muy sencilla: no es lo mismo hablar de *dinero* que hablar de *capital*. El dinero es el mero instrumento de cambio, mientras que el capital es el “valor de lo que, de manera periódica o accidental, rinde u ocasiona rentas, intereses o frutos”, según se dice en el Diccionario de la Real Academia Española. Por tanto, el capital es dinero. Pero dinero puesto a producir más beneficio económico mediante el rendimiento que proporcionan las rentas, los intereses o quizá otros frutos que se derivan de su utilización. Parece que quien primero habló de esta distinción entre “dinero” y “capital” fue Antonino de Florencia (1389-1459), que estableció una oposición neta entre el “préstamo de dinero” (*ratio mutui*) y la “inversión de capital” (*ratio capitalis*)³. En forma de préstamo, el dinero permanece estéril, sin embargo como capital resulta productivo. Es decir, el dinero (si se invierte para producir más ganancias) no tiene el mero carácter de objeto, sino que, por encima de eso, “posee una propiedad creadora que es precisamente lo que llamamos capital”, afirma

1. R. Nitsche, *El dinero*, Barcelona, Noguer, 1971, 7.

2. L. c.

3. Ant. de Florencia, *Summa moralis*, Florencia 1741, II, 1, 6, 16. Citado por W. Sombart, *El burgués*, Madrid, Alianza, 1977, 257.

4. *Sermo XXXIV*, c. III. Citado por W. Sombart, o. c., 257-258.

otro de los grandes moralistas de aquel tiempo, Bernardino de Siena⁴. Ahora bien, a partir de esta distinción, los moralistas cristianos establecieron una hábil e inteligente diferencia entre el “usurero” y el “empresario”. El primero es un avaro que sólo aspira a acumular dinero improductivo, con todos los vicios que eso lleva consigo. El segundo, por el contrario, es un hombre emprendedor, que se arriesga (ya que puede ganar o perder) al poner su dinero a producir, en lugar de guardarlo avariciosamente. De ahí que, según las enseñanzas de los moralistas cristianos (ya desde el siglo XV), la tarea empresarial es una actividad que conlleva y exige sus propias virtudes y que agrada a Dios⁵. Así nació el *capital*. Y, como es lógico, con el capital nació también el *capitalismo* y, en consecuencia, los *capitalistas*.

La acumulación y el fetiche

Según lo dicho hasta aquí, no habría nada que objetar. El problema se plantea cuando caemos en la cuenta de dos hechos que se producen cuando nos las tenemos que ver con el capital y el capitalismo.

En primer lugar, que la actividad empresarial y, por tanto, la actividad capitalista nos ha demostrado, en su ya larga historia, que, por sus propias leyes y por su propia dinámica, lleva derechamente e inevitablemente a un *proceso de acumulación* del capital, que se concentra cada día más y más en menos personas. De donde resulta que *capitalismo* y *desigualdad* son dos realidades prácticamente inseparables. Donde hay capitalismo hay desigualdades económicas, sociales y culturales que claman al cielo. Y sabemos de sobra que esto, al menos hasta ahora, no se ha podido evitar. Todo lo contrario, a medida que el capitalismo se hace más fuerte, en esa misma medida las desigualdades (y todas las injusticias que llevan consigo) son cada día más agresivas y brutales. Y conste que, al hablar de este punto, no estamos ante una *teoría* más o menos discutible, sino ante un *hecho* que resulta tan asombroso como criminal.

En segundo lugar, hay también que caer en la cuenta de que, como acertadamente indicó Carlos Marx, los productos del trabajo, en cuan-

5. Cf. W. Sombart, o. c., 259-260.

to se presentan como mercancías, son como una especie de “fetichismo”. Un fetichismo “inseparable de ese modo de producción”⁶. Por supuesto, sabemos que Marx se equivocó en no pocas cosas. Pero sabemos también que acertó, sin lugar a dudas, cuando dijo que “las ilusiones del sistema monetario” provienen “del carácter fetichista que la forma-dinero imprime a los metales preciosos”⁷. Por supuesto, Marx no se refiere aquí simplemente al dinero, sino al capital en el sentido indicado. Y sabemos, por experiencia, que el dinero, y más el capital, entrañan una misteriosa seducción que bien se puede considerar como un fetiche, como algo casi religioso, que apasiona y ciega hasta el extremo de no ver la vida sino desde el punto de vista que suministra el afán por la ganancia y la acumulación. ¿Cómo se explica que ahora mismo haya individuos en el mundo que acumulan tales cantidades de dinero que ni saben, ni pueden saber a ciencia cierta, el capital que manejan y, sin embargo, siguen y siguen apasionadamente inventando nuevas formas de acumular más y más? Sin duda, en comportamientos de ese tipo, debe ser el “capital-fetiche” el que les mueve, les motiva, les apasiona, les seduce, les arrastra y hasta les obsesiona para seguir y seguir en el afán insaciable de amontonar más y más capital.

Pero aquí, precisamente aquí, es donde uno tropieza con la misteriosa contradicción ante el dinero que se advierte en no pocas personas religiosas y, más en concreto, en hombres de la religión. Porque la Iglesia, que lee en el Evangelio las cosas que Jesús dijo sobre el dinero, que en sus doctrinas sociales enseña los peligros que entrañan las riquezas, y que condena la ambición de los ambiciosos por acumular tesoros, esa misma Iglesia ha sido curiosamente una de las instituciones que, por más que muchos no se lo imaginen, más han favorecido (sin duda sin pretenderlo) el auge del capitalismo, por lo menos en sus comienzos. Así lo afirma uno de los estudiosos más conocidos y más clásicos en este asunto. Me refiero al ya citado Werner Sombart, que dice lo siguiente: “No ha de olvidarse que los comienzos del capitalismo coinciden con una época en la que toda la vida social estaba sometida a las reglas de la Iglesia, es decir, en la que toda manifestación vital

6. K. Marx, *El Capital*, I, 1, IV.

7. L. c.

equivalía a una toma de postura ante las leyes eclesiásticas, ante las concepciones éticas de la religión”⁸. Y esto es lo sorprendente, que en una sociedad tan fuertemente dominada por la Iglesia, fue donde nació y empezó a florecer el capitalismo. Hasta el punto de que el mismo Sombart concluye: “Si queremos determinar la importancia de la religión católica en el desarrollo del espíritu capitalista, hemos de tener presente que esta idea fundamental de la racionalización contribuía ya de por sí a fomentar considerablemente la mentalidad capitalista, que, como sabemos, es netamente racional y ordenada a un fin”⁹. Ese fin, como es bien sabido, no es otro que la ganancia y, por tanto, la acumulación del capital. O sea, la misma Iglesia que, con el Evangelio en las manos, predica los peligros y maldades del dinero y del capital, en realidad fue, por medio de sus moralistas y predicadores, una fuente fundamental de inspiración para el nacimiento y la inicial maduración del espíritu capitalista y burgués.

Sin embargo, la contradicción, o quizá mejor la confusión, que ha sufrido la Iglesia con el tema del dinero y el capital queda aún más patente si tenemos en cuenta que los predicadores y moralistas católicos que, en un principio, justificaron la aparición del capitalismo, fueron también un freno para su desarrollo. Lo fueron, ya en los siglos XV y XVI, en los países en que la Iglesia tuvo una presencia más fuerte y decisiva. El caso más claro, en este sentido, es el de España. Sombart escribe a este respecto: “No puede negarse que el catolicismo ha supuesto un obstáculo para el despliegue del espíritu capitalista en el caso de España, donde el interés por la religión es tan marcado que termina por anular a todos los demás”¹⁰. Esto era cierto, al menos, hasta hace un siglo, cuando en 1913 Werner Sombart publicó la primera edición de *Der Bourgeois*. Y sabemos, por lo demás, que, efectivamente, mientras en los países dominados por la Iglesia católica el capitalismo encontró serias dificultades para su desarrollo, la ética protestante, concretamente la idea calvinista de la predestinación, estimuló a los primeros empresarios capitalistas a trabajar sin tregua, lo que fomentó el

8. O. c., 235.

9. O. c., 247.

10. O. c., 243.

crecimiento económico y la acumulación de capitales en los países en los que el protestantismo ejerció su mayor influjo. Es la conocida tesis que defendió Max Weber y que ha sido objeto de abundantes y documentados estudios¹¹.

¿Es compatible el Evangelio con el progreso económico?

Si a las incertidumbres y vaivenes que acabo de indicar añadimos ahora las profundas transformaciones que ha experimentado la economía globalizada y, por tanto, el capitalismo mundial, se comprende la dificultad que entraña la aplicación de las enseñanzas del Evangelio sobre el dinero en los tiempos que estamos viviendo. Baste pensar en esto: si todos los mortales tomasen al pie de la letra lo que dicen determinados textos evangélicos sobre la maldad del dinero y las riquezas, un buen día nos podríamos encontrar con la desconcertante escena de un padre de familia, trabajador en una fábrica de automóviles (pongamos por caso), que llega a su casa y les dice a su mujer y a sus hijos: “Mirad, el mundo es ya tan cristiano, que me he quedado sin trabajo, porque nadie compra coches y todos tenemos que vivir en tal pobreza, que la única salida que nos queda es pasar hambre y vivir con muchas estrecheces y hasta es posible que en la más cruda miseria”. ¿Sería esto realmente cristiano? ¿es imaginable que Dios quiera semejante situación? Yo sé que, al decir esto, estoy llevando el problema hasta el absurdo. Pero quizá por eso este modo de hablar nos ayude a situarnos mejor ante el problema. Porque tampoco se puede afirmar, así a la ligera, que el crecimiento económico constante es lo mejor para este mundo. De sobra sabemos que eso sólo se puede lograr a costa de empobrecer a millones de criaturas y de destrozar los recursos de la tierra, el equilibrio ecológico y el futuro de la vida. Lo que es tanto como decir que el crecimiento económico descontrolado es lo mismo que el auto-genocidio de la humanidad y, más que nada, el ensañamiento cruel sobre los millones de seres humanos más desgraciados de este mundo.

11. Para todo este asunto, me limito a remitir al estudio de J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Alianza, 1971, 65.

Por eso, la pregunta acuciante y hasta angustiada, que nos hacemos en este momento, es tan clara como difícil de responder: ¿qué nos quiso decir Jesús cuando habló sobre el dinero y las riquezas? Ésta es la cuestión. Para cada ser humano, para los cristianos en concreto y especialmente para la Iglesia.

“Nadie puede servir a dos señores” (Mt 6, 24)

En el sermón del monte, según la redacción que nos dejó el evangelio de Mateo, Jesús expresa (al menos a primera vista) un rechazo tajante del dinero. Hasta el punto de que, según parece, quien sirve al *dinero* no puede servir a *Dios*. Lo cual produce la lógica impresión de que Dios y el dinero son incompatibles. O sea, el que quiera, de verdad, acercarse a Dios tiene que renunciar a la posesión de bienes. Y, por el contrario, el que prefiera retener el dinero (y los bienes que proporciona el dinero) no tiene más remedio que renunciar a entenderse con Dios. ¿Es esto realmente así? ¿Se puede asegurar tranquilamente que Dios y el dinero son absolutamente irreconciliables? Pero, entonces, si eso es efectivamente así, ¿no tendríamos que concluir, en sana lógica, que Dios está en contra del bienestar y del progreso, puesto que, si queremos bienestar y progreso, eso sólo se puede alcanzar mediante el dinero y su utilización en forma de capital?

Al plantear estas cuestiones, bien sabemos que no se trata de preguntas ociosas o de alambicamientos estériles. Todo lo contrario. Hoy es mucha la gente que vive mejor que hace treinta años. Incluso abundan las personas y familias que manejan cantidades importantes de dinero. Y en cualquier caso, la sociedad del bienestar alcanza a grandes sectores de la población en los países avanzados. Así las cosas, el problema está en que muchas de esas gentes tienen creencias religiosas y son bastantes los que aspiran a ser buenos cristianos. Por eso, las personas que se encuentran en tal situación se preguntan en sana lógica y con la consiguiente preocupación: ¿es posible estar cerca de Dios teniendo al mismo tiempo un buen nivel de vida? ¿puede un cristiano considerarse seguidor de Jesús si posee una cuenta corriente (con “visa oro” incluida), percibe un buen sueldo y dispone de algunos bienes

dentro de lo que, en un contexto social determinado, se puede considerar como un ciudadano que goza de una seguridad económica “razonable”? En definitiva, ¿qué quiso decir Jesús cuando afirmó que “no podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6, 24)?

No viene al caso recordar aquí las numerosas y, a veces, contradictorias explicaciones que teólogos y clérigos han intentado buscar a las palabras de Jesús sobre la compatibilidad o incompatibilidad de Dios y el dinero¹². Por lo pronto, vendrá bien tener en cuenta que Jesús empieza diciendo: “No acumuléis riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder y donde los ladrones abren boquetes y roban” (Mt 6, 19). Parece lo más razonable pensar que Jesús se refiere aquí a *riquezas improductivas*, es decir, dinero o bienes que se acumulan y se retienen de manera que no se utilizan para nada. Y por eso están expuestos a que la polilla y la carcoma acaben con lo que se tiene celosamente oculto y bien guardado. Dicho de otra manera, parece que Jesús habla de quienes acumulan cantidades de dinero de manera que se centran en eso sin pensar en otra finalidad o en otra utilidad que se pueda dar a ese dinero que poseen. Es el dinero como “tesoro” en el que se centra y queda atrapado el “corazón”, como dice el mismo Jesús cuando afirma: “Porque donde está tu tesoro, allí está también tu corazón” (Mt 6, 21). Téngase en cuenta que la palabra “corazón” (*kardía*) expresa el centro del ser humano. Por su parte, lo del “tesoro” indica dónde se halla una persona en su “centro” y lo que más le importa en la vida¹³. De ahí que Jesús termina diciendo: “No podéis servir a Dios y a mammón” (Mt 6, 24). El Evangelio utiliza esta palabra extraña, *Mammón*, que se refiere no sólo al dinero sino además a “cualquier figura bella en la tierra”¹⁴. En definitiva, lo que aquí viene a decir Jesús es que el dinero ejerce una *fuera totalizadora* y, por eso, tiene tal poder de seducción, que termina por ser, de hecho, el competidor de Dios. De forma que lo que ponen en juego constantemente las personas, que se empeñan en conciliar la fe en

12. Un resumen condensado de las explicaciones más destacadas, en U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, I, Salamanca, Sígueme, 1993, 500-502.

13. U. Luz, o. c., 503.

14. Según la expresión de Theodoros Monajos, recogida por J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, I, Hildesheim 1967 (ed. orig. 1840), 48. Citado por U. Luz, o. c., 502, nota 25.

Dios con la acumulación de dinero (improductivo para cualquier causa noble), es una de estas dos cosas: el verdadero servicio y *el culto a Dios* o, por el contrario, el falso culto y, por tanto, *la idolatría del dinero*. Estamos, pues, ante un problema más hondo de lo que parece a primera vista en la vida de cualquier persona. ¿De qué se trata?

Dios y el dinero

Se ha dicho, seguramente con bastante razón, que “el dinero, como medio absoluto y al mismo tiempo punto de unión de incontables órdenes finales... tiene relaciones muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio”¹⁵. Efectivamente, el hecho de ganar dinero, por sí solo y por sí mismo, no se considera en los tratados de moral como algo que ofenda a Dios. Pero no sólo eso. En la predicación religiosa, se ha dicho muchas veces que el dinero es una bendición divina. Por ejemplo, en el siglo XIX, el papa Gregorio XVI concedió numerosos títulos de nobleza a personas y familias acaudaladas por una razón que, a juicio del pontífice, justifica todo lo demás: “quienes poseen riquezas suelen ser una ayuda y un ornato para la sociedad cristiana”¹⁶. Es más, a juicio de aquel papa, las riquezas son una bendición divina, que merece ser premiada por la Iglesia. Es la tesis que defiende este pontífice en los numerosos documentos magisteriales mediante los que concedió títulos de nobleza a personas acaudaladas, precisamente porque eran gente de mucho dinero, lo que les permitía llevar una vida espléndida¹⁷. Para el papa Gregorio XVI, la cosa estaba clara: a más dinero, más bendición celestial.

Y es que el dinero entraña algo, profundamente misterioso, que se parece a Dios. En un sentido concreto. En cuanto que, según la cono-

15. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, 273.

16. “*Cum nobiles familiae, virtutis ac religionis laude praestantes et divitiarum copia pollentes, magno christianae et civili reipublicae ornamento atque praesidio esse solent*”. *Letras Apostólicas*, 25. Sept. 1840. *Corpus Actorum RR. Pontificum. Acta Gregorii Papae XVI*, III, 86.

17. J. M. Castillo, *Gregorio XVI y la nobleza*. En la obra en colaboración: *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada, Facultad de Teología, 1986, 290-293.

cida formulación de Nicolás de Cusa, es *coincidentia oppositorum*. Porque, lo mismo en Dios que en el dinero, alcanzan la unidad y vienen a coincidir las cosas más opuestas, la más diversas y hasta las contradicciones del mundo. De esta idea, de que todas las extrañezas y todo lo que es irreconciliable en el ser encuentra su unidad y su igualación en Dios surge la paz, la seguridad y la riqueza universal del sentimiento que se da con la idea de Dios y con la certeza de que existe para nosotros. Y de ahí resulta algo que es perfectamente comprensible: los sentimientos que Dios despierta, en su propia esfera, tienen un cierto parecido psicológico con los sentimientos de paz y seguridad que suele aportar el dinero a quienes lo poseen¹⁸.

Por eso el dinero puede ser un rival de Dios. Y hay casos frecuentes en que, efectivamente, se constituye en el ídolo al que se le rinde un culto de insuperable fervor. En cualquier caso, es evidente que, para muchas personas, el dinero merece más interés, más consideración y más respeto, *real y efectivo*, que Dios mismo. Como es igualmente cierto que lo normal en esta vida es que la gran mayoría de la gente le dedique más tiempo, más esfuerzo, más preocupaciones, más entrega y más entusiasmo a la causa del dinero que a la causa de Dios. Esto es un hecho, que se podrá interpretar como se quiera. Pero el hecho está ahí. Y es un hecho de tal manera cierto, que no es exageración ninguna afirmar que, para una notable mayoría de la población mundial, el dinero es, *en la práctica diaria de la vida*, más importante que Dios. Es decir, si efectivamente Dios y el dinero son enemigos irreconciliables, se puede asegurar que, tal como están hoy las cosas, el dinero le está ganando la batalla a Dios. Sin duda alguna, el dinero tiene más seguidores, más fieles incondicionales, que los seguidores y los fieles que han optado por la fe en Dios. Si es que hablamos de la fe en serio y con todas sus consecuencias. Seamos sinceros: hay personas y familias enteras que se sienten mucho mejor el día que compran un piso que el día en que, después de un retiro espiritual, parece como que sienten a Dios muy cerca. La acumulación de capital da más felicidad que la acumulación de bienes celestiales. Esto es un hecho demasiado frecuente, sea cual sea la explicación que cada uno le dé.

18. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, 273.

Pero, con decir esto, el problema no está resuelto. Porque hablar del “interés por el dinero” o incluso del “afán por el dinero” es lo mismo que utilizar expresiones sumamente ambiguas. Y son expresiones ambiguas porque pueden referirse a cosas, situaciones o formas de vivir literalmente contradictorias. A una persona le puede interesar el dinero por *egoísmo y avaricia* o, por el contrario, le puede interesar el dinero por *altruismo y generosidad*. El que se afana por ganar, para hacer un gran capital y pasárselo lo mejor posible sin pensar en otra cosa, ése evidentemente es un individuo que ha puesto su corazón en el dinero y en el dinero tiene su tesoro, lo único que de verdad le importa en la vida. Por el contrario, el que se afana por el dinero porque necesita ese dinero para montar una empresa en la que va a dar puestos de trabajo (debidamente remunerados) a mucha gente; o simplemente porque tiene una familia a la que no hay más remedio que sacar adelante cada mes, es claro que, en esos casos (y tantos otros por el estilo), el dinero no es, ni puede ser, enemigo de Dios. Porque Dios es el primero que quiere que la gente tenga puestos de trabajo, como es el primero que quiere también que, en cada casa y en cada familia, haya dinero para llegar a fin de mes sin apuros o necesidades que quedan al descubierto.

El problema, por tanto, está en saber *dónde tiene cada cual su “tesoro”* y, por consiguiente, *dónde tiene cada cual su “corazón”*. Porque eso, ni más ni menos, es lo que dice Jesús en el Sermón del Monte. El que tiene su tesoro *en sí mismo y en su buena vida*, sin pensar en otra cosa que no sea eso, ése evidentemente no cree (ni puede creer) en Dios, por más que rece, por más que vaya a misa y por más cofradías o asociaciones piadosas a las que pertenezca o quiera pertenecer. Y al revés, el que tiene su corazón (y su tesoro) *en la felicidad de todos y en aliviar el sufrimiento de los más posibles*, ése cree en Dios aunque, a lo mejor, casi nunca piense en Dios, ni rece mucho, ni frecuente misas, romerías o novenas. Y es que, en definitiva, se trata de comprender que, seguramente, lo más original del cristianismo está en que el “otro” es inseparable del “Otro”, lo humano es inseparable de lo divino, el hombre es inseparable de Dios. Más aún, lo que acabo de decir es tan fuerte y tan serio, que pretender (nada más que pretender) creer en Dios y respetar a Dios, desentendiéndose del hombre, no creyendo en el hombre, ni respetando al hombre, eso es tan grave (a los ojos de Cristo) que equi-

vale a una ofensa contra Dios. Por esto, entre otras razones, me parece genial un texto de J. B. Metz, que se suele citar cuando se habla de estas cosas: “Quien dice “Dios” está expuesto a que el sufrimiento de los otros pueda atentar contra sus propias ideas religiosas”¹⁹.

Las parábolas desconcertantes

Con toda seguridad se puede afirmar que el sacerdote y el levita, que aparecen en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 31-32), serían, sin duda alguna, hombres que decían “Dios”. Y lo dirían muchas veces. Y es seguro –si es que creemos lo que se dice en esa parábola– que, efectivamente, para aquel sacerdote y para aquel levita, decir “Dios” les expuso a que el sufrimiento del otro les pudo (y les debió) poner patas arriba todas sus ideas religiosas. Lo más probable es que, si ese sacerdote y ese levita existieron alguna vez, el uno y el otro siguieron su camino tan campantes, tan fervorosos, para llegar puros y puntuales al templo. Pero el juicio de la historia (y no sabemos si el de Dios también) quedaron pendientes sobre ellos, para condenarlos, de generación en generación, como el prototipo de los “creyentes” “descreídos”. Dijeron “Dios” y, al darse de cara con el sufrimiento ajeno, todas sus ideas religiosas se fueron al traste. Es el esquema de “espiritualidad deforme” que todos los “ricos” de este mundo llevan inoculado como un virus en la sangre de sus ideas más queridas.

En efecto, el rico aquél, “que se vestía de púrpura y lino y banquetaba todos los días espléndidamente” (Lc 16, 19), debía de ser un hombre “religioso”, como correspondía en aquella cultura a la gente de “buena familia”. Y éste lo era, por lo que la parábola dice de sus cinco hermanos (Lc 16, 28-31). Era, pues, un rico que, más de una vez, diría “Dios”. El problema es que aquel ricachón tenía allí mismo, en el portal de su casa, a un desgraciado, el tal Lázaro, un santo que ha quedado como figura ejemplar y patrón de los hospitales donde antiguamente se morían los enfermos más repugnantes. Otra vez, como en la parábola del buen samaritano, el hombre “religioso” ante el sufrimien-

19. Citado por J. I. González Faus, *Del otro al OTRO*, en la obra en colaboración *Aldea global, justicia parcial*, Barcelona, Cristianisme i Justicia, 2003, 95.

to del otro. Y otra vez la misma historia. El rico epulón, con su “Dios” auestas, se vio metido en la perdición sin remedio (Lc 16, 25-26). Por una sola razón. Porque se metió de lleno en el espantoso peligro, que representa para todos los ricos de este mundo, *el sufrimiento* (del otro) *no integrado en Dios*, en el “Dios” que pensamos y al que rezamos, aunque sólo sea de tarde en tarde.

Y es que el dinero tiene el peligro de llevarnos, sin que nos demos cuenta, hasta formas y pautas de conducta que son una auténtica insensatez, cosas de locos. Así lo presenta la parábola del rico necio (Lc 12, 13-21). Es la historia del rico aquél que, cuando sus fincas le dieron la enorme satisfacción de una gran cosecha, repleto de abundancia y de millones, no tuvo más reacción que decirse a sí mismo: “Amigo, tienes muchos bienes almacenados para muchos años, tumbate, come, bebe y date a la buena vida” (Lc 12, 19). Y el hecho es que, pensando la cosa así, con espontaneidad y a bote pronto, lo primero que a cualquiera se le ocurre es que al ricachón aquél no le faltaba razón. Porque es lógico que un individuo que, de pronto se ve con las arcas a tope, se diga tranquilamente: “vanos a disfrutar de la vida y a pasar el resto de los días en el mayor bienestar posible”. Eso es lo que pensaría enseguida la gran mayoría de la gente. De forma que esa forma de pensar se consideraría como “lo normal”. Pero está visto que, a juicio del Evangelio, pensar así y reaccionar así es pensar como piensan los que han perdido la cabeza. Primero, porque nadie puede asegurar que va a vivir dos días, para disfrutar de la fortuna que ha conseguido acumular. Eso es lo que dice el Evangelio. Es decir, la insensatez está en que el dinero te da lo que te puede dar, pero no más. El dinero proporciona *abundancia* y *bienestar*. Y eso es importante. Pero más importante que eso es la *seguridad* del que sabe que puede gozar de su disfrute sin peligro alguno. Ahora bien, esa seguridad no la puede dar el dinero. Por eso es insensato el que piensa que el dinero es todo. La sensatez de Jesús va por otro sitio. Va por el camino que lleva directo a la *felicidad compartida*. Eso sí está a nuestro alcance. Dar al que no tiene, compartir con el que carece de lo indispensable, proporcionar algo de alegría al que sólo ha saboreado la miseria y la tristeza. En definitiva, poner en práctica el programa de las bienaventuranzas. Eso sí que produce dicha, felicidad y da sentido a la vida. Por otra par-

te, y como es lógico, si todos los ricos del mundo pensaran así, es seguro que habría menos sufrimiento y más esperanza sobre todo entre quienes peor lo pasan en la vida. Así es la ética de Cristo.

Jesús y los ricos

¿Sacamos, entonces, la conclusión de que los ricos no tienen solución posible a los ojos de Dios? ¿Se puede asegurar, así tranquilamente, que Jesús rechaza de forma implacable a todo el que tiene dinero y bienes y al que, por eso mismo, lo pasa bien en esta vida?

Sinceramente, no es fácil responder a estas preguntas. Porque, si es verdad que Jesús dijo “¡ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo!” (Lc 6, 24), no es menos cierto que el mismo Jesús, que amenazó a los ricos, tuvo amigos entre gentes de dinero y se dejó invitar a mesas bien surtidas, por ejemplo, a las comidas que organizaban los publicanos (Mc 2, 15-16 par; Lc 19, 1-10; 15, 1-2), que eran gente que no pasaba precisamente hambre y, además, el dinero que tenían era de origen oscuro y bastante dudoso. Y en dos ocasiones, que sepamos, asistió a banquetes en los que, según las costumbres orientales, Jesús fue perfumado, con ricos y caros perfumes, por mujeres que daban que hablar (Lc 7, 37-38; Jn 12, 3). Además, sabemos también que Jesús solía ir acompañado de mujeres a las que hoy llamaríamos señoras “de buena sociedad”, que además “le ayudaban con sus bienes” (Lc 8, 2-3). Por eso hay que volver a preguntarse: realmente, ¿en qué quedamos? ¿aceptaba o rechazaba Jesús a los ricos?

Dos cosas hay que decir como respuesta: 1) Jesús rechaza a los “*camellos*”; 2) Jesús acoge a los que “*comparten*”.

Cuando hablo del rechazo de los “*camellos*”, me refiero al proverbio que utilizó Jesús cuando le dijo a un rico que “es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el Reino de Dios” (Mc 10, 25 par). En tiempo de Jesús, se utilizaba también la expresión del elefante y el ojo de la aguja. Y, según parece, en el lenguaje popular se empleaba a veces la contraposición de la hormiga y el camello²⁰. La cosa, por tanto, no admite duda. A no ser que se preten-

20. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1986, 102.

da forzar el sentido del texto hasta hacerle decir lo contrario de lo que expresa su significado más obvio. Y no vale echar mano de la variante que hace del camello un cabo de amarra (*kámelos*). Porque eso disuelve precisamente lo paradójico que entraña la sentencia de Jesús. Una sentencia que afirma con fuerza ni más ni menos que esto: una persona que retiene sus bienes para sí solo y, por tanto, se interesa solamente por su propio bienestar, sin darle a su dinero ningún tipo de productividad y, por supuesto, negándose a compartir lo suyo con los que pasan faltas y por ello sufren, esa persona es imposible que entre en el Reino de Dios. Es decir, es imposible que una persona, que vive en esas condiciones y con semejante proyecto de vida, acepte y viva el proyecto de Jesús. Por lo demás, parece razonable pensar que Jesús no se refiere aquí a si los ricos pueden o no pueden salvarse en la otra vida. Porque el Reino de Dios no se refiere solamente a esa “otra vida”. El Reino de Dios, en boca de Jesús, es cuestión, antes que nada, de “esta vida”. Por eso, lo que parece seguro es que un rico (en el sentido indicado) podrá ser muy “religioso” y hasta muy “católico”. Pero no hay duda de que una persona que retiene sus bienes sin acordarse de los que carecen de trabajo y medios de vida; y peor aún si la carencia se refiere a lo indispensable para vivir con dignidad, semejante persona ni cree en Jesús ni acepta el Evangelio. Esto es lo primero que Jesús les dice a los ricos.

Por lo que se refiere a los que “comparten”, la mentalidad de Jesús es distinta. Ya he citado antes algunos pasajes evangélicos en los que se ve claramente que Jesús mantuvo buenas relaciones con personas que poseían bienes. Lo que da pie para pensar que Jesús no rechazaba, por principio, a la gente de dinero. Nada de eso. Más bien, sabemos que Jesús mantuvo muy buenas relaciones con personas que gozaban de una buena situación económica. Por ejemplo, según el evangelio de Lucas, en el grupo de acompañaba habitualmente a Jesús había mujeres que, según parece, tenían una posición social aceptable, quizá privilegiada. Tal es el caso de Juana, la mujer de Cusa, que ocupaba un puesto de confianza en la corte del rey, era el “intendente” de Herodes (Lc 8, 3). Y en este contexto se menciona también a una tal Susana, que, si merece mención nominal, debe ser porque era persona conocida. Y Lucas termina diciendo que también iban con Jesús “otras muchas que le ayudaban con sus bienes” (Lc 8, 3). Lo más probable es que se tra-

taba de viudas, ya que es impensable que, en una sociedad tan androcéntrica y machista como aquélla, unas mujeres casadas abandonasen a sus maridos para ir, por pueblos y caminos, acompañando a un extraño y nuevo profeta (Jesús), junto a un buen grupo de hombres. Una cosa así, en aquel pueblo y en aquella cultura, tenía que parecer algo escandaloso y hasta una falta que merecía un castigo²¹. En todo caso, lo que es seguro es que eran mujeres que poseían bienes. Y tan cierto como eso, es que no se reservaban aquellos bienes para ellas, sino que, con lo que tenían, ayudaban a Jesús y al grupo que le acompañaba. Algo parecido hay que decir de otras dos mujeres cuya casa frecuentaba Jesús. Me refiero a Marta y María (Lc 10, 38-42). Si estas dos mujeres eran las hermanas de Lázaro, el muchacho al que, según el evangelio de Juan, Jesús le devolvió la vida (Jn 11, 43-44), hay que pensar que Jesús tenía una gran amistad con esta familia, hasta emocionarse y llorar cuando les ocurría una desgracia (Jn 11, 33-35). Un cariño que la gente comentaba (Jn 11, 35). Pero lo importante aquí es saber que se trataba de una familia muy conocida, no sólo en el pueblo donde vivían, sino en la capital Jerusalén (cf. Jn 11, 18-19). Y, sobre todo, era una familia que tenía dinero para comprar y gastar un perfume tan caro (Jn 12, 3; cf. Mc 14, 3), que aquello fue motivo de escándalo para algunos de los seguidores de Jesús (Jn 12, 5; Mc 14, 4). Y sin embargo, resulta notable que el mismo Jesús justificó y defendió a la mujer que hizo aquello (Jn 12, 7; Mc 14, 6).

Pero, sin duda, más significativa fue la relación que Jesús mantuvo con los publicanos, individuos que manejaban mucho dinero, que extorsionaban a la pobre gente y que además eran los colaboradores más directos con el poder imperial, ya que ellos eran quienes cobraban los impuestos para los romanos. Pues bien, sabemos que Jesús mantenía buenas relaciones de amistad con esta clase de individuos (Mc 2, 15-16 par; Lc 15, 1-2) y los ponía como ejemplo de buena conducta ante Dios, en contraste con los “observantes” fariseos (Lc 18, 9-14). Y la prueba más clara de la sintonía, que tuvo Jesús con estos hombres, es

21. Las condiciones de marginación y hasta exclusión en que vivía la mujer en la sociedad judía del siglo primero han sido ampliamente estudiadas. Para este punto, cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1977, 371-387.

lo que hizo cuando pasó por Jericó: se fue derecho a la casa de Zaqueo, el jefe de los publicanos de aquella región. Y allí, en la casa de un hombre de la peor fama, se dejó invitar para una buena cena y se alojó en aquella casa mientras estuvo en el pueblo (Lc 19, 1-5), cosa que provocó la crítica de todo el vecindario (Lc 19, 7).

Es evidente, pues, que Jesús no tuvo inconveniente en mantener buenas relaciones con gente de dinero. Pero teniendo en cuenta que hizo eso solamente cuando se trataba de personas que no se aferraban a retener sus bienes, sino que estaban dispuestas a dar lo que tenían. Eso es lo que pasó con las mujeres que ayudaban a Jesús con sus bienes (Lc 8, 3), con María cuando perfumó a Jesús con un perfume que costó un dineral (Jn 12, 3; Mc 14, 3) y, sobre todo, con Zaqueo cuando se comprometió, ante Jesús y ante la gente, a devolver todo lo que había robado y a dar a los pobres la mitad de sus bienes (Lc 19, 8). Sin duda alguna, para Jesús, lo importante no era si una persona tenía o no tenía dinero. Lo que a Jesús le interesaba es si una persona, tuviera lo que tuviera, estaba dispuesta a desprenderse de lo que tenía o a dar productividad a sus bienes para servicio de los demás. De ahí que elogió a la pobre viuda que daba todo lo que tenía para vivir, al tiempo que censuraba a los que se desprendían de lo que les sobraba (Lc 21, 1-4). Por eso Jesús censura severamente al “rico necio”, el individuo aquél que tuvo una cosecha fabulosa y lo único que se le ocurrió fue pensar cómo almacenaba todo lo que había cosechado para vivir tranquilo el resto de sus días (Lc 12, 13-21). Aquel hombre mereció el calificativo de “insensato” (Lc 12, 20). Porque pensaba sólo en sí mismo. Mientras que el Evangelio elogia al rey que fue capaz de perdonar una deuda enorme (Mt 18, 27) a un sujeto que resultó ser un canalla (Mt 18, 28-30).

La actitud de Jesús en relación a la gente que tiene dinero y bienes está, por tanto, bastante clara: si se trata de personas que sólo piensan en retener lo que es de ellos, para ellos, tales personas no pueden pretender, mientras se mantengan en esa postura, ser al mismo tiempo creyentes en Jesús y su Evangelio. Si, por el contrario, se trata de personas que están dispuestas a desprenderse de algo de lo que tienen (y que no sea meramente lo que les sobra), para que eso rinda en beneficio de otros, entonces nos encontramos ante creyentes que toman en serio el proyecto de Jesús, al que los evangelios denominan el “Reino de Dios”.

El problema que aquí se plantea es que, en este asunto del dinero, como en tantos otros asuntos de la vida, tenemos el peligro de engañarnos a nosotros mismos echando mano de razones tan aparentes como falsas, que no sirven sino para enmascarar la verdad de las cosas. Y más cuando, en las situaciones que tenemos que resolver, entran en juego cosas que han cambiado tanto desde los tiempos de Jesús hasta nuestro tiempo. Me refiero concretamente a los dos factores que tenemos que barajar aquí: la *economía* y la *religión*.

Ética y Economía

El desorden y la confusión, que se advierten en casi todo cuanto se refiere al complejo mundo de los comportamientos éticos, se ponen actualmente de manifiesto sobre todo en lo que toca a las relaciones entre ética y economía. La confusión es tal, que, como se ha dicho muy bien, “en lo que hace a las *relaciones entre economía y ética*, la apreciación más común dentro de nuestro horizonte histórico es la de considerarlas incompatibles. Tal como normalmente lo sentimos y vivimos, no parece que sea fácil vislumbrar que nuestro actual horizonte de la economía vaya a estar marcado por la ética”²². Esta dificultad llega hasta el extremo de que “parece como si hubiera una insuperable separación entre el mundo de la economía y el mundo ético, como si fueran total e irremediabilmente incompatibles”²³. ¿Es esto realmente así?

La dificultad, que aquí afrontamos, es seguramente mucho más seria de lo que algunos se imaginan. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que hoy es enormemente más complicado de lo que parece, decir una palabra que resulte *sensata, realista y evangélica* en cuanto se refiere al complejo mundo de la economía. La dificultad estriba en que, cuando hablamos de economía, estamos hablando, no simplemente de *dinero*, sino de *capital*. Ahora bien, como es bien sabido, hay tres clases de capital: el *productivo*, el *comercial* y el *financiero*. Y cada una de estas formas de capital genera cantidad de problemas que, desde el punto de vista de la ética, resultan cada día más difíciles de resolver.

22. J. Conill Sancho, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004, 12.

23. O. c., 12.

Baste pensar en los numerosos problemas que hoy plantea el capital comercial en su forma dominante en la actualidad, el *comercio global*. Sobre todo, los problemas (concretamente de carácter ético) que provienen de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y las consecuencias que de eso se siguen sobre todo para los países más pobres del planeta²⁴. Pero, sin duda alguna, la dificultad mayor está en la *globalización de la economía*. Por poner un ejemplo muy simple: la camisa que cualquiera compra en cualquier tienda de ropa, seguramente está fabricada en un país en el que la gente vive de forma miserable; y en esa camisa han trabajado manos de niños y niñas que están sometidos a auténtica esclavitud. Es decir, lo más seguro es que Usted lleva puesta una camisa fabricada por esclavos. Y da lo mismo que la camisa sea cara o barata, que sea de marca²⁵ o no tenga marca ninguna. En este momento, todo lo que sea manufactura de ropa, calzado y mil cosas más, que nos ponemos o nos comemos cada día, ya sea que compremos eso en unos grandes almacenes o en una “tienda de a cien”, lo más probable es que esas cosas han sido trabajadas duramente, en noches agotadoras e interminables, por mujeres y niños que seguramente no ganan ni un dólar al día. Precisamente nuestras compras comerciales nos resultan, con frecuencia, bastante baratas (pensemos en las “rebajas”) porque la productividad es escandalosamente barata, a costa de la salud y la miseria de millones de criaturas famélicas. Como es lógico, esto nos plantea a todos problemas éticos de una envergadura sencillamente aterradora.

Pero no es esto lo más preocupante. Lo más grave de todo es algo que ha sabido explicar, de forma muy sencilla, el conocido sociólogo Anthony Giddens. “En la nueva economía global, dice Giddens, gestores de fondos, bancos, empresas, al igual que millones de inversores individuales, pueden transferir cantidades enormes de capital de un lado del mundo al otro con el botón de un ratón. Al hacerlo pueden desestabilizar lo que podía parecer economías sólidas y a prueba de bomba, como

24. Cf. Susan George, *Remettre l'OMC à sa place*, París, Editions Mille et une Nuits, 201.

25. Sobre los problemas éticos que hoy plantean las marcas, su comercio y su publicidad, recomiendo el ya clásico estudio de Naomi Klein, *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2001.

sucedió hace unos años, en Asia”²⁶. Aquí estamos hablando, no ya del capital *productivo* (el que se dedica a producir bienes), ni del capital *comercial* (el que intercambia los bienes producidos), sino que hablamos del capital *financiero*, el que circula por las bolsas de valores y mercados de finanzas de todo el mundo, no para producir bienes o intercambiar lo que se produce, sino con la intención primordial y básica de “ir hacia donde se generen los mayores rendimientos”²⁷. Es decir, se trata de un capital destinado fundamentalmente a acumular y, por tanto, a concentrar la riqueza cada vez más y más en menos propietarios.

Ahora bien, el capital financiero tiene, entre otras, dos características que son clave para comprender lo que está ocurriendo ahora mismo en la economía mundial. La primera característica es la *enormidad*. Porque son tales las cantidades de capital, que se dedican a la pura especulación y a la ganancia de los ricos, que parece increíble lo que está sucediendo en este orden de cosas. El ya citado A. Giddens lo explica así de manera gráfica: “El volumen de transacciones económicas mundiales se mide normalmente en dólares estadounidenses. Para la mayoría de la gente, un millón de dólares es mucho dinero. Medido como fajo de billetes de cien dólares, abultaría 50 centímetros. Cien millones de dólares llegarían más alto que la catedral de San Pablo de Londres. Mil millones de dólares medirían casi 200 kilómetros, 20 veces más que el monte Everest”²⁸. Pues bien, añade el mismo Giddens, “sin embargo, se maneja mucho más de mil millones de dólares *cada día* en los mercados mundiales de capitales”²⁹. Cuando uno piensa que, en este momento, hay en el mundo más de ochocientos millones de seres humanos que se alimentan por debajo del umbral mínimo de la alimentación básica para seguir viviendo, se comprende la atrocidad ética que representa el hecho de que tales cantidades de dinero se dediquen a circular por los mercados mundiales en búsqueda de mayores ganancias, al tiempo que millones de criaturas se mueren de hambre.

26. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, 22.

27. J. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2003, 150.

28. A. Giddens, o. c., 22.

29. O. c., 22.

La segunda característica del capital financiero es que se ha *globalizado*. Es decir, para los mercados de finanzas no hay fronteras. Ni leyes internacionales que los controlen, de manera que la norma que los rige es, como ha dicho el Nobel de economía, J. Stiglitz, *la mayor ganancia posible*³⁰. De ahí, su eficacia. Pero también los peligros económicos y éticos que entrañan. No le falta razón a George Soros cuando dice que “los mercados son amorales: permiten que la gente actúe según sus intereses... Ésta es una de las razones por la que son tan eficientes”³¹. Pero ocurre que esta eficacia económica lleva consigo, inevitablemente, un costo muy fuerte y que consiste en que “con demasiada frecuencia, las empresas encuentran mejores expectativas de beneficios a través de simples operaciones financieras que mediante inversiones que amplíen sus capacidades productivas”³². Lo que es tanto como decir que los mercados financieros concentran cantidades asombrosas de capital cuyo destino fundamental no es la *producción* o la *distribución* de bienes para que la gente viva, sino que es la *acumulación* de riqueza para el provecho de aquellos privilegiados que pueden invertir en la especulación y vivir de ella. O dicho de otra manera, los mercados financieros concentran cantidades asombrosas de capital cuyo destino fundamental es la ganancia, la concentración de ese capital en pocas manos, con detrimento inevitable de la productividad. Resulta imposible calcular el daño que la eficacia (para los ricos) de este sistema económico está haciendo precisamente a las gentes más pobres de la tierra.

En cualquier caso, y más allá de las diferentes teorías económicas, es indudable que “abundan los argumentos que permiten explicar cómo una gran parte de los capitales financieros, cuyos flujos internacionales alcanzan cifras ciertamente colosales y una sorprendente velocidad de transacción, no hacen más que *rotar virtualmente sobre sí mismos* (divisas, créditos, títulos, derivados) y sólo una parte reducida de ellos supera ese universo panfinanciero y se relaciona con el mundo de los bienes y servicios *reales*”³³. Es decir, se trata de asombrosas cantidades de dinero que, en notable medida, no produce bienes y servicios para nadie y

30. Cf. nota 24.

31. G. Soros, *Globalización*, Barcelona, Planeta, 2002, 25.

32. E. Palazuelos, *La globalización financiera*, Madrid, Síntesis, 1998, 207.

33. E. Palazuelos, o. c., 13-14.

se dedica solamente a acumular ganancias para quienes pueden emplear sus capitales en ese negocio tan característico del sistema capitalista. Además, nunca deberíamos olvidar que, “al tratarse de operaciones financieras de alcance transnacional, los agentes que intervienen en ellas se sitúan al margen de cualquier legislación nacional, eludiendo así los controles y fiscalizaciones de los gobiernos”³⁴. Y, lógicamente, si eluden los *controles fiscales* de los gobiernos, con mayor facilidad eluden el juicio ético de las *doctrinas morales* que pueden dictar las religiones. Lo cual da pie para pensar que los mercados *amorales*, de los que habla G. Soros, son en realidad mercados *inmorales*. Un juicio que, por supuesto, no comparte la gran mayoría de la población, sobre todo los miles de ciudadanos que invierten en bolsa con la conciencia tranquila. Porque son bastantes los moralistas de las distintas confesiones religiosas (incluida la católica) que no ven fallo ético alguno en las inversiones financieras. Sus razones tendrán para pensar así. Pero también puede ser que, en este complicado asunto, resulte demasiado difícil liberarse de la *mentalidad sumisa* que el sistema establecido ha logrado que todos asimilemos, hasta hacer nuestro lo que otros han pensado para su utilidad propia y en detrimento (como siempre sucede) de los más débiles. Es probable que este aspecto oscuro y quizá poco edificante de las especulaciones financieras sea lo que explica el celoso silencio con que se lleva todo este asunto sobre todo cuando los inversores son personas o instituciones religiosas.

Y todavía una observación que me parece fundamental en todo este complicado asunto. Hay inversores en bolsa que, para tranquilizar la conciencia, apelan a que sus inversiones están pensadas y gestionadas de manera que sólo invierten en “fondos éticos, ecológicos y solidarios”, una fórmula que se ha difundido desde la “Escuela de Finanzas Aplicadas”³⁵. No soy economista y, por tanto, no me voy a poner a discutir las razones que se dan, desde esta escuela, para justificar las inversiones financieras. Sólo una cosa quiero dejar clara: un economista especializado en finanzas, T. M. Rybczynski, ha destacado, en relación al

34. E. Palazuelos, o. c., 113.

35. Escuela de Finanzas Aplicadas, *Fondos Éticos, Ecológicos y Solidarios*, Madrid 2001.

ejercicio y distribución de los derechos de propiedad, cómo los sistemas financieros atraviesan por tres fases diferentes. La primera es la del *capitalismo de propietarios*, cuando éstos actúan también como gerentes; la segunda corresponde al *capitalismo de los gerentes profesionales*, en el cual los propietarios delegan el derecho a utilizar los activos y decidir la distribución de los recursos generados; la tercera sería la del *capitalismo profesional*, delegando los propietarios en los gestores de carteras el poder de controlar los resultados de los gerentes empresariales contratados, de imponerles la disciplina a éstos y de recibir los recursos distribuidos por las empresas³⁶. Esto supuesto, no hay que ser un especialista en finanzas para darse cuenta de que, tal como funcionan los mercados financieros en este momento, *el inversor ya no es el que controla en qué y cómo se invierte su capital*. Porque eso lo deciden los expertos, es decir los “gerentes profesionales”, que son los que saben cómo el capital va a ser más rentable, ya que eso es lo que se pretende. Con esto quiero decir que, si efectivamente vivimos en un sistema de “capitalismo profesional”, el que se mete de lleno en ese sistema, tiene que atenerse a las reglas de juego de tal sistema. Ahora bien, en tal sistema es clave la regla de que *la ganancia es lo que importa*. Esto supuesto, si quienes deciden a dónde van a parar las inversiones son los gerentes profesionales, ¿quién me asegura a mí que mi dinero no se está empleando para financiar empresas que fabrican armamentos, que trafican con drogas y personas, que difunden pornografía o que extorsionan a criaturas indefensas e inocentes? Seamos sinceros y honestos. Cuando llegamos a esta pregunta, no hay inversor en bolsa que pueda tener una respuesta segura y tranquilizante para su conciencia. He aquí uno de los problemas más graves que plantean hoy las inversiones financieras a cualquier inversor que pretenda ser sencillamente honrado.

Muchas instituciones religiosas hacen inversiones en bolsa o incluso viven de ese tipo de negocios. El lamentable suceso de los engaños y turbias ganancias que, hace unos años, ofreció “Gescartera” puso en evidencia la cantidad de diócesis, institutos religiosos y conventos

36. T. M. Rybczynski, *A new look at the evolution of the financial system*, en J. Revell (ed.), *The recent evolution of financial system*, Londres, McMillan Press LTD, 1997. Citado por A. Torrero, *Internacionalización de las bolsas y de las finanzas*, Madrid, Pirámide, 2001, 55.

que, por lo visto, viven de esta clase de negocios. Además, con aquel motivo se oyeron voces episcopales defendiendo que “invertir no es pecado alguno”. Resulta sorprendente la escrupulosidad con que, en la Iglesia, se miran los asuntos relacionados con el sexo, en tanto que cuanto se refiere a las ganancias en mercados de finanzas no representan dificultad alguna. Todo esto obliga a repensar si estamos o no estamos en el camino del Evangelio.

Más allá del utilitarismo

Por lo general, los expertos en economía están persuadidos de que la finalidad de las ciencias económicas es conseguir la mayor utilidad, el máximo rendimiento en la gestión del capital. A eso, en definitiva, se orientan las distintas teorías económicas que se enseñan en las universidades, en los libros de economía y por la gran mayoría de los entendidos en estos asuntos. Lo cual quiere decir que, según la opinión comúnmente admitida, existe una relación directa entre *economía* y *utilitarismo*. O lo que es lo mismo, entre *economía* y *ganancia*: la economía está debidamente planteada y funciona tanto mejor cuanto más utilidad económica (más ganancia) proporciona. Cosa que, por otra parte, parece enteramente lógica. Es más, a cualquiera se le ocurre pensar que una ciencia económica que no lleva a que las ganancias aumenten, ¿para qué sirve semejante ciencia ni para qué la queremos?

Así han estado las cosas hasta que, con el paso del tiempo, hemos empezado a darnos cuenta de que, en esto de la economía (tal como está organizada), hay algo que no funciona. Y algo muy serio, por cierto. Algo, por otra parte, que no depende (ni sólo ni principalmente) de las decisiones de los políticos, es decir de agentes externos a la ciencia económica en cuanto tal, sino que se trata de que *la ciencia económica en sí misma*, tal como normalmente se enseña y se pone en práctica, es una *sedicente ciencia* que desencadena consecuencias desastrosas en casi todos los órdenes de la vida. Baste pensar en el *desequilibrio económico mundial*. El desequilibrio que consiste en que mientras en los países ricos tienen que pagar cantidades enormes de dinero para que no se produzca más, en otros continentes hay millones de seres humanos

que se mueren de hambre y de miseria. Y eso no es sólo cuestión de *voluntad política*. Si los políticos actúan así, ello se debe a que la *ciencia económica* y, por tanto, los responsables de la economía dicen que no se puede hacer otra cosa. Hay que seguir cometiendo semejante barbarie porque así lo dicta la economía. Sin duda alguna, *si hemos llegado a este desastroso "orden mundial", eso quiere decir que la ciencia económica, que nos ha guiado hasta donde estamos, es la manifestación patente del fracaso más estrepitoso que jamás ha vivido la humanidad.*

Pero hay más. Porque no se trata sólo del desequilibrio económico mundial. Además de eso, hay que tener en cuenta que, en los países que han tenido la suerte de progresar y crecer aceleradamente desde el punto de vista económico, no por eso la gente que vive en esos países se siente ahora más feliz que hace cincuenta años. En los países ricos, como es lógico, la gente *tiene ahora más dinero* que hace medio siglo. Y tiene más de todo lo que proporciona el dinero. Pero, *¿tiene más felicidad?* O sea, ¿la gente se siente ahora mejor que hace cincuenta años? Eso no está demostrado en ninguna parte. Porque, si es cierto que hemos mejorado en bastantes cosas, no es menos verdad que hemos empeorado notablemente en otras muchas cosas que son muy fundamentales en la vida. Es evidente que, en los países ricos, hemos mejorado en *nivel de vida*. Pero eso no quiere decir que hayamos mejorado igualmente en *calidad de vida*.

Todo esto explica que, en los últimos años, se hayan levantado voces autorizadas que demandan un cambio fundamental en los planteamientos de la economía mundial. Un cambio, sobre todo, en cuanto se refiere a las relaciones entre *economía y ética*. Esto es lo que ha destacado, entre otros, el profesor Amartya Sen, premio Nobel de Economía en 1998³⁷. Seguramente, la aportación principal de este destacado economista consiste en haber enfrentado a los expertos en ciencias económicas a la pregunta siguiente: la riqueza y el éxito de la gestión económica, ¿se limitan al problema del dinero y la renta *per capita*? Es decir, se trata de saber si, además del dinero, para precisar si la economía fun-

37. De sus publicaciones, cabe destacar: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989; *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995; *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997; *Desarrollo como libertad*, Barcelona, Planeta, 2000. Cf. J. Conill Sancho, o. c., 145.

ciona bien o mal, ¿no hay que tener en cuenta otros indicadores que son decisivos en la vida de la gente y de los pueblos? Concretamente, Amartya Sen ha insistido en los *valores éticos*, que son determinantes para que la *calidad de vida* de un pueblo, de una sociedad, de un individuo resulte aceptable.

Concretando más, de entre los valores éticos, Amartya Sen destaca sobre todo *la libertad*. Una economía que obtiene grandes ganancias pero a costa de hacer a la gente esclava de su trabajo, del consumo, del mantenimiento de un cierto nivel de vida o simplemente de la compra de una vivienda (como ahora les ocurre concretamente a los jóvenes en España), es una economía radicalmente mal planteada. Y es que, como se ha dicho muy bien, “el nuevo enfoque de Sen incide en un aspecto crucial para el desarrollo de la economía, en una cuestión vital: ¿se supone o no que la economía se interesa por las personas reales? Porque a las personas reales les afecta realmente el alcance de la pregunta: ¿cómo hay que vivir?”³⁸. Ahora bien, al hacer esta pregunta, estamos tocando la cuestión central de la ética. Lo que es tanto como decir que una economía orientada sólo a conseguir el máximo de utilidad, es decir, una economía gestionada solamente en función del *utilitarismo* es una *economía sin ética*. Pero una economía así enfocada es una economía desorientada y que, precisamente por eso, puede arrastrarnos a todos a catástrofes sin precedentes. Más aún, tal como están las cosas ahora mismo, esas posibles catástrofes, no es que pueden suceder, sino que ya están causando estragos asombrosos en grandes sectores de la población mundial. Según los informes oficiales de los organismos internacionales (ONU, FAO, OMS), cada día mueren de hambre y desnutrición no menos de 30.000 niños y seguramente otros tantos adultos. Cosa que es dolorosamente comprensible. El hambre no espera. El hambre mata. Y mata pronto. Pero sabemos que ahora mismo hay en el mundo más de ochocientos millones de criaturas que se alimentan por debajo del umbral mínimo de calorías diarias que un ser humano necesita para seguir viviendo. Y lo más esperpéntico de la situación está en que la causa de semejante genocidio no es la falta de alimentos. Todo lo contrario. Uno de los problemas más serios, que tienen los países ricos, es el exceso de

38. J. Conill Sancho, o. c., 148.

producción alimentaria. Pero las “leyes” de la economía, tal como eso está montado ahora mismo, dicen que hay que pagar a los agricultores (ricos) para que frenen la producción, en lugar de alimentar a los que se mueren de hambre. ¿Puede haber una inmoralidad mayor? Más aún, ¿puede darse una situación más irracional y más absurda?

Lo más preocupante, en todo este asunto, está en que el poder (real y efectivo) de los gobernantes para modificar esta situación es bastante más limitado de lo que mucha gente se imagina. Por una razón que se comprende enseguida. Según dicen los expertos en economía, una de las características esenciales del marco financiero internacional es el predominio de las instituciones privadas en la financiación internacional³⁹. A partir de 1985, es decir, desde hace veinte años, se viene produciendo un crecimiento espectacular de las inversiones internacionales en los mercados de finanzas⁴⁰. Ahora bien, los nuevos protagonistas de tal crecimiento no son ya los Estados o los Gobiernos, sino “las instituciones de inversión colectiva”, en las que entran sobre todo los fondos de inversión, los fondos de pensiones y las compañías de seguros, o sea las instituciones privadas que pueden competir a la hora de ofrecer una rentabilidad inmediata, el gran argumento para captar nuevos recursos y, por tanto, más clientes⁴¹. De ahí, la tendencia creciente a privatizar los servicios públicos que ha ido ganando terreno en las dos últimas décadas.

¿Qué nos viene a decir todo esto? El sistema económico vigente tiene sus leyes de eficacia y rendimiento utilitario. Y el sistema no puede ser infiel a sus leyes. Porque en ello le va la vida. Eso significa que el sistema se rige y se seguirá rigiendo por el *principio de la eficacia* y no por *principios éticos*. Por otra parte, nunca deberíamos olvidar que la aplicación del principio de la eficacia *depende de instituciones financieras* privadas, en tanto que los principios éticos dependen *de decisiones libres de las personas*. Esto quiere decir que la batalla decisiva, para el bien o la desgracia de la humanidad, se va a librar, no en el *terreno de la política* y de las decisiones que nos vienen dadas *desde arriba*, sino en el *campo de la*

39. A. Torrero, *Internacionalización de las bolsas y de las finanzas*, Madrid, Pirámide, 2001, 27.

40. F. R. Edwards, *The new finance. Regulation & Financial Stability*, AEI Press, 1996, 55-56.

41. A. Torrero, o. c., 35-36.

ética y de las opciones que tomamos quienes *desde abajo* podemos humanizar la orientación que tome el gasto público y privado, el comercio y el reparto de la riqueza mundial. Es decir, la palabra decisiva, para la felicidad o la desgracia de millones de criaturas, no la va a tener la política, sino la ética.

El dinero como trampa

Como el dinero está tan mal repartido, quienes lo tienen en abundancia suelen buscarse (inconscientemente) razones que justifiquen la situación privilegiada que ellos disfrutaban en contraste con quienes no tienen ni lo indispensable para vivir. No pretendo aquí hacer una enumeración de esas razones y menos aún analizar sus causas y sus efectos. Esto, por sí solo, necesitaría un libro entero para ser tratado con cierta seriedad. Mi intención aquí es más limitada y más concreta. Quiero decir algo sobre el dinero como trampa para quienes pretenden trabajar por lo que, en el lenguaje cristiano, se suele designar como el “Reino de Dios”.

Según los evangelios, Jesús impuso un mandato claro y terminante a sus “discípulos” y “apóstoles” (Mt 10, 1-2). Este mandato se refiere a dos cosas fundamentales: primero, *lo que tienen que hacer* en este mundo; segundo, *cómo tienen que hacer* lo que él les manda.

En cuanto a lo primero, la misión que Jesús impone a sus discípulos y apóstoles consiste, ante todo y esencialmente, en el anuncio de que el Reino de Dios está cerca (Mt 10, 7). O sea, el Reino de Dios se aproxima. Y esa proximidad se tiene que notar en cuatro cosas: “Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios” (Mt 10, 8). Es decir, el Reino de Dios se hace presente donde se lucha contra el sufrimiento humano, donde se da vida allí donde hay muerte, donde se devuelve la dignidad a las personas y grupos excluidos (tal era el caso de los leprosos) y donde se libera a la gente de las fuerzas del mal que les oprimen y les humillan (expulsión de demonios) (Mt 10, 8)⁴². En definitiva, se trata de la misión por la vida y la dignidad de los seres humanos, la

42. He analizado detenidamente este aspecto central del Reino de Dios en mi libro: *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999, concretamente en pgs. 63-77.

expresión de la bondad y el amor que los mortales podemos entender y aceptar, sea cual sea nuestra manera de pensar y nuestra manera de vivir.

Esto supuesto, lo segundo que Jesús les dice a los que envía a esta misión es *cómo tienen que realizar eso*. Lo que, en última instancia, nos viene a indicar que Jesús tenía una idea muy clara y muy firme de cómo hay que ir por la vida, si es que uno toma en serio el proyecto del Reino de Dios. Si este proyecto entraña la defensa de la vida y de la dignidad de los seres humanos, si por eso mismo el Reino exige aliviar el sufrimiento y hacer felices a las personas (en cuanto eso está a nuestro alcance), ¿cómo hay que realizar semejante tarea a juicio de Jesús?

Pues bien, planteada así la pregunta, el mismo Jesús da una respuesta que, inevitablemente, a muchos nos resulta desconcertante. Porque el mandato que, a renglón seguido, Jesús impone a quienes envía a realizar esa misión consiste en esto: “No os procuréis oro, plata o calderilla en la faja; ni tampoco alforja para el camino; ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón, que el trabajador merece su sustento” (Mt 10, 9-10; Mc 6, 8-11; Lc 10,4-12). O sea, la idea de Jesús (si es que los evangelios la reproducen con fidelidad, al menos en su contenido básico) es que la vida se defiende, la dignidad se respeta, la felicidad se transmite y el sufrimiento se alivia, no mediante el dinero y la posesión de bienes económicos, ni utilizando vestimentas de calidad y distinción, ni llevando signos de poder, como parece sugerir el “bastón”, sino exactamente al revés, es decir, despojándose de todo eso. Ahora bien, ¿se puede tomar todo esto en serio? ¿se puede aceptar de alguna manera? Y si es que se acepta, puesto que no podemos creer en el Evangelio “selectivamente” y excluyendo de él lo que nos molesta, entonces ¿qué nos viene a decir esto hoy a nosotros, que vivimos en una sociedad y en una cultura tan diferente de la sociedad y de la cultura en la que Jesús pudo decir estas cosas?

Según parece, si estas palabras de Jesús se analizan desde el punto de vista histórico, lo más probable es que tienen su origen en el “radicalismo itinerante del cristianismo primitivo y muestran cómo fue su desarrollo en el siglo primero”⁴³. En cualquier caso, y sea lo que sea de

43. G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*, en *Estudios de Sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 28. Citado por U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 2001, 129-130.

esta curiosidad histórica, la opinión más autorizada de los especialistas es que estas palabras de despojo total tienen su origen en el mismo Jesús y no fueron un invento de determinados grupos de exaltados itinerantes⁴⁴. Y entonces, la pregunta que se nos plantea es inevitable: ¿qué nos quiere decir el Evangelio a nosotros hoy, al prohibirnos la utilización del dinero para anunciar y hacer presente el Reino de Dios en este mundo? El ya citado Ulrich Luz indica acertadamente que “hay pocos textos evangélicos que dejen traslucir tan claramente como éste la distancia entre la situación originaria y nuestro tiempo”⁴⁵. Lo que es una forma muy suave de indicar, no sólo la distancia cultural y social que existe entre el tiempo de Jesús y el nuestro, sino algo mucho más fuerte, a saber: lo lejos que estamos nosotros del Evangelio que anunció Jesús. Como es lógico, estas palabras, tan claras y tan fuertes de Jesús, plantean crudamente el tema de la financiación de la Iglesia. Pero más allá de este asunto, que ya es bastante serio por sí solo, el Evangelio nos enfrenta aquí al problema del *dinero como trampa*. Vamos a reconocerlo con toda honestidad: *el dinero es muy seductor*. Pero hay ambientes en los que aparecer como gente apegada al dinero es cosa que está mal vista y hasta provoca escándalo. Por eso, con frecuencia ocurre que cada cual se busca las razones que puede para justificar los dineros que tiene y de los que disfruta. Ahora bien, uno de los argumentos más eficaces, que han encontrado los hombres de Iglesia para poseer y manejar dinero, es *el apostolado*. ¿En qué sentido se puede decir que, en este asunto concreto, el dinero actúa como trampa?

Si esta pregunta se intenta responder desde los *argumentos que suministra el sano juicio*, sin duda alguna pronto se encuentran numerosas razones que justifican perfectamente el hecho de tener dinero. Y mucho dinero. Por eso en la Iglesia, con tantísima frecuencia, se han buscado y poseído importantes capitales, bienes cuantiosos, dineros y riquezas de toda índole. Porque todo eso estaba “razonablemente” justificado. Para hacer el bien, para hacer apostolado, para ayudar a los demás, para fomentar el honor del culto divino, para toda clase de iniciativas culturales, científicas, educativas, caritativas, etc. ¿Y quién va a poner

44. Cf. U. Luz, o. c., 130, que aporta las razones y la documentación bibliográfica al respecto.

45. O. c., 131.

reparos a todo eso? Lo cual es cierto. Pero tan cierto como eso es que, a partir de toda esa argumentación, la gente de Iglesia hemos incurrido, con frecuencia, en situaciones auténticamente escandalosas. Es un tema demasiado manoseado como para insistir en ello una vez más.

Otra cosa es si todo este complicado problema se mira desde los *argumentos que suministra la experiencia mística*, que para un cristiano es la *experiencia de Jesús*. Entonces, todo cambia. Y las cosas se ven de forma distinta y con una lógica distinta. Es la lógica de Jesús cuando le dijo a uno que quería seguirle: “Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Mt 8, 20 par). Es la lógica de Antonio, el llamado “padre de los monjes”, del que nos informa san Atanasio que fue justamente la lectura del Evangelio lo que movió a aquel hombre a vender la buena herencia que había recibido de sus padres y, después de darlo todo a los pobres, tomó la decisión de retirarse al desierto donde vivió desde su juventud hasta pasados los cien años⁴⁶. Es la lógica de Francisco de Asís que, al escuchar precisamente el texto de Mt 10, 9-10, tiró los zapatos que llevaba puestos, se quedó pobre en extremo despojo y así vivió hasta el fin de sus días, dejando este criterio como norma en la primera regla franciscana⁴⁷. Y es la lógica de tantos hombres y mujeres que, a lo largo de los siglos y por su fe en Cristo, han optado por vivir sin medios, sin recursos humanos, en extrema pobreza, con el convencimiento de que ése, y no otro, es el camino que tienen que seguir quienes se proponen tomar en serio y en firme el proyecto del Reino de Dios, el proyecto de Jesús, que es el proyecto de la bondad sin límites, del amor sin límites, de la humanización que supera todas nuestras deshumanizaciones. El proyecto que puede conseguir que en este mundo haya menos divisiones, más respeto, más cercanía de unos a otros, más bondad, más amor. Porque eso, y no el dinero ni los medios que proporciona el dinero, es lo que puede cambiar el giro desbocado que lleva nuestro mundo.

Vistas así las cosas, la pregunta final de este capítulo sería la siguiente: ¿por qué Jesús fue tan radical en un asunto tan vital como el dinero?

46. *Vita Antonii*, 2, 3. Ed. Sources Chrésiennes 400, París 1994, p. 133.

47. *Regula non bullata*, n° 14. Cf. n° 8. Ed. H. U. von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln Franciscus von Assisi*

Y la respuesta parece bastante clara: *porque Jesús comprendió como nadie que lo que más necesita la gente no es ayuda, sino respeto, estima, bondad y amor.* Por supuesto, en la vida hay mil situaciones en las que no queda otra salida que prestar ayuda. Y ayuda urgente. Pero se puede ayudar a los demás sin cercanía humana, sin respeto, sin estima hacia ellos, y sobre todo sin bondad ni amor. El dinero puede proporcionar ayuda, pero de ahí no pasa. Con el dinero se da algo que es distinto de uno mismo. El que va por la vida despojado de todo, sólo puede darse a sí mismo y lo que en sí mismo tenga de bondad y amor, porque otra cosa no tiene. Y lo sorprendente es que la historia nos demuestra que quienes han asumido en serio este proyecto, y han echado por este camino, esos son los que han reformado la sociedad y han conseguido que la Iglesia sea fiel al Evangelio y aporte algo verdaderamente útil a este mundo. Por eso se puede asegurar que una de las grandes trampas en las que continuamente ha caído la Iglesia, y las instituciones eclesiásticas, es la trampa del dinero. La trampa de los que han pensado, y piensan, que con más dinero van a mejorar más este mundo y van a lograr que la gente tenga más fe y más esperanza. Es el gran engaño e incluso la gran traición. Por una razón muy sencilla y muy honda, que supo formular admirablemente el gran teólogo que fue Hans Urs von Balthasar:

“Sólo el amor es digno de fe”.

JESÚS Y EL PODER

La tentación más grave

Ya he hablado en este libro sobre lo que Jesús pensaba del poder. Porque difícilmente se puede explicar el Evangelio sin que este tema salga a relucir. De todas maneras, y aun a riesgo de repetir algunas cosas, hay que dedicarle un capítulo al complicado problema del poder, las ideas que se tienen sobre eso y, más que nada, cómo se ha de gestionar el deseo de poder que todos llevamos inscrito en nuestros genes vitales y humanos más determinantes.

Abunda la gente que está persuadida de que el peligro más fuerte, que a todos nos amenaza, es la ambición por el dinero. De ahí que son muchos los que piensan que en este mundo hay tanto sufrimiento y tanta desgracia sobre todo por la ambición de los ricos, cosa que, en el momento histórico que estamos viviendo, se pone de manifiesto en las atrocidades que está causando el sistema capitalista, en su forma más agresiva (el mercado neo-liberal), en los países pobres del planeta y, en general, en los grupos marginales de nuestra sociedad y, sobre todo, en los excluidos del sistema.

Por supuesto, es indudable que la pésima organización económica, si este asunto se piensa desde una perspectiva global, es una de las causas de la situación de extrema necesidad en que viven y mueren tantos miles de criaturas humanas precisamente en un mundo de tanta abundancia. Esto es algo tan evidente que nadie, si habla sensatamente, lo va a poner en duda. Pero la pregunta que hay que hacerse es ésta: el peligro más grave, que hoy amenaza a la humanidad, ¿proviene de la *ambición por el dinero* o tiene su causa principal en la *ambición por el poder*?

Me parece conveniente recordar que, como es fácil entender, al plantear esta pregunta, no se trata de afrontar una mera curiosidad propia de personas que no tienen cosas más serias en las que pensar. Estamos, si duda alguna, ante un asunto muy serio. Tan serio, que se trata de saber si la raíz más profunda del daño que nos causamos a nosotros mismos, y que causamos a los demás, está en el deseo de dinero o en el deseo de poder. Porque ahí es donde está el centro mismo del problema. Exactamente en el *"deseo"*. Sabemos, en efecto, que la raíz última de los mil problemas que nos hacen sufrir y con los que causamos sufrimiento, está en el *deseo*. En un caso, el deseo de dinero. En el otro caso, el deseo de poder. Precisamente por eso, porque la raíz es común, por eso mismo se comprende que, con frecuencia, haya numerosas interferencias de estas "ambiciones" o "deseos desmedidos". Y la prueba está en que, tantas y tantas veces, resulta difícil saber si lo que mueve a determinados individuos, en sus comportamientos "ambiciosos", es el ansia de dinero o el ansia de poder. Con todo, y aun a sabiendas de la complejidad del asunto, si aquí nos preguntamos por la "tentación más grave", es porque hay *dos hechos* que, no sólo dan pie, sino que obligan a afrontar este problema.

El *primer hecho* está patente y a la vista de todo el mundo. Ahora mismo hay personas, que tienen tanto dinero, que ya no saben ni dónde meterlo, ni qué hacer con él, pero lo sorprendente es que siguen y siguen afanándose, día y noche, por acumular más y más capital. Si tienen hasta en exceso todo lo que puede ofrecer y proporcionar el dinero, ¿a qué viene seguir y seguir con el afán de acumular más y más? Lo que el dinero puede dar tiene un límite. Si, a pesar de eso, el deseo de dinero no cesa en su empeño, hay que preguntarse si ese empeño se centra en el dinero o si lo que busca es otra cosa, que va mucho más allá de lo que puede proporcionar el dinero. Es decir, hay que preguntarse si el deseo más poderoso, en la vida de cualquier ser humano, es el deseo de dinero o el deseo de poder. El poder que, entre otras cosas, puede proporcionar (y proporciona) la acumulación de un capital fabuloso, quizá inigualable.

El *segundo hecho* es de un orden completamente distinto. Me refiero concretamente a un hecho que cualquiera advierte en cuanto se pone a leer atentamente los evangelios. Como es bien sabido, Jesús de Nazaret

reunió un grupo de discípulos, que, en su círculo más reducido, se suele representar en los “Doce” apóstoles. Pues bien, en la convivencia con este grupo de hombres, Jesús fue paciente y tolerante hasta extremos que llaman la atención. Concretamente, Jesús nunca (que sepamos) les echó en cara a aquellos hombres ambición económica de ningún tipo. Ni les reprendió por asuntos de dinero. En el grupo había bolsa común (Jn 13, 29), según parece mal administrada (Jn 12, 6). Pero el evangelio de Juan, que es el que nos informa de estos detalles, no hace la menor alusión a que ni Jesús ni los demás del grupo dieran importancia a este asunto. Sin duda alguna, en el grupo aquél, el *tema económico* no parece que constituyera problema alguno. Por lo menos, es seguro que las comunidades cristianas, en las que se elaboraron y redactaron los relatos evangélicos, consideraron que no había nada significativo que destacar y contar a ese respecto. Sin embargo, cuando aparece el *tema del poder*, la prepotencia, la prioridad sobre los demás, el simple hecho de darse importancia o, por el contrario, el desagradable asunto de los fracasos y frustraciones que nos acarrea la vida, en tales situaciones, Jesús es tajante y hasta intransigente, de forma que, como ya he dicho antes y vamos a ver ahora con más detención, en tales ocasiones el mismo Jesús corta por lo sano y no tiene pelos en la lengua, llamando a las cosas por su nombre y llegando, en algunos casos, hasta increpaciones que suenan sencillamente a insultos. Vamos a tener ocasión de analizar la abundante y variada información que los evangelios nos proporcionan a este respecto.

Pero ya desde ahora hay que sacar una conclusión que parece bastante obvia. La ética de Cristo se asienta sobre una base fundamental: *Jesús vio claramente que el peligro más grave que amenaza a los seres humanos es la tentación del poder*. Sin duda, porque eso es lo que más daño nos hace a todos, lo que más nos deshumaniza, lo que más nos divide y lo que, por eso mismo, hace prácticamente imposible la convivencia en paz, sin agresiones y sin violencia. De ahí que éste es el punto capital en el que Jesús no toleró, de ninguna manera, las pequeñas o grandes ambiciones de las que los apóstoles dieron señales manifiestas. Y no es que aquellos hombres (según parece) fuesen más ambiciosos que el resto de los mortales. Sin duda, en esto eran como somos los demás. Ni más ni menos. Sin embargo, Jesús vio que tenía que cortar de raíz incluso brotes a primera vista insignificantes de rivalidad y sobre todo las

pretensiones de poder de unos sobre otros, por más que tales pretensiones apareciesen disfrazadas con las mejores intenciones, como diré en su momento. Porque Jesús quiso dejar bien establecido un principio que, de haberse aplicado sin concesiones, la historia de los seres humanos en el planeta tierra habría sido completamente distinta. En lugar de la historia de los “salvadores” imperialistas, que, uno tras otro, han ido imponiendo su *hegemonía* a costa de horrores inenarrables, tendríamos la historia de una humanidad en paz, en convivencia armoniosa y en creciente progreso de humanización. Pero no ha sido así. Lo sabemos de sobra. Y lo hemos padecido hasta extremos increíbles. Ahora bien, la constante, que ha determinado y marcado las grandes y las pequeñas y diarias confrontaciones, ha sido siempre, invariablemente, la ambición del poder, la agotadora e insaciable *ley del más fuerte*, con el reguero de sangre, humillación y muerte que sigue implacable su curso. Hasta el día de hoy.

Con un agravante que se nos plantea en este momento. Si tenemos en cuenta que el poder cuenta, en los tiempos que vivimos, con medios cuya fuerza de destrucción jamás se habían dado en igual medida, no parece exagerado afirmar que hoy nos vemos abocados a una disyuntiva que no deberíamos afrontar con frivolidad y, menos aún, quitándole importancia. Se trata de la disyuntiva entre *hegemonía* o *supervivencia*. Noam Chomsky, al final de su estudio sobre este dramático dilema, ha sabido plantear la situación con realismo: “En la historia actual, dice Chomsky, podemos discernir dos tendencias: una orientada hacia la hegemonía, que actúa racionalmente dentro de un marco doctrinal lunático a la vez que amenaza la supervivencia; la otra dedicada a la creencia de que “otro mundo es posible”, en las palabras que animan al Foro Social Mundial, que desafía al sistema ideológico reinante y pretende originar alternativas creativas de pensamiento, acción e instituciones. Nadie puede predecir qué tendencia predominará. Es un modelo familiar a lo largo de la historia, aunque la diferencia capital es que hoy los riesgos son mucho mayores”¹. Y Chomsky concluye con un texto sombrío de Bertrand Russell:

1. N. Chomsky, *Hegemonía o supervivencia. La estrategia imperialista de Estados Unidos*, Barcelona, B.S.A., 2004, 343-344.

“Después de tantos siglos en los que la tierra engendró inocuos trilobites y mariposas, la evolución progresó hasta el extremo de generar a Nerón, Gengis Kan y Hitler. Creo, sin embargo, que se trata de una pesadilla pasajera; con el tiempo la tierra se volverá de nuevo incapaz de sostener la vida y la paz volverá a reinar”².

Pero entonces, si esta predicción se cumple, esta tierra nuestra no tendrá ya *la paz de la vida*, sino *la frialdad de la muerte*. Así de fuerte y así de peligrosa es la pasión por el poder. Tenía sus razones Jesús de Nazaret para cortar en seco, al menos dentro de su grupo y del movimiento que originó, las apetencias de poder de los primeros apóstoles.

Las apetencias de poder y superioridad

Los evangelios establecen un principio muy claro y muy firme: *el que pretende ser más grande que los demás y, por tanto, estar por encima de los otros, tener más poder que los otros y someterlos a su propia voluntad, ése no puede entrar en el Reino de Dios*. Ahora bien, sobre este principio hay que decir varias cosas.

Ante todo, es importante tener en cuenta que este principio fue insistentemente repetido por Jesús, en distintos momentos, en ocasiones muy diversas y con cualquier motivo que diera pie para hablar de esta cuestión. Por lo tanto, se ve claramente que aquí nos encontramos con una convicción muy firme, que tenía Jesús, y a la que sin duda le dio la máxima importancia. Tanta importancia que, como ya he dicho antes, en este punto fue donde se produjeron los enfrentamientos más duros entre Jesús y su apóstoles.

En segundo lugar, hay que recordar también que Jesús planteó a sus discípulos este principio siempre que, entre aquellos hombres, surgieron diferencias o discusiones sobre quién de ellos era “el más grande” (Mc 9, 34; Mt 18, 1; Lc 9, 46; 22, 24) o cuando algunos pretendían instalarse en los primeros puestos (Mc 10, 37; Mt 20, 21), cosa que lógi-

2. O. c., 344, que remite a Judy Coth, *Bertrand Russell Society Quarterly* (febrero de 2003).

camente provocaba indignación entre los demás (Mc 10, 41; Mt 20, 24), señal patente de que también los otros abrigaban deseos de poder y mando. Y es que, recogiendo toda la documentación de los evangelios sobre este asunto, los textos son abundantes (Mc 9, 34; 10, 37; cf. Mt 18, 1; 20, 21. cf. 24; Lc 9, 46; 22, 24)³.

En tercer lugar, siempre que entre los discípulos se plantearon discusiones de este tipo, Jesús apeló una y otra vez al mismo criterio: en lugar de pelearse y discutir por el poder, lo que tenían que hacer era “hacerse como niños”. La afirmación de Jesús en este sentido es tajante: “Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de Dios” (Mt 18, 3 par). En otros casos, lo que Jesús les exige es casi más duro: rebajarse hasta “ser esclavos” (Mt 20, 26-27). Ahora bien, hablar de *niños* y *esclavos*, en las culturas mediterráneas del siglo primero, era en realidad hablar de personas *sin derechos*. Lo que es bien sabido en el caso de los esclavos. Pero que no es menos cierto por lo que se refiere a los niños, ya que era práctica frecuente (sobre todo si eran niñas) tirar a los bebés a los basureros de donde eran recogidos para ser vendidos como esclavos⁴.

Como es lógico, todo esto quiere decir que, entre los criterios éticos de Jesús, ocupaba un lugar destacado el convencimiento de que *la renuncia a ser* (o incluso aparecer como) *el más importante*, el más fuerte, el más poderoso, es la *conditio sine qua non* para “entrar en el Reino”, que es la expresión que utilizan los evangelios para hablar de *aquellos que se ponen de parte de la vida* y que, en consecuencia, luchan por defender y hacer más digna la vida de las personas en este mundo⁵. Es evidente, por tanto, que Jesús tenía la firme convicción de que *el mayor peligro que existe para la vida en este mundo es el deseo de poder* o, dicho con más propiedad, la ambición de mandar sobre los demás, el deseo de controlar sus vidas y sus conductas, el empeño por obligarles al sometimiento, a la sumisión callada y paciente o, por lo menos, a la resignación del que ve que su vida no tiene otra salida que aguantar y cumplir lo que otros piensan y deciden. Por eso, sin duda, las religio-

3. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios...*, 128.

4. J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994, 318.

5. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios...*, 63-78.

nes han magnificado la obediencia y han controlado la libertad. Y por eso también la conducta de Jesús, exactamente en este punto, fue llamativa. Porque fue enteramente singular. ¿En qué sentido? O más concretamente, ¿qué quiere decir esto?

¿Obediencia o seguimiento?

Jesús no se relacionó con sus discípulos desde la *superioridad*, sino desde la *ejemplaridad*. Por eso Jesús no se situó, ante sus discípulos, como *el superior que exige "obediencia" a sus "siervos"*, sino como *el amigo ejemplar que solicita "seguimiento" de sus fieles "amigos"* (cf. Jn 15, 15). En efecto, el verbo "obedecer" (*ypakoúein*) aparece en los evangelios sólo tres veces. Cuando se dice que "el viento y el mar obedecen" a Jesús (Mc 4, 41 par). Cuando el propio Jesús les dice a los discípulos que, si tienen fe, hasta un árbol silvestre (una morera) les obedecerá (Lc 17, 6). Y cuando la gente se queda asombrada al ver que Jesús "da órdenes a los espíritus inmundos y le obedecen" (Mc 1, 27). Es decir, en el lenguaje de los evangelios, la obediencia se aplica a los elementos inanimados (el mar, el viento), a las plantas del campo y a los demonios. De los discípulos o de cualquier otro ser humano, jamás se dice que se relacionase con Jesús mediante el sometimiento o la sumisión, que es la respuesta obediente a un mandato.

Esto quiere decir, ante todo, que Jesús no le pide a nadie que renuncie a su libertad. Y menos aún que ponga esa libertad en manos de nadie, ni siquiera de Dios, enajenando la capacidad de decidir que, según el Nuevo Testamento, está presente y no puede faltar donde verdaderamente está el Señor de la vida y de la historia. Porque "donde hay Espíritu del Señor hay libertad (2 Cor 3, 17). Por eso, cuando Jesús le dice al Padre del cielo: "No se haga mi voluntad, sino la tuya" (Mc 14, 36 par), no se trata de que Jesús renunció a su propia capacidad de decidir y a su libertad, sino que, en aquel momento decisivo, fue Jesús quien vio con lucidez y aceptó con plena libertad que lo más coherente, en aquella situación, era hacer lo que él vio que le pedía Dios.

Pero hay algo más serio y más profundo en todo este asunto. Se trata de comprender (o al menos, intentar comprender) lo que más nos

cuenta aceptar a los mortales. Me refiero a lo que ya he apuntado: *Jesús no quiso relacionarse con los demás desde el poder y la superioridad, sino desde la ejemplaridad*. Más aún, no solamente no quiso jamás actuar como el superior que se impone con poder, sino que además vio en semejante comportamiento una conducta radicalmente inaceptable, por más que la relación de superioridad y poder se intente presentar y justificar como algo que corresponde a quien representa a Dios o a quien detenta el poder religioso. El argumento más serio y más fuerte para afirmar lo que acabo de decir está en el relato del lavatorio de los pies (Jn 13, 1-16). Un relato al que el evangelio de Juan le concede una singular importancia, como queda patente desde la solemne introducción que el mismo evangelio le pone a este texto singular (Jn 13, 1-3). En efecto, para contar una cosa tan simple, a primera vista, como es el hecho sencillo y vulgar de que un hombre les lava los pies a otros hombres, para eso se invoca la solemnidad del momento, es “la hora” en que Jesús va a “pasar de este mundo al Padre” (Jn 13, 1 a). Se invoca también el amor supremo y fiel hasta el fin que Jesús tuvo a sus discípulos (Jn 13, 1 b). Se recuerda, además, que Jesús era consciente “de que el Padre lo había puesto todo en sus manos” (Jn 13, 3 a). Y hasta se pondera que Jesús sabía perfectamente que “venía de Dios y que a Dios volvía” (Jn 13, 3 b). O sea, más no se puede decir como introducción preparatoria a algo que, sin duda, produce la impresión de que se trata de un hecho decisivo. ¿Y lo fue? Pues bien, lo sorprendente es que, a reglón seguido, el evangelio dice que Jesús “se levantó de la mesa, se quitó el manto y, tomando una toalla, echó agua en un barreño y se puso a lavar los pies a los discípulos” (Jn 13, 4-5). El descenso brusco, de la solemnidad de la introducción a la vulgaridad de lo que allí se hizo, parece increíble. ¿A qué viene tanta ponderación para luego terminar diciendo que allí se lavaron los pies, una cosa que la gente hace en privado y que no merece ni argumentos ni exclamaciones de ningún tipo?

Sin duda alguna, el evangelio de Juan cuenta así la cosa para que quede claro que allí ocurrió algo que no es fácil entender. El primero que no lo entendió fue el más importante de los discípulos, el apóstol Pedro, que se quedó pasmado cuando vio que Jesús venía a hacer una cosa tan vulgar como era lavarle los pies (Jn 13, 6), una tarea que, en aquella cultu-

ra, era propia de esclavos o sirvientes⁶. Como es lógico, Pedro se negó en redondo a que aquello siguiera adelante (Jn 13, 8). Jesús, por supuesto, era consciente de que la cosa resultaba difícil de entender (Jn 13, 7). Y más difícil de aceptar. “No me lavarás los pies jamás” (Jn 13, 8 a), aseguró Pedro. Por eso Jesús fue tajante: “Si no dejas que te lave, no tienes nada que ver conmigo” (Jn 13, 8 b). O sea, Jesús estaba manifestando que allí había en juego algo tan serio, que si el mismísimo san Pedro no lo aceptaba, desde aquel instante quedaba rota toda relación entre Cristo y sus apóstoles. Porque parece razonable pensar que, si cortaba con la cabeza del “colegio apostólico” (en expresión de la teología posterior), semejante ruptura equivalía a cortar con todos. ¿Por qué tanta seriedad en un asunto, a primera vista, más bien intrascendente?

A todas luces, se comprende que lo que allí estaba en juego no era la humildad. Ni la de Pedro ni la de Jesús. Para un simple acto de humildad, no se invoca toda la pesada artillería teológica que el evangelio pone en movimiento en este episodio. Entonces, ¿qué es lo que allí se estaba planteando y resolviendo? Jesús lo explica con una claridad que resulta admirable y sobrecogedora: “Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor. Y tenéis razón, porque lo soy” (Jn 13, 13). No sabemos si Jesús tenía o no tenía, en aquel momento, conciencia de que él era el “Señor”, en el sentido fuerte de esa palabra, es decir, en el sentido de que él era de condición divina, o sea “Dios”. Pero, sea de esto lo que fuere, una cosa es segura: el evangelio de Juan pone en boca de Jesús la palabra *Kyrios*, con artículo. Es decir, según la enseñanza religiosa que el evangelio de Juan nos quiere transmitir, Jesús estaba afirmando solemnemente que él es “*el Señor*”, el único Dios. Pues bien, una vez hecha semejante afirmación, Jesús añade: “Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros tenéis que lavaros los pies unos a otros. Es decir, os he dado un ejemplo para que igual que yo he hecho con vosotros, hagáis también vosotros” (Jn 13, 14-15).

¿Qué estaba afirmando Jesús, al decir estas cosas? Insisto en que la cuestión no se reducía a una simple lección de humildad. Ni siquiera a una buena exhortación para practicar la caridad. Todo eso se puede

6. En una sociedad machista, como lo era la sociedad judía del s. I, las hijas debían lavar los pies al padre. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 375.

deducir de este relato, qué duda cabe. Pero la intención de Jesús iba mucho más lejos. Tan lejos, que el propio Jesús tuvo que preguntar a los aturdidos discípulos: “¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?” (Jn 13, 12). Y es que aquello resultaba duro y difícil de entender. Porque, en definitiva, lo que Jesús les estaba diciendo a sus apóstoles era esto: *Yo, que soy el Maestro que enseña lo que hay que saber, y que soy el Señor-Dios que dispone lo que hay que hacer, no me relaciono con vosotros desde el poder, sino desde la ejemplaridad*. De ahí que Jesús termina diciendo: “Os he dejado un ejemplo, para que hagáis lo que yo he hecho con vosotros” (Jn 13, 15). Con lo cual Jesús estaba afirmando que ellos, los apóstoles del Evangelio, no pueden comprender su misión *desde el poder que se impone*, sino desde *la ejemplaridad que convence*. Y esto, precisamente esto, es lo que a Pedro no le cabía en su cabeza. Por eso se resistía a que Jesús, el Maestro y el Señor, se pusiera a sus pies como un esclavo. Porque eso representaba para Pedro, y los demás apóstoles, que ellos, los escogidos por Cristo para anunciar el Evangelio, tenían que ir por la vida, no imponiéndose desde un presunto poder recibido de Dios para mandar, sino que su misión era ir por el mundo colocándose en el lugar del esclavo, del sirviente, dando ese ejemplo que rompe todos los esquemas humanos que hemos inventado los hombres para imponernos, ser más importantes y mandar sobre los demás.

Con un agravante, que complica aún más las cosas. Aquí no vale la manida escapatória del “servicio”. De sobra sabemos que todos los que mandan, los que abusan del poder y hasta los dictadores y los tiranos no se cansan de decir que ellos asumen el *poder* como un *servicio*. Eso es lo que dicen, a todas horas, los hombres de la política y los hombres de la religión. Todos los que, de una forma o de otra, son duchos en la pantomima del beso al niño huérfano. Pero luego resulta que, a la hora de la verdad, los que hablan del “servicio” cuando les conviene, en realidad lo que suelen hacer es imponer a los demás su voluntad, sus puntos de vista y, no raras veces, hasta sus caprichos. Estamos ya cansados, demasiado cansados, de soportar a los ambiciosos que maquillan sus apetencias de poder con la edificante etiqueta del servicio.

Por eso Jesús planteó su proyecto ético, no desde *la obediencia al poder*, sino desde *el seguimiento a la ejemplaridad*. Ya he dicho que los evangelios no hablan nunca de “obediencia” a un poder que se impone,

somete y manda. La relación, que según los evangelios se estableció entre los discípulos y Jesús, fue una relación de “seguimiento”. De hecho, mientras que el verbo “obedecer” (*ypakoúein*) no se aplica nunca, en los relatos evangélicos, a individuos o grupos que se someten a un superior, ni siquiera a Dios, el verbo “seguir” (*akolouthein*) se utiliza 67 veces para expresar la relación entre Jesús y los que creen en él. En 30 casos, se trata del seguimiento de los discípulos que habitualmente le acompañaban⁷. Y en 37 ocasiones, el verbo “seguir” se aplica al “pueblo” o a otras gentes⁸. La ética de Cristo, por tanto, no es *ética de sumisión a un poder que manda y da órdenes*, sino que es *ética de seguimiento a una persona que es ejemplo que atrae y da sentido a la vida*. Esto quiere decir, como es lógico, que la ética de Jesús no es la ética del sometimiento a lo que piensa y decide otro, aunque sea el obispo, el sacerdote o el catequista, sino que es la ética de quien se siente atraído y seducido por el ejemplo de Jesús y por los valores ejemplares que encontramos en el Evangelio.

Ahora bien, si realmente tomamos en serio este planteamiento de la ética de Cristo, de ello se siguen al menos dos consecuencias que son clave para la vida de los individuos y también para la vida de la Iglesia. Ante todo, *para los individuos*. La conducta de aquellos, para quienes Cristo representa algo serio en sus vidas, se tiene que regir por la ejemplaridad del Evangelio y por el seguimiento fiel de Jesús, no por la sumisión incondicional a normas y decisiones que dicta el confesor, el director espiritual, el sacerdote, el obispo o el papa. No se trata de desatender (y menos aún depreciar) lo que digan tales autoridades. Se trata de aceptar lo que mandan tales personajes *en la medida en que eso está de acuerdo con el Evangelio de Jesús*. Antes que cualquier orden, norma o mandato, está el ejemplo de Jesús el Señor. Hay clérigos y dirigentes eclesiásticos que, en la práctica, conceden más importancia a una norma litúrgica que a un criterio evangélico. Como hay personas en la Iglesia para quienes, en la vida diaria, tiene más valor práctico lo que

7. Mt 4, 20. 22; 8, 22. 23; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 27.28; 26, 58; Mc 1, 18; 2, 14; 6, 1; 10, 28; 14, 54; Lc 5, 11. 27. 28; 18, 28; 22, 39. 54; Jn 1, 37. 38. 40. 43; 13, 36. 37; 18, 15; 21, 19. 20. 22. Cf. J. M. Castillo, *El Reino de Dios...*, 214.

8. Mt 4, 25; 8, 1. 10. 19; 9, 27; 12, 15; 14, 13; 19, 2. 21; 20, 29. 34; 21, 9; 27, 55; Mc 2, 15; 3, 7; 5, 24; 8, 34; 10, 21. 32. 52; 11, 9; 14, 51; 15, 41; Lc 7, 9; 9, 11. 23. 57. 59. 61; 18, 22. 43; 23, 27. 49; Jn 6, 2; 8, 12; 10, 27; 12, 26. Cf. J. M. Castillo, o.c., 215.

dice un canon o una rúbrica del misal que lo que dice un texto evangélico. Es evidente que todo esto son deformaciones que suplantán el Evangelio y someten el ejemplo de Jesús a la voluntad de los que detentan el poder, por más que se trate de un poder “religioso”.

Y en segundo lugar, *para la vida de la Iglesia*. Porque los clérigos, por lo general, son hombres formados y educados con la idea fija de que son ellos los que poseen el poder sagrado, en virtud del cual tienen derecho a mandar y a ser obedecidos. De ahí que, en la administración y gobierno de la Iglesia, de las diócesis y de las parroquias, se elige más a hombres “autoritarios” que a hombres “evangélicos”. Es decir, parece bastante claro que en la Iglesia interesa más que haya gobernantes con un poder que se impone que seguidores con una fidelidad al Evangelio que da sentido a la vida de la gente. Dicho de otra manera, en el gobierno de la Iglesia se valora más al buen “gestor”, al buen “administrador” o al buen “gobernante”, que al “profeta”, al fiel “seguidor” de Cristo, al hombre “evangélico”. Porque *se antepone la “obediencia” al “seguimiento”*. Es decir, se antepone el *poder* de los hombres al *ejemplo* que nos dejó Jesús el Señor. He ahí una de las raíces más hondas del desquiciamiento en que vivimos los cristianos desde no pocos puntos de vista. Y urge que los cristianos tomen conciencia de esto. Y tomen decisiones en consecuencia.

Poder y autoridad

Según la conocida definición de Max Weber, *el poder* es “la probabilidad de que un actor implicado en una relación social esté capacitado para conseguir lo que quiere contra toda resistencia que se le oponga, cualquiera que sea la base sobre la que se funda esa probabilidad”.

Por su parte, *la autoridad* es “la probabilidad de que un orden poseedor de un cierto contenido específico obtenga la obediencia de un grupo dado de personas”. La autoridad, por tanto, es la probabilidad de obtener obediencia, pero en base a un “contenido específico”, que puede consistir en las cualidades de la persona o en un “carisma” del que la persona (o la institución) está dotada. El poder, sin embargo, es más fuerte y por su naturaleza es más impositivo, ya que se entiende como la capacidad de conseguir lo que se quiere venciendo cualquier resistencia. En

este sentido, se puede decir con toda razón que, mientras el poder consigue obediencia, la autoridad actúa mediante el ejemplo o, si se prefiere, la ejemplaridad. Es lo que acabo de explicar en el apartado anterior.

Esto supuesto, nos preguntamos: lo que caracterizó a Jesús, durante su ministerio público, ¿fue el *poder* o más bien la *autoridad*? Con frecuencia, los hechos prodigiosos que cuentan los evangelios (curaciones de enfermos, expulsión de demonios, calmar tempestades...) se han interpretado como “milagros”, es decir, como manifestaciones de un poder infinito, que domina y modifica las llamadas “leyes de la naturaleza”. Ahora bien, empezando por el hecho de que la comunidad científica no admite ya la existencia de “leyes naturales”, sino sólo los “paradigmas” que explicó de manera brillante Thomas S. Kuhn⁹, lo primero que se debe tener en cuenta, cuando hablamos de los llamados “milagros” de Cristo, es que en los evangelios nunca se menciona el “poder” (*krátos*) de Jesús. Y menos aún se dice que él fuera “todopoderoso” (*pantokrátor*). Es cierto que los relatos evangélicos mencionan, repetidas veces, la “autoridad” (*exousía*) de Jesús¹⁰. Pero esa autoridad no se puede interpretar como si fuera un “poder” (*dynamis*). Porque los evangelios dicen varias veces que Jesús “no podía” hacer ciertas cosas, por ejemplo, determinadas curaciones¹¹. Cosa que ocurría cuando el enfermo o la gente a la que se dirigía Jesús no tenía fe. De ahí que el mismo Jesús atribuye las curaciones a la fe de los propios enfermos a los que Jesús solía decir: “Tu fe te ha curado” (por ejemplo: Mc 5, 34 par). Además, si los hechos prodigiosos de Jesús se interpretan como manifestaciones de su llamada “omnipotencia”, hay que preguntarse por qué Jesús no curó a todos los enfermos que había en Palestina cuando él andaba por el mundo. O por qué no acabó con la mucha hambre que sufría aquel pueblo, etc.

Es verdad que la “autoridad” (*exousía*), cuando va precedida de la preposición *kata*, significa “dominación” o incluso “tiranía”. En este sentido, los evangelios la aplican a los jefes de las naciones, a los hombres que gestionan el poder político, al menos tal como ese poder se ejercía

9. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica. 1977, 13.

10. Mt 9, 6-8; 21, 23. 24. 27; 28, 18; Mc 1, 22. 27; 2, 10; 11, 28. 29. 33; Lc 4, 32. 36; 5, 24; Jn 5, 27; 7, 1; 10, 18; 17, 2.

11. Mt 27, 42; Mc 1, 45; 6, 5; 7, 24; 15, 31; Jn 5, 19. 30; 9, 33.

en las monarquías absolutas antiguas. En este sentido, son muy fuertes y muy claros los textos de Mc 10, 42 y Mt 20, 25. Pero nunca deberíamos olvidar que precisamente ese tipo de comportamiento es lo que Jesús prohíbe terminantemente a sus discípulos (Mc 10, 43; Mt 20, 26). Es decir, se puede afirmar con toda seguridad que el Evangelio prohíbe severamente que en la Iglesia se instaure, se mantenga y se justifique cualquier forma de ejercer el poder que se parezca a lo que antiguamente eran las monarquías absolutas. No sólo por lo que aquellas monarquías solían tener de tiranía y despotismo, sino por algo más cercano a nosotros y más universal. Me refiero al hecho patente de que, en una monarquía absoluta, lo que se impone es la voluntad y el poder del soberano, no los derechos de los ciudadanos. Es decir, en una monarquía absoluta nadie tiene garantizados sus derechos. Y, menos aún, se puede hablar de “derechos humanos”. Además, una situación así y un estado de cosas semejante no se puede justificar apelando a la naturaleza propia del poder religioso. Porque, al menos si hablamos desde el Evangelio, semejante forma de ejercer el poder está estrictamente prohibida por el Señor. De ahí que a mucha gente le resulte sorprendente y hasta escandaloso el hecho de que el Vaticano sea la última monarquía absoluta que queda en Europa. Está fuera de duda que, desde la Revelación cristiana, no se puede justificar ni ese Estado ni su forma de organización política en los tiempos actuales.

No es una exageración lo que acabo de decir. Otra cosa es que tengamos miedo para decirlo. Pero creo que, si queremos ser fieles a nuestra fe en el Señor, no nos podemos seguir callando cosas tan evidentes. Y es que, en los asuntos del poder, todos estamos especialmente amenazados de “caer en la tentación”. Jesús lo sabía muy bien. Por eso les dijo a sus apóstoles que ellos se tenían que comportar exactamente al revés de como se comportan los hombres de la política. La idea de Jesús es que sus apóstoles tenían que ir por la vida como “sirvientes” (*diakonoi*) y “esclavos” (*doúloi*) (Mc 10, 44-45 par). Y es precisamente en ese contexto donde Jesús afirma que él está en el mundo, “no para que le sirvan, sino para servir” (Mc 10, 45 par). Está claro, por tanto, que Jesús, ni se entendía a sí mismo desde el poder, ni toleraba que sus representantes en esta tierra dieran la impresión de hombres que pretenden ser vistos como seres superiores, dotados de un poder que los

demás no pueden tener. Lo cual es válido incluso cuando ese poder se presenta como poder “sagrado”, como poder dado por Dios para el bien sobrenatural de los hombres. En ese caso, el asunto es más delicado y hasta se puede afirmar que es también más peligroso. Porque, entonces, estamos ante un poder intocable, que puede pretender estar por encima de todos los otros poderes. O que puede llegar hasta la intimidad de las conciencias, allí donde cada ser humano se ve a sí mismo como una buena persona o, por el contrario, como un depravado, un perdido, un rechazado por Dios.

En los evangelios, la “autoridad” (*exousía*) de Jesús nunca se entiende como acción de dominio o de imposición que violenta a aquellos sobre los que se ejerce tal autoridad. Todo lo contrario. La *exousía* de Jesús es autoridad para *perdonar* (Mt 9, 6; Lc 5, 24). Es también autoridad para *sanar* a quienes se veían dominados por poderes satánicos (Lc 4, 36). Y es también autoridad para *enseñar* (Mc 1, 22; Lc 4, 32). Pero aquí es importante recordar que, según el relato evangélico, Jesús enseñaba de manera que la gente se quedaba “asombrada” (Mc 1, 22) y se daba cuenta de que aquella enseñanza no era como la imposición doctrinal y normativa de los letrados, que abrumaban a la gente con cargas religiosas insoportables. Por eso, cuando Jesús expulsa a los mercaderes del templo (Mc 11, 15-19 par), enseguida los sumos sacerdotes le preguntan con qué “autoridad” hace aquello (Mc 11, 28 par). No le preguntan por la autoridad con la que enseñaba, y menos aún por una presunta autoridad para imponer verdades, mandatos o normas. Lo que le preguntan es la autoridad que tiene para “hacer” (*poiëis*) lo que hizo allí, en el templo. O sea, lo que estaba en cuestión era *la libertad de actuación* que tenía y manifestaba Jesús. Eso es lo que no toleraban aquellos “sacerdotes” que acaparaban el poder sobre el pueblo.

El contraste es patente. Los dirigentes religiosos judíos tenían “poder”, pero no tenían “autoridad” ante la gente. En el caso de Jesús, la cosa era exactamente al revés: no tenía “poder” sobre el pueblo, pero gozaba de una enorme “autoridad”, que seducía, atraía y entusiasmaba a la gente. Lo cual es clave para entender cómo tiene que ser *la autoridad en la Iglesia*. Los obispos y los sacerdotes no pueden pretender ser un poder más en la sociedad. Un poder que se enfrenta a los demás poderes y pretende estar por encima de ellos en determinados asuntos, por ejem-

plo, los problemas que se refieren o rozan la moralidad pública y privada. Los obispos y los sacerdotes tienen la autoridad que brota del Evangelio y que se refleja en el Evangelio. No pueden tener más autoridad que ésta. Ahora bien, ya hemos visto que, en el Evangelio, la *autoridad* está necesariamente vinculada a la *ejemplaridad* de la propia vida. Porque si no es así, la llamada “autoridad” deja de ser *autoridad* se convierte en *poder* que, de manera disfrazada y camuflada, domina, se impone, amenaza, castiga y oprime. Pero ya ha quedado claro que Jesucristo no le ha dado (ni le puede dar) a nadie poder para hacer esas cosas en este mundo. Toda teología cristiana que entra en conflicto con el Evangelio deja de ser teología y se convierte en mera ideología. Por eso es evidente que una teología, que se ampara en el Evangelio para oprimir y causar sufrimiento, deja de ser teología y degenera en ideología opresora. Es lo que, por desgracia, ocurre tantas veces en ambientes eclesiásticos en los que, en nombre de Cristo, se causan humillaciones y sufrimientos inconfesables.

La autoridad evangélica

Lo que acabo de indicar, sobre el poder y la autoridad, no significa ni quiere decir que en la Iglesia no tenga que existir una autoridad que coordine y organice el gobierno de la institución. Es una ley sociológica bien conocida que toda institución, que pretenda perpetuarse, necesita organizarse y, por tanto, tener sus dirigentes y coordinadores del gobierno. Lo que pasa es que la autoridad en la Iglesia no puede ser ni otra autoridad, ni más autoridad, que la autoridad que Jesús el Señor, con su vida y con su ejemplo, dejó suficientemente bien descrita y configurada. Ahora bien, este asunto nos resulta tan duro de aceptar y hasta de comprender, que es necesario insistir una vez más en ello, aun a costa de aparecer como reiterativo y machacón. Hay que decirlo de nuevo: *la autoridad de Jesús está esencialmente ligada a su ejemplaridad*. Es decir, Jesús tuvo la influencia que de hecho ejerció sobre la gente, no sólo ni principalmente porque se presentó ante el pueblo diciendo que él venía de Dios y con poderes divinos, sino sobre todo porque su forma de vivir y su relación con unos y con otros, con los “justos” y con

los “pecadores”, con los ricos y con los pobres, con los sanos y con los enfermos, con los poderosos y con los débiles, con los grandes y con los pequeños y, más que nada, su sensibilidad ante el sufrimiento de los más desgraciados fue de tal calidad humana, que la gente se puso a “seguirle” (Mt 4, 25; 8, 1) hasta no dejarle ni tiempo para comer (Mc 3, 21) y hasta dar la impresión de que era un individuo al que se le había ido la cabeza (Mc 3, 22). Por eso Jesús nunca fue visto como “sacerdote” o como “letrado”, es decir, como hombre del poder cultural o doctrinal, sino que siempre fue tenido como un “profeta” (Mt 16, 14 par), el hombre que, por su forma de vivir, convencía y era escuchado, poniendo a cada cual ante la decisión de seguirlo o rechazarlo. En esto consiste la estructura fundamental de la autoridad evangélica.

Como es lógico, no es éste el sitio de analizar la estructura jerárquica de la Iglesia. Ni tampoco la naturaleza de los poderes sacramentales que la teología viene explicando desde la Edad Media. Lo que sí interesa dejar claro es que, tanto esa estructura como esos poderes, *todo lo que es poder en la Iglesia se tiene que entender y practicar a la luz de la autoridad evangélica*. Porque es evidente que en la Iglesia no puede haber poderes que se ejerciten al margen de lo que enseña el Evangelio. Y, menos aún, en contra de lo que hizo y dijo Jesús. *En la Iglesia no puede haber poder para hacer lo contrario de lo que hizo y dijo el Señor de la Iglesia*. De manera que, si es necesario, en determinados puntos, habrá que repensar la teología de la “sagrada potestad” que, con frecuencia, se utiliza en los libros de teología, a veces, para justificar comportamientos o decisiones que poco o nada tienen que ver con el Evangelio.

¿Un poder ineficaz?

La historia de la Iglesia nos enseña sobradamente que, para lograr más *eficacia* ha sacrificado demasiadas veces la *ejemplaridad*. Por aludir a cosas más concretas, es evidente que un poder absoluto es más eficaz, al menos a primera vista, que un poder compartido democráticamente. De ahí, la tentación constante, que han tenido los dirigentes eclesíásticos, de imitar formas de poder político que poco o nada tienen que ver con la “autoridad evangélica”. Por eso seguramente hoy nos encontramos en la

Iglesia con formas de ejercer el poder que, a poco que se piensen, en nada se parecen a lo que hacía y decía Jesús. La salida más frecuente, en esos casos, es culpar a obispos y clérigos en general de ambición y apetencias de poder. Y puede haberlas, no cabe duda. Pero lo más seguro es que la jerarquía eclesiástica procede así, las más de las veces, por motivos de eficacia pastoral o apostólica. Sencillamente porque se piensa que de esa manera se consiguen cosas que, mediante la ejemplaridad evangélica y siendo “realistas”, no se consiguen. De ahí que, por ejemplo, la Iglesia católica, desde su organización central como Estado independiente, el Estado de la Ciudad del Vaticano, mantiene relaciones diplomáticas internacionales con todos los demás Estados del mundo que puede hacerlo, para conseguir de esa manera y por ese medio “derechos” de carácter legal que, de otra manera, no conseguiría. Lo cual, como es lógico, le da a la Iglesia un poder añadido, un poder que no está ni en la revelación cristiana, ni en el Evangelio, ni por supuesto en la vida de Jesús. Pero el hecho es que eso da sus resultados en no pocos asuntos que equivalen a problemas resueltos en cosas de notable importancia: beneficios económicos y fiscales, privilegios legales, derechos que benefician a los cristianos sobre los adeptos a otras confesiones, etc.

Como es lógico, lo primero que a cualquiera se le ocurre pensar es que la Iglesia, al actuar de esta forma y al echar mano de estos procedimientos, lo primero que manifiesta es que no tiene bastante con la fuerza de la Palabra de Dios y la fuerza del Evangelio. Y por eso recurre a otras fuerzas, la fuerza de la política y del derecho, la fuerza de la diplomacia y de los pactos internacionales, la fuerza de los privilegios y del dinero. Aunque, al hacer esas cosas, tenga que comportarse como jamás se comportó Jesús. Y por más que su presencia en este mundo se parezca muy poco a lo que de hecho fue la presencia de Jesús en la sociedad de su tiempo. Lo que da pie para pensar que, en la Iglesia, hay gente importante que, desde un “realismo” muy comprensible pero poco evangélico, produce la impresión de que cree más en la eficacia del *poder político* que en la fuerza de la *ejemplaridad evangélica*.

Jesús, el Señor de la Iglesia, tenía otros criterios, pensaba de otra manera. Ante todo, porque es impensable imaginarse a Jesús entablado negociaciones con Herodes y con Pilatos para conseguir privilegios legales o económicos para sus apóstoles y discípulos y así poder anun-

ciar el Evangelio sin la desagradable oposición de los letrados, senadores y sumos sacerdotes. Cuando Jesús les dice a sus apóstoles que los manda como ovejas entre lobos (Mt 10, 16), no les dice que denuncien a los lobos, sino que venzan el miedo (Mt 10, 26. 28. 31) y estén dispuestos a comparecer “ante gobernadores y reyes” (Mt 10, 18), de manera que no se van a tener ni que preocupar por lo que van a decir en los tribunales: “Será el Espíritu de vuestro Padre el que hable por vuestro medio” (Mt 10, 20). No entro en las cuestiones técnicas que plantean estas recomendaciones de Jesús. Porque en ellas hay algo tan patente, que habría que estar ciegos para no verlo. Sin duda de ninguna clase, Jesús pensaba en las relaciones de sus discípulos con la política de manera completamente distinta a como piensa la política vaticana. Y también de manera completamente distinta a como piensan no pocos grupos de izquierda que se enfrentan a los poderes de este mundo desde la “lógica del poder”. Y es incuestionable que Jesús no iba por ahí en modo alguno. La prueba más clara de esto la tenemos en un hecho desconcertante: Jesús vivió en un pueblo dominado y oprimido por el gran imperio de aquel tiempo, el Imperio Romano. Por las calles de Jerusalén se paseaban los legionarios romanos imponiendo orden. Y por toda Palestina actuaban impunemente los publicanos, que eran los recaudadores de impuestos para el fisco de Roma. Como es lógico, la situación tenía que ser sumamente tensa. Y de tiempo en tiempo surgían los movimientos revolucionarios de liberación, que las legiones romanas reprimían sin contemplaciones y hasta recurriendo al derramamiento de sangre.

Pues bien, estando así las cosas, lo sorprendente es que Jesús, el gran profeta que se puso de parte del pueblo, al menos por lo que nos cuentan los evangelios, no habló ni una sola vez en contra de los romanos, ni denunció sus abusos, ni por supuesto se puso a negociar con el procurador de Roma para gestionar las cosas de forma que la situación resultara más soportable. Es llamativo que los evangelios no informen de nada de eso, al menos directamente. Y sin embargo, es un hecho que a Jesús lo mataron por una causa política. Como se ha dicho muy bien, la participación de los romanos en la muerte de Jesús parece incuestionable, desde el punto de vista histórico¹². El hecho de que Jesús muriera

12. X. Alegre, *Los responsables de la muerte de Jesús*: Revista Latinoamericana de Teología 14 (1997) 168.

crucificado supone que tuvo que ser por motivos políticos¹³. Las autoridades religiosas de Israel no podían legalmente dictar sentencia de muerte en cruz. Por otra parte, se sabe que los romanos utilizaron en Palestina el castigo de la muerte en cruz entre el 63 a. de C. y el 66 d. de C. Pero ponían en práctica este tormento sólo cuando se trataba de subversivos que se rebelaban contra Roma¹⁴. Además, Jesús fue crucificado, no entre dos ladrones, sino entre dos *lestaí* (Mc 15, 27 par), una palabra que el historiador Flavio Josefo, entre otros, utiliza para designar a los rebeldes políticos¹⁵. A lo que se debe añadir que la pretensión mesiánica de Jesús, tal como quedó escrita en el título de la cruz, “rey de los judíos” (Mc 15, 26), pudo tomarse como un verdadero peligro para la estabilidad de la dominación romana. En cualquier caso, hay que afirmar con seguridad que el responsable último de la ejecución cruel de Jesús fue Pilatos, el representante del poder imperial en Palestina. Es verdad que los relatos de la pasión cargan la mano sobre la responsabilidad de los sumos sacerdotes y autoridades religiosas al presionar al gobernador para que dictara sentencia de muerte en cruz. Pero, prescindiendo de las consideraciones históricas y teológicas que se pueden hacer sobre ese importante matiz de la historia final de Jesús, queda en pie una pregunta clave: en definitiva, ¿por qué los poderes políticos mataron a Jesús, si él no atacó jamás directamente a tales poderes?

Hay dos formas de enfrentarse a un poder político injusto y opresor. Una es la confrontación directa, utilizando las mismas armas que maneja el poder: la diplomacia, las leyes, la presión sobre la opinión pública y, en ocasiones, incluso la violencia. Otra es la confrontación indirecta, no recurriendo a las armas del sistema, sino precisamente a aquello en lo que los poderes de este mundo suelen fallar, que es *la coherencia ética y la libertad profética*. Justamente lo que hizo Jesús. No dijo ni media palabra contra los romanos, pero vivió y enseñó a vivir con una rectitud moral y con una libertad ante los asuntos que de verdad interesan e importan a la gente, que los poderes de este mundo, tanto políticos como religiosos, se sintieron seriamente amenazados. Hasta el

13. H. W. Kuhn, *Kreuz II*. En TRE (*Theologische Realenzyklopädie*) 19, 717.

14. H. W. Kuhn, o. c., 717.

15. H. W. Kuhn, o. c., 717. Cf. X. Alegre, o. c., 168.

punto de que no soportaron semejante amenaza. Y vieron que lo más expeditivo era liquidar a aquel profeta incómodo y hasta peligroso.

Concretando más: las armas más peligrosas que utiliza el poder político no son los armamentos bélicos, sino la manipulación de las conciencias mediante el hábil manejo del *deseo*. Concretamente, el deseo de *poder* y el deseo de *dinero*. Estados Unidos no venció en Vietnam con bombas y misiles. Ha vencido con Coca-Cola y dólares. Y lo que está pasando en China es más clamoroso aún. Así se ganan seguidores incondicionales y votos en las urnas. Ahora bien, como ya hemos visto despacio, precisamente en estos dos “deseos” fue donde Jesús planteó su confrontación con el sistema. Los poderes de este mundo no le temen a la gente que sale a la calle con pancartas y megáfonos. Si esa gente tiene apego al poder y al dinero, el sistema se ríe con desdén de los manifestantes más entusiastas. Porque, seguramente sin ellos saberlo, en el fondo son tan defensores del sistema como aquellos a los que denuncian con sus inocentes gritos callejeros. El poder político tiene sus enemigos más peligrosos en los profetas que le abren los ojos a la gente, que liberan las conciencias de la seducción por subir y por tener. Un pueblo, que no se deja domesticar por los mecanismos del sistema, es un pueblo que no es “gobernable” con los medios que utilizan los poderes de este mundo. Y eso es lo que cualquier gobernante teme de verdad.

JESÚS Y EL PURITANISMO

¿Una situación inexplicable?

En los tiempos que corren, estamos viendo y viviendo situaciones y experiencias que resultan difíciles de explicar. Por una parte, es evidente que ahora se vive una libertad, en cuanto se refiere a la sexualidad, que no existía hace cincuenta años. Como se ha dicho, con toda razón, “el sexo-pecado ha sido reemplazado por el sexo-placer”¹. Más aún, es un hecho que “el sexo se ha convertido en un objeto de consumo de masas”². La cosa es tan evidente, que no necesita más argumentos para hacernos ver que, en este orden de cosas, la vida ha cambiado también hasta extremos que, hace sólo unos años, mucha gente no podía imaginar. Y sin embargo, por muy cierto que sea todo eso de la permisividad sexual y sus múltiples manifestaciones en la sociedad actual, no es menos verdad lo que el mismo Lipovetsky ha dicho también con algo (me parece a mí) de desconcierto y seguramente como un fenómeno que no se sabe explicar del todo. “Observemos un hecho, dice este autor: la desaparición de la cultura del deber y la celebración social de los derechos subjetivos a la vida libre y realizada no conducen en absoluto a la deriva orgiástica, el erotismo se despliega siempre en límites estrictos, es más exhibido que practicado, estable que nómada, equilibrado que paroxístico”³.

1. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, 58.

2. G. Lipovetsky, o. c., 58.

3. G. Lipovetsky, o. c., 62.

Y es que, yo no sé qué pasa con esto del sexo, pero es un hecho que, por muchas libertades y hasta libertinajes que se proclamen con escándalo de las almas puras, siempre queda ahí como una cierta fuerza represiva, de la que cada cual da la explicación que puede, pero que ahí está, como una especie de censura constantemente amenazante. Una censura que prohíbe y exige, que hace que la gente se sienta culpable por cosas de las que luego se dice que nada llevan en sí de culpabilidad. Sabemos que los psicoanalistas tienen mucho que decir sobre “los lazos de la carne”⁴. Un asunto sobre el que existe una literatura casi interminable⁵. Por no hablar de la resonancia social que tiene todo lo que, de la manera que sea, se relaciona con temas de sexo. Me limito a recordar un hecho que todo el mundo tiene en su cabeza. Hace sólo unos años, cuando el presidente Clinton se permitió no sé qué “libertades” con una becaria de la Casa Blanca, ese asunto tuvo mil veces más resonancia en las portadas de la prensa mundial que toda la desastrosa “política del fracaso”, la política económica de Clinton, como la ha calificado recientemente el Nobel de economía Joseph E. Stiglitz⁶, que fue consejero presidencial en aquellos años. Y si hablamos de una historia más cercana y más reciente, todos sabemos que el matrimonio de los homosexuales ha dado más que hablar en España que todos los turbios manejos que funcionan bajo cuerda en el oscuro mundo de los mercados financieros o de la especulación del suelo. Está visto que, para mucha gente, sigue siendo verdad lo que ya he dicho: en nuestra cultura, “la pureza, más bien que la justicia, se ha convertido en el medio cardinal de la salvación”⁷. Para mucha gente, eso sigue siendo tan verdad como lo era hace cincuenta años.

¿Qué extraño mecanismo de conducta hay detrás de todo esto? Quiero decir, ¿cómo se explica que, no obstante todas las libertades sexuales que nos escandalizan, sigue resultando más escandaloso el cura que sale del armario que el afán de determinados jerarcas eclesiásticos por sacarle al Estado todo el dinero que pueden?

4. C. Domínguez Morano, *Crear después de Freud*, (2ª ed.) Madrid, San Pablo, 1995, 173.

5. Cf. la selecta bibliografía que cita C. Domínguez Morano, o. c., 173-207.

6. *Los felices 90. La semilla de la destrucción*, Madrid, Taurus, 2003, 60.

7. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, (11ª ed.), Madrid, Alianza, 2001, 150.

Los orígenes del puritanismo

Hay gente de escasa cultura que, todavía a estas alturas, sigue diciendo que la religión cristiana es la responsable de la represión sexual que, durante siglos, ha tenido que soportar la cultura de Occidente. Es cierto que los autores cristianos, desde los primeros siglos y a lo largo de la Edad Media, recriminaron con dureza los pecados en los que intervenía, de la forma que fuese, el apetito sexual. Como también es un hecho que la espiritualidad cristiana, fuertemente influenciada por los monjes, cargó la mano en exceso sobre este asunto⁸. Además, es verdad que, entre el comienzo de la Era Cristiana y el final de la Edad Media, las actitudes de los europeos respecto de una cantidad de grupos minoritarios experimentaron profundas transformaciones⁹. Como también es cierto que uno de los grupos que más tuvieron que soportar la intolerancia fue precisamente el de los gays¹⁰. Lo que es un indicador elocuente para quienes afirman que la represión sexual es un producto típico del cristianismo.

Esta cuestión, sin embargo, es bastante más complicada y, por supuesto, más antigua que Cristo. De manera que, si los Padres de la Iglesia y el monacato enseñaron o exigieron conductas extrañas, rígoristas y hasta extravagantes, el origen de tales enseñanzas no está precisamente en Cristo, sino que sus raíces son mucho más antiguas. Uno de los estudiosos que mejor conocen esta cuestión, el profesor E. R. Dodds, de la universidad de Oxford, afirmó, hace años, que fue en el siglo V a. de C. cuando en Grecia se inició la profunda transformación que dio origen al puritanismo que ha marcado, hasta hoy, a la cultura de Occidente. Porque fue en aquellos tiempos lejanos cuando los griegos empezaron a ver, no sólo una distinción y separación entre la *psíkhé* (alma) y el *soma* (cuerpo), sino incluso un antagonismo fundamental entre ambos. De todas maneras, sea o no sea verdad que en boca de un ateniense ordinario del siglo V, la palabra *psykhé* tenía o podía tener un

8. Cf. J. M. Castillo, *El futuro de la Vida Religiosa. De los orígenes a la crisis actual*, Madrid, Trotta, 2003, 135-157.

9. J. Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, Muchnik Ed., 1993, 25.

10. J. Boswell, o. c., 27.

ligero sabor a cosa extraña o sobrenatural, lo que no tenía era sabor alguno a puritanismo. El “alma” no se veía entonces todavía como prisionera del cuerpo; era la vida o el espíritu del cuerpo, y se sentía en él perfectamente a gusto, como en su propia casa. Y fue entonces cuando el nuevo esquema religioso hizo su contribución decisiva, cargada de consecuencias para el futuro: al atribuir al hombre un yo oculto de origen divino, rompiendo así el equilibrio entre el cuerpo y el alma, se introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, la interpretación que llamamos puritana¹¹.

No entro aquí en el complicado y discutido problema que consiste en saber de dónde tomaron estas ideas los griegos. Lo importante es saber que, a partir del siglo V a. de C., Pitágoras empezó a difundir sus ideas sobre el “dualismo”: la realidad se articula sobre una serie de contrarios básicos¹². A partir de esta idea, Pitágoras fundó una especie de orden religiosa, una comunidad de hombres y mujeres cuya regla de vida estaba determinada por la esperanza de vidas venideras¹³. El hecho es que Pitágoras, primero, y más tarde Empédocles difundieron la creencia en un alma o yo separable, que mediante técnicas apropiadas puede irse liberando del cuerpo incluso durante la vida. De forma que estos hombres creían en un “yo”, que radica esencialmente en el alma, y que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá¹⁴. De ahí, a pensar que el cuerpo es la “prisión del alma” no hay más que un paso. Y ese paso se dio. Con lo que ya quedaron asentadas las bases ideológicas del puritanismo más ortodoxo.

La consecuencia de estas doctrinas resultó inevitable: si algo hay propio del cuerpo, es el placer sensible o, en expresión más realista, el “placer sensual”. Por eso, el viejo catecismo pitagórico afirma sin titubeos: *“El placer es malo en todas las circunstancias; porque venimos aquí para ser castigados, y deberíamos ser castigados”*¹⁵. De esta manera se estableció el principio rector del puritanismo: el hombre debe limpiarse, no

11. E. R. Dodds, o. c., 137.

12. A Bernabé, *Orfismo y Pitagorismo*, en C. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 83.

13. E. R. Dodds, o. c., 141.

14. E. R. Dodds, o. c., 144.

15. Iamb. *Vita Pith.* 85.

sólo de contaminaciones específicas, sino, en la medida de lo posible, de toda mancha de carnalidad. Por eso, en el poema de las placas de oro, el alma se dirige Perséfone en estos términos: “De la compañía de los puros vengo, Reina pura de los de abajo”. El paso final y funesto, en este proceso, lo dio Empédocles, que no dudó en denunciar el matrimonio y toda clase de relaciones sexuales¹⁶. No en vano, Empédocles fue el autor de las “Purificaciones”, cuya tesis fundamental es ésta: “el alma ha caído en el cuerpo-cárcel”; por tanto, “debe someterse a un ciclo de transmigraciones, y la vida virtuosa la liberará”¹⁷. La separación del alma y del cuerpo, la superioridad del alma sobre el cuerpo y, sobre todo, la confrontación del alma-espíritu con el cuerpo-materia llevó inevitablemente a un planteamiento que, en definitiva, resultó deshumanizador y hasta inhumano. Porque introdujo la *fractura* y la *violencia* en la intimidad secreta de todo ser humano.

Lo malo es que estas ideas no se quedaron en los pensadores griegos de los siglos V y IV. A renglón seguido de ellos, los estoicos se encargaron, no sólo de mantener esta visión del hombre y de la vida, sino de potenciarla y transmitirla a la posteridad. Así, desde el fundador del estoicismo, Zenón de Citio, cuyas ideas han llegado hasta nosotros “bautizadas” de cristianismo por no pocos escritores de los primeros siglos de nuestra Era. Porque, según los estoicos, la gran dificultad, para que el hombre viva en armonía consigo mismo, proviene de las “pasiones”, especialmente del “placer” (*hedonē*) y del “deseo” (*epithymía*)¹⁸. Uno de los autores en los que se expresa esta manera de pensar con más claridad y fuerza es Filón de Alejandría, un judío helenista, que vivió en los mismos años en que Jesús andaba por el mundo. Y un judío, además, que, sin ser cristiano, tuvo una influencia decisiva en los escritores cristianos del primitivo cristianismo. Por eso, sin duda, Eusebio de Cesarea, el gran historiador del cristianismo de los tres primeros siglos, le dedica dos capítulos del libro II de su *Historia Eclesiástica*¹⁹. Pues bien, la preo-

16. E. R. Dodds, o. c., 151.

17. A. Alegre Gorri, *Los filósofos presocráticos*, en C. García Gual, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 62.

18. H. von Arnin, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1902-1905, vol. I, n° 211; vol. III, n° 378; 381; 386; 391; 412; 444.

19. Los capítulos XVII y XVIII.

cupación fundamental de Filón es el dominio de las “pasiones”, sobre todo el control total sobre el “placer”. Filón es tajante: “Dios detesta el placer y el cuerpo”²⁰. Y su conclusión es negativa hasta el radicalismo sin límites: “¡Maldito el placer por todos estos motivos!”²¹. Más aún, para Filón “el placer es absolutamente sacrílego”²².

Por otra parte, como es bien sabido, el puritanismo es cosa que siempre ha sido inventada y fomentada por los hombres, por más que sus víctimas más desgraciadas han sido las mujeres. Filón fue un puritano rigorista. De ahí su desprecio por la mujer. Para este autor, en efecto, “las mujeres engendran los deseos que, por los ojos, nos llevan a las formas y a los colores, a los sonidos y a los deseos del vientre y del bajo-vientre”²³. Por eso, a juicio de Filón, “la mujer amada es el placer, mientras que la mujer odiada es la prudencia (*phrónesis*)”²⁴. De ahí que este autor llegue a decir que “la descendencia femenina del alma es el vicio y la pasión, mientras que la descendencia masculina es la virtud”²⁵. Las bases del puritanismo más riguroso estaban sólidamente establecidas.

Nada tiene de sorprendente que la moral y la espiritualidad cristianas, que asimilaron estas ideas, se hayan empleado a fondo en el rechazo de todo placer, *sobre todo del placer sexual*, haciendo de ello una de las tareas apostólicas más exigentes a las que la moral cristiana se ha dedicado (y se sigue dedicando). Haciendo del rechazo del placer una de las claves de su doctrina. Ese placer, como enseñan los moralistas cristianos ortodoxos de todos los tiempos, está permitido sólo dentro del matrimonio y en condiciones tales que de él se pueda seguir la procreación. Ésta ha sido, y sigue siendo, la doctrina oficial de la Iglesia. Una doctrina, además, en la que los predicadores han insistido y los confesores han sido especialmente exigentes, como es bien sabido. En última instancia, todo esto no ha sido sino una de las expresiones más destacadas del puritanismo que tan profundamente ha marcado la cultura de Occidente.

20. *Leg. Alleg.* III, 77.

21. *Leg. Alleg.* III, 111.

22. *De spec. leg.* I, 292.

23. *Quod Deus*, 15.

24. *Quis rerum divinarum*, 49.

25. *De sacr. Ab. et Cain*, 103.

Jesús no fue puritano

Una de las cosas que más llaman la atención, al leer los evangelios, es que unos escritos en los que ocupan un puesto tan central y determinante las cuestiones relacionadas con la ética, no se interesen para nada por los problemas morales relativos a la sexualidad. Y que nadie diga que ese asunto no preocupaba entonces a la gente. Decir eso, sería, desde luego, una ingenuidad o una simpleza. Pero, además, sería también una mentira. Porque el hecho es que problemas relacionados con el sexo aparecen repetidas veces en los relatos evangélicos. Lo que refleja obviamente una problemática que es perfectamente comprensible en cualquier modelo de cultura, pero más en una sociedad como aquella, de la que tenemos datos abundantes para pensar que era una sociedad bastante puritana, enormemente patriarcal y machista²⁶. Jesús vivió, por tanto, en una situación en la que cualquier conducta socialmente desviada en relación al sexo era motivo de escándalo, de juicio y de condena.

Pues bien, estando así las cosas, resulta aún más chocante que las primeras comunidades cristianas, en las que se recogieron y redactaron los hechos y los dichos de la vida de Jesús, no tuvieran nada que decir sobre la moral sexual. O si tuvieron algo que comunicar sobre este asunto, no lo consideraron digno de mención. Lo cual quiere decir, ante todo, que a Jesús no le interesó el problema de la sexualidad en cuanto problema ético. Al menos, no hay datos sobre eso. Y, por tanto, de ahí se puede y se debe deducir que los evangelios no suministran materiales para elaborar una “ética de la sexualidad”. Lo que significa, en definitiva, que aquellos primeros cristianos pensaron que tenían bastante con la “ética del amor cristiano”, que resume y condensa todo lo que Jesús nos dejó como “testamento ético” (cf. Jn 13, 33-35; Mt 25, 31-46; Rom 13, 8-10).

Lo más seguro es que lo que acabo de decir le parecerá a mucha gente una cosa inaceptable, exagerada o sencillamente falsa. No lo es. Y lo voy a demostrar. Ante todo, es llamativo que los evangelios no digan absolutamente nada sobre una cosa que es muy importante en la

26. Por ejemplo, las costumbres que había, en aquella sociedad, con respecto a los derechos y deberes de la mujer, indican con fuerza la importancia que los judíos de entonces le daban al tema del sexo, siempre con detrimento de las mujeres. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 371-387, con amplia bibliografía.

vida de cualquier hombre. Me refiero al matrimonio. ¿Jesús estuvo casado o no lo estuvo? Casi todo el mundo dice que Jesús fue célibe. Pero el hecho es que semejante afirmación se basa únicamente en el silencio de los evangelios sobre esta cuestión. Es decir, a los evangelistas no les interesó poner en sus relatos ni siquiera una ligera indicación, al menos de pasada, para informarnos del estado de soltería o matrimonio de Jesús. Es verdad que ese silencio parece un argumento suficiente para pensar que Jesús efectivamente vivió soltero toda su vida. Pero también es cierto que eso no pasa de ser una mera conjetura, bastante lógica desde luego, pero a fin de cuentas, mera conjetura. Por eso hay quienes andan diciendo que Jesús estuvo casado con María Magdalena. Una afirmación atrevida. Pero nada más que eso, un simple atrevimiento. Porque argumentos históricos de peso para demostrar el matrimonio de Jesús con la Magdalena no los hay. Lo más razonable, por tanto, es pensar que Jesús fue célibe. Pero ya es curioso que, en un asunto tan capital como éste (al menos, a juicio de bastante gente), no podamos pasar de que es “lo más razonable”. Seguridad absoluta no tenemos. Lo que ya es un indicador elocuente de que esto, en la mentalidad de Jesús y sus seguidores, no era un punto decisivo. Ciertamente no lo era.

En contra de lo que he dicho antes, que Jesús no habló para nada de la sexualidad en cuanto tal, se me dirá, sin duda alguna, que Jesús condenó los “deseos impuros” (Mt 5, 28), el “divorcio” (Mt 19, 3-9 par) y el “adulterio” (Mt 5, 28. 31-32; 19, 9 par; Mc 7, 22; Mt 19, 18 par). Por tanto, es evidente que Jesús se interesó por el tema del sexo y rechazó determinados comportamientos en ese orden de cosas. Es la argumentación, basada en textos evangélicos, que han utilizado tradicionalmente los moralistas cristianos. ¿Qué se debe decir sobre esta cuestión?

Por lo que se refiere a los textos contra el adulterio, que son los que más se repiten, en esos casos lo único que hace Jesús es afirmar la doctrina que, en la cultura de Israel, se había enseñado toda la vida. Jesús se refiere concretamente a la prohibición del Decálogo (Ex 20, 14). Pero, cuando se trata de esta prohibición, es necesario tener presente que lo que directamente se prohíbe no es un acto de “impureza”, sino un acto de “injusticia”. En la sociedad judía del tiempo de Jesús, estaba perfectamente admitido y aceptado que un hombre casado abandonara a su legítima esposa y se fuera vivir con otra, como enseguida voy a

explicar. Porque, para los judíos de aquel tiempo, no era problema alguno el tema de la fidelidad o infidelidad al amor conyugal y, por tanto, la infidelidad al amor erótico. El problema para ellos estaba en la “injusticia” que se cometía al apropiarse de algo (o de alguien) que, en la mentalidad propia de aquella cultura, pertenecía a otro. Porque eso, ni más ni menos, era lo determinante en la prohibición del adulterio. De ahí que Jesús, en el texto de Mt 5, 27, recuerda la ya citada prohibición del Decálogo. Y enseguida añade algo que, en realidad no es radicalizar más esa prohibición, sino simplemente recordar la raíz y la razón de por qué se prohíbe el adulterio, como está también prohibido robar o quedarse con lo ajeno (Ex 20, 15). Esa raíz y esa razón es el “deseo”. No olvidemos que la última prohibición del Decálogo es la clave de todo lo demás. Porque es la que va al fondo de cualquier problema. Se trata precisamente de la prohibición del “deseo”, que en el texto del libro del Éxodo dice así: “No desearás la casa de tu prójimo, ni desearás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que pertenezca a tu prójimo” (Ex 20, 17). El problema obviamente aquí no son los deseos “impuros”, sino el “deseo” (sin más) de todo lo que pertenece a otro. Por eso, en el texto del sermón del monte (Mt 5, 28), Jesús prohíbe “desear” a una mujer “casada” (*gymē*). Aunque esta palabra, si el contexto lo indica, puede designar a una “novia” (Mt 1, 20. 24). Pero es evidente que en Mt 5, 28 se refiere a la prohibición de desear a quien es “esposa” de otro (1 Cor 7, 2 ss)²⁷.

La importancia de esta prohibición divina es mucho más fuerte de lo que mucha gente se imagina. Porque, como han puesto de manifiesto los excelentes análisis de René Girard, lo que está en juego, en todo este asunto, no es la *castidad*, sino la *violencia*. El “deseo” es la consecuencia inevitable de la *mimesis* (“imitación”), que normalmente suele ser *mimesis adquisitiva*. De la que el paso siguiente es la *Mimesis de Rivalidad*, que desencadena la violencia en todas sus formas²⁸. Por una razón que entiende cualquiera. El deseo mimético no siempre es conflictivo, pero suele serlo, y ello por razones que el décimo mandamiento hace

27. H. Vorländer, *Mujer*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca, Sígueme, 1983, 128.

28. Un buen resumen de las ideas de Girard, en Pablo Ruiz Lozano, *Antropología y Religión en René Girard*, Granada, Facultad de Teología, 2005, 40-43.

evidentes. El objeto que deseo, siguiendo el modelo de mi prójimo, éste quiere conservarlo, reservarlo para su propio uso, lo que significa que no lo dejará arrebatarse sin lucha. Ya tenemos la violencia. Porque, como insiste Girard, “dado el mimetismo de nuestros deseos, éstos se asemejan y se reúnen en pertinaces, estériles y contagiosos sistemas de oposición”²⁹. De ahí, el escándalo, la confrontación y la lucha de todos contra todos. El problema más profundo de la convivencia humana. Pero lo lamentable es que un problema tan serio y de tan graves consecuencias, haya sido banalizado en los catecismos católicos adulterando interesadamente el texto bíblico y convirtiendo el “deseo mimético”, que es lo que Dios prohíbe, en “deseo impuro”, que es lo que prohíbe la Iglesia.

Por último, el texto de Mt 19, 3-9 par se suele explicar como la prohibición que Jesús hace del “divorcio”. En realidad, no se trata de eso. Porque Jesús, como es lógico, responde a la pregunta que le hacen los fariseos (Mt 19, 3). Ahora bien, esa pregunta no se refiere al divorcio, sino al “derecho unilateral y exclusivo del marido” para repudiar a la esposa, cosa que estaba permitida en la religión judía (Deut 24, 1). Además, para terminar de complicar un asunto ya bastante espinoso de por sí, resulta que, en tiempos de Jesús, había en Jerusalén dos escuelas teológicas que tenían ideas contrapuestas precisamente en este tema. Por una parte, estaba la escuela rabínica de Shammai, que era rigorista y de estricta observancia. Pero, de otro lado estaba la escuela de Hillel, demasiado tolerante, y que por eso defendía que el marido podía repudiar a la mujer “por cualquier causa”, que es justamente lo que los fariseos le preguntan a Jesús (Mt 19, 3 par). La permisividad de los hillelistas era tal que reducían a pleno capricho el derecho unilateral al repudio que tenía el marido³⁰. Y eso, ni más ni menos, es lo que los fariseos le preguntan a Jesús. Es decir, le preguntan si estaba o no estaba de acuerdo con la teoría de Hillel. A lo que Jesús responde que no está de acuerdo en modo alguno. Y para argumentar su respuesta, Jesús echa mano del proyecto original de Dios, que fue hacer del hombre y de la mujer “una sola carne”, es decir, “un solo ser” (Gen 2, 24). Y eso, en definitiva, lo que viene a decir es que Jesús, no sólo anula la concesión “machista” que Moisés

29. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 129.

30. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 381-382.

les hizo a los judíos, por su “dureza de corazón” (Mt 19, 8), sino que, sobre todo, *defiende la igualdad de derechos del hombre y de la mujer*. A juicio de Cristo, el varón no tiene privilegio alguno para decidir por su cuenta si se separa de la esposa o sigue con ella. La igualdad de la mujer y el hombre ya está sólidamente afirmada en el Evangelio. Y eso es lo que significa aquello de que “lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre” (Mt 19, 6 b). Porque, como dice Jesús, “ya no son dos, sino un solo ser” (Mt 19, 6 a). Es decir, ya no hay *desigualdad* entre ambos.

Jesús, por tanto, no fue puritano. En los textos en que, de alguna manera, roza el tema del sexo, no se refiere a eso, sino a los derechos de igual dignidad que corresponden al hombre y a la mujer. Y, antes que eso, Jesús insiste en la prohibición del “deseo” que es fuente y origen de la violencia. En definitiva, si Jesús menciona determinados textos bíblicos, que hacen referencia al sexo, es para deducir de ellos dos enseñanzas fundamentales en la vida: el peligro que entraña el deseo que conduce a la *violencia*; y la *igualdad* de derechos entre hombres y mujeres. Es evidente que las preocupaciones de Jesús no se referían en absoluto al puritanismo. Hay cosas más importantes por las que preocuparse en la vida humana.

Jesús y las mujeres

Con toda seguridad se puede afirmar que uno de los indicadores más claros para ver si un hombre es puritano o no lo es, y también para valorar la fuerza que el puritanismo ejerce en la vida de esa persona, es el indicador que *consiste en la relación que el individuo suele mantener con las mujeres*. Un hombre que sistemáticamente se mantiene a distancia de las mujeres y, sobre todo, si ve en ellas un peligro (justifique como justifique ese peligro), es evidente que semejante sujeto es un individuo infectado por el virus ético del puritanismo. Además, si tenemos en cuenta que el puritanismo es un fenómeno, no sólo de orden ético, sino igualmente de índole social, cuando hablamos de puritanismo nos encontramos con un fenómeno en el que juega un papel decisivo la libertad: la libertad de conciencia y la libertad ante la sociedad. En una sociedad puritana y en una cultura marcada por una religión represiva

y fundamentalista, hace falta una personalidad dotada de una notable independencia, con una gran libertad interior y exterior, para poder decir que estamos ante un hombre que no se ha dejado dominar por el puritanismo.

Esto supuesto, una de las cosas que más llaman la atención, leyendo los evangelios, es la presencia y la importancia que tuvieron las mujeres en la vida de Jesús. Empezando por lo más elemental, lo primero que se debe tener presente es que Jesús *jamás tuvo problema alguno con ninguna mujer*. Y menos aún tuvo conflicto de ninguna clase con las mujeres como colectivo o con alguna en particular. Por lo menos, los evangelios no hacen mención de incidentes en ese sentido. Lo que, en el caso concreto de Jesús, es bastante llamativo. Porque, como es bien sabido, Jesús fue un hombre conflictivo. Es decir, un hombre que, por su forma de vivir y de hablar, tuvo problemas muy serios y enfrentamientos graves (que le llevaron a la muerte) con las autoridades religiosas y políticas de su tiempo. Pero no sólo eso. Jesús, además, tuvo conflictos con los dos partidos políticos que había en Israel: los saduceos (Mc 12, 18-27) y, sobre todo, con los fariseos, cosa que aparece en casi todas las páginas de los evangelios. Tuvo, además, problemas también con su familia (Mc 3, 21; 6, 4; Jn 7, 5) y con la gente de su pueblo (Mc 6, 1-6), que se enfurecieron con él hasta el punto de querer matarlo (Lc 4, 28-30). Más aún, sabemos que, en determinados momentos, Jesús se enfrentó incluso con sus propios discípulos y seguidores, sin exceptuar al propio Pedro, al que no dudó en llamarle “Satanás” (Mt 16, 23). Pues bien, este hombre, que tuvo problemas con tanta gente, jamás tuvo problema alguno con ninguna mujer. Y eso que las mujeres, con las que Jesús tuvo que tratar, no fueron siempre mujeres precisamente ejemplares o edificantes. Porque se sabe que, en la vida de Jesús, se cruzaron mujeres “endemoniadas” o poseídas de “malos espíritus” (Lc 8, 2), contaminadas por enfermedades impuras (Mc 5, 25-34 par), “encadenadas por Satanás” (Lc 13, 16), “adulteras” (Jn 8, 3-4), “prostitutas” (Lc 7, 37), “infieles a sus maridos” (Jn 4, 17-18) y, además, algunas de ellas de origen y creencias ajenas a la religión de Israel (Jn 4, 7; Mc 7, 24-30). Y el hecho es que a toda esta clase de mujeres las supo tratar de manera que todas ellas se sintieron acogidas, comprendidas, perdonadas, aliviadas en sus sufrimientos y hasta profundamente estimadas.

Pero hay algo mucho más elocuente. Me refiero a *la cantidad de mujeres que siempre estuvieron cerca de Jesús*. Señal evidente de que Jesús ejercía un atractivo especial sobre ellas. Porque, como es lógico, las mujeres no se acercan a un hombre por el que se sienten rechazadas o menospreciadas de la manera que sea. El evangelio de Lucas dice que Jesús iba acompañado, no sólo por los “discípulos” y “apóstoles”, sino además por “muchas mujeres” (Lc 8, 2-3). Y Marcos habla de las mujeres que andaban con Jesús “cuando estaba en Galilea” y además “otras muchas que habían subido con él a Jerusalén” (Mc 15, 41). Si tenemos en cuenta que, en aquella sociedad, las mujeres no podían entretenerse con hombres fuera de su casa, de forma que una mujer que hablaba en la calle, podía ser repudiada sin recibir el pago estipulado en el contrato matrimonial³¹, es evidente que tenía que resultar sospechoso, por lo menos, el grupo aquél de hombres y mujeres, todos juntos, que iban con Jesús “de pueblo en pueblo y de aldea en aldea” (Lc 8, 1). Hoy llamaría eso la atención. Hay que imaginarse lo que daría que hablar aquella cantidad de gente, a todas horas rodeando a Jesús y sin apartarse de él.

Y nada de lo dicho es lo más chocante. Porque el comportamiento de Jesús, en un asunto (para mucha gente) tan vidrioso y delicado, no tuvo más remedio que resultar incomprensible. Por ejemplo, cuando se dejó “besar” (Lc 7, 38), “tocar” (Lc 7, 39) y “perfumar” (Lc 7, 38), en público, por una prostituta “conocida en la ciudad” (Lc 7, 37). Cosa que, lógicamente, provocó serias sospechas en la casa del piadoso fariseo en donde pasó todo aquello (Lc 7, 39). Y lo más sorprendente es que Jesús, en lugar de ponerse nervioso por la escena que allí se produjo, lo que hizo fue defender a la mujer “pecadora” (Lc 7, 37-39), elogiando sus “besos” y sus “perfumes” (Lc 7, 44-46), y echándole en cara al dueño de la casa que no había tenido los detalles de delicadeza y cariño que tuvo la mujer (Lc 7, 44-46). Es evidente que hay que ser un hombre muy libre para proceder de esa manera, en la casa donde a uno le han invitado a comer, y tratándose de una casa de “buena familia”. Jesús estaba a años luz de nuestro empeño por mantener la buena imagen y la ejemplaridad que cuidamos celosamente “para no dar que hablar”. Sin duda alguna, los criterios éticos de Jesús iban por otros caminos. *Jesús era*

31. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 372.

menos puritano que nosotros, pero iba más al fondo de la vida que todos los intachables que se enorgullecen de no haber escandalizado nunca a nadie.

Por lo demás, sabemos que Jesús tuvo *grandes amistades con mujeres*. Está el caso de Marta y María (Lc 10, 38-42) que, tal como lo cuenta el relato de Lucas, da la impresión de que la casa de estas dos hermanas era frecuentada por Jesús. Parece que Lucas quiere destacar la importancia de escuchar a Jesús, que es lo que hacía María³². Pero el hecho es que Marta se afana en atender bien a Jesús (Lc 10, 40), en tanto que María se sienta a sus pies (Lc 10, 39). Son indicios de una amistad frecuentada. Por otra parte, está el relato del evangelio de Juan, en el que estas dos hermanas se nos presentan como vecinas de Betania, cerca de la capital Jerusalén, y tienen otro hermano, Lázaro, al que Jesús devolvió la vida (Jn 11, 1-54). Por más que no se pueda demostrar que el relato de Juan tiene conexión con el de Lucas³³, parece que habría que forzar demasiado la explicación de ambos relatos para no ver en ellos a las mismas personas. En ambos evangelios, se trata, en efecto, de dos hermanas, que tienen los mismos nombres, que viven en una aldea, y con las que Jesús tiene una profunda amistad, cosa que queda aún más patente en el evangelio de Juan, donde se dice expresamente que Jesús “amaba a María, a su hermana y a Lázaro” (Jn 11, 5). Luego, se repite la convicción que las dos hermanas tenían: si Jesús hubiera estado en la casa, el muchacho no habría muerto (Jn 11, 21 y 32). Lo que expresa, antes que una fe religiosa, el firme convencimiento de una relación que no falla. Aquellas dos mujeres querían a Jesús, se sentían queridas por él y no dudaban de su fidelidad. Y a todo esto hay que añadir el detalle final de la cena, que ofrecieron a Jesús (Jn 12, 1-7). Según Marcos y Mateo, esta cena se celebró en casa de un tal Simón el leproso (Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13). De todas maneras, no parece que este relato sea el mismo (con algunas variantes) que el de la pecadora que ya he comentado (Lc 7, 36-50)³⁴. Pero lo que no admite duda es que se trata de una mujer que hace algo que normalmente no les estaba permitido a las mujeres en aquella sociedad. María, como la peca-

32. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, III, Madrid, Cristiandad, 1987, 294.

33. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1979, 49-52.

34. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, II, Salamanca, Sígueme, 1986, 259.

dora del capítulo siete de Lucas, se echa a los pies de Jesús y lo perfuma. Además, la calidad y el precio del perfume (Mc 14, 3), y el hecho de romper el frasco, de manera que no se reservó nada para sí, todo eso indica una humanidad, una cercanía, una admiración y un cariño muy fuertes. Lo que fue motivo de críticas y escándalo indignado (Mc 14, 4 par). Pero el hecho es que Jesús, como lo hizo con la prostituta, defiende a esta mujer y justifica su actuación.

No se puede demostrar que esta María, hermana de Marta y Lázaro, fuera María Magdalena. No hay datos para ello. Pero, en todo caso, hay rasgos comunes que se repiten: la mujer siempre a los pies de Jesús en señal de cercanía; siempre derrochando generosidad y delicadeza, mediante el perfume, los besos, la caricias; siempre mal vista por los asistentes; siempre mal visto también Jesús por permitir semejantes intimidades; y Jesús siempre defendiendo a la mujer, por más que los acusadores hicieran sus acusaciones en nombre de la decencia (caso de la prostituta), en nombre de los pobres (caso de la unción de Betania) o en nombre del servicio que había que prestar al propio Jesús (caso de Marta).

En el gran relato de la pasión, vuelven a aparecer las mujeres. Primero, cuando conducen a Jesús al calvario. “Mujeres que se golpeaban el pecho y gritaban lamentándose por él” (Lc 23, 27). Y luego, cuando Jesús agoniza en la cruz. Allí estaban “unas mujeres observando aquello de lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José y Salomé, que, cuando él estaba en Galilea, lo seguían prestándole servicio; y además había otras muchas que habían subido con él a Jerusalén” (Mc 15, 40-41). Según el relato de Juan, sabemos que junto a la cruz estaba su madre, la hermana de su madre y la Magdalena, y con ellas Juan (Jn 19, 25). Pero, por lo que dicen los evangelios sinópticos, en el momento de la muerte de Jesús, allí no estaban sus discípulos, que habían huido y lo habían dejado solo. Allí solamente estaban las mujeres, las fieles amigas que no le fallaron nunca. Es evidente que la relación de Jesús con estas personas tuvo que ser muy honda y muy firme.

Por último, no viene mal recordar que, sea cual sea la interpretación teológica que se le dé a las apariciones del Resucitado, es un hecho que, en los relatos de esas apariciones, las mujeres ocupan el primer lugar. En cuanto que es a ellas a quienes primero se aparece Cristo, el Señor

Resucitado (Mc 16, 1-10; Mt 28, 1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 1-10). Al decir que ellas fueron las primeras en verlo, no se trata de un orden de precedencia cronológica. Porque la resurrección no acontece ni en el *espacio* ni en el *tiempo*, ya que es una realidad “meta-histórica”, que por tanto trasciende lo histórico y, por eso, no está sujeta a *las coordenadas de nuestra historia*. Sin embargo, el que los relatos evangélicos pusieran el orden de apariciones, que de hecho pusieron, es para nosotros un indicador valioso. En un sentido concreto: eso quiere decir que las comunidades cristianas, en las que se redactaron los relatos de las apariciones, tenían el convencimiento de que, en lo que respecta al *interés por Jesús* y al *encuentro con el Resucitado* (el “Cristo de la Fe”), *las primeras fueron las mujeres*. Lo que obviamente reafirma la relación singular que el hombre Jesús de Nazaret tuvo con las mujeres.

Para terminar este apartado, quiero hacer caer en la cuenta de algo que me parece importante. En todo lo que he recordado sobre el comportamiento de Jesús con las mujeres, no se trata de que Jesús se *abajó* a tratar con mujeres indignas y a dejarse querer por ellas. Eso sería enaltecer a Jesús *a costa de las mujeres*, una vez más. No se trata de eso en absoluto. Lo que los evangelios dejan muy claro es que las mujeres, a las que la sociedad considera como *indignas*, tienen tal *dignidad* (sean quienes sean y se porten como se porten), que Jesús, por dejar eso claro de una vez para siempre, no dudó en jugarse su buen nombre y hasta llegó a escandalizar a los más *piadosos*.

Los “demonios” del puritanismo

El puritanismo es una actitud ante la vida que *antepone la pureza a las relaciones humanas*. Es decir, el puritanismo supone una escala de valores en la que el primer puesto lo ocupa la pureza, la vida intachable en cuestiones de sexo y, sobre todo, la *imagen pública* que se tiene ante la gente en ese orden de cosas. Eso es lo que más cuida un puritano auténtico. Teniendo en cuenta que el verdadero puritano vive como vive por una motivación que, en última instancia, es una *motivación religiosa*. Lo que tiene una consecuencia muy seria: el puritanismo es muy difícil de arrancar de la mentalidad y del talante de una perso-

na. Porque el puritano ve en su conducta *el medio cardinal de la salvación*. Y con ello, el medio cardinal también de su propia dignidad y de aquellos valores que son los que, *en la práctica diaria de la vida*, más se aprecian y mejor se cuidan. Por otra parte, es importante también recordar que el puritanismo es, ante todo, un *fenómeno cultural* profundamente arraigado en la cultura de Occidente, como ya expliqué antes. Quiero decir con esto que el puritanismo es, para mucha gente, no sólo una *opción religiosa*, sino además un *constitutivo de la propia identidad cultural*. Lo cual quiere decir que puede darse el caso de personas, que no tienen creencias religiosas (o las tienen muy diluidas), pero que eso no obsta para que sean personas profundamente puritanas. Sin que esto quiera decir que la religión no desempeña un papel clave en este asunto. Porque, si la identidad cultural está integrada por una buena dosis de puritanismo, reforzado por creencias religiosas (las que sean), entonces nos encontramos ante un monumental edificio de roca inamovible, que el paso de los tiempos no puede destruir.

Ahora bien, es evidente que un puritanismo, bien cultivado, da lustre a una persona, a una familia, a un apellido o a una institución. Incluso en los tiempos que corren, con todas las libertades sexuales, que han salido de la alcoba a la calle, el puritanismo sigue teniendo bastante más fuerza y mucha más presencia de lo que algunos se imaginan. Si las paredes de las consultas de los psicoterapeutas hablaran, nos quedaríamos pasmados. Como cualquiera se queda asombrado escuchando lo que se dice en algunas misas de domingo o en determinadas intervenciones clericales, que luego dan mucho que hablar. Pero, insisto, un buen puritanismo es una “marca de garantía” que produce en el puritano el efecto satisfactorio del que puede ir por la calle con la cabeza muy alta. Es la gratificación, que proporciona el más sano puritanismo, en todos los que lo cultivan con esmero.

Pero ocurre que el puritanismo, por más gratificante que sea, tiene sus costos. Y algunos de esos costos son de tal naturaleza, que llegan a ser auténticos “demonios”. Sin duda fue por eso por lo que Jesús no fue, ni pudo ser, puritano en modo alguno. Me explico. El puritanismo entraña unos presupuestos y desencadena unas consecuencias que se pueden calificar, como he dicho, de auténticos “demonios”.

El primer presupuesto del puritanismo es la *separación del alma y el cuerpo*. Es decir, el puritanismo, como ya he dicho, presupone que en nosotros existe un “yo” profundo y espiritual, que puede subsistir separado de nuestra corporalidad. Esta idea no es bíblica. Ni se encuentra en la Grecia clásica antigua. Por ejemplo, no aparece ni en Homero ni en Sófocles, de manera que cuando Edipo habla de “mi *psikhé*” o de “mi *soma*” podría haber dicho igualmente “yo”. Esta manera de pensar persiste en los autores áticos del siglo V, lo mismo que en sus predecesores jonios. La separación del alma y el cuerpo y la idea de un “yo”, que puede existir separado del cuerpo, aparece a partir de Platón³⁵. Y tiene su origen, según parece, en los chamanes de las religiones de Escandinavia y de las culturas primitivas del norte de Asia hasta llegar a Indonesia³⁶.

El segundo presupuesto es más peligroso. Porque se trata, no ya de la separación, sino sobre todo de la *confrontación del alma y el cuerpo*. Lo que significa que el alma se encuentra “prisionera del cuerpo”, encarcelada en él. Lo cual quiere decir que, desde que esta idea se introdujo en la cultura occidental, se rompió el equilibrio entre el cuerpo y el alma. Y, lo que es peor, se produjo la fractura del ser humano en su intimidad más profunda. Una fractura de tan sombrías consecuencias que, a partir de entonces, el hombre se ha sentido escindido, roto, y en lucha constante consigo mismo. De ahí, la necesidad, que tiene el “alma”, de liberarse del “cuerpo”. Porque el cuerpo impurifica y aprisiona lo más noble, lo más espiritual, lo más esencial y lo más puro de nosotros mismos.

De lo dicho se sigue el tercer presupuesto. Es el *horror al cuerpo* y el desprecio por los sentidos. Por eso se explica la necesidad inconsciente de “auto-castigo” que el puritanismo satisface. De ahí, al rechazo y la condena del “placer”, no hay más que un paso. El paso que constantemente da el puritano auténtico. El cuerpo concebido como “cárcel” o como “tumba” del alma, ambas ideas indicadas ya claramente por Platón³⁷. De donde pasaron a los estoicos y, más tarde, a los autores cristianos, empezando por algunos textos de san Pablo, en los que muestra un claro desprecio por el cuerpo, por ejemplo en la dramáti-

35. E. R. Dodds, o. c., 136.

36. O. c., 138.

37. O. c., 149.

ca descripción de su lucha interior en la que llega a clamar por la liberación de “este cuerpo de muerte” (Rom 7, 21-24). Una mentalidad, que no aparece en los evangelios, pero que ha inspirado ampliamente la moral y la espiritualidad cristianas durante siglos.

Ahora bien, a partir de estos presupuestos, la primera consecuencia, que inevitablemente se sigue de ellos, es que el individuo *se centra en sí mismo*, en su lucha interior, en su constante anhelo de purificación y de liberación de la cárcel del cuerpo en que se siente aprisionado. Porque su lucha interior así se lo exige. Y su conciencia vive inquieta mientras no consigue la paz que proporciona la pureza inmaculada del alma que no se deja contaminar por lo sensual.

Por eso, la segunda consecuencia es que el puritano auténtico *antepone la pureza a las relaciones con los demás*. De forma que, si para asegurar y garantizar la fiel observancia de las costumbres puras, es preciso alejarse de un semejante, hablar con él lo menos posible, marginarlo o denunciarlo, el buen puritano no dudará en hacer todo eso. Porque lo que interesa, antes que ninguna otra cosa, es asegurar la salud del alma mediante el ejemplar dominio del cuerpo, de los sentidos y de todo lo que pueda tener relación con la sensualidad. Y también proteger la buena imagen que ha de tener, ante la opinión pública, un puritano “como Dios manda”.

La tercera consecuencia es que el puritanismo *desarrolla enormemente todo lo que se relaciona con la castidad, al tiempo que inhibe la sensibilidad por la justicia y el sufrimiento en el mundo*. Sin duda alguna, ésta es la más destructiva de todas las consecuencias que desencadena el puritanismo. Porque, en este punto concreto, se produce un fenómeno extraño. Todo buen puritano dirá, si se le pregunta, que lo más importante en la vida es la caridad fraterna, la defensa de los que sufren, la ayuda a los necesitados y la práctica del bien. Todo eso está muy bien en teoría. Pero yo no sé qué pasa con esto del puritanismo que, cuando venimos a lo concreto y a las inmediatas, el puritano se echa a la calle para protestar contra los matrimonios de gays y lesbianas, pero nunca irá a una manifestación para defender los derechos de las mujeres, de los niños, de los trabajadores o por clamar contra el hambre en el mundo. Y es que, en el fondo, el puritanismo suele vivir bien al amparo de la derecha política, en tanto que con la gente de izquierdas se siente mal.

Porque, aunque pueda parecer simplista, la derecha política se siente justificada defendiendo la pureza, mientras que el ideal de la izquierda ha sido siempre la lucha por la justicia. Naturalmente, que en esto, como en tantas otras cosas, hay excepciones. Y, por supuesto, que, tanto en la derecha como en la izquierda, hay gente impura y gente injusta, lo sabemos de sobra. Pero no parece exagerado afirmar que las tendencias políticas van en la dirección que acabo de indicar.

Y con esto llegamos al fondo de la cuestión. Jesús no fue puritano porque *lo decisivo en la vida es la "relación pura"*. Es decir, *la relación de amor, que es amor y no otra cosa, ni otro interés, sino "comunicación emocional" y transparencia en la relación*. Con el derroche de generosidad que hay que hacer para comprender siempre el punto de vista del otro³⁸. Ahora bien, el puritano de pura cepa no está dispuesto a aceptar y vivir esto, por más que diga lo contrario. Y no está dispuesto a vivir esto porque, ante este proyecto, siente miedo. *El miedo que brota de la falta de libertad*. Me refiero a la libertad para jugarse el propio nombre, el propio prestigio, la propia respetabilidad, cuando la vida nos pone en circunstancias que exigen de mí *mantener una relación pura, sin usar ni abusar de nadie, ni de tal persona, ni de los demás en general*. Si algo grande nos enseñó Jesús, fue esto. Pero ocurre que, para vivir esto, no estamos educados. Nuestra cultura no va en esta dirección.

Es más, un individuo que, por su puritanismo, está incapacitado para vivir de verdad lo que he llamado la *"relación pura"*, sin miedos, sin tabúes, sin represiones, y con el más exquisito respeto por los otros (sean quienes sean, vivan como vivan y piensen como piensen), ese individuo, en definitiva, *está incapacitado para ser una "buena persona"*. Esto es lo peor, lo más grave, que acarrea el puritanismo. Y por eso mismo, lo más genial que hay en el Evangelio es que, sin decirlo, nos da las claves para ser "buenas personas". Ahora bien, el medio cardinal de la salvación es precisamente la bondad. Porque *sólo donde hay bondad, sin restricción alguna, es posible el amor*. Y sabemos, por la fe, que en el amor (no en la pureza) es donde se funde lo divino con lo humano.

38. A. Giddens, *Un mundo desbocado*, 74-75.

CONCLUSIÓN: ÉTICA Y MÍSTICA

Soy consciente de que en este libro he propuesto una serie de cosas que mucha gente pensará que son estimulantes, motivadoras, sublimes quizá, pero poco realistas y prácticamente imposibles de llevar a la práctica. El que piense eso, tiene mucho de razón. Porque así es el Evangelio. Cuando Jesús dice que amemos a nuestros enemigos, que nos hagamos como niños o que, si queremos anunciar el Evangelio, vayamos por la vida sin calzado, sin alforja y sin un céntimo en el bolsillo, ¿cabe pensar que todo eso era y es realista y aplicable a la vida diaria de cualquier persona, por muy buena que sea? ¿se puede decir, así sin más, que todo eso es realista?

Hay un realismo que incapacita para entender el Evangelio. Es el realismo que circula a ras de tierra. Y, como anda tan bajo y tan por abajo, no ve ni puede ver lo que hay más arriba, que también es una realidad. No sé si es el realismo que uno encuentra en tantos comentarios eruditos de exegetas bien documentados. Pero hay otro realismo. El realismo de los místicos, los que ven la vida desde más arriba. Y por eso ven hasta lo más profundo de la realidad. Los idealistas de Mayo del 68 escribían pintadas en las paredes de París. En una de aquellas pintadas, alguien dijo: "Sed realistas: pedid lo imposible". Hoy, el Mayo del 68 está desprestigiado. Nadie cree en aquello. Ni espera nada de sus idealismos utópicos. No sé si estoy en lo cierto cuando pienso que las generaciones jóvenes de hoy se han apuntado gustosamente al realismo que pisa tierra, con lo que demuestran un sentido común que a mí me falta y no sé si nos faltó a muchos de los que aho-

ra somos mayores. En cualquier caso, tengo la impresión de que los pocos jóvenes que hoy entran en los seminarios y en los conventos no esperan mucho de lo que les podamos aportar quienes vivimos, ilusionados y desconcertados, aquellos felices años 60, cuando las utopías eran nuestro aire de familia. Pienso, por eso, que no es tarea fácil organizar entre todos un futuro mejor.

Pero hay cosas en las que coincidimos. Cosas que son tan evidentes, que se caen por su peso. Es evidente, y en esto estamos todos de acuerdo, que las normas y las obligaciones no van a cambiar el mundo. Es evidente también que el “cristianismo sin Evangelio” es, en gran medida, el responsable del desprestigio de la Iglesia. Y es evidente, sobre todo, que el “Evangelio íntegro”, es decir, el Evangelio sin recortes ni mutilaciones, sólo puede ser entendido y vivido por los místicos, tanto más cuanto más simples sean esos místicos. Me refiero a los místicos que nunca saben que lo son. Los místicos que pasan por gente normal y que, por eso, a nadie le llaman la atención. Se trata de los místicos que son buenas personas. Ni más ni menos que eso. Buenas personas incluso en las circunstancias más duras de la vida, en las estrecheces de un sueldo que no llega a fin de mes, en la inseguridad de un trabajo precario, en la soledad del que tiene que vivir una cultura diferente, en la pesadez de una convivencia en la que nadie te comprende, en la enfermedad sin esperanza de curación, en la vejez que se vive sin amargura ni resentimiento, en el anonimato del que nunca es una persona importante ni hace nada que llame la atención... Cuando una persona, a pesar de todo esto y de todo lo imaginable, sigue siendo buena persona, hasta el extremo de que nunca se cansa de ser simplemente eso, una buena persona, en ese caso, ahí tenemos un místico. Un místico que seguramente nunca estará descrito en los libros de mística. Pero una persona así, no viviría de esa manera, si no tuviera el impulso de la mística que nadie sabe de dónde le viene ni por qué es así.

Es el místico que nunca está satisfecho consigo mismo. Y que jamás se puede imaginar que él es una buena persona. Es el místico que sufre con los que sufren. Pero, sobre todo, es el místico que no soporta la desigualdad. Es decir, no soporta que este mundo esté “organizado” de manera que unos tengan más derechos que otros. Y que algunos se impongan sobre todos los demás. Lo que pasa es que a un místico así,

nadie lo verá como un místico. Se dirá de él que es un tipo raro, quizá poco equilibrado, a lo mejor incluso poco edificante. Todo eso lo pensaron y lo dijeron de Jesús el Señor.

Por eso pregunto: ¿es real o irreal la existencia de una persona así? Según la respuesta que cada uno dé a esta pregunta, así será el juicio que emita sobre la posibilidad o imposibilidad de llevar a la práctica lo que torpemente he querido decir en este libro.

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (5ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Caldach-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masía Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa (2ª edición)
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo (5ª edición)
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada (2ª edición)
50. LITURGIA Y BELLEZA. Nobilis Pulchritudo, por Piero Marini
51. TRANSMITIR LA FE EN UN NUEVO SIGLO. Retos y propuestas, por Raúl Berzosa (2ª edición)
52. LOS ESCRITOS SAGRADOS EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO, por Harold Coward (Ed.)
53. ORIENTACIONES ÉTICAS PARA TIEMPOS INCIERTOS. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo, por Marciano Vidal
54. PALABRAS DE AMOR. Guía del amor humano y cristiano, por Xabier Pikaza
55. ¿QUÉ SENTIDO TIENE SER CRISTIANO? El atisbo de la plenitud en el devenir de la vida cotidiana, por Timothy Radcliffe (2ª edición)
56. EL DON DE LA VIDA, por José Vilchez
57. LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto, por André Paul
58. INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO. Su historia, su escritura, su teología, por Daniel Marguerat (Ed.)
59. CELEBRAMOS LA VIDA. "Contemplando y predicando" 1206-2006, por Sor Lucía Caram
60. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO, por Felipe Fernández Ramos

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 14 de abril de 2008.

En tiempos de tanta crispación, de fracturas y confrontaciones, como los que estamos viviendo, ha llegado la hora de preguntarnos por nuestra ética, por los principios y convicciones que rigen nuestra conducta. Es evidente que, a poco que se piense en este asunto, pronto nos damos cuenta de que algo funciona mal. No porque seamos peores personas que las gentes de otros tiempos. No es cuestión de mejor o peor voluntad, de mayor o menor generosidad. El problema está en que los tiempos han cambiado y nuestra cultura es distinta. La sociedad evoluciona a un ritmo tan rápido y toca zonas tan hondas de nuestras vidas, que se impone una nueva comprensión del principio rector de nuestras conductas. La propuesta que hace este libro es que, en la forma de vivir y en las enseñanzas de Jesús de Nazaret, encontramos un criterio determinante que ilumina, de forma sorprendente, el camino que nos puede llevar a una situación mejor y a una convivencia más humana. Se trata de comprender que el principio del deber ha de ser sustituido por el principio de la necesidad. No, por supuesto, las necesidades que nos crean la publicidad y los intereses de las marcas. Hablamos de las necesidades básicas de la vida, las que nos son comunes a todos y que casi nadie tiene debidamente cubiertas. El principio del deber nos ha acarreado demasiados sufrimientos y ha demostrado sobradamente su ineficacia. Ya es hora de que pensemos que, en lugar de ser yo un buen cumplidor de mi deber, lo que importa es que todos nos desvivamos por satisfacer las necesidades de los demás. Seguramente en esto reside el legado mejor que nos dejó Cristo.

José M. Castillo ha sido profesor en la Facultad de Teología de Granada y también profesor invitado en la Universidad Gregoriana (Roma) y en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Actualmente es profesor invitado en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Oración y existencia cristiana* (1969); *La alternativa cristiana* (1975); *El discernimiento cristiano* (1981); *El seguimiento de Jesús* (1983); *Teología para comunidades* (1990); *Los pobres y la teología: ¿qué queda de la teología de la liberación?* (1997); *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos* (1999); *La Iglesia que quiso el Concilio* (2001); *Dios y nuestra felicidad* (2001); *El futuro de la vida religiosa* (2003) y *Víctimas del pecado* (2004).

Ilustración de cubierta: Miguel Pérez

ISBN: 978-84-330-2027-7



9 788433 020277

www.edasclae.com

Biblioteca Manual Desclée 47