

Gerard Fourez

La fe como confianza

**Aliento para construir
una historia nueva**

Sal Terra e

**Presencia
teológica ▲**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

126

Gérard Fourez

La fe como confianza

Aliento para construir una historia nueva

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

<i>Introducción</i>	7
PRIMERA PARTE:	
DE LA HISTORIA HUMANA A LA RELIGIÓN DE JESÚS	
Título del original francés: <i>Cette foi-ci Itinéraire d'un confiant</i> © 2001 by Éditions Mols Bierges (Bélgica)	
Traducción: <i>Miguel Montes</i> © 2002 by Editorial Sal Terrae Polígono de Raos, Parcela 14-1 39600 Maliaño (Cantabria) Fax: 942 369 201 E-mail: salterrae@salterrae.es www.salterrae.es	
Con las debidas licencias <i>Impreso en España. Printed in Spain</i> ISBN: 84-293-1489-X Dep. Legal: BI-226-03	
Fotocomposición: Sal Terrae – Santander	
Impresión y encuadernación: Grafo, S.A. – Bilbao	
1. El mal existe... y nos topamos con él	19
2. La buena noticia del Evangelio	28
3. La religión de Jesús	37
SEGUNDA PARTE:	
PERSPECTIVAS SOBRE LA RELIGIÓN DE LOS CRISTIANOS	
4. Fe y justificación	45
5. Dios y espiritualidad	52
6. Celebraciones para despertar la vida	67
7. Sobre el perdón y algunas cuestiones éticas	102
8. Autonomía, doctrinas e instituciones.	117
9. Libertad, ciencias y religiones	142
10. El compromiso en la historia y la fe	152
Epílogo: Resurrección	171

Introducción

No es asunto baladí responder a preguntas como «¿Qué aliento anima tu vida?» o «¿Qué queda de tu cristianismo?». No tienen una respuesta general y abstracta. Además, yo pertenezco a diferentes universos. Hoy ya no resido en el universo religioso de mi infancia, aunque no siento que entre ambos se haya producido ninguna ruptura, y el Evangelio sigue inspirándome con su aliento. Pero todo relato está poblado de trampas. Lo que a algunos se les antoja una manera contemporánea típica de vivir la religión puede no ser, para otros, sino una forma de religiosidad en vías de desaparición. Por eso me voy a contentar aquí con esbozar un análisis particular, desde mi perspectiva, a partir del lugar en que yo *me* encuentro. Pienso, con todo, que este lugar *mío* puede ser significativo de una evolución más amplia del sentimiento religioso.

A mí me interesa, sobre todo, lo que contribuye a dar una dimensión espiritual a la existencia. No necesariamente según una visión religiosa clásica, sino desde la perspectiva que abre la misma etimología de la palabra «espiritual»: lo que tiene que ver con el aliento que nos anima.

Como nací, hace ya más de sesenta años, en una familia profundamente cristiana, acepté la religión con la leche de mi madre. Incluso me hice jesuita y sacerdote casi como si fuera la cosa más natural del mundo. Hoy sigo sintiéndome creyente, pero soy consciente de que el adolescente que fui a comienzos de los años cincuenta sin duda habría considerado sospechoso –herético seguramente, e incluso im-

pío— a alguien que pensara como yo pienso hoy. Y sé que hoy mismo hay algunos católicos que emiten ese juicio sobre mí. Me doy cuenta de que en cuarenta años son muchas las cosas que han cambiado radicalmente en mi modo de ver el cristianismo. Y me encuentro muy a gusto en ellas. Hasta tengo la impresión de que mis creencias actuales están más cerca del Evangelio que las que profesaba antes.

Algunos ven esta evolución como un proceso normal, mediante el que intentamos conservar lo esencial a la vez que vamos podando nuestra fe de elementos secundarios o accesorios. Es una interpretación. Pero como lo que yo he dejado era considerado en aquellos tiempos como esencial, hay también quienes pueden considerar que lo que yo he abandonado... ¡es el núcleo mismo de la fe cristiana! Con todo, ¿qué se quiere decir cuando se habla de ese «núcleo»?

Yo he dejado de creer en la existencia de un depósito de la fe —un credo— que debamos defender contra viento y marea. Hay otras cosas que se han vuelto más esenciales para mí. Después de todo, ya no considero que las creencias sean lo más importante. Lo que de verdad me interesa son sus frutos. Tengo la impresión, por lo demás, (aunque es posible contradecir mi lectura del Evangelio) de que ésa fue una de las tomas de postura más significativas de Jesús. Pienso que para Jesús lo esencial era que todos tuvieran alegría, y que esa alegría fuera completa (Jn 15,11)¹. Y si le era posible aliviar un sufrimiento, lo capital era «salvar una vida en vez de dejar que se perdiera». Jesús lo hacía incluso en sábado y contra las reglas admitidas por las autoridades religiosas de su tiempo (Mc 3,1-6).

A mí me parece interesante restaurar —entre los cristianos, pero también entre todos los seres humanos— un modo de hablar en el que no tengamos miedo a presentar las cosas

1. Véase, asimismo, 1 Jn 1,4 y Jn 10,10. Estas expresiones del Evangelio designan la utopía de una existencia humana plenamente liberada y colmada de amor. En este sentido es como la retomaré en numerosas ocasiones.

tal como las vemos, aun cuando a los ojos de los eruditos, de los especialistas, de los filósofos o de los teólogos fuera necesario añadir gran cantidad de matices. Ahora bien, con mucha frecuencia, el recurso a un exceso de sutilezas nos impide captar lo esencial. Este tipo de libertad estalla a través de toda la vida de Jesús y de todo el Evangelio. Por ejemplo, en el episodio de la mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio (cuando Jesús no sigue el precepto de la ley respecto a ella), o en la historia de la persona que se deshacía con excesiva facilidad de sus responsabilidades para con sus padres, o en muchos otros lances de los evangelios: en todos ellos vemos que Jesús prefería la vida a las argollas de las leyes.

En las páginas que siguen deseo evocar algunos cambios que han ido marcando de esta guisa mi vida de cristiano católico y que, a mi modo de ver, coinciden con la experiencia de otros creyentes.

¿Tener fe? ¿Creer en Dios?

Para empezar, la expresión «tener fe» ha cambiado para mí de sentido. Esta expresión evocaba una creencia en una serie de «tesis» filosóficas y religiosas. Y se nos preguntaba si las creíamos «a fondo», porque de lo contrario no era posible considerarse cristiano (y, sobre todo, ¡hasta podríamos ser rechazados por Dios!). Hoy, para mí, la fe es ante todo —como lo pide el sentido etimológico de la palabra— una confianza: en la vida, en los otros, en el camino evangélico e incluso frente a la muerte². Quizá todo esto podría resumirse diciendo «confianza en Dios»... siendo conscientes, no obstante, de que nunca sabremos demasiado bien

2. En el cristianismo, aunque prácticamente siempre ha estado presente el componente de confianza que subrayo aquí, los últimos siglos se volcaron sobre todo en la cuestión de la racionalidad de la fe y en su aspecto de adhesión a un determinado número de «verdades».

qué quiere decir la palabra «Dios». En todo caso, yo me siento lejos de «la obligación de creer» que marcó mi juventud. Y es algo que me parece bueno... Con todo, esta «fe» no tiene por qué ser una creencia ciega o beatífica. Implica la confianza en la razón, en la racionalidad crítica y en todo lo que los seres humanos han construido de bueno, eficaz y bello.

La noción de Dios se ha modificado mucho para mí. Esta palabra designaba a un ser que superaba todo, señor todopoderoso del Universo. Además era masculino. Ahora hay un pasaje de la Primera Carta de Juan que me afecta profundamente: «A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros» (1 Jn 4,12). Y vinculo con gusto a la palabra «Dios» la confianza de Jesús en la cruz: «En tus manos encomiendo mi espíritu». La metáfora del Aliento (el Espíritu) me habla³. Tengo confianza en que hay un aliento que pone a la gente en pie, algo así como lo cuenta el relato de la salida de Egipto. Creo que este mismo a(A)liento ha puesto en pie –cito de manera desordenada, sin tener en cuenta su religión o sus opiniones ideológicas– a Gandhi, a Jesús, a Martin Luther King, a Lutero, a Ester y a Judit, a Rigoberta Menchú, al Buda, a Teresa de Jesús, a Mandela, a Francisco y a Clara de Asís, a Dorothy Day, a Etty Hillesum, a sor Emmanuel (de El Cairo), a Romero, a Aung San Suu Kyi (de Birmania), a campesinos de América del Sur, a obreros y a excluidos de nuestras propias tierras, a militantes (en ocasiones marxistas, en ocasiones cristianos, y en otras ambas cosas a la vez), a mujeres de todas partes, y a muchos otros, conocidos o completamente desconocidos. Hay quien estima que cuando pienso así he dejado de creer verdaderamente en Dios⁴. Después de todo, ése es su problema, no el mío (aun

cuando a veces yo mismo me pregunto si no tendrán algo de razón).

Hay otro pasaje del Evangelio que me parece significativo de nuestra época: el relato del bautismo de Jesús. En él se habla en términos simbólicos y se concentra en unos cuantos momentos la experiencia de una vida. Jesús se encuentra entre la multitud de los que andan buscando un camino para sus vidas; oye algo así como una voz que le dice que es amado y que puede tener confianza en sí mismo. Estamos lejos de esos discursos que, para insistir en la fidelidad a la Iglesia, predicaban la desconfianza en nosotros mismos. Me parece que no damos buena cuenta de la experiencia religiosa de hoy cuando lo hacemos recurriendo a la noción de sumisión: la experiencia religiosa actual tiene que ver más bien con «el niño» de Nietzsche, que se atreve a ser él mismo y a decir con serenidad: «Esto es lo que yo quiero».

Comprometidos en una historia abierta

Mi sensación de pertenecer a una comunidad de fe (a la Iglesia) también se ha modificado. Aunque sigo rechazando el individualismo y el caminar en solitario, me siento ajeno a la ideología de la obediencia a la Iglesia y a la jerarquía⁵. No es que yo quiera denigrar el papel de quienes han recibido el mandato de presidir y guiar a la comunidad (creo además en la importancia de las instituciones como instrumentos de mediación para lo político y como límite al

3. No olvidemos que la palabra «aliento» traduce la latina «spiritus»: el Espíritu.
 4. Hay una visión simplista de la problemática de Dios que funciona como si la noción de Dios estuviera clara y como si lo importante fuera saber

si creemos en este Dios (considerando entonces a Dios como un ser –un «ente», diría Heidegger– como los otros). Otros, en el lado opuesto, estiman que el primer –y tal vez principal– problema intelectual, cuando se plantea la cuestión de Dios, es saber lo que significa la proposición «yo creo en Dios» o «yo creo que Dios existe».

5. Lo que no significa en modo alguno –como lo desarrollaré más adelante– que neguemos toda importancia a la institución «Iglesia» y a sus leyes.

poder de los más fuertes). Pero, con una gran serenidad, me uno a un gran número de cristianos que distinguen entre, por una parte, lo que puedan pensar un papa o los obispos y, por otra, el Aliento que nos pone en pie. Me parece que han pasado ya los tiempos en que la doctrina oficial de la Iglesia debía ser la doctrina de todos. Al contrario, se insiste a veces en el carácter «oficial» de determinadas doctrinas para especificar que esas creencias oficiales no agotan la riqueza de lo que se vive en las comunidades de fe. No hay una sola doctrina en la Iglesia; existen las doctrinas oficiales y las otras, como la mano derecha y la mano izquierda. Lo cual no tiene por qué ser ocasión de disputas (aun cuando a veces puede conducir a determinados conflictos). Y existen también muchas religiones y filosofías en la tierra; a modo de ver, se complementan mutuamente, y no hay nada más triste que lanzarse anatemas unos a otros en nombre de la religión.

Por lo que a mí respecta, también ha cambiado el lugar del conflicto en la religión. Soy como muchos cristianos que han tomado sus distancias con respecto a una religión que promueve la unanimidad a ultranza. Estos cristianos ven en la tensión y la lucha momentos religiosos. Han redescubierto que el conflicto tenía su espacio propio en el Evangelio. A Jesús se le describe en él como alguien que, en nombre de una profunda indignación moral, se opone al orden establecido (¿el desorden establecido?) para preconizar una actitud que otorga la primacía al hecho de que la gente viva con alegría, y que su alegría sea completa. El conflicto se convierte así en un momento privilegiado en el que los «otros», en y por su oposición, nos fuerzan a experimentar la contingencia de nuestra posición y nos llevan a experimentar que existir es comprometerse en la historia. La eucaristía adquiere entonces una nueva dimensión, en la medida en que en ella celebramos que, como Jesús, nos vemos conducidos a tomar nuestra existencia en nuestras propias manos y a decir: «Ésta es mi vida (mi cuerpo), entregada hoy por vosotros...». No se trata de añadir una

dimensión religiosa a nuestra historia, sino de comprender que es nuestra misma historia (profana) la que constituye el lugar mismo de lo religioso y de lo sagrado⁶.

Asumir el riesgo de decidir por nosotros mismos lo que es justo

Estas percepciones mías han modificado también la relación que veo entre lo religioso y lo ético. Para muchos católicos, hace ya mucho que pasaron los tiempos en que la moral venía impuesta por la Iglesia jerárquica como algo perfectamente acabado. Para ellos, las realidades humanas tienen que ser pensadas en lo que son, sin querer teledirigirlas en nombre de lo religioso. El orden político, el ético, el científico y otras dimensiones de la existencia tienen su propia autonomía, aunque puedan ser interpeladas por el Evangelio. Reconocer esta autonomía a la ética es, por ejemplo, considerar que nos corresponde a nosotros elaborar morales que nos ayuden a convertir nuestras vidas en algo de lo que estemos dispuestos a asumir el riesgo de decir que es bueno. Pues, como hace decir el evangelio de Lucas a Jesús: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» (Lc 12,57). Así, y en última instancia, son muchos los cristianos de nuestro tiempo que se reconocen libre-pensadores. Es frecuente que sea su propia «fe» la que les da esa confianza para serlo. Y esta construcción de la moral es asimismo una experiencia espiritual de confianza y libertad.

6. El sentimiento de lo sagrado es lo que nos entrecorta el aliento ante ciertos acontecimientos a la vez formidables y temibles. Ésa puede ser la reacción frente a lo Divino o frente a una manifestación sobrenatural. En nuestros días, ese sentimiento de lo sagrado se ha desplazado fuertemente (sin por ello haberse perdido). Así, una injusticia terrible o la destrucción de un entorno inducen en muchos jóvenes un sentimiento semejante al sagrado, mientras que muchos de ellos ya no experimentan ese sentimiento ante una ceremonia religiosa.

Tal vez sea en el campo de la ética donde ciertos cambios se han mostrado más estremecedores. Hace un siglo, el catolicismo se había desposado con la moral burguesa y sacralizaba la sexualidad atiborrándola de prohibiciones. Hoy son muchos los que siguen pensando que la afectividad y la sexualidad son lugares en los que está en juego la liberación de cada persona, mediante la libertad y el respeto. La apuesta no es ya una pureza o una impureza abstractas, sino más bien la construcción de un ámbito de amor, a través de la negociación, la ternura y el perdón. El mal ya no es considerado ante todo como la transgresión de una ley, sino como lo que aplasta y destruye a las personas. Además, cada vez son menos los cristianos que toleran que la moral sexual sirva de pretexto –como sucedió claramente en el siglo XIX– para eludir las cuestiones de la moral colectiva y de la justicia. Por otra parte, las relaciones (y las desigualdades) entre varones y mujeres son ampliamente consideradas como una cuestión ético-política frente a la cual la Iglesia católica presenta una triste figura.

De acuerdo con el Sínodo internacional de los obispos celebrado en el Vaticano en 1971, muchos cristianos sienten la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo como una parte constitutiva del anuncio del Evangelio y como una contribución a la venida del reino de Dios. Las cuestiones relacionadas con la justicia y con la injusticia, como, por otra parte, las que tienen que ver con el respeto a nuestro planeta, no se presentan sólo como problemas sociales, sino también como apuestas religiosas que evocan el sentimiento de lo sagrado.

La negociación y la coexistencia pacífica entre los ámbitos científico y religioso marcan también la evolución de nuestras mentalidades y han influido en el físico que soy por formación. Mientras que hace un siglo estos dos campos culturales estaban enzarzados en una lucha sin fin, las epistemologías⁷ contemporáneas, del mismo modo que las

7. Recordemos que la epistemología es la ciencia que estudia el modo en que conocemos y construimos nuestros saberes.

doctrinas religiosas, parecen aceptar la existencia de más de una representación pertinente de nuestro mundo. Puede haber una pluralidad de discursos verdaderos sin que haya la menor necesidad de que se enzarcen en luchas a muerte. La teoría de la evolución y el relato mítico de la creación en siete días pueden cohabitar en nuestros días. Y todo ello a pesar de que sigue habiendo en la Iglesia corrientes que siguen confundiendo pensamiento crítico y desconfianza en la ciencia y la técnica. (Del mismo modo que existe también, en la esfera de influencia científica, una corriente dogmática y científica que teme que la evolución del cristianismo la desposea de «su» verdad).

*

**

Una cosa sí me parece clara, en cualquier caso: que el universo religioso en el que me encuentro hoy evolucionando ya no es el de mi infancia. Y, sin embargo, no me siento en ruptura con ese pasado...

*

**

En la primera parte de este libro expondré en qué se ha convertido hoy para mí la religión cristiana, y cómo una determinada lectura del Evangelio me parece dar aliento a nuestra aventura humana y a nuestra confrontación con todo cuanto en la historia abruma a los seres humanos. En la segunda parte comentaré una serie de proposiciones que, para mí, están dotadas de sentido en el contexto contemporáneo de una perspectiva evangélica. No se trata de presentar un «tratado de teología sistemática». Pero el Evangelio y las tradiciones cristianas dicen muchas cosas interesantes sobre determinadas realidades de la existencia: la vida espiritual como lo que da aliento a la existencia; la libertad y la confianza tranquilas; los ritos que marcan y dan relieve a

los hitos de la existencia; la ética y el perdón; el compromiso; etc. Abordaré también aquí algunas cuestiones que me parecen ambiguas en las tradiciones católicas: desde la práctica de la autoridad hasta la manera de vivir las diferencias entre varones y mujeres, pasando por cuestiones como el relativismo o lo que podríamos llamar la neurosis cristiana del don absoluto. Estas proposiciones están dispuestas de suerte que puedan ser leídas «de manera desordenada», lo cual conlleva algunas repeticiones. Iré abordando cada una de las secciones desde dos puntos de vista: uno más personal e informal, para dar una idea del lugar desde el que hablo, y otro más sistemático y rico en matizadas. El punto de vista más personal (escrito en cursiva y en estilo oral) indicará cómo he ido llegando a dar importancia a la cuestión concreta que de que se trate.

PRIMERA PARTE

DE LA HISTORIA HUMANA A LA RELIGIÓN DE JESÚS

1

El mal existe... y nos topamos con él

El mundo en el que yo crecí apenas veía el mal. A pesar de la guerra, en lo primero que se insistía era en que el orden debía triunfar. El crucifijo, por ejemplo, no me hablaba de la existencia de alguien que se encontrara confrontado con las fuerzas de destrucción de la sociedad. Incluso la muerte estaba reintegrada, porque, a fin de cuentas, íbamos a resucitar. En cuanto a la noción de «pecado original», no hacía más que designar un avatar individual, una mancha que simplemente había que quitar. En el fondo, todo iba como la seda, y la presencia de la tragedia en la existencia estaba un tanto difuminada. Y sin embargo...

Muchas veces, ante el mal y el fracaso es cuando el ser humano empieza a reflexionar. Mientras todo va bien, seguimos nuestro camino sin hacernos demasiadas preguntas. Esto que decimos también es verdad desde el punto de vista científico: cuando nuestra representación del mundo no nos plantea ningún problema, apenas nos sentimos impulsados a modificarla. Es menester que fracase una experiencia para que pongamos en tela de juicio nuestro modo de ver. Lo mismo ocurre en nuestras relaciones humanas: mientras todo va viento en popa, tenemos tendencia a considerar a los otros y nuestra relación con ellos como algo natural. Si, por el contrario, nuestra actitud ha hecho sufrir a alguien o

si somos nosotros mismos los que sufrimos, nos planteamos cuestiones sobre nuestra propia manera de actuar y su sentido. Lo mismo ocurre también en relación con la injusticia: cuando nos topamos con ella, reflexionamos sobre nuestro orden social y político. Por todo ello, hoy nos parece difícil considerar pertinente una visión del mundo que no se confronte con el mal.

El mal del que hablo aquí es el que se nos pone delante cuando la gente pierde su empleo, cuando se produce un genocidio o una limpieza étnica, cuando algunos nadan en la riqueza mientras que otros se hunden en la miseria, cuando los cuerpos son torturados o violados, cuando es condenado un inocente, cuando un sistema económico aplasta al pueblo, cuando las personas son mal amadas, cuando se explota, saquea y destruye el planeta, etc. Se trata en esos casos de un mal objetivo que existe como tal, sean cuales fueren las intenciones de los agentes. Lo sacan a luz los sufrimientos y los gritos de las víctimas (al menos cuando no están tan aplastadas que ni gritar pueden). Lo denuncian las voces proféticas que llaman «mal» a lo que otros toleran cómodamente.

Es un cambio radical con respecto a nuestra manera de pensar de hace medio siglo. El cristianismo siempre ha puesto el mal en el centro de su visión; pero lo que entonces nos preocupaba era, por lo general, un mal subjetivo (ligado a unos principios considerados «objetivos»). Así, durante la guerra, en un tiempo en que el mal era visible en todo su horror, lo que a muchos católicos les preocupaba era, ante todo, su propia conciencia y sus pecados individuales. En ocasiones, lo más importante para ellos era «no hacer el mal», hasta el punto de que, en última instancia, el mal que aplastaba a las gentes podía parecerles casi secundario. Prácticamente no lo veían. Así me ocurría a mí, que, por haber sido educado en una familia burguesa, me resultaba difícil reconocer la existencia del mal y de los conflictos. Me acuerdo en especial de la resistencia que provocaron en mí las afirmaciones de un niño procedente del cuar-

to mundo que me consideraba como un hijo de rico. ¿Me había enseñado la religión que éramos hermanos... hasta el punto de ocultarme las evidentes diferencias existentes y el mal que ellas revelaban?

El arquetipo de este modo de pensar puede resumirse quizás en un modo de interpretar el relato del Génesis referido a la falta de Adán. Tal como me la contaron cuando yo era joven, esta narración aparecía como una historia de desobediencia y como un asunto más bien individual entre Dios y el ser humano. Por otra parte, los católicos de mediados del siglo xx, firmemente influidos por una cultura de clases medias, se preocupaban más por llevar una vida correcta que por luchar contra el mal objetivo. Hacer el mal era pecar, y el pecado se medía con frecuencia más en función de una imagen de nosotros mismos o de una ley que en función de la obra de muerte objetiva que consumamos cuando hacemos el mal. Era frecuente, además, dar mayor importancia a las intenciones que a los efectos de las acciones. «La intención es lo que cuenta», decía el discurso religioso que oía el muchacho que yo era (a lo que mi padre replicaba –con conciencia de ser un poco herético– que «el infierno está empedrado de buenas intenciones»).

Sin embargo, en el centro del cristianismo histórico se encuentra una imagen característica del mal: un justo crucificado por el poder de la sociedad a la que pertenecía. Pero otra imagen –la del orden triunfante– escamoteaba con facilidad el escándalo de la crucifixión, que se renueva hoy cada vez que seres inocentes son masacrados, torturados o mueren de hambre. Pensemos en esos crucifijos de gloria en los que el ejecutado más parece reinar que afrontar la muerte y el sinsentido. Semejantes representaciones apenas recuerdan los horrores que se siguen viviendo en nuestro mundo actual. Ocultan la confusión y la angustia que van unidas al mal. Y sin embargo, cuando las tradiciones cristianas evocan la muerte de Cristo, hablan de toda la abominación que implica el mal.

Pero, aunque la religión de clases medias tiende a estrechar el horizonte del mal (lo mismo que el del bien) para reducirlo a un universo más familiar que societal (es decir, todo lo relativo a la sociedad, a sus valores y a sus instituciones), existe un gran relato del cristianismo que va en sentido opuesto, aun cuando también haya sido releído a menudo desde una perspectiva individualista. Me refiero a la doctrina de la falta original.

No se trata ya de reducir la doctrina de la falta original a una aventura individual. Según semejante caricatura¹, esa doctrina concerniría a cada persona, que nacería con la «mancha original» y con una inclinación al mal. Yo creo, por el contrario, que esta doctrina –bien comprendida– propone un trasfondo a la historia humana y al compromiso de las mujeres y los varones en ella.

En efecto, en una lectura social la noción de «pecado original» estaría proponiéndonos un marco y un mito destinados a analizar nuestra historia. Viene a decir que el mal existe en la historia y que nos concierne a todos. Todos nacemos en una sociedad y una historia humanas marcadas por el mal, y todos estamos heridos. Es lo que atestigua el psicoanálisis cuando nos dice que los complejos de nuestros padres condicionan nuestra existencia. Es también lo que nos enseña una mirada, incluso superficial, sobre la historia: vemos en ella la *shoah* y montones de conflictos que se han vuelto inextricables por la acumulación de odios en estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. Desde esta perspectiva, las consecuencias del mal histórico establecen el marco al que se ve arrojada nuestra frágil libertad. Este modo de ver se opone, de hecho, a otro mito muy vivo en nuestras sociedades occidentales: el que pretende que triunfar en la existencia depende únicamente del individuo. Al contrario, diciéndolo de una manera gráfica, la doctrina de la falta original transmite una visión del

1. Que no es, sin embargo, una invención de la mente. Hay teologías profundamente individualistas relativas a la doctrina de la falta original.

mundo que reconoce que una mujer, negra, alcohólica y pobre de una nación en vías desarrollo no goza de la misma libertad que un varón rico, psíquicamente equilibrado y blanco en una nación industrializada. O, también, que la libertad no tiene la misma significación para el hijo de un padre dominante y drogadicto que para el de una familia armoniosa y llena de afecto.

El mito de la falta original se me presenta cargado con un inmenso valor de verdad cuando consideramos nuestro mundo contemporáneo, con sus genocidios, sus limpiezas étnicas y otros horrores. El cristianismo, al tomarlo como base de su visión del mundo, rompe con las religiones de los poderosos o de las clases medias y plantea decididamente la cuestión del sentido y la cuestión de Dios frente al mal tal como lo percibimos en la historia.

Ese mal no es únicamente exterior a nosotros. Como nos lo hacen saber el psicoanálisis y las llamadas psicologías profundas, lo que tenemos de más íntimo está tocado por el mal: nuestros padres, nuestras familias, nuestras sociedades nos modelan hasta el punto de que nuestra personalidad está profundamente marcada –tanto para lo mejor como para lo peor– por esos antecedentes. No hemos de considerar el mal original que afecta a cada individuo como una entidad mítica y extraña a nosotros: esa noción simboliza simplemente el peso de nuestra sociedad, de nuestras familias y de todas las estructuras ambiguas o injustas de la historia humana, que afecta a nuestro modo de ser en lo más íntimo de nosotros mismos. Además, en nuestro actuar nunca podemos discernir de una manera franca lo que verdaderamente procede de nosotros y lo que procede de esos condicionamientos. Pero sí sabemos que estamos sumidos en ese pasado histórico, y que es en lo más profundo de nosotros mismos donde somos un poco parte integrante del mal. Sabemos también que lo reproducimos de un modo u otro. Y, en cualquier caso, hemos sido arrojados a esta historia conflictiva: yo soy, efectivamente, hijo de burgués y –a pesar de todo lo que yo imaginaba y deseaba– un foso me

separaba de aquel muchacho del cuarto mundo del que hablaba hace un momento. De esta condición humana es de la que hablan las doctrinas tradicionales cuando afirman que el pecado original y sus consecuencias nos afectan siempre.

La mirada lúcida y moderna sobre la situación de nuestra libertad enlaza así con el viejo mito de la falta original: estamos sumidos en una historia que arrastra el mal, un mal que nos afecta en lo más profundo de nosotros mismos y del que prácticamente siempre somos un poco cómplices. De ahí que la historia de la humanidad se desarrolle a través de una complejidad en la que nunca es posible distinguir con claridad el mal «natural» del que resulta de las acciones humanas (del «pecado humano», según el lenguaje tradicional).

Resumiendo, nos encontramos, como diría el general de Gaulle, en un inmenso «estercolero»... Tan verdad es esto, que muchos parecen preferir no ver las cosas de frente e intentan echar una capa de pintura rosa sobre el lienzo. O bien, por desesperación, niegan la realidad de ese mal. Otros, en fin, frecuentemente los más privilegiados desde el punto de vista social, prefieren no abrir nunca los ojos...

¿Cómo ver el mal y no cerrar los ojos a la realidad? La cuestión me parece perfectamente planteada en la parábola del rico y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31). Esta parábola escenifica la situación de quienes no logran ver cómo el mal les rodea. El rico de esta historia (a quien, digámoslo, el texto evangélico no caracteriza como un «mal» rico: podemos ver en este personaje a un rico como los demás ricos...) no se da cuenta de la presencia del desgraciado que está a su puerta. En el caso que nos ocupa, no ve que el pobre Lázaro está sufriendo y que querría saciarse con las migajas que caen de su mesa. El problema del rico es que no ve... porque no le resulta fácil a un privilegiado ver de qué está compuesta la historia humana. Y cuando el rico de la parábola pide que vaya alguien a avisar a sus hermanos, recibe esta respuesta: no hay razón para creer que alguien que vol-

viera de entre los muertos les ayudaría a ver mejor. Disponen, como todo el mundo, de los profetas que pueden ayudarles a discernir la realidad y los signos de los tiempos. No es mediante revelaciones extraordinarias, sino mediante una apertura de los ojos y del corazón —que lleva al análisis de lo que vivimos— como podemos esperar hacer frente a lo esencial (en la parábola: ver al pobre a nuestra puerta).

Me parece que también podemos leer la parábola del trigo y la cizaña desde una perspectiva similar. Habla de una historia humana en la que no es posible distinguir con claridad el trigo de la cizaña antes del fin de los tiempos. Su finalidad no es moralizadora: no nos dice que tenemos que evitar ser la cizaña (¡podemos considerar que eso es algo evidente!). De lo que nos habla es de una situación en la que sólo los insensatos pueden imaginarse que distinguen la diferencia entre el trigo y la cizaña. Al intentar separar antes de tiempo el bien del mal y extirpar este último, se corre el riesgo de arrancar el trigo. El mensaje es claro: nos encontramos en una historia en la que el ideal de una pureza absoluta —tener las manos siempre limpias—no sólo carece de sentido, sino que resulta perjudicial. El mal no es simplemente una «falta» subjetiva: es algo mucho más amplio y supera la responsabilidad individual.

Una de las mutaciones más importantes del cristianismo en estos últimos cincuenta años consiste seguramente en el hecho de que son muchos los que han abandonado una visión exclusivamente individualista del mal, para considerarlo también como un fenómeno social, como un fenómeno que se encuentra en el centro mismo de nuestra historia concreta. Esta visión social del mal no suprime, ni mucho menos, la responsabilidad de cada uno frente a su historia, pero sí supera la perspectiva culpabilizante del pecado, que, a mi modo de ver, ha envenenado el cristianismo de los últimos siglos: hacia gentes culpables. Ahora bien, me parece que la cuestión no consiste ya en buscar a los culpables: todos lo somos y, al mismo tiempo, somos la mayoría de las

veces gentes de buena voluntad. Esa cacería del responsable tal vez sea un lujo inútil (salvo cuando el análisis permite comprender mejor las causas del mal, y con ello combatirlo). Por lo demás, el relato de la falta remite a un Adán suficientemente mítico como para que no oculte demasiado los múltiples mecanismos que hacen que nuestra historia transmita el mal. Pero lo verdaderamente importante es remangarse y luchar contra el mal.

De esta confrontación con el mal en la historia brota una luz sobre un posible sentido del final del Padrenuestro. La frase «y líbranos del mal» adquiere así una significación que me parece más plena. No se trata tanto de estar protegido de la «mancha» del mal, cuanto de estarlo contra todo lo que aplasta y mata cada día en nuestro mundo concreto.

Pero –dirán algunos– esa visión de la historia, que mira al mal de frente y con franqueza, ¿no es descorazonadora? A mí me parece, por el contrario, que manifiesta una mirada de esperanza. En efecto, si no habita en nosotros ninguna esperanza de liberación, no hay duda de que será mejor ponernos un velo en la cara y negarnos a ver. Pero si, a la inversa, la realidad de una historia marcada por el mal puede ser el lugar de nuestra liberación, ya no es lo mismo.

Quizá sea aquí donde dos imágenes de Dios evocan dos actitudes muy diferentes. No nos preguntemos aquí si existe un Dios, sino descubramos qué pueden evocar en nosotros estas representaciones.

La primera imagen nos propone a un dios que mide y que condena. Es el dios que muchos de nosotros conocimos en nuestra infancia y adolescencia. Ese dios pretende discernir el trigo de la cizaña, el bien del mal. Ese dios no forma parte de nuestra historia, sino que, mirándola desde su altura, la juzga de manera inexorable. Frente a ese dios, y dado que todos participamos en el misterio del mal (sólo los adolescentes ingenuos pueden creerse «intactos», «justos» y exentos de todo mal), todos nos sentimos condenados. Como dice el salmo, si Dios es un dios que lleva «cuenta de los delitos [...] ¿quién podrá subsistir?». El mal,

demasiado presente en nuestro mundo, nos lleva a pensar que la historia podría haber sido diferente. Pero eso nos deja en la misma situación del condenado: si se trata de hacer las cuentas y de medir, no superaremos los tests. ¡Y no contentos con sufrir todo el mal que vemos, nos sentiremos culpables y condenados!

Pero hay una imagen de Dios diferente de la del juez que finalmente se ve obligado a condenar. Esta imagen –que voy a presentar en el capítulo siguiente– puede hacer que nos mantengamos lúcidos frente al mal que hay en nosotros y a nuestro alrededor, al mismo tiempo que nos sentimos válidos, aceptados y «justos».

2

La buena noticia del Evangelio

Nunca me ha dado miedo la religión, y no sé muy bien por qué (a menos que se deba a la fe tan sana y saludable que tenía mi madre). Con todo, el catolicismo que me rodeaba llevaba en sí tanta amenaza al menos como esperanza. ¿Acaso no era la finalidad de nuestra vida, tal como nos enseñaba el catecismo, salvar nuestra alma? Y si no pensábamos de acuerdo con los cánones o no actuábamos correctamente, nos perderíamos. El catolicismo de mi infancia estaba sumido en una atmósfera de justificación. Era necesario justificarse. Era menester obrar, y obrar cada vez más y mejor. Y como, por razones psicológicas que no descubrí hasta mucho más tarde, la cuestión de mi propia justificación era capital para mí, esto me impresionó profundamente. Tal vez sea esta la razón por la que, cuando ya fui adulto, me pareció importante insistir en una buena noticia que presenta el Evangelio: Dios no juzga, Dios no mide, Dios no lleva cuentas. Y me parece que incluso para aquellos a quienes la palabra «Dios» les deja indiferentes, una palabra que dice que no somos ni medidos ni juzgados puede ser importante. Pero ¿bastan las palabras? ¿No podríamos construir un «reino» donde nadie fuera medido? Después de todo, ¿no es verdad que cada vez que me he sentido verdaderamente amado tal como soy me he descubierto provisto de alas y dispuesto a comprometerme en la sociedad? ¡Fui aprendiendo poco a poco que, a fin de

cuentas, no tenía que probar a toda costa que yo era válido! ¡Tampoco tenía que probar o creer que mi religión era la única buena!

Son muchos los que, confrontados con la realidad de la historia y con la realidad humana, intentan «salvarse» procurando cambiar y liberar el mundo. Lo que hacen tiene mucho valor. Con todo, al no poder liberar realmente la tierra de todo mal y de toda dominación, su compromiso les lleva con frecuencia a una cierta desesperación: a fin de cuentas, nunca nos vemos liberados del mal. El viejo lenguaje del apóstol Pablo es interesante a este respecto. Al intentar justificarse mediante sus obras, las personas llegan, por lo general, a un callejón sin salida... Porque la liberación de todas las opresiones (sean de tipo relacional o socioeconómico) es un verdadero trabajo de Sísifo¹. Cada vez que creemos haberlo conseguido (por ejemplo, cuando hemos modificado una actitud relacional o cuando una revolución ha conseguido su objetivo), enseguida nos damos cuenta de que pronto habrá que volver a empezar. Es agotador... El mal, ya sea el nuestro o el que circula en la sociedad, parece definitivamente más fuerte que nosotros...

Ante esta situación, son muchos los que, especialmente con la edad, se suben al balcón de la historia y, retirándose al primer refugio que encuentran, intentan llevar allí una vida tan buena como les sea posible, pero sin comprometerse ya excesivamente en la historia. Éste es a menudo el ideal de las clases medias².

1. Según la mitología griega, Sísifo fue condenado por los dioses a subir una piedra enorme a la cima de una montaña, para verla caer cuesta abajo de inmediato y tener que subirla de nuevo.
2. Este ideal lo expresa muy bien un soneto del editor Christophe Plantin (1520-1589) titulado *La felicidad de este mundo*:

Tener una casa cómoda, limpia y bella,
un jardín tapizado de espalderas olorosas,
fruta, vino de solera, poco trajín, pocos hijos,
poseer para ti solo, sin ruido, una mujer fiel.

Es en este punto donde una imagen diferente de Dios (o de lo divino) adquiere todo su sentido. Es la imagen que evoca la solidaridad, manteniendo a la vez la negativa a medir las acciones del prójimo y las nuestras. En cualquier caso, esta llamada a ser solidarios y a superar la tentación del individualismo ha ido modelando mi historia. Creo, además, que esta llamada no es exclusiva del cristianismo o de los creyentes en Dios, pero, de hecho, a mí me la ha transmitido esta religión y la fe en Dios³.

Esta solidaridad con la historia se encuentra también en el apóstol Pablo, en su mensaje a los filipenses, cuando les presenta el camino de Cristo. Podríamos parafrasear el pasaje 2,5-11 de esta carta del siguiente modo: «Jesús, siendo como era de tal condición que habría podido ponerse en el balcón de la historia, no consideró esta condición como una ventaja que debía conservar, sino que abandonó sus privilegios para hacerse semejante a todas las mujeres y a todos los varones, situándose en los mismos atolladeros en que ellos se debaten. Tomando su sitio como ser humano –uno de tantos–, compartió esta humanidad hasta el punto de ser tratado finalmente como un rechazado, como un aplastado, ejecutado en la cruz como un malhechor. Y fue por eso por lo que en él se manifestó lo divino, y muchos reconocieron la manifestación misma de Dios».

No tener deudas, amor sin procesos ni querellas,
no tener que compartir sino con la familia,
contentarse con poco, no esperar nada de los grandes,
ordenar todos nuestros proyectos según un modelo justo.
Vivir sólo con franqueza y sin ambición,
entregarse sin escrúpulos a la devoción,
domar nuestras pasiones, volverlas obedientes.
Conservar libre la mente y vigoroso el juicio,
rezar el rosario cultivando los injertos,
esperar en nuestra casa apaciblemente la muerte.

3. En una época en la que muchos se preguntan si creen en Dios y, sobre todo, qué sentido tiene esta palabra, puede ser útil insistir en la existencia de una espiritualidad –e incluso de una espiritualidad inspirada por el Evangelio– que no se refiere al Dios monoteísta (véanse más adelante los análisis relativos a la fe en Dios).

La imagen de Dios que aquí se presenta es la de alguien que se ha hecho solidario con los seres humanos. El relato cristiano nos muestra a Dios como una presencia –como una especie de Padre– que no se desinteresa del estropicio organizado en la historia de los seres humanos. Nos muestra a Dios compartiendo la suerte de los humanos. Mientras que cierta representación clásica de muchas religiones pone en escena a un dios que, frente al mal, lo único que sabe hacer es condenar, la imagen que se desprende de las escrituras cristianas es la de alguien que se niega a condenar y a quien sólo una cosa le interesa: que los seres humanos tengan alegría y que su alegría sea completa. En el fondo, lo que se desprende de esta perspectiva es también una representación de la reacción que es posible tener frente a un desastre. Unos buscan a los responsables, o incluso a los culpables. Pero a otros les parece menos interesante determinar quién ha fallado (ellos mismos o los demás) que ver cómo mejorar la situación, sean cuales fueren las causas. La búsqueda y el análisis de las causas que tengan que hacer no se orientan entonces a condenar a los culpables, sino más bien a determinar la estrategia a adoptar para eliminar el mal⁴.

Esta lectura del Evangelio –muy distinta de la interpretación moralizante– articula una profunda solidaridad con una actitud que se niega a «medir» a los seres humanos. Se sitúa en el extremo opuesto a la mentalidad burguesa, que todo lo cuenta y lo juzga, y propone una ética en la que cada persona es aceptada tal como es. En su trasfondo hay una intuición profunda: cuando empezamos a medirnos los unos a los otros, o cuando no nos perdonamos mutuamente las deudas, creamos un infierno. Es lo que expresa la parábola del rey que llama a sus siervos para pedirles que le

4. Este tipo de actitud ha sido caracterizado por el psicólogo americano Eric Erikson, que propone como modelo de personalidad adulta a alguien que, frente a una catástrofe, no busca tanto acusar a los culpables (sea él mismo o los demás) como intentar actuar para resolver los problemas que se plantean.

devuelvan lo que le deben. El primero al que convoca se echa a los pies del rey, que acaba perdonándole su deuda. Pero, inmediatamente después, este siervo, un tanto corto de luces, aborda a un colega suyo que le debía mucho menos de lo que él debía al rey, y le exige que le devuelva lo que le debe. Esto irrita al rey, que le dice: «Siervo malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?» (Mt 18,23-35). Lo que aquí está en juego no es un simple precepto moral de bondad, sino todo un orden social. Según el Evangelio, todos somos deudores, todos somos pecadores y, por consiguiente, sería catastrófico pretender medirnos mutuamente y reclamar sin cesar lo que se nos debe. Estaríamos sumidos en una lógica mortífera.

Según esta lectura del Evangelio, lo propio de los seres humanos es estar marcados por el mal y, en última instancia, ser siempre «deudores». La única solución, por tanto, es parar de medirnos y juzgarnos mutuamente, para aceptar ser recibidos tal como somos. De ahí el sentido de la maldición pronunciada sobre los que, como el siervo sin entrañas, quieren, a pesar de todo, hacer cuentas, y cuentas «justas». ¡Porque «con la misma vara que midáis os medirán a vosotros». O también: «Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a quienes nos deben».

Me parece interesante leer en esta misma perspectiva la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-31). Habla, por supuesto, de la bondad infinita del padre que recibe a su hijo descarriado. Pero su punto álgido ¿no está en la confrontación entre este padre y el hijo mayor, que se pretende «justo»? No consigue aceptar que su padre reciba a su hermano sin juzgarlo. ¿No es verdad que, según este pasaje evangélico, lo que alimenta la fuente del mal es que el hermano mayor se ponga furioso al ver que se trata tan positivamente a ese «crápula» que es su hermano pequeño? El hermano mayor mide. Pero ese modo de enfocar las cosas aparece como contrario al orden del reino de los cielos de que habla Jesús.

El perdón⁵ en el Evangelio no es en modo alguno la actitud de alguien que tendría razón y que, desde lo alto de su justicia, perdonaría a los otros, que serían culpables. No, el perdón del Evangelio es simplemente la actitud de aquellos que, al percibirse de que pedir cuentas no lleva a ninguna parte, se niegan a reducir a los demás a sus deficiencias y a sus deudas. El único fundamento válido para que exista algún orden social, según esta lectura del Evangelio, es el reconocimiento de que cuando se hacen cuentas no se llega a nada y que, por consiguiente, de lo que se trata es de perdonarnos mutuamente (cosa que, no obstante, no resuelve todos los conflictos existentes para decidir lo que podría ser una sociedad más justa y para construirla).

Uno de los textos evangélicos que más elocuentes me resultan a este respecto es el relato de la mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio (Jn 8,1-11). Los «justos» querían condenarla a la lapidación en nombre de la ley, que preveía tal pena para ese delito. Jesús, en ese atolladero, empieza por guardar silencio. Después, encuentra por fin la palabra justa: «Quien de vosotros esté sin pecado, que le arroje la primera piedra». Que aquel a quien no se le tenga que perdonar nada le arroje la primera piedra... Y el relato continúa señalando finamente que se fueron retirando todos... empezando por los más viejos. Y como para acentuar el conjunto, el relato evangélico pone en labios de Jesús estas palabras: «Tampoco yo te condeno». Lo cual no quiere decir, evidentemente, que Jesús acepte que se haga cualquier cosa. Es importante intentar crear un mundo en el que nadie sea aplastado (dicho con otras palabras: ¡es importante no pecar más!). Pero cuando medimos a nuestro prójimo y cuando lo condenamos, no hacemos más que acentuar una espiral que va de mal en peor.

5. Sin duda, es útil introducir aquí una distinción entre «perdón» y «reconciliación». Sobre esta distinción volveré más adelante, en la proposición relativa al perdón.

El «reino de los cielos» tal vez sea, justamente, aquel espacio en el que no se mide, no se cuenta, y en el que son amados los hombres y mujeres que –según el vocabulario religioso– todavía siguen siendo pecadores.

Comprendida de este modo, la afirmación de que todos los seres humanos somos pecadores es todo lo contrario de una culpabilización mórbida. Es simplemente el reconocimiento del «estercolero» en que todos nos encontramos y la proclamación de lo importante que es instaurar un orden sobre una base distinta de la obligación de dar satisfacción a la ley o ser perfectos. La proclamación de que todos los humanos somos pecadores es una manera de instaurar la ternura del perdón por parte de quienes han abandonado la vía sin salida de la medida y la búsqueda de una justicia individual. Todo ello puede resumirse en unas palabras que aparecen en labios de Jesús: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9,13). Debo decir que la perspectiva de una sociedad en la que no se mida –en la que no se *me* mida– me atrae, y siento muchas ganas de trabajar en su construcción.

En este sentido va la proclamación del apóstol Pablo cuando dice que el cristiano no está «justificado» porque haya cumplido los preceptos de la ley (por sus obras). Afirma, por el contrario, que, si tal fuera el caso, habría motivos para desesperar, porque todos sabemos que no somos perfectos. Al contrario, nos descubrimos justificados porque tenemos confianza en ser aceptados tal como somos, con nuestros límites. Esta perspectiva remite a la experiencia de la relación amorosa, en la que cada uno de los implicados en ella sabe que no puede ganar el amor del otro, pero sabe también que es aceptado tal como es, hasta el punto de sentirse digno de ser amado, no en función de sus obras o sus méritos, sino gratuitamente. Esta manera de ver las cosas habla de una confianza en que las deudas no quedarán retenidas: Dios y los seres humanos nos aman tal como somos, de modo gratuito («por gracia», dirá un determinado vocabulario religioso, esto es, «por amor gratuito»).

En ese momento puede decirse que superamos la justificación por las obras para acceder al orden de la justificación por la confianza («por la fe»).

De esta forma podemos leer en el Evangelio una comprensión original del perdón, una comprensión liberadora y muy distinta de la de esas religiones culpabilizadoras que tal vez nos hayan presentado como evangélicas.

Ahora bien, algunos sienten miedo ante un enfoque de este tipo: si las personas se sienten aceptadas tal como son y si no existe una moral estricta para juzgarlas y, eventualmente, condenarlas, ¿no se permitirán a sí mismas cualquier cosa? Indudablemente, es correcto decir que este rechazo a condenar a los otros introduce una cierta vulnerabilidad en las relaciones humanas (cosa que, por lo demás, llevará a Jesús a la cruz). Sin embargo, podemos preguntarnos si la voluntad de hacer bien las cuentas no conduce, con mayor certeza aún, al aplastamiento de muchos.

Además, la aceptación incondicional de la gente no suprime en modo alguno la instancia que habla de la responsabilidad de cada cual (lo que algunos psicólogos llaman la «ley»). En efecto, el mundo, tal como es, es ciertamente el mundo tal como nosotros lo hacemos. Si construimos una sociedad donde la gente sea explotada y aplastada, será un infierno lo que construyamos: una ciudad del odio y no del amor. Si no trabajamos en la construcción de un mundo en el que cada mujer y cada varón sea aceptado y respetado, esto ya no será un mundo. A fin de cuentas, el mundo es –al menos en buena parte– lo que nosotros hacemos de él. Parafraseando e interpretando el Evangelio, es importante ver que está en nuestro poder atar y desatar: hacer de nuestra tierra un lugar de liberación o de esclavitud. La acción humana no es una acción vana: es una acción que transforma el mundo⁶. Preconizar la aceptación incon-

6. En esta clave podemos decir que la experiencia de «fe» (de «confianza») llega incluso a otorgar un valor a las acciones humanas: así es como leen algunos la doctrina de los «méritos» que afirma el valor del obrar humano.

dencial de cada mujer y cada varón no suprime en absoluto la necesidad de remangarnos para intentar construir un mundo en el que nadie sea aplastado. La justificación por la confianza no es una vía hacia la inercia⁷. Por lo demás, es sabido que muchas veces, cuando los enamorados se sienten amados de manera incondicional, es cuando descubren que tienen alas y se atreven a trabajar en la construcción del mundo.

3

La religión de Jesús

He necesitado un montón de tiempo para llegar a interesarme por la religión de Jesús. Después de todo, ¿había más de una religión? Las había verdaderas y falsas. Pero apenas me interesaba saber cuál era la religión de Jesús o la de Mahoma. ¡Además, Jesús era Dios, y la religión de Mahoma era falsa! Sólo con las teologías de la liberación empecé a preguntarme cuáles eran la religión y las ideologías de Jesús, dado que habían contribuido al camino que le llevó a la ejecución. Mi interpretación de los relatos evangélicos que nos presentan a Jesús parte de una perspectiva en la que doy prioridad a las lecturas que muestran a Jesús actuando como un ser humano. Estas modalidades de lectura me parece que refrescan nítidamente la visión, pues las lecturas que proyectan sobre Jesús nuestras ideas acerca de Dios ocultan a menudo el contenido humano de los episodios.

¿Cuál era la religión de aquel hombre, Jesús, cuya vida fundó el cristianismo? Lo que fue exactamente su vida no lo sabremos nunca. Con todo, los relatos evangélicos nos dejan una huella de lo que sus discípulos percibieron sobre su visión del mundo, su religión y su ética.

Lo primero que me salta a la vista en el Jesús del Evangelio es una profunda preocupación por todos y por cada

7. Sin embargo, el principio de la justificación por las obras conduce con frecuencia a la inercia por desánimo.

una y cada uno. Jesús aparece descrito, al igual que el Buda, como un «compasivo», a la vez que como un excelente dialéctico capaz de tapar la boca a sus interlocutores... aunque siempre en beneficio de los pequeños.

Así, la ley es para los seres humanos, y no éstos para la ley. La ley es un medio, y de ninguna manera puede convertirse en un fin. Cuando los discípulos, hambrientos, arrancaron espigas un sábado en el campo, Jesús les dio la razón, y le pareció que habían actuado con sentido común. Aprobó asimismo a los que no dudaban en sacar al buey que había caído en el pozo, aunque fuera en sábado. Lo que prima es el corazón y no la ley. La bondad de Jesús –su compasión, es decir, su atención al sufrimiento que pueda padecer la gente– es lo que sirve de guía a su acción. La buena noticia que anuncia en nombre de Dios gira en torno a esta bondad y a esta compasión que deben manifestarse en todo y que conducen, por lo general, a hacer cosas que no se esperan, e incluso a transgredir la ley o las costumbres. Vemos además a Jesús rebelándose varias veces contra la religión establecida o contra los poderosos de este mundo, para defender que la gente pueda tener su espacio propio.

Esta preocupación por las personas –y muy especialmente por las que sufren– aparece de modo particular en el episodio del hombre de la mano paralizada (Mc 3,1-6). Los que tenían una visión más formalista de la religión se preguntaban si Jesús iba a curarlo en sábado. Y he aquí que en la sinagoga, delante de todos, en sábado, plantea el principio de su acción: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?». Jesús busca lo que haga vivir a la gente, porque quiere que todos tengan alegría, y que su alegría sea completa. Lo que le hace montar en cólera es ese «endurecimiento del corazón» que impide a los fariseos entrar en esa misma perspectiva.

La historia del encuentro con el leproso es del mismo corte. Los que padecían esta enfermedad inspiraban tanto miedo que eran rechazados y expulsados de la sociedad.

Pero Jesús, movido de compasión, extiende la mano y le toca, sacándolo con ese gesto de la clase de los «intocables».

Jesús se niega asimismo a clasificar a la gente como hacían los que consideraban importante la distinción entre «puros» e «impuros», o entre «pecadores» y «justos». Invita a seguirle tanto a publicanos como a gentes mejor integradas en la sociedad.

Cristo se rebela cada vez que se da cuenta de que alguien emplea la religión para aplastar a las personas. Así lo presenta el episodio en el que el Evangelio escenifica su modo de ver a la pobre mujer que había ido a depositar su óbolo en el tesoro del templo (Mc 12,41-44). Este texto parece un comentario a lo afirmado en el v. 40, a saber: que los escribas devoran la hacienda de las viudas. Jesús parece tomar conciencia de que la pobre mujer se ha visto llevada, en nombre de la religión, a depositar como ofrenda lo que le era necesario para su vida, mientras que los fariseos no daban más que de lo que les sobraba. La religión del templo conduce, por consiguiente, a expoliar a la pobre mujer de lo que necesita, y eso desencadena la cólera de Jesús¹.

En el centro de esta capacidad para apostar de tal modo por lo humano es posible discernir una experiencia espiritual importante. Esta experiencia puede resumirse en el relato del bautismo de Jesús. Con el tiempo, me he ido asombrando del modo en que muchas veces me presentaron este relato, sin poner de relieve en él, descrito en unas pocas líneas, un itinerario abierto a todos los seres humanos. Este itinerario requirió años, sin duda, en la vida de Jesús. Implica un proceso de maduración que fácilmente ocupa toda una vida, aunque su relato simbólico –aquí la narración del bautismo de Cristo– pueda contenerse en un breve párrafo.

1. Este episodio del Evangelio (en contra de lo que dicen muchos comentaristas) no contiene ninguna alabanza a la viuda. Y no porque no la merezca, sin duda, sino porque el objetivo del evangelista no es en este caso reflexionar sobre la generosidad, sino analizar un mecanismo que conduce a despojar a las viudas en nombre de la religión.

El Jesús presentado en esta historia es un hombre que, como otros tantos cientos y miles, acude al profeta Juan, que bautiza para la remisión de los pecados. Allí van todos los que se preguntan cómo podrán escapar de la maldición de esa actitud que calcula y amenaza. Pero he aquí que, en el caso de Jesús, todo se desarrolla en ese itinerario religioso como si se abriera el cielo. Y todo se desarrolla como si oyera una voz procedente del cielo que le dice: «Tú eres mi hijo amado: te amo incondicionalmente». Es una experiencia de apertura del cielo, porque implica la liberación de una perspectiva: la de un cielo que encierra en la medida en que excluye condenando. Y he aquí que Jesús, al mismo tiempo que siente la seguridad de ser amado, experimenta que un Aliento –el Espíritu– toma posesión de él y va a cambiar profundamente su manera de obrar y de ver las cosas. De ahora en adelante, podrá tener *confianza* (recordemos que en griego «confianza» y «fe» son la misma realidad) en la vida y dejarse llevar por el aliento que siente en él. Se ve liberado del universo de la medida, para abrirse a otro orden, el del don incondicional y el del perdón mutuo (en términos teológicos clásicos, el orden de la gracia). Es así como podrá hacer frente al mundo que le rodea, con todo el mal que encierra. Además, el Evangelio presenta admirablemente este enfrentamiento, de una manera simbólica. Cuenta, en efecto, que después de esta experiencia Jesús se marchó al desierto, donde tuvo que hacer frente al espíritu del mal.

Nos encontramos aquí frente a una experiencia espiritual que no pertenece sólo a Jesús. Este cambio de mentalidad (en griego *metanoia*, término traducido a menudo, sin duda de manera un tanto torpe, como «conversión») puede afectar en efecto a cualquier ser humano. Es algo parecido a lo que ocurre cada vez que alguien de nosotros se atreve a decir «yo» y a asumir su vida y su historia. Es una experiencia de confianza (*jde fe!*) que puede conducir a uno a vivir como lo hizo Jesús, lo bastante seguro de sí mismo como para hacer frente a una historia en la que existe el

mal. Y lo bastante seguro de sí mismo también como para atreverse a hablar con autoridad. Y, con este impulso, lo que era considerado como una maldición sobre los seres humanos (la famosa frase «Sólo Dios puede perdonar los pecados») estalla en una dimensión nueva, plena de aliento y de responsabilidad: «Los seres humanos pueden perdonarse mutuamente y remitirse así los pecados en la tierra» (véase el episodio de la curación del paralítico en Mc 2,1-12). Todo esto es lo que pueden vivir los que se reconocen hijas o hijos incondicionalmente amados. El Evangelio ha esclarecido esta experiencia mediante el relato del bautismo. En las personas esto sucede, concretamente y con mayor frecuencia, más bien poco a poco que de manera repentina, aunque a veces nace la confianza, y uno se percibe como hija o hijo amado incondicionalmente como consecuencia de un acontecimiento determinado.

La personalidad de Jesús aparece en el Evangelio como la de alguien que, con la fuerza de la confianza que ha tomado posesión de él, no vacila en proclamar un cambio de mentalidad ni en obrar en consecuencia. Se deja guiar por su amor y su compasión por todos, incluso por los que estaban excluidos según las normas tradicionales: publicanos, prostitutas, paganos, impuros, poseídos, etc.

Y a pesar de muchas vacilaciones, unas cuantas comunidades cristianas continuarán por esta vía de apertura. Por ejemplo, los Hechos de los Apóstoles presentan el relato de la experiencia de Pedro, que, en su itinerario, se ve conducido a abrir la comunidad a los paganos y a no considerar en adelante nada como impuro en sí mismo.

Jesús tenía tal confianza en sí mismo que se atrevía a hablar y actuar con autoridad. A la presencia que le daba semejante confianza le llamaba Jesús su «padre», y se trataba manifiestamente de una manera de representarse a Dios. Jesús mismo, habitado por el aliento que había recibido, se sintió investido de una misión: trabajar para que todos tengan vida y alegría en abundancia. Pienso que son estos criterios, y no una ley o unos dogmas, los que ocupan

el centro de lo que recibe el nombre de «misión cristiana». Esta misión lleva a las personas a poner en práctica acciones –relacionales, sociales, políticas, culturales y económicas– encaminadas a liberar a los seres humanos de todo tipo de opresión, y a brindarles una confianza en la existencia semejante a aquella de la que vivió Jesús. Yo no creo que la misión cristiana consista esencialmente en predicar una creencia. Creo más bien que se orienta a construir un mundo y una sociedad que susciten la confianza en cada ser humano.

Esta confianza en las gentes, este negarse a medir, esta apertura a los rechazados, no dejaron a Jesús muchas posibilidades de ser aceptado en la sociedad en que vivió. Se dio cuenta bastante pronto de que iba a ser rechazado y eliminado. Recordemos cómo cuenta el evangelio de Marcos que, a consecuencia de la curación del hombre de la mano paralizada, los fariseos se aliaron con los herodianos para buscar el modo de suprimirlo (Mc 3,6). Y siendo consciente de esa situación, Jesús se dirigió hacia Jerusalén para celebrar la Pascua, la fiesta del paso entre su pueblo del Dios que vino a liberarlo de la esclavitud para llevarlo a la tierra prometida. Jesús se sentó a la mesa para la comida pascual con esta perspectiva en la cabeza: la actualización de la liberación del pueblo retenido como esclavo en Egipto. Durante la comida, tomó el pan, lo bendijo y lo repartió entre sus amigos diciendo: «He aquí mi vida, entregada por vosotros». Confiado en la presencia que siente en él y a la que llama su «padre», Jesús da su vida para que todos puedan vivir y para que el perdón sea más fuerte que la muerte. Esperaba que así su buena noticia viviría, y que él, que iba a ser abatido, sería finalmente puesto en pie de nuevo con una esperanza que iba a animar también a los que se comprometieran a seguirle. Así fue como vivió Jesús su última comida, confiando en que su aliento se difundiría entre sus discípulos: todos los que fueran a actuar como él, en memoria suya.

SEGUNDA PARTE:

PERSPECTIVAS SOBRE LA RELIGIÓN DE LOS CRISTIANOS

Presento en esta parte, en forma de «proposiciones» (algo así como una especie de tesis), una serie de opiniones que reflejan el modo en que ha ido evolucionando mi visión del cristianismo, desde la perspectiva de la experiencia religiosa que he relatado en la primera parte. Hablo aquí de la «religión de los cristianos» porque es la tradición en la que he nacido y vivido. Ella es la que ha alimentado mi vida. Pero eso no implica en modo alguno un juicio de valor que pretenda, como se ha dicho con frecuencia, que sea la única válida o la única verdadera. A mí me parece que, como toda religión, la cristiana transmite cosas buenas, menos buenas y malas (¡trigo y cizaña!). Con todo, no deja de ser verdad que ha sido gracias a ella y en ella donde yo he encontrado un Aliento del que quiero dar aquí testimonio.

4

Fe y justificación

La fe

A mi modo de ver, la fe no es tanto una adhesión a una serie de doctrinas cuanto una confianza profunda en la existencia que nos permite, además, hacer frente a una historia cuyo desenlace nunca fluye como la cosa más natural del mundo.

Expresar esto intelectualmente es una cosa, pero hacerlo carne de nuestra carne es otra. En cualquier caso, y por lo que respecta a mi propia persona, supuso para mí un serio impacto darme cuenta poco a poco de que ya no sabía demasiado bien en qué creía. Sin embargo, mantengo también mi confianza en que es posible vivir –y vivir bien– así.

En el discurso dominante de la Iglesia católica de hace medio siglo, la fe aparecía sobre todo como una creencia. «Tener fe» significaba «creer en un cierto número de verdades propuestas (o impuestas) por la Iglesia». Aparecía así en los católicos una voluntad de guardar ese «depósito» de verdades recibidas de Cristo.

Desde esta perspectiva, no se otorgaba sino un espacio reducido a otra significación del término «fe», un sentido que aparece tanto en latín como en griego o en español. Tener fe en alguien es confiar en él. Tener fe en Jesucristo consiste menos en creer en una serie de cosas que en con-

fiar en el camino que él siguió y que es él mismo. Tener fe es confiar en la existencia, en la vida e incluso en la muerte (que, por lo demás, forma parte de la vida). Tener fe es confiar en que no seremos medidos y contabilizados en todo. Tener fe, para retomar una comparación evangélica, es confiar en que, aunque nuestro barco se vea sacudido por la tempestad, llegaremos a algún puerto a pesar de todo (¡aun cuando no siempre sepamos cómo es ese puerto!).

Desde este punto de vista, me parece que la expresión «la fe está en crisis» adquiere una dimensión totalmente diferente. No se trata tanto de verificar si creemos que tal o cual discurso refleja una realidad, cuanto de saber si le entregamos nuestra confianza. Dicho de otro modo, la cuestión de la fe es la que se planteó Jesús cuando tuvo la impresión de que su Padre le abandonaba... y cuando, a pesar de ello, tuvo confianza y puso su espíritu en sus manos.

La justificación por la confianza

Siguiendo al apóstol Pablo, podemos buscar nuestra justificación por nuestras obras o por la confianza. El cristianismo, a pesar de ciertas vacilaciones, opta por la segunda perspectiva.

Yo fui educado para ser eficaz y rentable. Vivo en una sociedad en la que todo está centrado sobre esas mismas bases. Sin embargo, sé que mi rendimiento disminuirá con mi salud y con la vejez. ¿Tendré entonces la suficiente confianza para dejarme amar sin ser «plusmarquista»? ¿Hasta qué punto estoy verdaderamente liberado de tener que probar siempre mi valer?

Como ya hemos dicho, en el centro del cristianismo se da una tensión entre diferentes maneras de ser «justificado». Con una expresión contemporánea, se puede decir que

«estar justificado», «ser justo», es llevar una existencia que no carezca excesivamente de peso; es ser «válido». No estar justificado es carecer de peso, carecer de valor, o incluso tener un valor negativo.

Esta cuestión de la «justificación» atraviesa toda la existencia contemporánea. Así, nuestra sociedad transmite fácilmente a los «parados», a los «incapaces» o a los «minusválidos» el mensaje de que carecen de peso y que, en último extremo, no merecen vivir. En la sociedad judía del tiempo de Jesús, los publicanos y las prostitutas tampoco tenían «justificada» su existencia. Ni tampoco los que no cumplían la ley (en la práctica, es tanto como decir nadie).

En todas estas situaciones se supone que la justificación debe provenir de las obras. Haciendo lo adecuado y conveniente, podemos merecer nuestro lugar al sol. En consecuencia, la imposibilidad de cumplir todo lo establecido conduce a muchas personas a perder la confianza en sí mismas e incluso, en ocasiones, a perder toda esperanza. Éste es, con excesiva frecuencia, el resultado de una religión culpabilizadora, centrada –a pesar del Evangelio– en la justificación por las obras y los méritos. Por otra parte, esta visión está en consonancia con las ideologías burguesas que se empeñan incesantemente en medir el valor de las personas y de sus prestaciones.

El Evangelio va en dirección opuesta a esta justificación por las obras. Se niega a medir a las personas y sus acciones. Habla de un Dios que acepta incondicionalmente, sin llevar cuentas. Su perdón (esto es, su aceptación incondicional) es total. Desde el punto de vista de Jesucristo, somos justificados gratuitamente (por gracia, dirán los teólogos siguiendo al apóstol Pablo). Lo único que verdaderamente importa para la justificación es aceptar ser amados tal como somos, con todos los límites que tenemos. Es entonces cuando quedamos liberados del fardo de la justificación por las obras. Ya no se trata de probar que somos dignos de ser amados (tentativa que conduce, por lo general, a una especie de desesperación), sino de confiar.

Esta perspectiva de la justificación por la confianza (la fe) nos libera de esa conciencia de culpabilidad tan frecuente en los ambientes religiosos. Se trata, efectivamente, de un cambio de mentalidad (de una «*metanoia*») vinculada a una buena noticia: como Dios no mide, podemos tener confianza en su aceptación total. Y podemos considerar que forma parte de la misión cristiana crear tales condiciones de existencia –sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas, psicológicas, etc.– que todos puedan vivir con confianza. Tal vez sea ése el sentido profundo de la expresión «promover la fe» o «evangelizar».

Las doctrinas cristianas como ideologías

Las doctrinas cristianas forman parte de los discursos que, en la sociedad, producen legitimaciones. No son neutras con respecto a las diferentes luchas que dividen a la sociedad.

La religión de cuando yo era joven pretendía que el discurso religioso no era más que religioso. He necesitado tiempo para darme cuenta del carácter ideológico de mi religión y de que, entre otras cosas, hablar de un Dios Padre, Hijo y Espíritu era privilegiar la masculinidad del patriarcado; que la «sagrada familia» era de reciente creación y sacralizaba la familia nuclear (papá, mamá y un hijo); que, al venerar al trabajador san José, se invitaba a los obreros a aceptar el orden (o el desorden) económico establecido; que, en nombre de Cristo y de su misión, la Iglesia ha promovido en muchas ocasiones –o, en todo caso, ha tolerado–, especialmente en América Latina y en África, la destrucción violenta de culturas y civilizaciones; que el discurso religioso es a menudo intolerante... Aunque también me he dado cuenta de que el cristianismo sostiene con mucha frecuencia la esperanza de los pobres, etc. Para mí, y me parece que también para muchos cristianos, la crí-

tica ideológica de nuestra religión fue o es una experiencia desoxidante y renovadora. Lo enojoso es que la Iglesia continúa evitando la crítica del contenido ideológico de sus discursos.

Las doctrinas cristianas son representaciones¹, construidas por los seres humanos, que ponen en escena su vida en vinculación con la fe en Jesucristo. Estas representaciones no pueden ser consideradas como verdades eternas y exentas de toda contaminación ideológica. Llevan consigo y transmiten la manera de ver el mundo propia de una época, con sus prejuicios y sus límites. Es lo que ha permitido ver cómo determinados discursos cristianos legitimaban la Inquisición y hasta la esclavitud. En nuestros días hay quienes estiman que la mayor parte de las teologías cristianas son sexistas y que, por ejemplo, la representación de un Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu, denota una omisión de las dimensiones femeninas de lo divino. Hay también quienes hacen notar que el episodio evangélico de la mujer adúltera incrimina a la mujer, cuando en realidad, para ser sorprendido en flagrante delito de adulterio, es preciso que haya dos. Y para otros aún, el episodio de las cruzadas manifiesta la existencia en la cristiandad occidental de una mezcla desastrosa entre la fe cristiana y una ideología política de conquista.

-
1. Una representación, en el sentido que le dan los matemáticos o los epistemólogos, es aquello que, en las discusiones y comunicaciones, puede ocupar el lugar de la realidad –la cual es siempre más compleja que las representaciones que nos hacemos de ella-. Un mapa de carreteras representa el terreno, pero nunca podemos reducir éste al mapa. Este último –cuando está bien hecho para los proyectos que tenemos (cuando representa el terreno de manera adecuada)– puede hacer las veces del terreno en una discusión, aunque el terreno es siempre más complejo que su representación. Además, del mismo modo que hay una multiplicidad de mapas válidos para un mismo terreno, también puede haber una multiplicidad de representaciones de las doctrinas de una comunidad. Nos encontramos así en presencia de una multiplicidad de teologías que, aun cuando no sean equivalentes, cada una de ellas puede tener su valor.

Se puede afirmar que todos los discursos teológicos implican una determinada visión de la realidad social. Es posible calificarlos de ideológicos en la medida en que legitiman una determinada visión, movilizan unas energías y siempre tapan un tanto los presupuestos o los ámbitos sociales que producen las teologías.

Es difícil negar que toda una serie de discursos, cuya ambición es defender la fe, apuntan en la misma medida al mantenimiento de privilegios sociales. A este tipo de propósitos es preciso aplicarles, sin duda, la parábola de la cizaña y el trigo: ambos crecen juntos en el campo, y sólo los criados que muestran un celo excesivo creen que pueden separarlos antes del fin de los tiempos. Es menester aceptar esta ambigüedad, lo que no impide que en ocasiones tengamos que ejercer una crítica ideológica seria de todo aquello que llevan y transmiten nuestras visiones cristianas.

La elaboración de discursos religiosos constituye así, en la historia de una sociedad, uno de los elementos culturales que proporcionan un marco a los debates éticos y sociales. La religión no está, como a veces se ha intentado hacer creer, por encima de las apuestas sociales. Es, más bien, uno de los lugares donde esas apuestas se despliegan. No se trata de tener, como a veces pretenden algunos, una religión desprendida por completo de toda ideología; pero sí es importante desarrollar una religión que no nos arrastre a posiciones éticas que no quisiéramos asumir. El Evangelio es, por lo demás, un relato en el que vemos a Jesús desarrollar constantemente una crítica ética de los discursos religiosos: Jesús, en nombre de sus valores y de su sentido humano, se opone una y otra vez a la religión establecida.

Si hemos tomado conciencia del carácter necesariamente ideológico de todo discurso religioso, una tarea se perfila en el horizonte: llevar a cabo un análisis crítico. Así, por ejemplo, una devoción como la dirigida a san José merece ser examinada desde este punto de vista, a fin de clarificar la visión del mundo transmitida por los discursos y las plegarias que ponen de relieve al «buen trabajador» o al «casto

esposo» de la virgen María. Del mismo modo, podemos reflexionar sobre las implicaciones del valor que se daba, a comienzos del siglo XX, a la sagrada familia (su estructura típica: una pareja y un hijo). Notemos, con todo, que los efectos ideológicos de los discursos religiosos no siempre son negativos. Así por ejemplo, un himno como el *Magnificat* puede ejercer una función ideológica que algunos consideran muy positiva, ya que pone en escena a un Dios que eleva a los humildes y derriba a los poderosos de sus tronos. O también: es seguro que los discursos ideológicos cristianos no son ajenos a la maduración de las doctrinas de los derechos humanos. No cabe duda de que los discursos del cristianismo son como un campo en el que crecen juntos el trigo y la cizaña...

5 Dios y espiritualidad

Dios

«A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros, y su amor ha llegado en nosotros a la perfección» (1 Jn 4,12).

Me pregunto qué puede querer decir: «Dios mora en nosotros». Me encanta que el autor de la Primera Carta de Juan insista en el hecho de que a Dios nadie le ha visto nunca. En el fondo, ¿Dios es o no es trascendente? En el fondo, ¿hasta qué punto soy agnóstico, en definitiva? ¿Hasta qué punto encuentro válido el panteísmo? ¿Y no es el monoteísmo un tanto ambiguo? Frente a todas estas cuestiones, me digo que lo esencial no es lo que creemos, sino cómo nos dejamos amar y cómo amamos..., cómo confiamos en la vida...

La cuestión religiosa más importante en los países industrializados, durante la mayor parte del siglo XX, era la de la existencia de Dios. La noción misma de Dios apenas planteaba problema. Era como si las gentes supieran lo que significaba esa palabra. Como dirían los matemáticos, era el teorema de la existencia lo que planteaba problemas.

En nuestros días, la problemática se ha modificado para muchos.

De entrada, una parte de la cuestión ha perdido su agudeza desde que las gentes han dejado de pensar que «no creer en Dios» es una especie de desafío y de pecado. La gente se niega ahora a considerar a alguien malo por el hecho de que sea ateo o agnóstico. Si bien los creyentes siguen encontrando válido abrir a los otros a la dimensión divina de la existencia, cada vez son menos los que consideran que los agnósticos, por el hecho de serlo, padecen una disminución desde el punto de vista humano. La idea de que Dios castigaría a los que no creen en Él (o en Ella) se ha vuelto, simplemente, rara y poco creíble. Para muchos, la cuestión que se plantea no es tanto la de la existencia de Dios cuanto la de saber si en nuestra vida promovemos la liberación de todo cuanto aplasta y opriime.

La idea clásica del monoteísmo plantea problemas. ¿Qué significa ese modo de ver lo último de la existencia como un ser todopoderoso y señor del universo, como un rey que domina todas las cosas y todos los seres? La imagen del Dios monarca –que fue la de nuestra infancia para la mayoría de los cristianos– está superada.

En segundo lugar, y yendo aún más al fondo, la problemática se ha desplazado. La mayoría de las personas admite con facilidad que vivimos en relación con todo lo que existe. Pero una de las cuestiones que se plantean es saber qué es esa totalidad de lo que existe. ¿Es, como estiman los materialistas, simplemente la materia, o hay algo más? ¿Qué es, en última instancia, nuestra historia? ¿Y cómo hablar de la ultimidad de la historia, que es lo que parece designar la palabra «Dios»? Ya no es tanto la cuestión de la existencia de esa realidad última lo que nos interpela. Después de todo, vivimos y, por consiguiente, hay una historia. Ahora bien, ¿cómo calificarla? Aquí aparecen diferentes respuestas. Por ejemplo, la del materialismo. También podemos considerar lo que dice el panteísmo (Dios sería la totalidad de lo que existe), cuya parte de verdad quizás hayamos rechazado con excesiva facilidad y hoy nos estamos dando cuenta: ¿no estaría formado lo último por

todas las dimensiones de esta historia y esta existencia en la que estamos sumergidos? Las teologías trinitarias –más adelante volveremos sobre ellas– se presentan asimismo como una manera de hablar de la ultimidad de la historia, evitando la imagen del Dios monarca.

Dicho con otras palabras: ahora la cuestión consiste menos en saber si Dios existe que en saber lo que es esta realidad última de la historia y de la existencia a la que se ha designado frecuentemente con esta palabra. Encontramos esta problemática con respecto a lo divino en muchos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, que ven a Dios como lo más interior de nosotros mismos. Así es, por ejemplo, como Etty Hillesum –la joven judía que murió en un campo de concentración– parece verlo cuando se afirma creyente y orante. Para Etty la oración es en particular «un diálogo extravagante, infantil o terriblemente grave con lo más profundo que hay en mí y que para mayor comodidad llamo “Dios”». Y más adelante dice aún: «Y a este “yo mismo”, a este estrato más profundo y más rico que hay en mí y donde me recojo, lo llamo “Dios”»¹.

Ante estas cuestiones, hay una frase de la Primera carta de Juan, bastante cercana al panteísmo y al agnosticismo, que expresa una fe (confianza) profunda y que a mí me dice mucho: «A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros, y su amor ha llegado en nosotros a la perfección». Esta manera de hablar de la ultimidad de la historia puede vincularse, por lo demás, con el desarrollo de las doctrinas trinitarias que, también ellas, intentan hablar de esta ultimidad.

1. E. HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Seuil, Paris 1995, p. iv. Sobre el itinerario espiritual de esta mujer puede verse P. LEBEAU, *Etty Hillesum*, Sal Terrae, Santander 2002².

El Dios Trinidad

El discurso trinitario habla de tres tipos de relaciones en la realidad última, e inserta el sentido de la historia en una relación de amor, al mismo tiempo que rechaza el monoteísmo monárquico presente en el cristianismo y en las otras religiones monoteístas.

Como muchos de los varones y mujeres de mi tiempo, he considerado durante mucho tiempo que las doctrinas relativas a la Trinidad estaban un poco traídas por los pelos; eran bastante abstractas y tenían pocas repercusiones prácticas. Hoy, matizaría más. Me parece que desarrollan un simbolismo dotado de sentido y que mantienen sus distancias con respecto al contenido ideológico del monoteísmo monárquico.

Podemos considerar que, a partir del Evangelio, se desarrollan tres maneras de vincularse con la ultimidad de la historia. Cada una de ellas se manifiesta en una manera de ser del Jesús de las Escrituras.

Señalemos, en primer lugar, la confianza radical que Jesús deposita en la existencia y que le conduce a confiar en sí mismo y a hablar con autoridad. Esta confianza está ilustrada en el relato simbólico del bautismo. Una voz baja del cielo y le dice: «Tú eres mi hijo amado, en ti he puesto todas mis complacencias». Esta seguridad en sí mismo la expresará Jesús hablando de su Padre. Vive confiando en que, en el fondo de nuestra historia común a todos, se nos dirige una palabra de aceptación incondicional, una palabra a la que los cristianos responden diciendo: «Padre nuestro», atestiguando con ello una confianza: «Sí, hay un amor presente que nos acepta, y en ese amor se fundamenta nuestra audacia frente a la historia e incluso frente al mal».

Sin embargo, esa afirmación de la presencia de un Dios Padre es matizada o corregida de inmediato por esta otra: «Quien me ve a mí, ve al Padre». No se trata, por tanto, de

buscar al «padre» en un mundo mítico, sino de mirar a nuestro alrededor para ver quién nos pone en pie. Se trata de reconocer esas presencias y ese amor que nos permiten echar raíces, ofreciéndonos la posibilidad de decir «yo» desde nuestro propio hondón y comprometernos en la historia. De este modo, la realidad última es también Hijo, comprometido en la historia. Es el Hijo que celebramos en la eucaristía y que se compromete en la historia atreviéndose a construirla con autoridad y a decir: «He aquí mi vida, comprometida, arriesgada y entregada».

Y a través de todo esto aparece un aliento que recorre nuestra historia. Un Aliento que pone a las gentes en pie, resucitándolas, y haciendo de todas las personas y todas las cosas una realidad nueva que renueva la faz de la tierra. Y nos recuerda que «aliento» o «espíritu» significan la misma realidad.

De este modo, el enfoque trinitario de la ultimidad de la existencia puede tomar sus distancias con relación al dios-monarca-todopoderoso del monoteísmo clásico (muy patriarcal, por otra parte). Este enfoque habla de la realidad última de la historia en términos distintos de los monárquicos y autoritarios. Este modo de ver flirtea un ligeramente con el panteísmo (la realidad última existe en todo y está presente en todo) y con el politeísmo (rechazo de la identificación de Dios con la unicidad). Sin embargo, parece estar de acuerdo con algunos hombres y mujeres de nuestro tiempo para quienes Dios está en lo más profundo de nosotros mismos y no es un monarca exterior². A mí, en cualquier caso, este enfoque me dice más que la puesta en escena de un dios-ingeniero-creador-y-rey todopoderoso (pero incapaz de liberarnos del mal). Esta manera de concebir al Dios trinitario nos conduce a la pregunta: «¿Cómo habita lo divino nuestras vidas?», que es una manera de hablar de la vida espiritual.

2. A fin de cuentas, parece coincidir en gran medida con la mística más «ortodoxa», la de Juan de la Cruz, por no hablar del Maestro Eckart, de Taulero o de Ruisbroek.

Vida espiritual y vida simbólica

La vida espiritual no concierne sólo a las personas que perciben una dimensión religiosa en la existencia. Afecta también a todos aquellos y aquellas para quienes la existencia no se reduce a lo biológico, a lo técnico o a lo económico. A todos los que buscan un aliento y para quienes también tienen importancia otras dimensiones distintas. Cada religión, y en especial el cristianismo, ofrece su tipo particular de vida espiritual e incluso mística. Desde esta perspectiva adquiere su sentido una determinada ascesis.

Toda mi formación me condujo a identificar lo espiritual con lo religioso (y, específicamente, con lo religioso teísta). Hoy, todo eso me parece un error lamentable. Un error, porque me parece que en nuestro tiempo, y en él más que nunca, encontramos experiencias espirituales al margen de toda religión o creencia en Dios. Lamentable, porque esa amalgama ha conducido a no dar formación espiritual a los que rechazan la religión. Lo que digo es particularmente cierto en muchas escuelas católicas. Me parece que ya va siendo hora de que los creyentes en Dios dejen de pretender ser los únicos que tienen acceso a una experiencia espiritual. La vida espiritual es patrimonio de toda la humanidad.

¿Qué es la vida espiritual? Durante mucho tiempo me pareció que era a la vez una evidencia y una dimensión oscura de las tradiciones cristianas. Una evidencia, porque tener vida espiritual era tener una relación con Dios, saber meditar y orar, estar habitado por Dios. Una dimensión más oscura, porque se hablaba también de una calidad espiritual de la existencia que podía tener alguien que no creyera en Dios.

De hecho, me parece que he vivido en un mundo católico que, del modo más natural del mundo, amalgamaba vida espiritual y vida cristiana, aunque reconociera –a ve-

ces con pena— la existencia de cierta grandeza en algunos hombres y mujeres de fuera del cristianismo, en agnósticos o en creyentes de otras religiones. Para los católicos esta identificación es tan grande que en muchas escuelas católicas los alumnos que no comparten la fe cristiana no reciben ninguna educación para la vida espiritual. Se respeta su ateísmo o su agnosticismo; eventualmente se les dispensa de la clase de religión y de la asistencia a las celebraciones religiosas, pero no se pone cuidado alguno en introducirlos en la vida espiritual. Algo que puede considerarse deplorable e incluso orgulloso y absurdo.

Hoy me parece que para comprender mejor qué es la vida espiritual tal vez puede ser útil partir de su opuesto: una existencia «plana» en exceso, en la que todo se limita al funcionamiento material o puramente funcional, sin ninguna otra apertura. Nuestra cultura contemporánea induce en nosotros, por lo demás, una cierta tendencia reduccionista que nos llevará a reducirlo todo a un análisis predominantemente materialista. Una comida se limitaría a alimentarnos, sin que tenga una dimensión social y amistosa. Traer un niño al mundo —o hacer el amor, o enterrar a alguien— podrá quedar reducido a una dinámica puramente biológica. Desde esta perspectiva, poco espacio queda para lo poético o para una manera de leer la vida que se aparte de lo operativo. En el extremo opuesto, hay personas para quienes los acontecimientos se pueden leer en distintos niveles. Estas personas, lejos de reducirlo todo, tienden más bien a dar aperturas a la existencia. No les parece posible describir una comida sin evocar lo que se vive entre los comensales: es una experiencia espiritual. Traer un niño al mundo no es sólo un acto biológico, sino también un compromiso relacional y una participación en la historia de los seres humanos y en una evolución del universo, e incluso en la acción divina. O bien, ante el cuadro de un maestro o ante una sinfonía, son muchos los que ven bastante más que el trabajo de un virtuoso: ven una expresión del espíritu y la inspiración humanas que se despliega en una materia trans-

figurada por el arte. Tal vez sea ante la sexualidad donde mejor se revela la dimensión espiritual (y simbólica) de la existencia. Esta dimensión se manifiesta por lo general a través de la negativa a reducir el sexo a sí mismo, para hacer de él una expresión de amor. Todo cuanto se dice y se hace en nombre del amor manifiesta una inspiración, un aliento.

El lugar de la espiritualidad no es sólo la vida individual o relacional: también la vida colectiva puede estar habitada por una experiencia espiritual. Algunas personas confieren aliento a la vida colectiva evocando todo lo que puede hacerse para construir un mundo más justo y más pacífico.

A estos modos diferentes de considerar la existencia humana se les denomina «espirituales» porque proporcionan un aliento especial a la existencia.

Aquellos para quienes todo acontecimiento humano puede ser asociado a algo más que a sí mismo desearán subrayar su importancia en los momentos más significativos de su vida y expresar, a través de algún lenguaje y de gestos simbólicos, lo que estiman estar viviendo; con otras palabras, quieren celebrar³ su existencia. En esta perspectiva, insertamos la historia de la vida en grandes relatos⁴ que hacen brillar horizontes nuevos e incesantemente renovados. Con esta finalidad construimos símbolos que hablan de un más allá de lo que percibimos directamente. Desde el punto de vista espiritual, una flor no es simplemente una planta descrita en la botánica, sino que manifiesta muchas otras cosas. La amistad se percibe en vinculación con grandes relatos de amistad, de compartir, de ternura, de solidaridad y de abnegación. La mirada que proyectamos sobre la

3. La palabra «celebrar», tal como la entiendo aquí, se refiere a una manera de vivir intensamente lo que se celebra, sobre todo representándolo mímicamente mediante las palabras y los rituales simbólicos. No implica, en sentido contrario al lenguaje corriente, que se trate de una celebración gozosa. «Celebramos», por ejemplo, los funerales.
4. Los grandes relatos sobre los que están edificadas nuestras culturas son, en ocasiones, religiosos (todas las religiones elaboran un «relato» de la historia humana y de su sentido); otras veces son seculares (como el marxismo, o los relatos de justicia, de felicidad, de amor, etc.).

naturaleza puede expresar lo que hay de bello y de sagrado en la existencia. La muerte de una persona que sacrifica su vida no será considerada únicamente como el drama del final de una vida —que también lo es—, sino que será sentida como la expresión de una solidaridad y de un amor, e incluso como la participación en la acción de Dios que entrega su vida. Desde una perspectiva espiritual, toda realidad es más que lo que captaría una mirada más «superficial». Para los cristianos, toda realidad habla asimismo de la historia santa, de esa historia en la que se vive el amor de un Dios que ama a los suyos hasta el extremo.

Es esta dimensión espiritual de la existencia la que constituye sin duda el más hermoso florón de la humanidad. Uno de los testimonios más impactantes que he podido oír sobre la vida espiritual fue pronunciado en un barrio miserable de una gran ciudad donde «un sin techo» acababa de morir: terminado el ritual, en el momento en que el coche fúnebre se lo llevaba, uno de sus compañeros dijo: «Por lo menos no lo enterrarán como a un perro». Había en sus palabras toda una declaración contra todo lo que pretendiera aplastar la existencia humana.

La vida espiritual —que también podríamos llamar vida simbólica— se conjuga con la vida ética y la estética. Como ya hemos dicho, la gente la expresa a través de esos «grandes relatos» que comunican algo de lo humano, y así le dan aliento. Estos relatos, simbólicos y míticos, hablan de lo que vivimos y alimentan nuestra existencia en sus dimensiones más profundas. Toda cultura transmite relatos que ensanchan la perspectiva sobre lo que viven las personas, y que lo dicen en términos de valores, de historia o de oración. Estos relatos articulados que dan aliento a la vida van acompañados en ocasiones de descripciones de posibles itinerarios que algunos denominan espiritualidades.

Si bien la espiritualidad de los cristianos se inspira, por lo general, en las Escrituras, ello no significa que éstas sean su única fuente. En contra de lo que ha creído un catolicismo estrecho, hay otras muchas inspiraciones procedentes

de otras tradiciones. Pensemos en la corriente de espiritualidad ligada a la noción de los derechos humanos, o en la que brota de los movimientos ecológicos. Estas espiritualidades no son, por supuesto, opuestas al Evangelio, pero sí es cierto que se han desarrollado primero fuera de las comunidades cristianas. Pero ello no les impide alimentar a muchos cristianos. Queda en pie que para los cristianos el aliento de las distintas espiritualidades remite al mismo aliento de Dios, al Espíritu que renueva la faz de la tierra. Dar testimonio de ese Aliento es una manera de expresar nuestra fe en Dios. Para los cristianos, el Aliento de Dios es el amor que condujo a Jesús (y a nosotros tras él) a poner a la gente en pie, a participar en la lucha contra todo lo que aplasta, a liberar del miedo a los seres humanos y, finalmente, a poder decir con confianza «Padre» a esa presencia que le ama y que hemos dado en llamar «Dios».

Uno de los modos de definir una religión consiste en considerarla como un conjunto de tradiciones que expresan la vida espiritual y despliegan unos relatos que proporcionan palabras e imágenes para simbolizar —y, por consiguiente, expresar— lo inexpresable. Cada religión pone juntos unos elementos simbólicos que revigorizarán incesantemente la existencia.

Vista de este modo, la vida espiritual (y, según el caso, su expresión religiosa) aparece como una construcción histórica de la humanidad, como un don recibido y como un tesoro que una existencia únicamente técnica eliminaría. Esta perspectiva muestra la importancia que tiene construir —y reconstruir de manera incesante— una cultura que permita una expresión espiritual. Y es que sin los relatos transmitidos y compartidos por la cultura, sin las tradiciones de celebraciones rituales, en muy poco tiempo nuestra existencia se reduciría a lo utilitario; y lo relacional, la ética, la estética, la solidaridad, la sed de justicia e incluso el amor se esfumarían al quedar vacíos de su sentido. Más aún, me parece que, piensen lo que piensen algunos anarquistas, una cultura que permita la espiritualidad no puede mante-

nerse sino gracias a ciertas estructuras institucionales que le abren un campo por delante. A pesar de las ambigüedades de las instituciones, con su academicismo, su ritualismo, sus mistificaciones y su mismo afán de reclutamiento, no es posible vivir una existencia de la palabra y del espíritu sino arraigando en ellas y alimentándose de sus celebraciones. Además, sin la institución del lenguaje no existiría la posibilidad de hablar, ni siquiera de pensar. Más aún, una población desposeída de su cultura tiene una enorme dificultad para conservar su dignidad y para dotar de sentido a su existencia..

A propósito de la vida espiritual, aunque sea muy distinta de ella, podríamos evocar ese tipo de disciplina de vida que llamamos «ascesis». En el catolicismo de mi infancia, el comportamiento ascético estaba ligado a la noción de sacrificio y, con frecuencia, a la mortificación. Era como si estos modos de negarse al placer, e incluso de negarse a sí mismo, complacieran a Dios casi por sí mismos. Pero una vez superadas esas formas, que hoy me parecen flirtear con la morbidez, tengo la impresión de que la ascesis como disciplina de vida constituye un fundamento ético para la vida espiritual y para mantener una actitud de solidaridad. Lo que aquí está en juego es la posibilidad de ser capaces de encuentro y de solidaridad. Lo cual implica ponernos unos límites con respecto a lo que nos puede ofrecer la sociedad de consumo. Sin tal ascesis, es muy probable que tengamos poca capacidad para dar lugar a lo que exige una vida que tenga aliento o se muestre solidaria con los demás –y sobre todo con los más oprimidos–. Vista desde esta perspectiva, la invitación a tomar distancias con respecto a la abundancia y a dominar nuestros deseos adquiere pleno sentido: es una condición para la vida espiritual tal como la hemos definido.

La vida espiritual y la vida interior

La vida espiritual se alimenta de diferentes ejercicios espirituales cuya función es hacernos entrar en un contacto más profundo con diferentes dimensiones de nuestra existencia. La espiritualidad implica también una vida interior, pero no se reduce a ella. Son muchas las religiones que valoran y resaltan la importancia de los momentos de oración, en los que el ser humano se sitúa ante todo lo que tiene carácter de ultimidad en la existencia.

En la burguesía católica de mi juventud era como si vida espiritual y vida interior fueran una misma cosa. Estoy persuadido, además, de que muchos de mis lectores siguen haciendo esa misma amalgama⁵. Como si para tener alieno fuera menester quedarse en la interioridad. Como si no hubiera una vida espiritual que se expresa en la exterioridad. Así, por ejemplo, a mí no me educaron para ver una expresión de espiritualidad en la danza, en la expresión corporal o en la sexualidad. Si bien algunas espiritualidades otorgaban importancia a la estética y a la belleza, las tradiciones de la «devoción moderna» –y la Orden de los jesuitas está sumergida en ellas, para lo mejor y para lo peor– daban prioridad a la interioridad y a la meditación (más, por ejemplo, que al canto y a la liturgia). Aunque no quiero en modo alguno renegar de mis raíces jesuíticas en este ámbito, hoy reconozco, más que en el pasado, que ese camino no es más que un camino entre otros, con sus potencialidades, pero también con sus limitaciones.

5. Se habla de «vida interior» porque es algo que pasa a través de nuestra «psicología». Hay otras expresiones de la vida espiritual que pasan a través del cuerpo y otras expresiones sociales como la danza, la arquitectura, etc. El canto constituye también una expresión de vida espiritual que no privilegia la interioridad (mientras que la meditación sí lo hace). El interés de la vida espiritual «interior» consiste en que hace posible que las personas puedan vivir su espiritualidad aun cuando estén aisladas.

Las espiritualidades no se mantienen por sí solas; se nutren de relatos, de ritos, de momentos de oración y de meditación y de muchas otras acciones, gestos, músicas o actitudes que evocan dimensiones simbólicas de la vida y expresan el aliento que descubrimos en la existencia. Una buena parte de estos «ejercicios espirituales» se viven en la oración, en la meditación, en el diálogo que desarrollamos con nosotros mismos y en la escucha interior que prestamos –cada cual según su tipo de fe– al aliento que recorre la historia. Esos «ejercicios» abren múltiples horizontes y cultivan la vida espiritual. En eso consiste lo que llamamos la «vida interior». A buen seguro, es una parte importante de la «vida espiritual», aun cuando ésta no puede ser reducida a la vida interior. Aunque esta última puede contribuir en gran medida a la vida espiritual, me parece un error proceder a una identificación pura y simple de ambas nociones.

Mientras que para los monjes de la Alta Edad Media la espiritualidad se expresaba sobre todo mediante el coro, canto comunitario que pasaba por alguna expresión corporal, la devoción moderna, por su parte, otorgará una importancia creciente a la meditación y la oración individual. En nuestra sociedad occidental moderna, el elemento meditativo individual –vinculado a lo que recibe el nombre de «vida interior»– adquiere una notable importancia. Este elemento permite a una persona vivir su propia religión y su propia vida espiritual incluso cuando sale de su cultura y de la comunidad en que ha crecido. Una de las grandes contribuciones culturales de la burguesía mercantil fue su valoración del individuo como capaz de afrontar cierta soledad y de vivir su espiritualidad en su vida interior, es decir, con independencia de sus puntos de referencia locales. Para eso fui formado yo como jesuita. El comerciante –como, por otra parte, el misionero– debe conseguir contarse su historia y el sentido de la misma incluso fuera de su comunidad de origen. Lleva su comunidad dentro de sí mismo y es capaz de orar solo. Así fue como, a lo largo de estos últimos siglos, la «vida interior» fue adquiriendo una importancia

mucho mayor que en las comunidades agrarias tradicionales. Con todo, esta evolución puede plantear problemas cuando se llega a identificar casi por completo la vida espiritual con la vida interior. Por esa vía, algunas corrientes espirituales dieron tanto valor a la meditación que perdieron el contacto con algunas tradiciones más amplias que se proponían expresar la vida espiritual por medio de otros vectores que implican la corporeidad –como el canto, la danza, el rito– y por medio de otras muchas formas culturales (incluida, en determinadas culturas, la sexualidad). El movimiento carismático y las renovaciones litúrgicas pueden ser interpretados como una rebelión contra una espiritualidad demasiado puramente interior. Con todo, sigue siendo verdad que una espiritualidad vivida «interiormente» forma parte sin duda del patrimonio cultural de la humanidad.

Con independencia de las formas culturales que pueda adoptar la expresión de una espiritualidad, es importante cultivar ámbitos donde esa espiritualidad pueda desplegarse: lugares de recogimiento, de celebraciones, de manifestaciones, de toma de conciencia y de ahondamiento del sentido que damos a la historia de cada uno de nosotros y a la de todos. Hay un sentido que debemos educar para la vida espiritual, sin que ello tenga que ser confundido con la aceptación de una tradición particular. Se trata de poder celebrar todo aquello que hace que la vida valga la pena de ser vivida, sobre todo ante nuestra historia, y de manera especial ante sus hitos particulares, como el nacimiento, la muerte, las grandes decisiones, los conflictos y los tratados de paz, el comienzo y el final de la vida productiva, el acceso a la edad adulta, la fundación de un hogar, etc. A eso se orientan los rituales religiosos, que aparecen así, más allá de su particularidad, como un patrimonio de la humanidad que no puede ser reducido exclusivamente a una única simbología religiosa.

Desde el punto de vista cristiano, es posible considerar las tradiciones que nos dejan las comunidades cristianas

como una manera particular de alimentar una espiritualidad. La dimensión espiritual, en el caso de los cristianos, se expresa la mayoría de las veces recurriendo a los relatos evangélicos y bíblicos que nos permiten hablar del sentido de nuestras vidas. La espiritualidad cristiana está ligada al mismo Espíritu de Dios, que, según el relato cristiano, habita la historia y le confiere sentido. Vemos al Espíritu como un Aliento de amor, de compartir, de reconocimiento, de justicia y de perdón. La espiritualidad, para los católicos, se expresará más en particular a través del sistema ritual constituido por los sacramentos.

6

Celebraciones para despertar la vida

Los ritos que dan sal a la vida

Para vivir a fondo y dar relieve a los hitos fundamentales de la vida resultan esenciales las celebraciones¹, los ritos y sus tradiciones, aunque a veces se olviden en nuestras sociedades tecno-científicas. Las celebraciones son la expresión de la vida de una comunidad, pero también instauran y consolidan la existencia de esa comunidad. Son particularmente significativas cuando permiten vivir con profundidad las tensiones y ambigüedades de la vida. De este modo pueden expresar el aliento de la vida y alimentar la vida espiritual.

Durante mucho tiempo vi en los sacramentos y la oración una manera de alimentar mi «vida interior». No se me ocurría siquiera lo de «celebrar la vida». Sin embargo, los años sesenta y el Concilio atrajeron mi atención sobre la liturgia. Durante todo un verano que pasé en Washington, participé semanalmente en la celebración de una comunidad protestante negra diferente. Estas comunidades me enseñaron qué es celebrar con todo el ser. Me enseñaron también cómo unas celebraciones pueden soldar una comunidad. Más tarde, tuve la suerte de participar en muchas otras liturgias orientadas a expresar lo que vivían los par-

1. Con el término «celebración» designo aquí los gestos, rituales, palabras y escenografía mediante los que una comunidad vive en profundidad determinadas dimensiones de su existencia.

ticipantes... Era, además, la época en que, después de mayo del 68, nuestra sociedad recuperaba el sentido de la fiesta. Así, poco a poco fui descubriendo lo importante que era «celebrar» los momentos cruciales de la vida (es decir, subrayar la importancia que tienen). Me pareció que era bueno revivir las tradiciones que nos convocan a vivir intensamente los acontecimientos de nuestra vida.

Es en las «celebraciones» donde con mayor frecuencia se expresa esa «profundidad» humana que es la vida espiritual. Puede ser a través de una fiesta que marca el paso a la jubilación, a través de la celebración de una boda, en torno a una despedida de difuntos, a través de un minuto de silencio o, más sencillamente, tomando una copa con un grupo de amigos. En esos momentos, siempre hay algo que se medita y algo que se dice, generalmente acompañado de gestos simbólicos. Cada cultura –y cada religión– conlleva y transmite una serie de celebraciones capaces de revalorizar espiritualmente los grandes –o pequeños– momentos de la vida. Estas celebraciones, cuando son auténticas, expresan lo que la comunidad vive o ha vivido, y al mismo tiempo, mediante esa expresión, sellan lo que se ha vivido o se va a vivir. Así, por ejemplo, una boda expresa, en una comunidad, el amor y el itinerario vividos, a la vez que ayuda a la pareja a vivirlos con mayor profundidad. Del mismo modo, una fiesta de aniversario se basa en las relaciones que existen entre los que con esa ocasión vuelven encontrarse y reunirse, a la vez que alimenta la solidaridad entre los participantes. En este sentido podemos decir que las celebraciones auténticas son expresión de una comunidad que existe y, simultáneamente, lo que la crea o la refuerza. Brotan de una comunidad y al mismo tiempo la instituyen. Y cuando lo vivido se vive en unión con la vida de Jesús, también esto se expresa.

Las tradiciones culturales que invitan a la gente a celebrar acontecimientos e «hitos» constituyen una riqueza humana que nos permite vivir diferentes momentos de la

vida con mayor profundidad, solidaridad, ternura y conciencia. Estas tradiciones –a veces injustamente desacreditadas– interpelan continuamente a las personas y las impulsan a superar una visión puramente funcional de los acontecimientos, para expresar y vivir sus significaciones más profundas y, en ocasiones, crear esos significados. Lo que constituye la riqueza cultural de una comunidad es, entre otras cosas, el hecho de que está atravesada de tradiciones que posibilitan vivir con hondura –con aliento– todos los acontecimientos importantes de la existencia².

Las celebraciones adquieren una hondura especial cuando están relacionadas con envites importantes para nuestra historia individual o colectiva, incluidas sus dimensiones trágicas. Por ejemplo, si las fiestas del final de la siega han tenido una significación tan grande en muchas culturas, es porque nadie estaba seguro de que lograría recoger la cosecha antes de que fuera aniquilada por la tormenta o la sequía. Del mismo modo, el hecho de que las ceremonias de reconciliación o de firmas de tratados tengan un hondo sentido, se debe a que no es nada evidente que podamos vivir en paz. Lo mismo sucede en el caso de alguien que se jubila, de una huelga, de un duelo y de otros múltiples

-
2. El mismo día en que escribo estas líneas, ha llegado a conocimiento de una amiga mía que un pariente próximo suyo ha intentado suicidarse y ha perdido las dos piernas. Nos hemos reunido unos cuantos para «celebrar» este acontecimiento, es decir, para vivirlo en toda su profundidad. El ritual eucarístico nos ha permitido hacer esa «celebración». Sin esta tradición, seguramente nos habría sido difícil alcanzar el nivel de profundidad y de intercambio con el que, finalmente, nos hemos sentido muy confortados. Ahora bien, es evidente que para que el ritual eucarístico permita que se profundice su presencia en semejante acontecimiento, es preciso que sea flexible y esté abierto a la expresión espontánea, y que no sea una «misá» estereotipada. Recordemos una vez más que el uso que hacemos aquí del término «celebrar» no quiere decir, como podría inducir a creer el uso más frecuente de este término en nuestra lengua, que se trata siempre de acontecimientos felices. «Celebrar», en el sentido en que utilizo aquí esta palabra, significa vivir algo hondamente y con riqueza simbólica (y, por ende, espiritual). Se puede, por ejemplo, «celebrar los funerales», lo que implicará que el desarrollo simbólico de la celebración nos va a permitir profundizar en la manera en que vivimos la separación, el dolor y el duelo.

acontecimientos. Cada vez que en nuestra historia tenemos que hacer frente a un posible fracaso, al mal o a la ambigüedad, conviene encontrar una manera de vivir con profundidad ese acontecimiento (es decir, celebrarlo). Se trata de penetrar en sus múltiples facetas, así como en la esperanza de que podremos extraer de ellas lo mejor que contienen. Por el contrario, cuando vivimos una situación que no implica para nada la dimensión trágica de la existencia, puede bastar con un enfoque puramente técnico. No es indispensable entonces sondear, mediante un proceso simbólico, las múltiples significaciones. Más aún, la celebración de un acontecimiento enclaustrado en la trivialidad podría dar la perfecta impresión de no ser más que una farsa. Por otra parte, una buena celebración puede rescatar de la trivialidad un momento o situación de nuestra vida y revelar el aliento que bulle en la existencia.

Entre otros, los ritos de la comunidad cristiana

Los ritos tradicionales de las comunidades cristianas han recibido el nombre de «sacramentos» y están destinados a promover la percepción de un aliento que recorre los pasos de la existencia. Mediante la doctrina de los siete sacramentos, la Iglesia católica se ha dotado de una pauta de lectura de la existencia. Pero esta pauta debe servir de meditación y no de argolla. Además, es importante enriquecer nuestras tradiciones aprendiendo a «celebrar» todos los momentos importantes, y en muchas ocasiones de manera pluralista.

Me acuerdo del bautismo de M., concretamente del momento en que su familia expresó sus esperanzas y sus aspiraciones. Me acuerdo de la última velada de G., una noche de Navidad, cuando nos hizo una evocación de los noventa años de su vida, horas antes de morir aquella misma noche. Me acuerdo de la eucaristía que celebramos en la habita-

ción donde estaba hospitalizada E., la víspera de una grave operación, cuando hizo frente a su miedo y lo dominó asumiéndolo. Me acuerdo del funeral de aquel crío que murió en brazos de su madre en un accidente (les habían puesto a los dos en el mismo ataúd, para no separarlos...). Me acuerdo de... Creo que lo esencial en todos estos casos no era el hecho de celebrar un sacramento, sino que las tradiciones sacramentales hicieron posible llegar hasta el fondo del acontecimiento... Me parece que es bueno mantener tradiciones que contribuyen a lograrlo...

Una experiencia espiritual puede expresarse a través de celebraciones que no tienen nada de religiosas. Sin embargo, para la tradición católica son especialmente los sacramentos los que sirven de marco a una espiritualidad específica vinculada a nuestra adhesión a Cristo y a su misión. De hecho, los sacramentos fueron presentados a mi generación como un asunto puro y exclusivamente religioso. Se insistía poco por entonces en que debían ser también una celebración de la vida. Hoy soy mucho más sensible que entonces a las razones meramente humanas que hacen que un sistema de ritos sea importante en la vida. En efecto, forma parte de nuestra humanidad subrayar, individual y socialmente, los momentos más importantes de nuestra existencia; dicho con otras palabras: forma parte de nuestra humanidad celebrarlos. Creo en la necesidad de interrumpir las actividades para expresar, por y a través de un gesto o de una celebración simbólica, determinadas dimensiones de la vida. Esta práctica puede dar –o restituir– aliento a nuestra vida. Dicho de otro modo: eso alimenta nuestra vida espiritual. Lamentablemente, nuestra sociedad científico-técnica tiende a hacernos vivir todos los acontecimientos en medio de una monótona rutina regida por el principio de la eficiencia y el rendimiento. Incluso el domingo corre el peligro de convertirse en un día como cualquier otro. A este ritmo, corremos el riesgo de no distinguir nada como «diferente» en nuestra vida.

Desde este punto de vista, algunos símbolos que expresan un aliento en determinadas tradiciones podemos compartirlos con personas que no se sitúan dentro de esas tradiciones. Así, el viernes santo puede servir de testimonio ante los no cristianos de lo que nosotros vivimos en un mundo en el que los inocentes y los justos no dejan de ser aplastados e incluso ejecutados. El ramadán –al igual que la cuarentena– puede recordar a los cristianos, e incluso a los incrédulos, que hay en la vida algo más que comer. La fiesta del Kippur puede mostrar asimismo a todos una dimensión del sentido de la existencia. Y la entrega de un premio Nobel puede dar testimonio –al margen de toda tradición religiosa– del esfuerzo por el saber y del servicio a la humanidad. Todos estos ritos son signos de la búsqueda de una existencia que supere la trivialidad y tenga aliento. Por todo ello, seguramente es lamentable que se pierdan ciertas tradiciones. ¿No es una desgracia que se pueda dejar a los niños vivir la semana santa o la Navidad sin marcar su importancia contándoles el relato repleto de aliento e inspiración a que hacen referencia esas celebraciones?

Afortunadamente, nuestras tradiciones culturales (y/o religiosas –a fin de cuentas, las religiones forman parte de las tradiciones culturales–) nos recuerdan con regularidad la importancia que tienen en la vida otras cosas distintas del rendimiento. Esos recuerdos evocativos son múltiples. Algunos, muy explícitos, tienen que ver, entre otras realidades, con la muerte y los funerales, el nacimiento y el bautismo, el comienzo de la jubilación y la ceremonia que en bastantes sitios la acompaña; la fiesta de Navidad, con la conmemoración de un niño nacido en medio de la pobreza y que simboliza nuestras aspiraciones de ternura y de paz; etc. Podríamos enumerar todas las llamadas que así se nos dirigen y que nos ayudan a no dejarnos invadir por el carácter demasiado usual de lo cotidiano. Los sacramentos de la Iglesia católica forman parte de esa red de invitaciones que se nos hacen en momentos determinados. Forman algo así como una pauta de lectura de la existencia: la entrada en la

comunidad y el bautismo; la toma de la palabra y la confirmación; el perdón y el sacramento vinculado con él; el matrimonio; el mandato que se otorga a una persona para ejercer un liderazgo en la comunidad y el sacerdocio; los momentos en que nos sentimos desarmados frente a la enfermedad, a las pérdidas de posibilidades y, eventualmente a la muerte, y el sacramento de los enfermos vinculado con estas situaciones. En cuanto a la eucaristía, ¿no apunta a marcar la importancia de situaciones en las que, como Cristo la noche de la Última Cena, comprometemos de un modo particular nuestra vida y nuestra historia?

Pero no deberíamos limitar a los siete sacramentos las invitaciones a celebrar el aliento de la existencia. Los sacramentos son el modo en que ha cristalizado (*¡tardíamente!*) una parte de las tradiciones cristianas. Hay además otras muchas circunstancias de la vida que vale la pena celebrar. Entre otras muchas: el comienzo del trabajo, el final del ciclo de estudios, la entrada en la pubertad, la mudanza a una nueva casa, la oficialización de una separación o de un divorcio, el comienzo o el final de un largo viaje, la recolección de la cosecha, la solidaridad de los trabajadores en huelga, la indignación frente a las violaciones de los derechos humanos, etc. Lo que constituye la riqueza de una cultura (sea o no religiosa) es, justamente, la posibilidad de acompañar de este modo los pasos que pueden vivirse. Lo que puede constituir su pobreza (y aquí podemos pensar en nuestra cultura científico-técnica) es la reducción de todos los momentos exclusivamente al nivel de la eficacia material.

Si las celebraciones de este tipo proporcionan el aliento a la vida individual y colectiva, será importante no restringirlas únicamente a las comunidades cristianas. Es preciso que nos dotemos de una cultura en la que se vivan también celebraciones «pluralistas», es decir, espacios donde puedan unirse en una misma celebración miembros de comunidades cristianas y no cristianas. De hecho, ese pluralismo existe ya en la mayoría de nuestros funerales y bodas.

Desde hace algunos años, esas celebraciones ya son algo habitual, por ejemplo en duelos que afectan a toda una nación (así ocurrió, por ejemplo, en Bélgica en los funerales de Sémira Adamou, la joven nigeriana asfixiada por los gendarmes al querer expulsarla por la fuerza). Es importante cultivar esta manera de celebrar que reúne a grupos cuyo referente son tradiciones diferentes (por ejemplo, cristianas, musulmanas, laicas, judías, etc.). Me parece bueno poder celebrar juntos una existencia que compartimos en la sociedad civil. Es importante, sobre todo, pasar de un pluralismo de hecho a un pluralismo más explícitamente asumido y vivido como una riqueza. En todo caso, y por lo que a mí respecta, celebrar unos funerales o una boda sin tener en cuenta que una buena parte de los asistentes no están allí por motivos religiosos, sino por vivir ese acontecimiento, me parece algo que raya, trágicamente, con lo grotesco. Me parece que estas ceremonias deben ser pluralistas, so pena de convertirse en farsas desnaturalizadas.

Los sacramentos «instituidos por Jesucristo»

Las celebraciones cristianas remiten a la historia fundante de Jesús. No es que Cristo designara nominalmente unos ritos específicos, sino que el relato mismo de su existencia puede servir de fundamento a las celebraciones de las comunidades cristianas.

Según las enseñanzas que recibí en mi juventud, si un sacramento no había sido instituido por Jesucristo, no valía gran cosa. Era una visión tranquilizadora, pero rayana con la magia. ¡Y menudo asunto todo lo que giraba en torno a la validez de los sacramentos! Me hizo falta tiempo para convencerme a mí mismo de que, a fin de cuentas, lo esencial no era que una eucaristía se celebrara con vino o con cerveza. Todavía hoy sigo sintiendo la fuerza de ese enfoque mágico. No es que sienta deseos de liquidar todos

los símbolos tradicionales, pero sí debo decir que están ahí para hacernos tocar la vida, no para encerrarla. La rigidez conduce a esclerotizar los símbolos y a esterilizar la inventiva simbólica. Me parece urgente volver más intensamente al sentido de nuestros rituales, sin dejarnos obnubilar por la cuestión de su legitimidad en función del derecho canónico.

La historia de Jesús, tal como se nos entrega en el Evangelio, obedece a una estructura clara. Jesús se descubre amado incondicionalmente por esa presencia a la que él llama su Padre: es lo que se narra en el relato simbólico de su bautismo. Fortalecido con ese amor, se enfrenta con el mal que hay por doquier en el mundo, y de modo específico con el mal social y religioso que produce a su alrededor exclusión y sufrimiento. Esta toma de postura en favor de un pueblo en pie y libre le conduce a enfrentarse con los poderes establecidos, hasta el punto de que él mismo será excluido y ejecutado como un salteador. Pero su historia no acabó ahí, porque el aliento que lo animó volvió a ponerlo en pie y condujo a sus discípulos a seguir sus huellas y a continuar su obra (su «misión»), que consiste en que todos tengan alegría y vida en abundancia.

Este relato constituye la base misma de la historia de la liberación del pueblo por Dios: la historia santa. Recorremos su estructura, que servirá de base para la organización de las celebraciones cristianas: tras los pasos de Jesús, los seres humanos estamos invitados a descubrirnos como aceptados incondicionalmente por Dios (por un amor gratuito, es decir, por gracia; ¡algo nada evidente en una sociedad burguesa, en la que todo se cuenta y se calcula!). Desde ese momento quedan invitados a continuar y a ensanchar la obra de liberación concreta iniciada en Jesús y destinada a repercutir en todas las dimensiones de la sociedad.

Los rituales cristianos son como mimos o representaciones de esta historia santa. Están llamados a manifestar la aceptación incondicional de un Dios que no mide y que

convierte a los humanos en seres libres y amados por sí mismos, a pesar del mal que habita nuestra historia (así, los ritos cristianos –los sacramentos– celebran la gracia de Dios). En consecuencia, los rituales cristianos están llamados a representar el combate de Dios en Jesús contra el mal, un combate que condujo a Jesús a la audacia de afrontar la exclusión y la muerte (su misión es, por tanto, celebrar la pasión de Cristo). En la medida en que las celebraciones se asocien a esa lucha contra el mal y la ambigüedad de nuestra historia, serán unas celebraciones profundas, porque estarán afectando a un punto crucial y fundamental de nuestra existencia. Y, finalmente, esos rituales nos remitirán a la esperanza de la aparición de un mundo liberado del mal (serán celebración del reino de Dios).

De este modo podemos vivir la institución de los sacramentos por Jesús con mayor profundidad que si fueran una institución meramente formal (la acción de Jesús diciendo a sus discípulos que celebraran ciertos ritos). Estamos más bien ante una institución ligada al sentido mismo de la vida de Cristo: ante el «misterio» mismo de la existencia de Jesús, que volvemos a vivirlo en las comunidades de sus discípulos. En este sentido, no hay más que un solo sacramento: la vida de Cristo. Esta vida de Cristo la celebramos en su globalidad, como vamos a ver, en la celebración eucarística. Los «siete sacramentos» son un modo de explicitar este único «misterio». En el fondo, la cifra «siete» promovida por las tradiciones católicas indica sobre todo la plenitud de una expresión simbólica. El «septenario» tradicional no debe esclerotizar ni el sentido de los sacramentos ni su celebración.

La celebración de la eucaristía

En la eucaristía, las comunidades cristianas intentan vivir intensamente su compromiso en la historia e interpretan esta última a través del relato evangélico. Siguiendo a Jesús, afirman: «Ésta es mi vida, tal como la entrego hoy». De

esta forma, la eucaristía hace constantemente memoria de la pasión y la liberación de los seres humanos en Jesús. No es el sacerdote, sino toda la comunidad, quien celebra la eucaristía.

Me acuerdo de un grupo de religiosas que habían presentado su dimisión en el hospital donde trabajaban, por estar en desacuerdo con la política racista que se practicaba. Al celebrar la eucaristía, se hizo patente que habían traducido el «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros», por «Aquí está nuestra vida, comprometida». Del mismo modo, en el momento de arriesgarse a emprender una relación de pareja, pueden decirse el uno al otro: «Aquí está mi vida, que hoy se compromete». O también en el momento de comprometerse en una acción sindical... Personalmente, muchas veces, cuando tengo que tomar una decisión de cierta entidad, me digo: «Así es como comprometo en este momento mi existencia», «Aquí está mi vida», «Aquí está mi compromiso concreto», «Esto es mi cuerpo»... El relato eucarístico me ayuda a poner palabras a lo que estoy viviendo. Esas palabras me parece que pueden expresar todo tipo de compromiso.

La eucaristía es el rito cristiano por excelencia. Pero enlaza con una realidad humana más universal. Cada vez que comprometemos nuestra vida, podemos decir: «Aquí está mi vida, arriesgada hoy». En cada instante comprometemos nuestra vida, porque cada instante es irreversible. Tiene, por tanto, un gran sentido el hecho de que una cultura ofrezca el marco apropiado para celebrar nuestra manera de implicarnos en la historia.

Eso es lo que hacen las tradiciones cristianas con la eucaristía. Este ritual indica, por medio de su relato fundante, el sentido que los cristianos ven en su compromiso. Jesús –recordémoslo– se encontró apresado en los conflictos de la sociedad en que vivía. Él creía en un Dios que ama

a los seres humanos y que se niega a medir. Ahora bien, esa manera de pensar y de ser fue sentida como subversiva del orden (¿desorden?) establecido. Jesús se dio cuenta de que había llegado a un giro decisivo de su existencia: sus compromisos lo llevaron a una situación en la que cada vez ponía en mayor riesgo su misma vida. Por eso deseaba ardientemente celebrar la Pascua –el memorial de la salida de Egipto– con sus amigos. Estaba familiarizado con el relato de la liberación de la esclavitud en Egipto, sentida en su cultura como el prototipo de la liberación de todas las opresiones. Ése fue el marco en el que partió el pan, lo repartió entre sus amigos y les dijo: «Aquí está mi vida, entregada ahora por vosotros». Aceptó entregar su vida para que fuera posible ver y vivir la existencia de otro modo.

A través de este relato los cristianos leemos muy gustosamente las historias de muchas otras personas que han entregado su vida de un modo semejante. Que sean cristianas o no, es algo que apenas tiene importancia: Gandhi, Martin Luther King, Romero o los campesinos más desconocidos del tercer mundo y las más oscuras de las mujeres entregan su vida cada día. La historia se lee aquí a través de un esquema muy simple: está el mal, está la esperanza de un «reino» de justicia, y está nuestro compromiso, un compromiso semejante al de Jesús y al de tantos otros. Este mismo compromiso se escenifica también de un modo muy particular en el lavatorio de los pies, donde aquel que podría ser considerado como el maestro y el señor se muestra como el siervo y el amigo.

El relato fundante termina con estas palabras: «Haced esto en memoria mía». En la educación religiosa que yo recibí, *esto* se refería al ritual que era preciso realizar en memoria de Jesús. Más tarde, junto con muchos otros, he llegado a leer estas palabras de una manera que me parece más profunda. Es como si Jesús dijera a sus discípulos: «Cuando os encontréis en una situación semejante a la mía (es decir, en un momento en el que esté en juego, poco o mucho, una decisión que compromete el futuro), acordaos

de mí y actuad como yo lo he hecho». Es una invitación a acordarnos del modo en que Jesús vivió y tomó postura en sus conflictos con los que oprimían al pueblo. Una invitación a acordarnos también de su confianza en aquellos momentos difíciles. Y una invitación a vivir nuestra vida actuando como él lo hizo.

Para una comunidad la celebración eucarística consiste, por tanto, en reunirse para tomar una conciencia más honda de lo que ella misma está viviendo y para, comprometiéndose en la historia, vivirla en memoria de Jesús. Por consiguiente, es la comunidad y cada uno de los que participan quienes celebran la eucaristía. El papel del presbítero que la preside o la anima (y que ha recibido el mandato de la comunidad para tal efecto) consiste en ponerse al servicio de esa comunidad para que pueda vivir esa celebración y decir, siguiendo a Cristo y con él: «Aquí está nuestra vida, aquí está nuestra historia, entregada». Es así como la eucaristía expresa la vida de la comunidad (la Iglesia), al mismo tiempo que la instituye en cuanto comunidad.

La celebración de la acogida en una comunidad que quiere dar vida, y la responsabilidad de esa comunidad

Una celebración de este tipo oscila entre la ambigüedad inherente a los grupos humanos y la posibilidad de confiar. ¿Qué va a hacer la comunidad en la que entra un niño o un nuevo miembro? ¿Será liberadora u opresiva? Éstas son las apuestas que acompañan al bautismo y que podemos considerar como definitorias de la misión evangélica. A través del bautismo, una comunidad cristiana intenta percibir su responsabilidad en orden a hacer visible el amor en la tierra.

He vivido durante bastante tiempo en una comunidad de base, y cada vez que alguien se unía al grupo nos preguntábamos: «¿Qué hará con nosotros?»

tábamos qué seríamos nosotros para el nuevo miembro y qué sería él o ella para nosotros. Me gustaría que en el departamento de la facultad universitaria en que trabajo pudiéramos celebrar la entrada de cada nuevo miembro y expresar al mismo tiempo la esperanza y el temor que sentimos... Pero las relaciones profesionales actuales no prevén ningún marco para eso... y por consiguiente no «celebramos» el acontecimiento. Debo decir que en ocasiones me siento triste. ¿Cómo «celebramos» la angustia de un niño de 3 años que se ve obligado a hacer sitio al hermanito que acaba de nacer? ¿Cómo celebramos la entrada de un niño en nuestra comunidad humana? ¿Cómo la celebramos en la Iglesia?

Ante un nuevo miembro –especialmente ante un niño– las comunidades humanas experimentan una ambigüedad fundamental, que es la misma que anida también en ellas. Y es que todo grupo –ya sea una familia, un barrio, una empresa, una parroquia, una escuela, un Estado, etc.– puede ser un ámbito de liberación efectiva, pero también un espacio de opresión. Confrontados con esta tensión, los miembros de toda comunidad sienten que deben decidir qué actitud han de tomar. Es algo que se juega en una dimensión a la vez individual y colectiva. La acogida del nuevo miembro puede representar, para el grupo y para cada uno de sus miembros, la ocasión de profundizar en sus compromisos de vida y de expresarlos a través de una celebración simbólica. Encontramos aquí materia para la experiencia espiritual. Eso es, a mi modo de ver, lo que hace el bautismo en la perspectiva y en el simbolismo cristianos.

Las comunidades en las que vivimos –y la Iglesia es una de ellas para los cristianos– pueden hacer crecer nuestra confianza en la vida... o llevar a las personas a retirarse a su aislamiento. La dimensión opresiva de la colectividad y de su historia se expresa en las tradiciones cristianas mediante la noción de «pecado original». Con esta expresión se significa que el mal está presente en la historia de los seres

humanos. El relato simbólico de Adán y Eva lo describe como resultado de la acción humana, al mismo tiempo que lo sitúa en un universo suficientemente mítico (¡el origen de todo!) como para que no andemos ya buscando a los «culpables». En concreto, la doctrina del pecado original nos lleva a reconocer que todos nosotros nacemos en un mundo en el que el mal nos afecta de una manera o de otra, en un mundo en el que todos los grupos humanos transmiten sus desigualdades y sus maneras de aplastar a la gente. El mito y las teorías psicoanalistas vienen a decírnos lo mismo: todos vivimos con las huellas y las cicatrices de un pasado que, nos guste o no, nos implica.

Ahora bien, ¡el mal no es lo único que hay! Todo el mundo puede encontrar a lo largo de su vida personas y comunidades que les liberan y les ayudan a confiar en la vida. A menudo, depende de los demás que dejemos desarrollarse en nosotros lo maravilloso que también existe. Aceptados incondicionalmente, y cuando se reúnen las condiciones económicas, políticas, sociales, culturales y psicológicas requeridas para procurarnos nuestra libertad, podemos llegar a confiar y a tener fe en la presencia de un Amor que recorre la historia humana. Depende en parte de los demás que podamos descubrir ese amor: si no hay nadie que nos ame y nos haga el mundo amable, correremos el riesgo de quedar encerrados en nuestra soledad.

Me parece que es esto, si bien expresado en un lenguaje profano, lo que proclama la celebración tradicional del bautismo. Dice que los seres humanos estamos tocados por el mal presente en la historia y que debemos ser liberados del pecado original. Pero dice también la presencia de un amor en la historia. El bautismo, en su ritual, pone en escena la aspiración de una comunidad a desprenderse de todo cuanto opprime (simbolizado por «Satanás y sus obras»), para convertirse en un ámbito donde cada mujer y cada varón puedan vivir con alegría, y una alegría abundante. Las «promesas del bautismo» –que creo conciernen más a la comunidad que al bautizado– me parece que están liga-

das a la toma de conciencia de que, en parte, depende de nosotros construir un mundo en el que todos tengan su lugar adecuado. Y si no hay nadie que lleve a cada mujer y a cada varón –más con hechos que con palabras– la buena noticia de que es amado, esta buena noticia no se hará realidad.

Para los cristianos, el relato del bautismo de Jesús sintetiza todo eso. Jesús desea ser sumergido en el agua a fin de participar en la liberación del mal, del pecado que afecta a todo el mundo.

Del mismo modo, el bautismo celebra que cada mujer y cada varón pueden ser aceptados incondicionalmente como lo fue Jesús. Ahora bien, para que eso se produzca es preciso que exista una comunidad que haga visible ese amor y, por consiguiente, que renuncie al mal (a Satán, a sus pompas y a sus obras; o, dicho con otras palabras: que vaya construyendo las condiciones sociales, políticas, culturales y relaciones aptas para hacer visible el amor)³. Estos objetivos son los que definen la misión dada por Jesús a los cristianos: llevar a todos de manera real y con hechos, y no sólo con palabras, la buena noticia: todos somos amados incondicionalmente.

Es así como podemos ver que la celebración del bautismo no sólo reposa en una comunidad, sino que también la crea. Al bautismo se convoca a una comunidad y se la interpela: ¿se compromete a crear un mundo y una sociedad en los que sea visible el amor de Dios? La celebración, haciendo tomar conciencia a los participantes de que les corres-

3. Hay tres elementos que merecen ser subrayados aquí. El primero es que lo que acabamos de decir implica que el compromiso del bautismo sea, en primer lugar, compromiso de una comunidad que quiera hacer visible el amor de Dios. Es la Iglesia quien se compromete mucho más que el nuevo miembro. El segundo es que la dinámica que hemos presentando funciona igualmente para el bautismo de un niño que para el de un adulto. Y el tercero y último es que si queremos evitar caer en una profunda contradicción, es preciso que la comunidad se comprometa a respetar la libertad de su nuevo miembro (incluida su libertad de abandonar un día la Iglesia).

ponde –en parte– hacer visible ese amor, contribuye a crear una comunidad responsable alrededor del nuevo miembro. Y es el compromiso de esa comunidad el que podrá hacer que esa celebración no sea una farsa. Uno de los efectos de la celebración debe o debería ser que los participantes –de una manera individual y colectiva– se sientan más responsables⁴ del mundo al que accede el nuevo miembro.

Tomar en serio el aliento que inspira a cada cual

Ante la llegada de un nuevo miembro (sea un joven o un adulto), las comunidades vacilan a menudo entre dos actitudes: o bien asimilar y alinear al nuevo miembro en el orden y la cultura del grupo, o bien aceptar y tomar en serio su novedad. La celebración del don del Espíritu proclama que cada cual lleva en sí el aliento y la palabra de Dios y debe ser escuchado como tal.

De vez en cuando me siento sacudido cuando un joven se convierte en alguien igual a mí, sea en una organización, sea por su saber. Los americanos lo llaman «adultismo», una ideología o actitud que vacila a la hora de dar a los jóvenes su sitio. ¡Si al menos tuvieran la prudente sabiduría de hacerlo todo como yo...! También al apóstol Santiago le resultaba difícil ver a los paganos unirse a los cristianos, sobre todo si no se judaizaban. ¿No sería interesante organizar una celebración para subrayar simbólicamente la importancia de la diferencia inherente a los jóvenes y a todo recién llegado? ¿No podríamos celebrar el nuevo aliento que nos traen? Poco a poco, me he ido convenciendo de que el sacramento de la confirmación podría ser esa fiesta...

4. La noción de responsabilidad a la que aludo no es una especie de chantaje culpabilizante. Se refiere al hecho de que depende de nosotros el modo en que queramos responder (dar nuestra respuesta) a las situaciones de nuestra historia.

Tomar en serio a cada miembro de la comunidad como alguien que tiene aliento y que tiene también algo que aportar, no es una cuestión que afecte sólo a los cristianos: es algo que se plantea a toda comunidad humana. ¡Es tan fácil rechazar la novedad...! ¡Y es tan cómodo ser irresponsable en la innovación...! Ésta es con frecuencia la actitud de nuestras sociedades contemporáneas, que dejan poco espacio a los jóvenes. Los adultos están persuadidos no pocas veces de que los jóvenes no son serios y de que no tienen gran cosa que aportar. Con frecuencia, a su modo de ver, la única actitud «prudente» es que acepten sus valores, lo mismo que la mayor parte de sus tradiciones culturales o sociales. Desde esta perspectiva, toda celebración del acceso a la vida adulta se convierte en una fiesta del conformismo e incluso del reclutamiento. Y esta misma actitud que mantenemos con los jóvenes, la repetimos con los extranjeros: no los aceptamos si no se configuran a nuestra imagen y semejanza.

La confrontación con la alteridad de los nuevos miembros de nuestras comunidades humanas afecta prácticamente a todas las culturas. Es un desafío con el que se encuentran todas las comunidades humanas. No se trata de un problema únicamente religioso.

En las Escrituras cristianas esta tensión me parece que está maravillosamente expresada en el episodio del centurión Cornelio. Esta historia, que aparece en los Hechos de los Apóstoles, empieza con la imagen del apóstol Pedro, que en ese momento está persuadido de que sabe muy bien qué alimentos son puros y cuáles impuros. Además, está decidido, según nos dice el texto, a no comer jamás los alimentos impuros. Pedro conoce la ley, el bien y el mal. Pero he aquí que unos paganos (impuros, por consiguiente) vienen a buscarlo. Y estos paganos manifiestan haber recibido el aliento: el Espíritu. Y ahí tenemos a nuestro Pedro, que hace buenas migas con ellos y transgrede así todo aquello de lo que parecía tan seguro (se parece en esto a los padres que poco a poco, bajo la presión de sus hijos, modifican

sus valores y acaban aceptando lo que antes les parecía inaceptable).

La cuestión de saber cómo reconoceremos el «aliento» de los nuevos miembros (ya se trate de jóvenes o de adultos) se plantea a todas las comunidades humanas (en el seno de las religiones o fuera de ellas). Porque siempre subsiste la tentación de reducir lo nuevo a lo antiguo y de no aceptar –como censuraba Claudel– más que «lo nuevo que sea exactamente semejante a lo antiguo».

Cabe esperar, por el contrario, que haya comunidades capaces de intentar escuchar el aliento, venga de donde venga, tanto de los que llegaron antes como de los que llegaron después. Comunidades que se nieguen a que un grupo o determinados individuos en el mismo pretendan acaparar el espíritu.

Las comunidades cristianas, al celebrar que cada uno de sus miembros ha recibido el mismo Espíritu de Dios, quieren comprometerse a escuchar profundamente a todos. De este modo sus celebraciones se convierten en momentos en que la entrada de nuevos miembros se vive en profundidad, con todo el desafío que ello representa (un poco como lo vivió Pedro cuando llegó a él el centurión Cornelio). Este modo de vivir el sacramento de la confirmación subrayará cómo el Espíritu de Dios se manifiesta de variadas maneras, tanto en los antiguos que han recibido la misión de guiar a la comunidad como en los nuevos que sacuden sin cesar el orden establecido.

El ritual, al convocar a una comunidad a la celebración que escenificará el don del Espíritu dado a los nuevos miembros, contribuye a la creación de una comunidad que se sentirá concernida por la acogida responsable del Espíritu. Y esta comunidad, al comprometerse con esa escucha del Espíritu, contribuirá a hacerle vivir en la historia.

La celebración del perdón

Los conflictos están omnipresentes en la vida de los individuos y de los grupos. Los seres humanos nos herimos incessantemente, y el mal forma parte de la historia en general y de nuestra historia personal. En medio de todo esto, los hombres andamos buscando un camino de justicia, de perdón, de paz y de reconciliación. Poder proponer celebraciones del perdón constituye una riqueza para cualquier cultura. Los católicos contamos para ello con el sacramento del perdón.

Hace tiempo que abandoné la práctica de la confesión frecuente. Por otra parte, tengo confianza en el hecho de que Dios –sea como sea– me acepta como soy. Sin embargo, las celebraciones del perdón me parecen esenciales. Conservo un magnífico recuerdo de algunas de ellas, suficientemente ritualizadas como para que un apretón de manos o un abrazo puedan expresar lo inexpresable. Conservo también en mi memoria esas veces en que me he atrevido a decir a alguien: «Mira, Dios te ama tal como eres». Recuerdo también celebraciones que decidíamos en comunidad y que preparábamos preguntándonos qué queríamos expresar en ellas. Sigo sintiendo todavía el gozo de aquellas celebraciones anuales que se organizaban en una universidad americana, en las que escenificábamos el aislamiento en que nos encontrábamos cada uno y la llegada de algunos que, como hizo Jesús con Zaqueo, extendían sus manos para reintegrar al aislado en el grupo. Rememoro asimismo ciertas celebraciones más duras en las que algunos denunciaban la superficialidad y el carácter ideológico de las reconciliaciones demasiado fáciles en conflictos mal resueltos. Estoy pensando de modo particular en la dificultad que supone considerarse en paz con una Iglesia que sigue dejando para las mujeres los papeles secundarios. Y sigo meditando en la cólera de una amiga que no podía soportar que las tradiciones cristianas dieran tanto relieve

a las peticiones de perdón, porque eso a ella le evocaba una neurosis de culpabilización excesivamente frecuente entre los cristianos. Reflexiono también sobre las celebraciones de la penitencia –demasiado raras– en que algunos obispos pedían perdón por el racismo de su Iglesia, por su sexismoy por su solidaridad con los ricos. Cuanto más pienso en todo esto, mejor me parece que haya celebraciones del perdón. Pero también comprendo mejor que la confesión del confesionario sólo puede representar, a lo sumo, una muy pobre faceta de lo que podría ser el sacramento del perdón... Pero también es verdad que en mis reflexiones lamento sobremanera que nuestra cultura haya perdido de un modo bastante general, junto con la práctica de ir al confesionario, la práctica de celebrar el perdón.

Si bien las celebraciones individuales del perdón han caído ampliamente en desuso, se constata su aparición en el ámbito colectivo, como lo atestiguan, por ejemplo, las peticiones públicas de perdón del primer ministro belga en Ruanda, o de Juan Pablo II en Israel. De ellas podemos decir que son verdaderas celebraciones: dar lugar al perdón y a su celebración no es sólo una cuestión religiosa. Cada sociedad, cada cultura se ven confrontadas con la manera de vivir los conflictos y con la búsqueda de un modo de vivir juntos a pesar y a través de las tensiones y los antagonismos, tanto en el plano colectivo (pensemos en los enfrentamientos sociales, étnicos, raciales y políticos) como en el relacional (en la familia y en las relaciones personales).

Para las tradiciones cristianas, esta problemática está ligada a la del pecado. Según la corriente cristiana en la que yo me reconozco, el pecado no tiene nada que ver con la perspectiva culpabilizadora de una falta que supuestamente habríamos cometido. Pecado es todo lo que impide a la gente tener vida y alegría en plenitud y en abundancia. Es el mal que opprime y mata: el mal que hurta a cada mujer y a cada varón su espacio para vivir. Es el mal que invade las relaciones interpersonales, pero también el mal colectivo

que afecta a la organización misma de nuestras sociedades y de nuestras civilizaciones.

Todos los seres humanos y todos los grupos, cuando son honrados consigo mismos, se descubren confrontados con su participación en el misterio del mal: a veces hago daño incluso a las personas que más quiero. Y participo en una vida colectiva que conduce a la exclusión de muchos. De ahí surge la pregunta: «¿Cómo vamos a vivir en profundidad esta dimensión esencial de nuestra historia?». Y no para dejarnos aplastar por un sentimiento enfermizo de culpabilidad, sino para asumir esa parte de nuestra vida. Frente a esta situación, son muchas las religiones y culturas que han instituido celebraciones del perdón o de la reconciliación. También lo ha hecho el cristianismo.

Resulta adecuado, sin duda, empezar por hablar de la petición de perdón, que corresponde en la antigua terminología cristiana a la «confesión del pecado». Confesar el pecado es salir de la actitud infantil en la que algunos creen no mantener componendas de ningún tipo con el mal. En efecto, hay que ser un ingenuo para considerarse inocente o el único «justo» en esta tierra. Las doctrinas tradicionales del cristianismo en este campo insisten en que cada cual tiene que reconocer su participación en el mal. Con todo –insistimos una vez más–, no se trata de engendrar un sentimiento de culpabilidad, sino de descubrir que, a pesar de ese mal, podemos ser amados (dicho con palabras cristianas: «que Dios nos ama»). El cristianismo habla de una aceptación incondicional de los humanos por Dios, de tal suerte que no tienen razón alguna para ocultarse la ambigüedad de su historia. Para el Evangelio, decir que Dios perdona es tanto como decir que nos ama exactamente tal como somos.

Por eso, en la celebración cristiana del perdón también se expresa habitualmente nuestra aceptación incondicional por Dios que se manifiesta a través de nuestra aceptación por la comunidad, la cual, a su vez, es proclamada por el representante que ha recibido el mandato de la comunidad

para hacerlo. En la terminología tradicional es la absolución, es decir, la proclamación de que ni ante Dios ni ante la comunidad se nos somete a pesos y medidas, sino que, por el contrario, somos liberados de nuestro pecado. Es fácil comprender que estas palabras simbólicas, dichas en nombre de la comunidad, se reserven normalmente a quien ha recibido el mandato de hablar en nombre de dicha comunidad. Con todo, es en la vida corriente y no sólo en las representaciones simbólicas donde vivimos el perdón y las reconciliaciones⁵. Como dicen los evangelios (por ejemplo, Mc 2,1-12), está en nuestro poder encerrar a los otros (atarlos) o proporcionarles el espacio que necesitan para vivir (desatarlos). Y el modo en que practicamos el perdón entre nosotros forma parte de la historia real («lo que atéis en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en los cielos»). No hay dos historias: una en la que intentaríamos perdonarnos mutuamente, y otra en la que el perdón correspondería a Dios. Es a nosotros a quienes corresponde perdonarnos y construir una sociedad y una convivencialidad en que todo hombre y toda mujer descubran, en y a través de la comunidad, a un Dios que acepta incondicionalmente.

Todo ello sólo tiene sentido en la medida en que esta celebración suponga una participación personal y colectiva en la liberación del mal y en reconciliaciones justas. Se trata de ocupar el lugar que nos corresponde en la construcción de una sociedad más humana, mejor y en paz, en la que cada ser humano encuentre a su vez su propio lugar. Este tipo de sociedad está representado en el lenguaje cristiano por la expresión «reino de Dios». Y la celebración del perdón debe

5. El «perdón» aparece aquí en singular, mientras que hablo de «reconciliaciones» en plural. Con ello intento expresar que considero el perdón como una dimensión de la existencia relacional, mientras que las reconciliaciones son esos múltiples momentos en que se negocia un arreglo pacificador. En cuanto a la noción de una reconciliación global, conviene decir que designa algo que no podemos alcanzar en nuestra historia (los teólogos dirán que se trata de una noción que concierne a la escatología).

simbolizar ese «reino» en el que todos se descubran perdonando y perdonados, y que sería, en relación con nuestras sociedades injustas, un lugar de reconciliación total.

Pero, mientras tanto, una tarea nos aguarda: contribuir a la construcción de esa sociedad. Se trata de reparar el mal que hacemos, lo que conlleva un compromiso relacional, social, político y económico. La confrontación con el mal que la celebración del perdón implica, debe simbolizar también nuestro compromiso con la construcción de un mundo mejor, liberado de todo tipo de opresión y de alienación. Sin este compromiso, la celebración del perdón tiene el peligro de no ser más que un cálculo político o una simple impostura. Con todo, no es asunto baladí preparar y realizar celebraciones del perdón que expresen la vulnerabilidad necesaria en semejante circunstancia, evitando al mismo tiempo que se conviertan en un ámbito de manipulación de las partes en tensión⁶.

Y también aquí podemos reafirmar lo que ya dijimos más arriba a propósito de las demás celebraciones sacramentales: éstas contribuyen a construir la comunidad, mientras que la acción de la comunidad que vive el perdón le da su sentido al ritual.

La celebración del matrimonio

El matrimonio y la familia son elementos centrales de la historia de los seres humanos en todas las sociedades. Se comprende, por tanto, que prácticamente todas las culturas los celebren. La celebración del matrimonio en las tradiciones cristianas subraya la esperanza de que esta institución que es el matrimonio, aunque se muestre ambigua en oca-

6. Estas dificultades aparecen en las peticiones de perdón ligadas al plano colectivo (pensemos en Juan Pablo II en Israel, o en el primer ministro belga en Ruanda, o en las comisiones de la «verdad» en diferentes países) o al plano relacional (es bien sabido cómo las reconciliaciones en una pareja pueden estar en ocasiones llenas de ambigüedad).

siones, sea un ámbito de vida, de ternura, de perdón y de construcción de una sociedad justa.

A modo de ver, las celebraciones del matrimonio se desarrollan bastante bien por lo general; y seguramente se debe a que son los propios novios los que preparan su fiesta. A menudo representa para mí un auténtico placer ver a una pareja reflexionar sobre lo que ambos están viviendo, al objeto de preparar una ceremonia que responda a lo que ellos son. Me acuerdo, por ejemplo, de una pareja de novios en la que él era agnóstico, pero que desde el momento mismo en que comprendió que la celebración podía expresar lo que él vivía, se sintió en mayor sintonía con la celebración religiosa que su misma compañera. Pero también me doy cuenta a veces de que en una sociedad individualista como la nuestra la pareja puede experimentar dificultades para percibir todas las reestructuraciones de las relaciones que el matrimonio implica. Me parece que es una lástima que en ocasiones la dimensión religiosa de este sacramento oculte de facto la densidad humana y social de esta institución, en lugar de evidenciarla con absoluta claridad.

La institución del matrimonio es el lugar de la esperanza en el futuro y en el amor y, a la vez, un lugar de violencia. Es un lugar en el que las personas expresan y ponen en práctica su confianza en la construcción de la historia humana. Es un lugar arraigado en el amor, en el que pueden llegar a plenitud la libertad y la ternura, así como también una vida construida sobre la aceptación de las diferencias y el perdón mutuo. Pero también ocurre con frecuencia en el matrimonio que se considere a la persona como menos importante⁷

7. Señalemos a este propósito el pasaje del Evangelio en el que Jesús toma distancia con respecto a la exclamación de una mujer: «¡Dichosa la que te dio a luz!». Para él, no es el vínculo de clan el más importante, sino el vínculo que constituye la alianza a fin de construir el reino de Dios. Y cuando Jesús proclama que su familia la constituyen quienes escuchan

que «la familia» o el «clan», y los intereses pueden ocupar el lugar del amor.

La institución del matrimonio es, por consiguiente, uno de los ámbitos donde puede estructurarse nuestra historia y su sentido. Se comprende que prácticamente todas las culturas tengan una celebración para el matrimonio y para marcar la institución de una nueva familia.

Las comunidades cristianas, al convertir el matrimonio en un sacramento, han querido reconocer que en esta institución se cruzan todas las dimensiones que afectan a la historia santa. Es un ámbito en el que el amor incondicional tiene todo su espacio, tanto para con el cónyuge como para con los hijos. Es un ámbito en el que cada persona puede sentir que está contribuyendo a la construcción del futuro comprometiéndose con confianza. Para los cristianos es un ámbito en el que puede manifestarse el amor infinito de Dios, ese amor que pone en pie a los seres humanos, que les lleva a perdonarse y a construir la justicia y la ternura. Y todo ello, frente al mal que afecta también a la institución familiar...

Ahora bien, cabe preguntarse si las Iglesias –y en particular el catolicismo– han concedido suficiente espacio a la diversidad de los sistemas familiares y matrimoniales. ¿No han confundido a veces las Iglesias una cultura particular con el aliento del Evangelio? Nos puede parecer cómicamente lamentable que el siglo XX haya asistido a la institución, por parte de la Iglesia católica, de la fiesta de la Sagrada Familia en torno a la imagen de una pareja y un hijo, sin caer en la cuenta de que con ello estaba canonizando una forma cultural occidental: la familia nuclear. Y sin caer en la cuenta tampoco, aparentemente al menos, de que esa pareja carecía de una sexualidad reconocida. Sin embargo, el aliento del Evangelio renovó la visión del

su palabra y la ponen en práctica, se distancia con respecto a las relaciones de clan, para poner por delante otro modo distinto mediante el cual los seres humanos pueden construir una «alianza» entre sí (véase Mc 3,31-35).

matrimonio mediante la rebelión de Jesús contra una sociedad patriarcal que permitía a los varones repudiar fácilmente a sus esposas. También cabe preguntarse si la reflexión teológica actual ha tenido suficientemente en cuenta los cambios culturales en la institución del matrimonio, que en este siglo ya no está dirigida simplemente a la educación de los hijos, sino que apunta asimismo a proveer a la pareja de un ámbito de paz, seguridad e intimidad, en una sociedad sumamente tecnificada y profundamente desestructurada por el primado de la economía...

¿No podría ser la celebración del matrimonio un ámbito privilegiado para reflexionar sobre estas dimensiones societales de la institución familiar? En cualquier, una celebración del matrimonio bien hecha debe conducir a un compromiso –individual y colectivo– más responsable en pro de la construcción del futuro⁸.

La celebración de la confianza ante lo que se nos escapa y ante la muerte

Ante la muerte, la enfermedad o cualquier tipo de pérdida, los seres humanos nos encontramos cara a cara con la ultimidad de nuestra existencia. Ante ello experimentamos temor y esperanza. Celebrar esta tensión en comunidad tiene un sentido: a él se orienta la celebración del sacramento de la unción de los enfermos, así como la celebración de los funerales.

8. Cabe preguntarse si no habría que encontrar una forma renovada de expresar los compromisos del matrimonio, en una sociedad en la que el divorcio se ha convertido en una realidad muy frecuente. Por supuesto, la pareja se compromete a vivir como esposos. Ahora bien, ¿no sería útil precisar en las fórmulas de compromiso que, si su unión se tambalea, ambos se comprometen a tomar medidas concretas (como la consulta a un consejero conyugal) para salir del mejor modo posible de la crisis? ¿No tendría sentido que se comprometieran a intentar entenderse lo mejor posible en caso de divorcio si la pareja llegara a romperse, especialmente en lo referente a la educación de sus hijos?

Me acuerdo del día en que S., en el transcurso de la reunión de la comunidad, nos comunicó que el médico le había dicho que, a sus 30 años, debía asumir que no podría volver a funcionar más que con los dos tercios de sus capacidades. Se dirigió a nosotros y nos pidió que tuviéramos una celebración para vivir en profundidad aquel acontecimiento que le afectaba⁹. Me acuerdo también de E., que, tras enterarse de que padecía un cáncer en fase terminal, nos pidió que tuviéramos, junto con sus amigos, una celebración que hiciera posible expresar lo que cada uno experimentaba y vivía frente a la enfermedad que a él le afectaba. Me acuerdo también de los funerales de J., que fueron un momento en el que celebramos su vida y en el que nos sentimos interpelados por su manera de vivir. También me acuerdo del funeral de un vecino al que asistió todo el barrio e hizo posible que gentes muy diversas viviéramos algo juntos. Creo que es bastante frecuente que la celebración de los funerales funcione bien, porque en ellos se expresa lo que se ha vivido. Por el contrario, me parece que hay una terrible penuria de buenas celebraciones en torno a un enfermo o a alguien que haya sufrido una pérdida importante (en materia de salud, de fortuna, de relación, de carrera, etc.). Apenas disponemos ya de tradiciones para que en torno a un acontecimiento de este tipo se reúna un grupo para vivirlo con hondura, en toda su humanaidad e incluso en su relación con Dios y con la historia santa. Carecemos, por ejemplo, de tradiciones que nos convoquen a reunirnos después de un divorcio o de un robo con violencia, para expresar su importancia a través del intercambio, la expresión y la oración.

Nuestra sociedad tiene miedo a la muerte y a todo cuanto evoque la pérdida de algo con lo que nos identificamos. Se

9. Recordamos, una vez más, que «celebración» no equivale necesariamente a fiesta gozosa, sino que es una manera de vivir intensamente un acontecimiento o un hito de la existencia.

plantea entonces la pregunta: ¿Qué hacemos cuando alguien de nosotros se ve sacudido por un rudo golpe, como el anuncio de una enfermedad (o de la muerte), la pérdida de una amistad o el final de una relación amorosa, un fracaso profesional, un robo con violencia, una violación, etc.? ¿Dejamos a las personas afectadas que viven en soledad todo eso, y el duelo que ello implica? ¿Disponemos de respuestas a tales situaciones en nuestro arsenal de tradiciones? Las respuestas pueden situarse tanto en el ámbito práctico como en el simbólico. En el práctico, se trata de lanzar una interpelación a nuestro sentido de la solidaridad para que nos pongamos de manera concreta al lado de los que se ven afectados por semejante prueba. En el simbólico, la cuestión es ver cómo podemos «señalar su relieve» con las personas que se ven obligadas a vivir una especie de duelo ante lo que les está afectando.

Una renovación del sacramento de la unción de los enfermos, liberado de la ganga en que con frecuencia se ha visto envuelto, puede tener efectos sobre este ámbito simbólico. ¡Qué cosa más natural que, cuando alguien se ve golpeado por la enfermedad o por una desgracia, se reúna una comunidad alrededor de esa persona para poder expresar juntos la pena y la esperanza que envuelve esa situación...! ¡No es una desgracia, por el contrario, que con mucha frecuencia nos encontremos como mudos y ausentes en tales circunstancias!

Un itinerario de este tipo es conveniente para muchos más casos que la enfermedad. Podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo puede reunirse una comunidad para expresar lo que siente a propósito de un duelo que afecta a alguno de sus miembros (el término «duelo» podemos tomarlo aquí en un sentido muy amplio: hay que vivir el duelo después de un fallecimiento, de un robo con violencia, de un diagnóstico médico, de un fracaso profesional o escolar, etc.). Aparecen así muchos campos a los que puede ampliarse lo que se pone en práctica en el sacramento de los enfermos. ¡No carecemos de tradiciones que nos convo-

quen, cuando alguien tiene que vivir momentos duros, a reunirnos con esa persona para dirigirle una palabra de aliento, para confortarnos mutuamente, para orar y aprender a esperar de nuevo de múltiples maneras?¹⁰.

A propósito del sacramento de la unción de los enfermos, se plantea con frecuencia la cuestión de la persona que ha recibido el mandato de hablar y actuar en nombre de la comunidad en esa celebración. ¿No va siendo ya hora de que la comunidad (la Iglesia) dé su mandato a tal efecto (es decir, ordene a tal efecto) a las personas que visitan a esos enfermos en su nombre? Me parece deplorable que los ministerios oficiales no se acomoden a la realidad. Me parece deplorable que quienes han acompañado a los enfermos en nombre de la comunidad no puedan proseguir su misión hasta el final. Hacer venir a un «sacerdote» desconocido para «confesar» y «administrar el sacramento de la unción de los enfermos», cuando hay ya una persona que ha acompañado a ese enfermo, ¿no raya en un legalismo que olvida que la ley debe ser para el hombre, y no al revés?

Por último, este tipo de celebraciones es, tanto y quizás más que otras, el resultado y el origen de una comunidad. Resultado de una comunidad, porque hace falta una comunidad que se reúna alrededor de la(s) persona(s) afectada(s) por la enfermedad o cualquier otro tipo de pérdida o de herida. Origen de comunidad, porque, como es fácil experimentar, el hecho de reunirse alrededor de alguien que pasa por una prueba crea vínculos de solidaridad que hacen nacer o consolidan una comunidad.

10. El movimiento de los cuidados paliativos contribuirá probablemente a vivir de una manera más humana todo lo que es la experiencia de la muerte o de la pérdida. Ahora bien, ¿no sería deseable que se instituyera de una manera más general la costumbre de reunirse cuando alguien se encuentra en la desgracia, y que dispusiéramos para esa situación de un ritual dinámico que hiciera que esas celebraciones fueran algo natural? También sería bueno que para tales circunstancias existiera una tradición que encargara fácilmente a alguien la dirección de este tipo de reuniones.

Entre las pérdidas que los humanos tenemos que afrontar, está la de un ser allegado que fallece. La ceremonia de los funerales está destinada a permitir a la comunidad decir su «adiós» al desaparecido, y a vivir con honda lo que ha significado su vida y su paso entre nosotros. Una buena y sólida celebración de los funerales –es decir, una celebración que llegue a lo que viven los participantes– puede ayudar a estos últimos a aceptar lo inevitable y a comenzar su duelo. Los funerales tienen también –como todas las celebraciones, por lo demás, aunque aquí sea más visible– una dimensión terapéutica. Tendrán también una dimensión religiosa al expresar la confianza que podemos tener ante la vida y ante la muerte, al abrir un camino hacia la esperanza... Pero, de todos modos, es importante que en sociedades como la nuestra los funerales se vivan de una manera pluralista, porque ése es, por lo general, el carácter de la comunidad que se reúne alrededor del difunto. Es importante, pues, que, aunque la ceremonia se celebre generalmente según una tradición particular, se acoja y se tenga en cuenta a las personas que asistan y no compartan esa tradición.

La celebración del mandato dado para vivificar y presidir la comunidad

El poder introduce una tensión en toda comunidad: ¿será opresivo o liberará su mejor potencial en cada uno de sus miembros? El reconocimiento de esta tensión es lo que otorga su sentido al sacramento del orden, a través del cual la comunidad da el mandato a sus ministros. Los cristianos reconocen en él que sólo Dios es Padre, y los seres humanos hermanos y hermanas; más aún, que Dios, en Jesucristo, se ha manifestado, no como un amo, sino como un hermano.

En el año 68 tenía yo algo más de treinta años y me vi llevado a reflexionar sobre la cuestión del poder en los grupos. Conocí demasiados grupos «autogestionados» que

terminaban cayendo en la dictadura de los vocingleros, como para no saber que el precio a pagar por no querer instituir nada es elevado. Hay en mí el suficiente autoritarismo como para saber que con frecuencia la ley libera. Pero sé también que, en cuanto se delega en alguien un poder institucional, ese alguien tiene el peligro de aplastar a los demás. A pesar de todo, no creo que la palabra «poder» sea obscena. Sin poder no es posible hacer nada. Sin embargo, todo mandato es radicalmente ambiguo. Y creo, además, que el poder de los clérigos en la Iglesia ha sido a menudo abusivo. Yo mismo, aun vacilando a la hora de utilizar el poder cuya delegación he recibido, siento su ambivalencia. Por eso pienso que es un abuso reservar a los sacerdotes ciertas prerrogativas cuando otros harían esa misma tarea igual de bien. Por ejemplo, ¿por qué no habría que pedir, a alguien que supiera hacerlo, que presidiera la eucaristía? ¿O por qué no habría que pedirle a un visitador de enfermos que pronunciara las palabras del perdón en nombre de la Iglesia y administrara el sacramento de la unción de los enfermos o presidiera los funerales? Me parece que se olvida con excesiva frecuencia que los mandatos son para la vida de la gente, y no al revés.

En nuestro imaginario¹¹ aparece con frecuencia el sueño de una espontaneidad total y de una comunidad sin poder ni estructura. Por desgracia, cuando un grupo pretende llevar a cabo esta experiencia, lo más frecuente es que el resultado sea una anarquía en la que resultan aplastados los más pequeños: hasta tal punto es cierto que, según el dicho atribuido a Montesquieu, entre el débil y el fuerte, la ley libe-

11. El término «imaginario» (sustantivo masculino) procede de la aportación del psicoanálisis al campo de la antropología. Su uso está bastante generalizado en francés, aunque en cada autor presenta particularidades específicas. Su uso en español está menos generalizado. Por lo general se emplea, básicamente, en el sentido de conjunto o depósito de imágenes primordiales y símbolos míticos que son patrimonio de una cultura, civilización o religión y constituyen las fuerzas creadoras que actúan en la vida humana (NdT).

ra, mientras que la libertad opprime. Una comunidad sin estructura es una puerta abierta a la ley del más fuerte, al menos en nuestro mundo, tal como nos la ha legado la historia (en términos simbólicos y míticos, el «pecado original»). Según esa ley, el poder acaba siempre en manos de quienes tienen facilidad de palabra, de quienes disponen de la fuerza o de los medios económicos. (Podemos pensar en el lobo y el cordero: sin una ley y sus constricciones, el cordero acabará pronto en la boca del lobo)¹².

Todo poder tiene el peligro de oprimir, al menos en determinados momentos. Los dos relatos bíblicos de la instauración de la monarquía en Israel lo dicen con toda claridad (1 Sm 8 – 12). Uno de ellos presenta la institución real como algo que hace posible que el pueblo hebreo tenga una identidad y una existencia como los demás pueblos, mientras que el otro habla de la opresión del poder del rey. Ante estas dos caras del poder, puede nacer además un sentimiento sagrado, puesto que los hombres y las mujeres sienten que ahí está en juego una de las dimensiones más profundas de la existencia humana. Esta ambigüedad del poder la encontramos en el misterio de Navidad, que nos habla de una realeza que se manifiesta en la debilidad del niño que está en el establo y el pesebre.

Cuando una comunidad da a uno de los suyos el mandato de realizar ciertos servicios en su nombre, lo hace siempre con cierta inquietud: teme que abuse del poder recibido. Las comunidades cristianas conocen perfectamente esta ambigüedad del poder: tienen experiencia del clericalismo que con tanta frecuencia han vivido, tanto más cuanto que en el desarrollo de las ordenaciones la dimensión social del mandato conferido queda ocultada con fre-

12. La presentación que acabo de hacer presupone que las instituciones son importantes para las comunidades humanas. Ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo optan por una perspectiva opuesta, estimando que toda estructura conlleva una violencia inaceptable. Éste es, especialmente, el caso de ciertas corrientes feministas para las que toda organización y todo poder proceden de una visión masculina y son necesariamente opresores.

cuencia por un discurso tal vez demasiado unilateral y verticalmente sagrado.

Las Escrituras cristianas atestiguan en diferentes ocasiones la ambigüedad del poder. Presentan a Jesús como a alguien que podía ser considerado como amo y señor, pero que rechazó semejante estatuto para acabar presentándose como un hermano e incluso como un siervo. Jesús habría podido aferrarse a su poder, pero eligió no hacerlo: «Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título» (Flp 2,6-9). El misterio del poder queda remitido así al misterio divino y a una imagen particular de Dios: un Dios compasivo, solidario y comprometido.

Esta perspectiva conlleva toda una ética del poder. Éste no puede ser reivindicado. Todo mandato tiene que ser recibido y no pertenece a aquel que lo recibe. Lo recibe para que el pueblo tenga alegría y su alegría sea completa... y, sobre todo, no para disminuir el poder del pueblo. En concreto, nadie puede prevalecerse de su mandato para conservar el poder para sí mismo, sino únicamente para defender el derecho del pueblo¹³.

Desde esta perspectiva, el «poder» (las «órdenes») no debería pensarse en las comunidades cristianas en función de una jerarquía sagrada¹⁴, sino más bien en función de una

organización que permita a la comunidad (y a los más pequeños en ella) tener vida y palabra, y tenerlas en plenitud y en abundancia. El poder debe ser liberador, como lo fue el de Jesucristo.

Fue sin duda una dinámica muy natural la que en determinadas comunidades cristianas convirtió la entrega del poder en un sacramento. Por lo demás, es perfectamente comprensible que sea considerado, en la mayoría de las comunidades humanas, como algo que hay que celebrar. Evoca, en efecto, toda la historia del pueblo, sus liberaciones y las opresiones de que ha sido objeto. Lo que está en juego en esta celebración es entrar en contacto con todo lo que puede haber de fascinante y de inquietante a la vez en el liderato, don maravilloso para una comunidad, aunque también fuente de opresión. Se trata de representar esta tensión a través de una ceremonia ritual. De ahí que la celebración debería dar relieve a la ambigüedad del poder y al modo en que éste puede transmitir el mal o la liberación. En cuanto celebración cristiana, debería insistir, como lo hace el Evangelio, en la importancia de tener líderes que se pongan al servicio del grupo. Todo ello para expresar la esperanza de la comunidad en que a través del poder (incluido, evidentemente, su reparto y su regulación en la comunidad) será el amor liberador de Dios el que se manifieste, a pesar de todas las desviaciones que habrá que esperar se produzcan, no obstante, a lo largo del camino.

13. Esta perspectiva ilumina, por ejemplo, las querellas relacionadas con el «derecho» a predicar. Aunque es importante mantener la doctrina según la cual no se predica sin mandato (es decir, que hay que rechazar el que cualquiera se arroge el derecho a imponer sus sermones a los demás), el que ha recibido este mandato no lo ha recibido para guardarlo para sí solo (o para sí sola). Si se constata que otro podría predicar mejor que él, no cabe duda de que se debería dar a esta persona el mandato para hacerlo. Y lo mismo podríamos decir de otros mandatos, incluido el de presidir la eucaristía.

14. Lo que iría asociado, como explicitaré más adelante, a una visión más «sacerdotal» que «presbiteral».

7

Sobre el perdón y algunas cuestiones éticas

El perdón

El perdón no es algo que otorga aquél(aquella) que tiene razón a aquél(aquella) que está equivocado(a). Es la negativa a encerrar nuestras relaciones en lo que éstas tienen de hirientes y opresivas, reconociendo que, más allá de lo que nos hiere, sigue siendo posible una relación con el otro. Es posible perdonar aun cuando sigamos considerando al otro como un enemigo al que combatir. Desde este punto de vista puede ser interesante distinguir entre perdón y reconciliación.

Mi educación burguesa me había inculcado que hay que hacer bien las cuentas. O tenemos razón o estamos equivocados. Nuestros «enemigos» no podían tener demasiadas cualidades. De ahí que los «otros» fueran considerados a menudo como seres abyectos. Nos resultaba muy difícil admitir que los agnósticos o los ateos pudieran ser buenas personas. Pero como a veces era preciso rendirse a la evidencia y aceptar que ciertos agnósticos eran buenos, decíamos que eran excepciones... o cristianos sin saberlo. La traducción de la recomendación de Jesús, «Amad a vuestros enemigos», se hacía espontáneamente en dos frases: «No tengáis enemigos» y «Amad a todo el mundo» (a lo

que habríamos añadido con gusto: «¡Y, sobre todo, nada de odio de clases!», sin comprender ni por asomo lo que este concepto intenta designar). Con lo cual era posible disolver los conflictos en una atmósfera de «todo el mundo es bueno» (salvo los malos-malos, que ésos sí lo eran del todo). Apenas quedaba así espacio para el perdón, incluso en el seno mismo de las relaciones conflictivas. Y teníamos poca conciencia de los conflictos en que estábamos implicados aunque no lo quisiéramos. He necesitado años para modificar mi mentalidad a propósito de estos temas.

El perdón es, evidentemente, una noción esencial en el cristianismo. Y como los conflictos forman parte de toda vida en común, es también una cuestión capital en todas las civilizaciones. Afecta tanto a la vida interpersonal como a la colectiva (aunque a menudo sea interesante distinguir estos dos contextos: no es lo mismo hablar de perdón en una pareja que en un conflicto social).

Según cómo la enfoquemos, la noción de perdón adquiere aspectos muy diferentes. Mi generación fue educada en una comprensión culpabilizadora de la falta y del perdón. Según esta perspectiva, hay fatalmente uno que tiene razón, y otro que está equivocado: un ofendido y un ofensor. Este último es un culpable que debe pedir perdón. El ofendido, si es bueno y magnánimo, otorgará ese perdón. En el catolicismo de mi infancia, Dios era el ofendido, mientras que todos los seres humanos eran ofensores que debían alegrarse de que Dios, en su infinita bondad, no tuviera en cuenta las faltas y acabara perdonando. Así era como resonaba a menudo el *mea culpa* («por mi culpa») del comienzo de la misa. Sobre este mismo esquema se había estructurado también el sacramento de la penitencia. A lo cual hay que añadir que, si bien se daba mucha importancia a la cuestión del perdón y de la reconciliación entre Dios y los seres humanos, no sucedía lo mismo en lo referente a los conflictos y las tensiones de los seres humanos entre sí. Además, la objetividad del mal (las personas que sufrían)

tenía, en última instancia, poca importancia: lo que contaba sobre todo era que se ofendía a Dios.

La imagen del perdón entre los seres humanos transmitida por la religión (y además por toda la cultura ambiente) era ésta: teníamos que pedir perdón porque estábamos equivocados y cuando lo estábamos. Se suponía que en la mayoría de los conflictos una parte tenía razón, y la otra no. Y la magnanimitad del que perdonaba procedía del hecho de hacerlo sin estar obligado a ello.

Además, la manera en que los diferentes actores situados en relación conflictiva enfocaban la concesión del perdón llevaba casi siempre la marca de una cierta ambigüedad. El precepto evangélico de perdonar se comprendía a menudo como la obligación de olvidar el objeto de la tensión de que se tratara –a veces hasta había que olvidar el sufrimiento que esa tensión conllevaba–. Se daba con frecuencia una amalgama entre la cuestión del perdón y la del olvido. Al final, la persona que perdonaba podía convertirse en un «buenazo» que lo aceptaba y lo toleraba todo (aunque el concepto de reparación, necesario en una teología de la reconciliación, introducía el principio de realidad). En las relaciones interpersonales el perdón conducía en ocasiones a la gente a seguir «aplástándose» una y otra vez, incluso cuando el hecho de vivir una confrontación y un conflicto hubiera podido tener sentido. Por lo que respecta a las situaciones colectivas, el perdón tenía el peligro de inducir a dejar de luchar contra la opresión social, puesto que, perdonando al opresor, se toleraba con excesiva facilidad su práctica.

Según el cristianismo en el que hoy creo, el mensaje del Evangelio es, ante todo, que cualquier actitud que lleve a medir a las personas conduce a un callejón sin salida. En los conflictos, es prácticamente igual de imposible discernir las razones y los yerros que separar el trigo y la cizaña cuando todavía no son más que brotes. Por último, nunca sabemos cuándo y hasta qué punto tenemos razón. Y el Dios de

Jesucristo, que en principio podría ver claro en el asunto, no quiere hacer el inventario.

Lo cual no significa que nunca estemos equivocados ni que nunca tengamos razón: esto es algo más que evidente. Pero es posible tener un montón de razones sin que por ello podamos pretender tener razón. Sin embargo, hacer cuentas no lleva, en última instancia, a ninguna parte. La visión que, a mi modo de ver, presenta el cristianismo me parece mucho más dinámica que una medición de razones y yerros.

Las tradiciones cristianas, como ya hemos dicho, tienen conciencia de que todos nos encontramos en el mismo atolladero, situación simbolizada por el mito de la falta original: formamos parte de una historia en la que, por culpa de los seres humanos, las personas se aplastan mutuamente. Se hacen daño y llevan, tanto en sus psicologías personales como en las estructuras de sus organizaciones comunitarias, las secuelas y las cicatrices de esta situación histórica. Todos somos cómplices de esta mala atmósfera general, sin por ello ser enteramente responsables de ella. Sabemos que, en cuanto una relación se consolida, a veces resulta inevitable causarse heridas.

A partir de ahí, se abre una vía dotada de sentido: no debemos encerrarnos en la lógica destructora de ese mal, sino que, por el contrario, tenemos que aceptarnos y reconocernos mutuamente por encima de los conflictos y las tensiones (que, sin embargo, ahí siguen para que los negociemos y resolvamos). Hay en el cristianismo una afirmación y una confianza en que, a pesar de los choques y las heridas, es posible reencontrarse.

Reconocerse «pecador» (cosa muy diferente de reconocerse «culpable»), ¿no consistirá justamente en vivir nuestras relaciones interpersonales y colectivas sabiendo que participamos en el mal histórico y que hacemos daño a los otros? En este reconocimiento no hay nada que engendre un sentimiento de culpabilidad ni nada de mórbido, sino la percepción de una realidad histórica: la de nuestra participación en el mal. Vivimos también conflictos en que los

otros aparecen como nuestros enemigos. Sin embargo, hasta en el mismo momento en que combatimos a nuestros enemigos es posible no encerrarlo todo en ese combate. ¿No consistirá el perdón en reconocer a los otros como no identificados por completo con el modo en que nos hieren y nos hacen daño? Amar a nuestros enemigos no es negar que existan, sino, tal vez, ver en ellos algo más que a unos enemigos. Después de todo, Jesús no pidió a sus discípulos que no tuvieran enemigos, sino que los amaran.

Desde esta perspectiva, podemos comprender cuál es el lugar que ocupa en las comunidades cristianas el sacramento del perdón, también llamado sacramento de la penitencia o de la reconciliación. En estas comunidades, como en toda comunidad humana, por lo demás, tiene sentido entrar en contacto de manera comunitaria con los conflictos que vivimos y con el mal que recorre nuestras historias, para dar testimonio de la dinámica del perdón incondicional. Las celebraciones del perdón pueden presentar una multiplicidad de dimensiones cuya diversidad quizás no han tenido en cuenta ciertas corrientes teológicas.

Recordemos, en primer lugar, la dimensión clásica de la persona que, consciente de su participación personal en el misterio del mal, pide ser aceptada en la comunidad. Esto implica una «confesión» del pecado: confesar el pecado propio significa decir y asumir el hecho de que uno participa en el mal. Pero esta «confesión» no implica que seamos capaces de «hacer bien las cuentas», ni siquiera que ello sea interesante. No se trata de promover un sentimiento mórbido de culpabilidad, sino de «confesar»: «decir» la realidad de nuestra participación en el mal. Una celebración ritual que permita hacer esta «confesión del mal» puede conducirnos a una vida individual y comunitaria más auténtica. Y tiene sentido también pedir a los otros que tengan a bien aceptarnos a pesar del mal que nos habita. Se comprende, pues, que uno de los momentos privilegiados de la celebración del perdón sea la palabra del «anciano(a) de la comunidad», que, en nombre y por mandato de ella, afirma la

aceptación de la comunidad (su perdón). Y, ciertamente, no carece de sentido que el Evangelio afirme que esta liberación «en la tierra» es válida «en el cielo».

Más allá de esta perspectiva, que concierne sobre todo a los individuos, se encuentra aquella otra, más comunitaria, de un grupo que desea afrontar colectivamente sus componendas con el mal e intenta construir un mundo en el que todas y todos sean liberados de las opresiones.

Estas dimensiones –y otras– deben tener su lugar en los rituales simbólicos de celebraciones del perdón. Vinculada a la confesión del pecado (que incluye el trabajo que intenta poner nombre al mal, y el paso que consiste en ir hacia el otro con confianza) está la petición de perdón, mediante la que pedimos a los otros y a Dios que nos acepten y nos amen a pesar del mal que hay en nosotros. Está también la expresión (que podemos calificar de utópica o de escatológica) de la esperanza de poder «vivir juntos» sin opresión mutua. A ello se añade la celebración ritual de las reconciliaciones, siempre parciales y objeto de verdaderas negociaciones. A continuación, la práctica tradicional introduce la proclamación de la aceptación incondicional en nombre de la comunidad. Y, por último, está el momento ritual que expresa la voluntad de trabajar, en la realidad y no sólo en el orden imaginario, en pro de una historia nueva, menos opresora, y así reparar los destrozos de la historia.

No hay duda de que en los próximos decenios veremos una renovación del sacramento del perdón, que, aun alejándose de la «confesión» que nosotros hemos conocido, recogerá sus elementos tradicionales, al mismo tiempo que se abrirá a nuevas dimensiones (las colectivas, por ejemplo) que la tradición clásica ha desarrollado poco. Y es que el perdón es una dimensión ineludible de la existencia.

Una comprensión del perdón como ésta requiere una distinción entre perdón y reconciliación. Empleo el término «perdón» para designar una actitud que, incluso en conflictos duros, se niega a medir y a juzgar al adversario, considerándolo siempre como algo más que esa parte de él con-

la que se está en conflicto. La persona que perdoná tam poco se considera mejor que la otra. Da al otro (y a los otros, cuando se trata de situaciones en las que se implican conflictos colectivos) un espacio para desplegarse sin sentirse encerrado en el conflicto. En ese sentido, esta persona «desata» a su adversario, mientras que, si se encierra en la lógica puramente conflictiva, lo «ata». En este sentido, podemos perdonar a nuestro enemigo y amarle, al mismo tiempo que le combatimos en puntos muy concretos. Una persona puede, por ejemplo, perdonar a su cónyuge alcohólico sin por ello dejarse arrastrar en el torbellino de su enfermedad. O es posible también perdonar a nuestros enemigos de clase social o a una minoría racista al mismo tiempo que los combatimos.

Empleo, por el contrario, el término «reconciliación» para designar esos momentos en que las partes en conflicto llegan a un acuerdo suficiente como para no volver sobre el pasado y reiniciar su andadura en una nueva era de cooperación. La reconciliación supone que se ha llegado a una justicia suficiente como para que la situación no vuelva a ser esencialmente conflictiva. Las reconciliaciones –que en nuestra historia son siempre parciales– están en la base de la vida en común. En el lenguaje corriente, cuando alguien dice: «le (les) he perdonado», significa por lo general que, psicológicamente hablando, esa persona está dispuesta a aceptar una reconciliación (a condición, claro está, de que tal reconciliación sea suficientemente bien negociada, hasta el punto de poder considerarla justa).

La ética de la vida afectiva y la moral sexual

En la vida afectiva y sexual se juega una parte del destino humano: podemos vivirlas de una manera liberadora para nosotros mismos y para los demás, pero también es posible emplearlas para ejercer con ellas una dominación sobre los otros y/o una alienación personal. En consecuencia, mere-

cen un debate ético, que debe ser distinguido, no obstante, de una moral dogmática desasosegada por las evoluciones éticas. El criterio principal de semejante ética de la vida afectiva vendrá dado por la manera en que se eviten las relaciones opresivas y explotadoras, a fin de vivir nuestra propia afectividad y nuestra propia sexualidad¹ de modo que permita la plena realización personal de todos, incluidos nosotros mismos.

He necesitado mucho tiempo –y no pocas tensiones interiores y conflictos institucionales con la Iglesia– para llegar a formularme una conclusión: «La moral y las doctrinas oficiales de la Iglesia católica en materia de vida afectiva y sexual no valen gran cosa (aunque su mensaje sea útil)». Y me parece que es una lástima, porque, en medio de la tempestad que supuso la revolución sexual, tanto el Evangelio como ciertas tradiciones cristianas tenían mucho que aportar. Para los jóvenes (y también para los menos jóvenes) habría supuesto un gran beneficio encontrar comunidades cristianas que debatieran con serenidad, seriedad, apertura y libertad estos temas; comunidades que estuvieran más interesadas por lo que cada hombre y cada mujer pudieran vivir que obnubiladas por unos criterios físicos, cuando lo verdaderamente importante es la calidad de las relaciones. En mi opinión, fue una ocasión desperdiciada, y la doctrina de la Iglesia en estas materias me recuerda de algún modo la historia del ciego que guía a otro ciego.

Entre los puntos de difícil confrontación entre la cultura contemporánea y el catolicismo figura la cuestión de la ética de la vida afectiva y de la moral sexual. Tal vez sea

1. Hablar de vivir la propia sexualidad no implica siempre su expresión genital. Todo el mundo tiene que vivir como ser sexuado, aun cuando esa sexualidad no se exprese siempre ni en todas las épocas de manera genital. El acercamiento ético esbozado en esta sección se interesa menos por los comportamientos sexuales que por lo que la sexualidad hace a las personas.

éste el campo en el que la Iglesia católica ha recibido más críticas y en el que –a mi modo de ver– ha fallado a su cita con la historia.

La profunda revolución que ha afectado a nuestra civilización occidental en este tema habría merecido encontrar frente a ella a una Iglesia capaz, como el buen escriba del que habla el Evangelio, de «sacar de su arca cosas nuevas y cosas viejas». Sin embargo, las doctrinas oficiales de la Iglesia católica en estas materias se han quedado bloqueadas en una serie de prohibiciones que sólo raras veces han ayudado a vivir a las personas (y que concernían a comportamientos tomados, la mayoría de las veces, más en su componente físico que en las dimensiones humanas de las relaciones). Peor aún, el magisterio eclesiástico ha hecho a menudo todo lo posible por poner trabas a una discusión abierta y sana sobre estos temas. Resulta difícil no lamentar a este respecto que las posiciones oficiales del catolicismo hayan estado profundamente marcadas por los esquemas intelectuales y éticos de un clero masculino célibe y, en definitiva, por un cierto miedo a la sexualidad, y en particular a la mujer.

Con todo, la vida afectiva y sexual es un ámbito en el que se manifiesta el mal en sus múltiples dimensiones. En efecto, ¿cuántas personas no se habrán visto aplastadas por unos comportamientos que no las respetaban? La revolución sexual ha sido, a buen seguro, liberadora desde muchos puntos de vista, pero también ha producido daños. Y aunque es verdad que había motivos para quejarse de una sociedad –y una Iglesia– que aplastaban y engendraban sentimientos de culpabilidad en las generaciones anteriores, la actual falta de puntos de orientación y de discursos equilibrados no es mucho mejor. No se puede pedir a cada ser humano que reinvente a partir de la nada una moral...

Sin embargo, el Evangelio nos proporciona buenos puntos de referencia para desarrollar una reflexión ética. Por sus frutos, afirma, se reconoce al árbol. En materia de sexualidad y de afectividad, ese principio nos lleva a plan-

tear la cuestión de cuáles son las relaciones que aplastan y cuáles las que liberan. Sobre esta base, se podría desarrollar, apoyándose por otra parte en las aportaciones de la psicología, una ética que tenga en cuenta las dimensiones psíquicas, relacionales y sociales en las que se forjan nuestras vinculaciones. Una ética que se interese por no herir a los otros y por mostrarse responsable, más que por defender unos principios pretendidamente inmutables. Una ética que pueda escuchar los sufrimientos procedentes de la sexualidad mal vivida. Una ética que reflexione, asimismo, sobre las múltiples maneras en que las relaciones entre varones y mujeres se construyen a menudo en un clima de injusticia. Una ética que conceda a los homosexuales su lugar. Una ética que asuma que un divorcio puede ser demoledor para los cónyuges y/o su(s) hijo(s), pero que pueda aceptar en ocasiones la realidad de un fracaso o de un callejón sin salida. Una ética que confíe en el juicio de las personas que intentan actuar como es debido.

En todos estos temas, el Evangelio proporciona una visión de la vida no culpabilizadora, mucha compasión y una reflexión seria en la apreciación de los efectos de nuestro comportamiento. Es una visión que promueve a la vez la libertad y las implicaciones de las acciones. Parafraseando al apóstol Pablo: «Todo está permitido, pero no todo contribuye a la construcción de una existencia buena».

Son muchos los católicos que piensan que las doctrinas oficiales de su Iglesia apenas han ido en esta dirección. Afortunadamente, no están sólo las doctrinas oficiales: en esta materia, como en muchas otras, los moralistas católicos y los fieles responsables no han esperado a que el magisterio ponga al día sus posiciones para reflexionar sobre el modo en que evoluciona la moral. Con todo, sigue siendo una lástima que a la mayor parte del magisterio oficial de la Iglesia católica le cueste tanto hacerse eco de los nuevos enfoques de la ética de la vida afectiva y sexual, más centrados en las personas que en los comportamientos que hay que adoptar o evitar. Seguramente, no hay que reprochar a

los pastores de hace medio siglo que denunciaron muy escasamente ante la justicia los comportamientos de pedofilia o de abusos a mujeres realizados por sacerdotes o educadores. Era típico de una época en la que casi nadie llevaba ante las autoridades judiciales la mayor parte de los incestos, violaciones y otros abusos del mismo tipo. Una época, también, en la que resultaba «normal» que en estas materias éticas unas personas decidieran por otras (casi siempre los varones por las mujeres). Lo que hoy, con toda razón, supone un escándalo para muchos es la lentitud de la Iglesia para evolucionar y cambiar. Casi siempre ha hecho falta que interviniere la justicia secular para que el clero se decidiera a comprender.

Doctrinas relativas a las diferencias varón-mujer

Las doctrinas de todas las comunidades contienen, de manera implícita o explícita, enseñanzas relacionadas con estas diferencias. Las doctrinas oficiales de la Iglesia católica al respecto son discutidas y rechazadas por una buena parte de sus fieles, que consideran que su Iglesia transmite una ideología patriarcal que se ha vuelto éticamente inaceptable.

Me apena comprobar cómo mi Iglesia trata a las mujeres. Me parece que éste ha sido y sigue siendo uno de los vectores principales de la ideología patriarcal. ¿Qué es lo que ha hecho que, a pesar de mi educación católica masculina, enseguida me sensibilizara ante el modo en que se discrimina a las mujeres? Esta sensibilidad no ha logrado todavía que siga siendo en parte, en lo más hondo de mis tripas, un «chovinista macho», del mismo modo que sigo siendo hijo de burgués². Pero, aunque puedo comprender la racio-

2. Al opinar así, me adhiero a una doctrina muy próxima a la del pecado original. Me parece, en efecto, que no escapamos nunca del todo a los efectos de ciertos condicionamientos histórico-sociales.

nalidad de todos los argumentos esgrimidos para excluir a las mujeres del sacerdocio y de otros ámbitos, ya no puedo adherirme a ellos. Me parece, además, que es bueno escuchar la opinión –y a veces la indignación o la cólera– de muchas de mis amigas que ya no están dispuestas a dejarse engatusar por el discurso eclesiástico.

Son muchas las culturas –y la cultura burguesa en particular– que transmiten lo que hoy suele denominarse una visión patriarcal de la diferencia «varón-mujer». Estas culturas legitiman una posición dominante de los varones, mientras que las mujeres a menudo ven reducido su estatuto al de «humildes siervas». En este punto, la Iglesia católica apenas se ha separado de nuestra cultura ambiente: una casta clerical masculina y célibe ha monopolizado el poder.

Sin embargo, muchos exegetas señalan cómo, al parecer, Jesús se mostró en este punto más abierto que la cultura de su tiempo. Aunque siguió estando marcado por el modo en que su pueblo consideraba a los varones y a las mujeres, estas últimas ocupan en el Evangelio un lugar relativamente importante. ¿No consistiría uno de los rasgos originales de Jesús en la calidad de sus relaciones con las mujeres?

Queda por examinar de modo detallado hasta qué punto la religión –y el cristianismo en particular– tiene razón al transmitir una diferencia en el modo de tratar a los varones y a las mujeres. Me parece que la clave del asunto es de naturaleza antropológica: los simbolismos que acompañan a menudo a lo masculino y a lo femenino ¿forman parte de la naturaleza biológica de los seres humanos o de su cultura? Parece evidente que desde el punto de vista estadístico hay rasgos más específicamente masculinos y femeninos que dependen de características biológicas. Así, las estadísticas pueden indicar que los varones parecen constitucionalmente más agresivos que las mujeres. Ahora bien, ¿implica eso que las dimensiones biológicas de este tipo impongan un sistema simbólico en el orden humano? Cabe

preguntarse, por ejemplo, si los papeles de padre o de madre están ligados propiamente al sexo o si, según la dinámica social y cultural, una mujer puede desempeñar el papel del padre. También podemos preguntarnos si la significación de la relación sexual está determinada por la naturaleza de la sexualidad humana o si, por el contrario, ha podido ser remodelada, al menos en parte, por la práctica social. ¿Simboliza la relación sexual para los jóvenes de hoy lo mismo que para la generación de mis padres? El papel de «padre», tal como lo describe por ejemplo Freud, ¿es fundamental para la naturaleza humana o es ya un producto cultural? Estas cuestiones nos remiten a la cuestión del estatuto de las simbologías religiosas ligadas a la diferencia de los sexos, y especialmente al estatuto de la simbología que está en el origen del rechazo de la ordenación de mujeres. ¿Tenemos que ver en esto unos rasgos ahistóricos determinados de una vez por todas o unos sistemas simbólicos «remaleables» según las culturas (aunque la «maleabilidad» no sea ciertamente infinita, en el sentido de que commociones culturales demasiado rápidas corren el riesgo de provocar dramas y demoler a las personas en su individualidad profunda)?

Estas cuestiones son importantes en lo que concierne a la práctica de la Iglesia católica que reserva la ordenación presbiteral a los varones. Si la masculinidad implica una relación con el liderazgo que no se encuentra en la feminidad, cabe pensar que los papeles de «ancianos» en la comunidad estén reservados a los varones. Si, por el contrario, los seres humanos pueden modificar estas tradiciones, considerándolas en este caso como culturales, resulta posible pensar en modificar este simbolismo y ver cómo las mujeres asumen poco a poco papeles simbólicos reservados hasta ahora a los varones.

La corriente dominante de la modernidad actual parece optar en el sentido de admitir una gran maleabilidad de nuestros simbolismos. Muchos de nuestros contemporáneos no ven por qué una mujer no podría ser una «anciana»

de la comunidad y presidir la eucaristía. A nuestra ética de la igualdad de derechos para todos los seres humanos le resulta difícilmente soportable que un ser humano sea asignado a un destino social particular en virtud de su sexo e independientemente de sus capacidades. Aunque sabemos que en relación con algunos determinismos biológicos eso es inevitable (un varón no llevará nunca en su vientre a un hijo), no soportamos que eso pueda regir el orden simbólico y social. Ésta es la razón por la que muchos rechazan *a priori* que una mujer pueda ser sacerdote. Observan, además, que en la práctica concreta hay mujeres que animan muchas celebraciones de la comunidad cristiana y que la cosa funciona muy bien. Entonces, dicen, ¿por qué ofuscarse y no confiar en lo que da muestras de funcionar perfectamente?

De hecho, muchas mujeres, frente a la realidad ambigua en que se ha convertido la casta sacerdotal, apenas sienten deseos de aspirar a la ordenación. Además, no se trata de decir que una mujer tenga derecho, a título individual, a ser ordenada (esto es, a recibir un mandato para la comunidad y procedente de ésta): se es elegido como «anciano» de la comunidad, *no lo impone* el propio sujeto. Pero a muchos de nuestros contemporáneos no les parece normal que por el hecho de que un individuo sea de sexo femenino no se considere la posibilidad de confiarle ese mandato. Sin embargo, ésa es la doctrina oficial de la Iglesia católica actualmente: para representar de manera adecuada el papel de Cristo que reúne a su pueblo, siempre hará falta un varón³.

Muchos cristianos —entre los que me incluyo— no encuentran apropiada esta postura. Y tanto menos adecuada

3. Cabe interrogarse, por otra parte, sobre la coherencia existente entre esta doctrina y el hecho de que la Iglesia católica no haya concedido la dignidad cardenalicia a ninguna mujer. Es sabido, en efecto, que tradicionalmente se admite que para desarrollar la función cardenalicia no es preciso estar ordenado de sacerdote. Esto muestra a las claras que se trata de una apuesta por el poder estrictamente masculino...

cuanto que incurre en el riesgo de dar una imagen de Cristo poco conforme a la actitud que le atribuye el Evangelio, el cual, recordémoslo, no nos presenta a Jesús como un amo o un jefe, sino como una persona que, aunque habría podido presentarse como alguien poseedor del poder, eligió ser el hermano y el amigo.

A mi modo de ver, se trata aquí de afrontar una cuestión que el magisterio papal ha querido clausurar, a pesar de que es objeto de un evidente debate en las comunidades cristianas... Ahora bien, la pregunta clave, en mi opinión, sigue siendo: «¿Qué sacerdocio?». Las mujeres no quieren ser admitidas al ejercicio en femenino de un sacerdocio pensado en masculino. Tampoco quieren acceder a él por falta de vocaciones masculinas. Se hace precisa una reconstrucción cultural e institucional.

8

Autonomía, doctrinas e instituciones

La autonomía del cristiano

Contrariamente al modo en que cierto catolicismo clásico presenta las cosas, se puede considerar a los humanos como seres libres para buscar lo que es bueno y verdadero. Desde esta perspectiva, los cristianos tienen que construir su ética y participar en los debates éticos que se desarrollan en el seno de la sociedad.

Me acuerdo de un cuestionario remitido en los años setenta por una respetabilísima institución romana en el que se nos preguntaba, con toda la seriedad del mundo, si creíamos que alguien que no creyera en Dios podía tener moralidad. Al universo católico le costaba creer que un agnóstico pudiera estar interesado, como cualquier otro ser humano, en hacer cosas buenas. Por aquella misma época, el pequeño mundo eclesiástico se enfurecía por el hecho de que algunos se atrevieran a proponer una moral sin obligación. Lo que yo creo hoy es que Dios, al crearnos libres, nos encargó buscar las maravillosas cosas que podríamos inventar para hacer de la tierra un lugar en el que dé gusto vivir. Por eso me gusta representarme a la comunidad humana intentando crear nuevos modos de vida cada vez interesantes. Es así como hemos llegado a inventar una sociedad donde no existe la esclavitud y se promueven los

«derechos del hombre» (¡a los que se intenta añadir los de la mujer!). Y a medida que se van produciendo nuevos desarrollos tecnológicos, se plantean nuevas cuestiones éticas y políticas. Tengo la convicción de que el Evangelio –aunque no dé soluciones directas a nuestras cuestiones éticas y políticas– constituye una poderosa fuente de inspiración para la construcción del discurso ético.

Hay en el evangelio de Lucas (12,57) una frase que se cita muy poco entre los cristianos: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?» Puesto que disponemos de los signos de los tiempos, a la manera de quienes, tras haber examinado el cielo, predicen que hará buen tiempo al día siguiente, los seres humanos estamos invitados a decidir por nosotros mismos lo que está bien y lo que está mal.

De manera sumaria, podemos dividir en dos categorías los modos de ver la libertad humana.

Por una parte, están aquellos para quienes la libertad consiste en aceptar o rechazar lo que otro –u otros– han determinado que es el bien. El modo más clásico de presentar este punto de vista consiste en presentar a Dios como alguien que da su ley a los seres humanos, una ley que todos deben obedecer: la ley existe, ha sido promulgada por Dios, y lo único que tenemos que hacer es someternos a ella. Existen variantes menos religiosas de esta posición. Una es la que ve en la naturaleza humana la fuente de la moral. Hay otra según la cual la ley moral no es impuesta por Dios, pero existe, sin embargo, y es tan estable como los movimientos de las estrellas en el cielo. En todos estos casos se trata de conformarse a una norma exterior: ya sea en nombre de Dios, de la conciencia, del deber, de la obligación moral, de los derechos humanos, o quizás en nombre de unas normas procedentes de las ciencias, el camino está trazado de antemano, lo sigamos o no. Así lo veía la mayoría de los cristianos; y los católicos, además, disponían de una interpretación autorizada de esa ley: las enseñanzas del papa y de los obispos.

Así era, ciertamente, la religión en la que fui educado y que, con algunos matices (¡algo había que decir al menos de la libertad de conciencia!), presidió mi formación religiosa. Es también, por lo demás, el punto de vista de una ética popular que ante las cuestiones difíciles se pregunta normalmente: «¿Qué debo hacer?». Queda sobreentendido que el camino está trazado: basta con descubrirlo y seguirlo después (a menos que uno quiera asumir el riesgo de transgredirlo). Se trata de una perspectiva según la cual la ley procede de otro (de ahí su nombre de perspectiva *heterónoma*). La imagen básica del ser humano propia de esta manera de enfocar la moral se parece a la de un niño eternamente menor de edad.

Sin embargo, es posible ver las cosas de otra manera. Podemos imaginarlas considerando a un grupo de personas que intentan organizarse y buscar juntas el comportamiento que les parece válido. Ese grupo se esfuerza en buscar un modo de ser y de actuar que recibirá, a continuación, el nombre de «bien». El bien no está predeterminado –a no ser como un concepto general, como una especie de idea reguladora–, sino que son los mismos seres humanos quienes deciden por sí mismos lo que es bueno (véase Lc 12,57). Por ejemplo, frente a las diferentes posibilidades que ofrecen las tecnologías de la procreación médica asistida, o frente a las distintas maneras de afrontar la muerte, los seres humanos se preguntan qué convendría hacer. No se trata de encontrar lo que en este terreno estaría permitido o sería intolerable, sino de buscar un camino del que esperamos poder decir después: «Estaba bien. Estamos contentos de haberlo asumido».

Este tipo de actitud podemos encontrarlo en lo que cierto pensamiento clásico denomina «los terrenos no obligatorios». Por ejemplo, cuando los miembros de una profesión buscan el modo de organizarse. En esas circunstancias, la pregunta básica de la ética no es: «¿Qué es lo que yo (nosotros) debo (debemos) hacer?», sino esta otra: «¿Qué tipo de acción vamos a imaginar para que después podamos decir

que estamos contentos de haber actuado así?». La búsqueda en el campo de la ética se convierte entonces en una búsqueda imaginativa y cultural de nuevas maneras de obrar. En este proceso de creación ética, la gente buscará la ayuda de principios morales que consideren importantes, o buscará quizás otros recursos de la racionalidad que les permitan ser coherentes en su acción. Pero el fondo se mantiene idéntico: se trata de construirnos nosotros mismos la imagen de un ideal de vida, no de recibir uno ya hecho, procedente de otra parte.

Desde una perspectiva heterónoma, el trabajo de los éticos es decir en qué consiste el bien. Desarrollan una moral que se presume como dada de una vez por todas a los seres humanos. Sin embargo, cuando se considera la ética como un proceso autonómico, el trabajo de los éticos es muy diferente. Consiste esencialmente en la construcción de representaciones de lo que podría hacerse, subrayando las coherencias o las incoherencias de los diferentes modos de actuar en función de otros valores o comportamientos. Se trata de un trabajo de elaboración de una cultura en la que sea posible discutir sobre lo que se quiere o lo que se podría hacer.

Si estos modos de considerar la ética los adoptan personas que creen en Dios, la perspectiva de una moral heterónoma y la de una moral autónoma se referirán a imágenes de Dios y de lo divino completamente distintas. Desde el punto de vista de la heteronomía, se concibe a Dios como alguien que ha decidido, eventualmente en su sabiduría creadora, qué es lo bueno y qué lo malo (y que, según algunos, ha podido inscribirlo en la «naturaleza», ya sea en la naturaleza humana o en la de las cosas, e incluso en la naturaleza de la «sexualidad»). El bien y el mal están claramente determinados: a los seres humanos corresponde tenerlo en cuenta, si no quieren demoler su existencia.

Desde una perspectiva de autonomía, podríamos decir que Dios deja una creación no acabada. A nosotros nos compete ver lo que vamos a hacer de ella. A nosotros nos

compete inventar maneras de actuar que contribuyan a crear un lugar donde se viva a gusto, en vez de un infierno. A nosotros nos compete elaborar una moral que haga que la gente tenga vida, y que la tenga en abundancia. Dios, como creador, confía a los seres humanos la tarea y el cuidado de hacerse cargo de su propia existencia: crea a personas a las que quiere verdaderamente libres y creadoras, a su imagen.

Para una moral autónoma, las grandes doctrinas éticas –pensemos en los derechos humanos– no son datos que habría que imponer. Serían más bien el resultado de toda una construcción ligada a una cultura que se ofrece a las otras civilizaciones como una contribución a los modos de imaginar el vivir-juntos de los seres humanos. Dios habría creado a los seres humanos libres para llevar a su consumación lo que él ha creado, otorgándoles la responsabilidad de esa creación (no es que haya una especie de chantaje en la responsabilidad, sino que el modo en que construyamos el mundo va a determinar cómo será éste). Desde el punto de vista de la moral, podría decirse que determinadas sociedades se han dado morales que nos parecen odiosas (pensemos en el nazismo), mientras que otras nos parecen caminos que interesa seguir (como la moral de los derechos humanos). Pero, de todas maneras, la construcción de sistemas éticos formaría parte de la responsabilidad de los seres humanos. A cada persona individualmente, y a cada grupo colectivamente, corresponde examinar libremente lo que quieren hacer, sabiendo que el mundo será, en buena parte, el resultado de sus decisiones.

Una moral de autonomía no significa que el cristianismo haya de permanecer en silencio con respecto a la ética. Al contrario, ya hemos visto que el relato cristiano habla de un fracaso en la construcción de la historia. De lo que habría podido ser un paraíso los seres humanos hemos hecho y seguimos haciendo un infierno. Ahora bien, frente a esta situación, el cristianismo dice que Dios no ha permanecido indiferente, sino que se ha implicado en la historia. No para aplastar o castigar, sino para atestiguar que el

camino de «medir a cada uno y a cada una» no tiene salida. El cristianismo, inspirándose en Jesucristo, camina en la dirección del amor que se niega a llevar cuentas¹.

En todo esto, el mensaje cristiano nos remite a la posibilidad que tenemos de decidir finalmente a qué llamaremos «bien». Y nos remite también a la imagen de un Dios que se arriesga a confiar en la libertad de las personas...

Las doctrinas de las comunidades cristianas

Toda experiencia humana va acompañada de una lectura del universo y de su historia: son las doctrinas (las maneras de ver el mundo) compartidas por unas comunidades. Es importante que sean liberadoras y no opresivas. Las doctrinas religiosas se expresan la mayoría de las veces a través de un lenguaje simbólico que pierde gran parte de su sentido cuando queremos tomarlo al pie de la letra, según el lenguaje factual.

Como la mayoría de mis contemporáneos, yo también he participado de una profunda desconfianza contra todo lo estandarizado, y en especial contra las posturas «doctrinales». Pero también me di cuenta bastante pronto de que sin instituciones o sin doctrinas no se llegaba muy lejos. No es posible recrearlo todo en un momento. En consecuencia, la estandarización es ineludible, como lo muestra perfectamente el ejemplo del lenguaje, que, si no logra una normalización, deja de servir para comunicarnos. Además, en cuanto tenemos valores y un compromiso, tenemos doctrinas. Todo grupo y todo individuo las tiene. Yo las tengo, evi-

1. De ahí proceden tal vez las dificultades de la cultura cristiana para asumir situaciones de verdadero conflicto. La cuestión que se plantea constantemente a los cristianos es: «¿Cómo vivir a la vez los conflictos y el perdón?». Y es que el pensamiento cristiano –y sobre todo el católico– corre a menudo el riesgo de querer perdonar tanto que puede convertirse en cómplice del mal (considérese la tolerancia de ciertos cristianos para con criminales de guerra o para con pedófilos).

dentemente, por ejemplo cuando preconizo una determinada manera de ser cristiano o cuando defiendo una determinada concepción de la justicia. Lo que me parece importante es no convertirlas en algo rígido, y poder modificarlas si hace falta. Después de todo, como dice la sentencia, sólo los imbéciles no cambian de opinión... y yo no tengo el menor deseo de ser un imbécil, sobre todo de ese modo. He aprendido –y tal vez hayan sido sobre todo las mujeres quienes me lo han enseñado– que es absurdo encerrarse en el propio punto de vista. Y lamento que mi Iglesia dé la impresión de haber convertido en una cuestión de honor la pretensión de no cambiar nunca de opinión (aunque, afortunadamente, lo hace a veces, si bien rara vez lo confiesa).

Las doctrinas de las comunidades cristianas –ya estén relacionadas con la moral o con la visión de la historia y de Dios– no gozan de buena reputación en una sociedad de libre examen. Hay quienes no aciertan a ver la compatibilidad entre el libre examen y el establecimiento de doctrinas compartidas. Según ellos, respetar la libertad humana y considerarla capaz de decidir por sí misma implicaría el rechazo de las tradiciones y las doctrinas.

Sin embargo, hasta las ciencias tienen sus tradiciones y sus doctrinas. Encontramos en las ciencias, por ejemplo, tradiciones basadas en el rigor, en el libre debate, en tests experimentales, en el respeto a los datos obtenidos, etc. Y más allá de las doctrinas relacionadas con el *ethos* científico, encontramos otras muchas que llamamos, generalmente, «resultados científicos establecidos». Lo cual no significa que esos resultados (o doctrinas) se consideren como adquiridos de una vez por todas. Lo que significa, más bien, es que en un determinado momento existe en la comunidad científica un consenso bastante amplio que no se debe abandonar sin buenas razones para ello. Así, un físico no se dedicará a la ligera en poner en tela de juicio el principio de Arquímedes sobre la flotación de los cuerpos. Lo cual no significa que se trate de un dogma intocable, sino que, por

el momento, es una de las cosas a las que, por una serie de buenas razones, se atiene sólidamente la comunidad de los físicos.

Puede ser sano realizar una comparación entre las tradiciones y doctrinas científicas y las vinculadas a la religión (añadiendo, al mismo tiempo, que tal vez las comunidades religiosas saldría ganando si aprendieran de las científicas que los llamados «resultados establecidos» –esto es, las doctrinas aceptadas de manera general– deben ser puestos a veces en tela de juicio). Eso permite establecer la diferencia entre «adherirse a unas doctrinas» y «ser dogmático».

Cuando se observan las cosas de cerca, todas las comunidades humanas transmiten sus doctrinas relacionadas con su ética, o incluso con su manera de ver el mundo y la sociedad. Tanto si se trata de un partido o de un régimen político, de un club de bridge o deportivo, de un laboratorio científico, de una federación scout, de una familia, de una secta o de una religión... todas esas comunidades transmiten unas determinadas maneras de ver las cosas y los principios éticos que les están asociados. En ocasiones –y tal es con frecuencia el caso de las Iglesias–, estas doctrinas se convierten en absolutos; pero ningún grupo humano puede existir sin ciertas creencias y sin ciertas éticas compartidas. Es algo que forma parte de la cultura de esa comunidad humana.

Según esto, es normal que el cristianismo transmita una visión del mundo y una ética ligadas al Evangelio. Éstas se basan, además, en el hecho de que los miembros de las comunidades cristianas han quedado afectados por el Evangelio. También es comprensible que en las comunidades cristianas se produzca un trabajo cultural que consiste en ir poniendo al día sus doctrinas, a causa de las modificaciones que acaecen en el conjunto de una civilización (y, entre otras cosas, a causa de todo lo que cambia en la visión científica del mundo). De ahí que en nuestros días las doctrinas de los católicos sean profundamente diferentes de las de finales del siglo XIX. ¿Quién sigue creyendo aún en la crea-

ción en siete días, en el sentido literal de la expresión? ¿Quién cree aún en la sabiduría del *Índice* que prohibía a los católicos la lectura de ciertos libros? ¿Quién sigue creyendo en Dios –volveremos más adelante sobre el tema– del mismo modo en que lo hacían sus bisabuelos? Las doctrinas cambian... y está muy bien que así sea (a pesar de los crispados discursos de ciertos católicos –e incluso de ciertos obispos– que desearían un sistema doctrinal rígido).

Las doctrinas de una comunidad –ya sea religiosa, científica, artística, familiar, asociativa o de otro tipo– no son, por consiguiente, inmutables; cumplen su función si permiten vivir a las personas según lo más profundo que llevan dentro. Pueden clarificar e iluminar muchas situaciones. Su papel es positivo en la medida en que no las absoluticemos y las permitamos evolucionar. Por el contrario, cuando las fijamos, se vuelven nefastas y matan la vida. Las doctrinas no son un fin en sí mismas. Deben hacer posible que una comunidad viva. Y eso es igualmente válido tanto para las doctrinas de una familia o de un movimiento como para las doctrinas teológicas de una Iglesia.

Una de las características de los discursos religiosos es que la mayoría de las veces se expresan en un lenguaje simbólico. Este tipo de lenguaje, al contrario que el lenguaje científico –que tiende a ser lo más unívoco posible– pretende revelar una dimensión de la existencia evocando diferentes imágenes. Tiene su eficacia propia. Así, cuando se trata de hablar de amor, lo más elocuente son los símbolos. Del mismo modo, cuando se dice que Dios es Padre, es evidente que no se pretende emplear un lenguaje factual: se trata más bien de evocar, para una cultura determinada, algo que se quiere decir sobre Dios y sobre la existencia. Incluso frases como «Dios existe» me parecen emplear el modo simbólico: es evidente que no pretendo decir que Dios existe como digo que existen mi ordenador o mis amigos. Para comprender este lenguaje simbólico hay que dejarse guiar por él, del mismo modo que nos dejamos llevar por un poema. Lo mismo, cuando en determinadas religiones se

dice que los antepasados vienen a beber el vino derramado en tierra, aparece con toda evidencia el carácter simbólico del lenguaje utilizado, salvo para quienes pretenden reducirlo todo al orden factual. Con todo, a mí me parece que el cristianismo (y el catolicismo en particular) ha olvidado a menudo a lo largo de los siglos el carácter simbólico de los discursos religiosos. De esta forma ha sido posible enredarse en torno a proposiciones doctrinales como «El pan eucarístico es el cuerpo de Cristo», o «María siguió siendo virgen», o «El bautismo borra la falta original», etc. La doctrina oficial de la Iglesia católica ha desconfiado de las posiciones que insistían en el carácter simbólico de tales proposiciones, como si una proposición simbólica hablara menos de la «realidad» que una proposición factual. (Lo que no impide en modo alguno que una proposición pueda ser, en ocasiones, simbólica y factual a la vez).

Las doctrinas oficiales de la Iglesia

Hablar de las doctrinas oficiales de una comunidad o de un grupo no supone en modo alguno convertirlas en absolutos, sino, por el contrario, subrayar su historicidad y su carácter relativo.

Hubo un tiempo en que yo entendía la expresión «doctrina oficial de la Iglesia» como si se tratara de una afirmación casi arrogante. Participaba yo por entonces de una manera de ver las cosas bastante frecuente en aquel tiempo... y todavía hoy. He necesitado tiempo para decirme que era importante hablar de las doctrinas oficiales de la Iglesia de modo que pudieran ser distinguidas con claridad de las doctrinas no-oficiales. Hoy me gusta también poner fecha a las declaraciones oficiales, porque ello aporta precisión y muestra de manera adecuada que esas doctrinas no son necesariamente las de hoy. Así, me siento cómodo al confesar que hace alrededor de un siglo era doctrina oficial de la Iglesia que Moisés había escrito los cinco libros del

Pentateuco (mientras que hoy se suspendería a un estudiante de teología que diera semejante respuesta). Y lo mismo cuando afirmo que hoy es doctrina oficial de la Iglesia oponerse a la contracepción llamada «no natural». En este sentido, siempre le estaré agradecido a un profesor de exégesis que, como respuesta a la pregunta «¿Cómo hay que tomar la declaración que hizo la Comisión Bíblica del Vaticano en 1913?», respondía con una sonrisa maliciosa: «Como una declaración que hizo la Comisión Bíblica del Vaticano en 1913». Introducir una perspectiva socio-histórica en el discurso oficial de la Iglesia no me parece en modo alguno devaluar su importancia. Creo que es bueno que las comunidades cristianas adopten posiciones... y estén dispuestas a cambiarlas en el momento en que se vuelvan obsoletas.

Entre los católicos, tal vez en mayor medida que en otras comunidades cristianas o en otras confesiones religiosas, se constata que las doctrinas han tendido históricamente a virar hacia el dogmatismo. Mientras que los protestantes –que han crecido en un *ethos* bastante moderno, que implica una cierta ética del libre examen– han evitado en general tener doctrinas oficializadas, los católicos tienen la tradición de desarrollar doctrinas oficiales. No son los únicos que actúan así. Son muchas las organizaciones que cuentan con sus doctrinas oficiales, con las que desean especificar a través de sus órganos oficiales su modo de ver las cosas. Es lo que hacen con regularidad los partidos políticos cuando, ante determinados cambios sociales, organizan un «congreso doctrinal». Cuando la Iglesia católica convoca un concilio ecuménico, se trata de un acontecimiento de ese mismo tipo: se orienta con frecuencia a una puesta al día doctrinal. Los documentos conciliares pasarán a convertirse en la nueva doctrina oficial de la Iglesia. Hasta el momento en que, bien a través de declaraciones de los obispos y del papa, bien a través de un nuevo concilio, la doctrina oficial de la Iglesia prosiga su evolución.

Y es evidente que evoluciona. Por ejemplo, está claro que la doctrina oficial de la Iglesia católica ha cambiado a lo largo del siglo pasado en lo que se refiere a la lectura de la Sagrada Escritura. Lo mismo puede decirse con respecto a las doctrinas oficiales en materia de libertad religiosa, en asuntos sociales o en el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Algunos pretenden que estos cambios no son más que superficiales y que, en el fondo, las doctrinas oficiales permanecen siempre inmutables. Otros piensan que semejantes afirmaciones son pura acrobacia. ¿No es más sano reconocer que las doctrinas sobre lo esencial y lo accesorio están en sí mismas sometidas a cambios?

Resulta útil caer en la cuenta de que, prácticamente en todas las organizaciones que tienen doctrinas oficiales (doctrinas, por consiguiente, avaladas por los órganos oficiales de la organización en cuestión), hay que contar también con doctrinas no oficiales. Hablar de la doctrina oficial de una organización no es en modo alguno afirmar la última palabra sobre una cuestión; es simplemente aludir al hecho de que la organización –en la medida en que no sea totalitaria– transmite diversas opiniones, unas más cercanas que otras a las posturas oficiales. Por otra parte, es frecuente que cuando una comunidad empieza a modificar su modo de ver, la cosa no empieza por un cambio de la doctrina oficial, sino por transformaciones no oficiales. Por ejemplo, a finales del siglo pasado vimos cómo se desarrollaban, junto a una doctrina oficial relativamente rígida sobre la inspiración de la Sagrada Escritura, otras posturas diferentes, las cuales vieron cómo, poco a poco, adquirían carta de naturaleza y, en algunos casos, pasaban luego a ser enseñadas como doctrinas oficiales por las instancias autorizadas. Son muchos los que piensan que se podría producir una evolución de este tipo con respecto a ciertas actitudes oficiales en materia de moral, especialmente en lo tocante a la contracepción. Con todo, debemos señalar que, aunque con el tiempo se flexibilizan ciertas posiciones de la Iglesia, la evolución de sus doctrinas oficiales puede ir a veces en el

sentido de una actitud más estricta. Así ha sucedido con las doctrinas oficiales de la Iglesia sobre la esclavitud y en muchas cuestiones de justicia socio-económica. En algunos casos, lo que unos papas consideraban una aberración (la libertad religiosa, por ejemplo) se convirtió un siglo más tarde en la base de la doctrina oficial. Pero sigue siendo cierto que para muchos este tipo de evolución se produce con frecuencia demasiado tarde y con excesiva lentitud.

La diversidad de doctrinas en la Iglesia puede ser interpretada como un signo de salud. ¿No es motivo de satisfacción el hecho de que haya habido incesantemente en la Iglesia doctrinas desviadas con respecto a las doctrinas oficiales y de las que más tarde no nos hemos sentido demasiado orgullosos? Pensemos una vez más en la tolerancia de la doctrina oficial con respecto a la esclavitud o a ciertas prácticas de la Inquisición en el pasado, o al sexismotodavía en nuestros días. ¿No podríamos decir en este punto, parafraseando el Evangelio, que es importante que la Iglesia disponga de una mano derecha (una doctrina oficial) y una mano izquierda (doctrinas desviadas de la oficial)... y que a veces es bueno que la mano derecha ignore lo que hace la izquierda (es decir, que la Iglesia oficial tolere de manera tácita otras doctrinas diferentes de la suya)?

Con todo, esta visión de la diversidad de las doctrinas en la Iglesia no devalúa en modo alguno el interés del desarrollo de una doctrina oficial ni el papel del ministerio de los obispos en su función de proponer tal doctrina. Pero pretender convertir las doctrinas oficiales en un punto final (como se ha querido hacer con excesiva frecuencia en la Iglesia católica) es, al modo de ver de muchos de nuestros contemporáneos, carecer de sentido histórico e incluso cometer un error. Es sin duda lo que ha sucedido cuando determinadas doctrinas de la Iglesia católica se han tenido por dogmas inmutables.

¿Cómo terminar, en efecto, esta reflexión sobre las doctrinas sin abordar la cuestión de los dogmas? El término

«dogma»² ha adquirido con el tiempo la connotación de una doctrina inmutable y eterna, lo que le ha procurado bastante mala prensa. Hasta el punto de que hoy el término «dogmatismo» designa rigidez de pensamiento. De este modo, en nuestros días toda adhesión a una doctrina se asimila con un dogmatismo estrecho e inmutable. Sin embargo, originariamente, la referencia a los dogmas no difería demasiado de lo que acabamos de decir a propósito de las doctrinas. No obstante, en virtud de una cierta tendencia a convertir las estructuras de la Iglesia en algo rígido, los dogmas han ido adquiriendo en el catolicismo un aspecto cada vez más absoluto, como si fueran la última palabra sobre el asunto. El carácter culturalmente marcado de las expresiones dogmáticas (*¡doctrinales!*) se ha ido ocultando cada vez más, hasta el punto de que se ha podido hablar –con toda razón– de dogmatismo. Es posible que dentro de unos cuantos decenios el dogmatismo de la Iglesia católica parezca tan superado como las doctrinas prohibidas hace poco más de un siglo por el magisterio sobre la interpretación de las Escrituras...

Las instituciones

Ninguna comunidad o movimiento puede prescindir de instituciones, salvo que desee abandonar el poder en manos de los más fuertes. Es importante, en consecuencia, encontrar modalidades institucionales que liberen y tengan en cuenta las exigencias éticas percibidas por cada época.

2. El término «dogma» tiene varios sentidos en las teologías cristianas. Por consiguiente, no esívoco. La palabra ha podido ser referida tanto a doctrinas flexibles, revisables y matizadas de una comunidad, como a proposiciones comprendidas de manera rígida que algunos querían imponer a todos. Sería sin duda interesante reservar la palabra «dogmatismo» a estas últimas actitudes y reconocer que las doctrinas (los dogmas) de las comunidades cristianas cambian con la evolución de las culturas.

Lo que me ha llevado a reconocer el valor de las instituciones procede de diferentes lugares. Sin duda, la formación que recibí en dinámica de grupos me llevó a reconocer que, cuando no hay estructuras institucionales, el poder se lo apropien con frecuencia los más fuertes o los más hábiles. Toda mi formación jesuítica me ha proporcionado asimismo el sentido de la institución. Pero la atmósfera de nuestro tiempo me ha llevado también a valorar las instituciones democráticas. Y, llegados aquí, la Iglesia me parece decepcionante. So capa de bellos discursos teológicos, legitima las últimas monarquías existentes sin ningún otro poder que les sirva de contrapeso, como son el papado y el episcopado. Me parece que es algo difícilmente aceptable por nuestras actuales sensibilidades éticas. He de confesar que, a mi modo de ver, la organización de los cuáqueros, por ejemplo, refleja mucho mejor el espíritu del Evangelio que la de la Iglesia católica.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, son muchos los católicos que han modificado profundamente su manera de ver a su propia Iglesia. Al mismo tiempo, las instituciones eclesiásticas han sido puestas en tela de juicio con una gran intensidad. Empleando la brocha gorda, podemos decir que hay dos concepciones enfrentadas. Para unos, la Iglesia es una institución sagrada porque habría sido instituida por Jesucristo. Llevado esto al extremo, hay quienes creen que hasta los detalles de las estructuras de la Iglesia son de origen sagrado y deben ser aceptados, incluso venerados, como tales. Otros ven a la Iglesia de una manera mucho más funcional: es la comunidad de todos aquellos y aquellas que han sido tocados por el Evangelio e intentan hacer visible en la historia humana ese amor incondicional del que Jesús es imagen. En efecto, en la medida en que la Buena Noticia no es un mero mensaje intelectual, sino que debe convertirse en una realidad concreta en la historia, el cristianismo no puede ser concebido como un asunto puramente individual. Se trata de llevar a cumplimiento la misión que Cristo nos

confió, según el Evangelio: obrar de tal manera que todos se descubran como seres amados, sean liberados de todas las formas de opresión, tengan vida y la tengan en abundancia. Semejante «salvación» implica unas dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales. Además, el simple mantenimiento de la proclamación del Evangelio implica también una organización.

En consecuencia, me parece absolutamente irrealista pensar un cristianismo sin dimensiones institucionales. Todo el asunto consistiría en ver cómo construir unas instituciones que reflejen el mensaje de amor y liberación de Cristo. El Evangelio se muestra explícito al respecto: «Que aquellos de vosotros que asuman un papel de líder no sean como los jefes que toman el poder para sí mismos. Que sean más bien como los servidores» (véase Lc 22,25-26).

Con todo, el problema del poder institucional sigue ahí y exige respuestas. En un grupo, la ausencia de toda estructura que asigne a cada uno sus derechos y sus deberes conduce por lo general a un reparto salvaje del poder. Los más fuertes –incluso los que más gritan– acaban por imponer sus puntos de vista. Lo cual no refleja en absoluto el Evangelio.

A lo largo de estos últimos decenios, y bajo el impulso sin duda de una ética de la sociedad cada vez más preocupada por los valores democráticos, se ha desarrollado una reflexión crítica sobre las estructuras de las Iglesias cristianas. Hemos caído más en la cuenta de la particularidad de los modelos de organización de las Iglesias, y en especial de la Iglesia católica. El catolicismo, aun pretendiendo que no puede ser reducido a ningún sistema sociopolítico, se ha dotado de hecho de un sistema monárquico, incluso de un sistema monárquico absoluto. Este sistema, so pretexto de que la autoridad procede de Dios, se ha consolidado sin apenas dejar en pie otros poderes que le sirvieran de contrapeso. Poco a poco, esto se ha ido haciendo intolerable en unas culturas en que la soberanía absoluta tiene una connotación ética negativa. El papado aparece hoy en el mundo

occidental como prácticamente la única monarquía absoluta. Y, ante esta pretensión, un buen número de católicos se escandalizan y piensan que también Jesús se habría escandalizado. El discurso empleado para justificar que la Iglesia no sea una democracia les parece simplemente una cobertura ideológica destinada a mantener una monarquía –es decir, otro sistema político– y un poder que reproduce la sociedad patriarcal, en el que las mujeres permanecen perpetuamente como «segundas».

De ahí la pregunta: ¿cómo podemos estructurar las instituciones de las Iglesias de manera que reflejen mejor lo que los evangelios presentan como el Reino de Dios, y de forma que no sean más bien reflejo de las organizaciones políticas del momento? ¿Cómo pueden alimentarse también de nuevos ideales políticos (como los derechos humanos o la democracia)?

El sacerdocio y los ministerios

La cuestión de los mandatos confiados para realizar determinadas misiones en las comunidades (sean o no cristianas) es una cuestión importante. A través de la historia del cristianismo se vive una tensión entre la perspectiva sacerdotal y la perspectiva ministerial. En cualquier caso, es importante que las estructuras eclesiásticas se dispongan del tal modo que la organización de los ministerios esté al servicio de la comunidad, y no al revés.

Mi experiencia concreta me ha llevado a reconocer que sin personas que hayan recibido un mandato para encauzar las celebraciones³, éstas sucumben fácilmente en el caos. Por otra parte, me gusta facilitar la comunicación y la dinámica de un grupo que celebra. Tengo la impresión de estar

3. O cuando las personas que han recibido un mandato no se atreven a utilizarlo.

haciendo un servicio de interés. Pero debo confesar también que eso mismo plantea la cuestión del poder... No es fácil confiar mandatos sin inducir abusos de poder... Y la dificultad se duplica cuando se sacraliza el mandato recibido, en vez de considerarlo como una llamada a realizar un servicio. En el fondo, ¿es más sagrado facilitar la celebración de una comunidad que lavar los platos?

La cuestión del poder en las instituciones de la Iglesia se ha centrado en torno a las doctrinas que ella misma ha establecido a propósito de los sacerdotes y sus funciones. Después de todo, ¿no se ha llamado al sacramento relacionado con estas cuestiones «sacramento del orden», lo que indica bien a las claras la estructura organizacional a la que está orientado?

Entre los católicos se emplean dos términos para hablar de una realidad única: el presbiterado y el sacerdocio. Ahora bien, en su trasfondo podemos distinguir doctrinas –e incluso ideologías– muy diferentes. El sacerdocio habla de una manera de «distribuir» lo sagrado. En correspondencia con él está una representación religiosa en la que el sacerdote aparece como el intermediario entre los seres humanos y Dios. Este modo de considerar las cosas estaba simbolizado por la antigua disposición del altar en las iglesias católicas: el sacerdote se mantenía de espaldas al pueblo y de cara al altar. Se suponía que se dirigía a Dios en nombre del pueblo y, eventualmente, en lugar de éste. Su papel era propiamente sacerdotal: el de un mediador que dispensa lo sagrado. Su aspecto era monárquico, y no es extraño que en una sociedad patriarcal se le asociara un simbolismo masculino y se reservara esta función a los varones.

La etimología del término «presbítero» remite a otra perspectiva. La palabra «presbítero» significa «anciano»; pero no se trata de una cuestión de edad o de tiempo; son ancianas las personas cuyo buen sentido y autoridad todos reconocen, sea cual sea su edad. Cuando se adopta este

punto de vista, se percibe fácilmente el sentido del simbolismo de la posición del sacerdote cara al pueblo y formando parte de una comunidad que rodea el altar. El presbítero se convierte en la persona que reúne al pueblo y preside la ceremonia. Es la comunidad en su conjunto la que se dirige a Dios. El papel presbiteral no es ya el de un mediador o un rey, sino el de un anciano que reúne.

Los exegetas e historiadores ven en estos dos términos el reflejo de dos actitudes diferentes. Según la doctrina de la religión del templo de Israel, los sacerdotes eran, efectivamente, los intermediarios entre el pueblo y lo sagrado. Eran los únicos que entraban en «el santo» del templo. Pero las investigaciones históricas muestran que las primeras comunidades cristianas daban más importancia al papel del anciano. La Carta a los Hebreos ilumina de manera particular esta diferencia de puntos de vista: el único sacrificio que presenta como dotado de sentido consiste en comprometerse en la historia humana. Y en el evangelio de Juan, concretamente en el episodio de la samaritana, Jesús recusa con toda claridad tanto el templo como el monte Garizim como lugares del culto. El único lugar de adoración es un lugar en el que la relación con la Realidad última se haga en verdad (lo que una mentalidad moderna traducirá diciendo que se sitúe en nuestra historia).

Además de la distancia que van tomando cada vez más católicos frente a lo que consideran como la deriva monárquica y sacralizada del ministerio presbiteral, hemos asistido a la aparición de una nueva sensibilidad en relación con el vínculo entre la comunidad y aquellos que ejercen responsabilidades en su seno. Mientras que la perspectiva «sacerdotal» daba prioridad a los sacerdotes con respecto a la comunidad (es preciso, por ejemplo, que esté presente un ministro del sacramento para que éste pueda celebrarse), la óptica presbiteral invierte esta situación. Los ministerios son para la comunidad, y ésta es lo primero. Así, estamos viendo cómo un número cada vez mayor de católicos se escandalizan de que pueda aceptarse que la falta de sacer-

dotes pueda impedir a una parroquia (o a cualquier otro grupo) celebrar la eucaristía. El ministerio del sacerdote, según ellos, es ayudar a la comunidad y no sustituirla. En esta perspectiva, la falta de un sacerdote ordenado no puede impedir a la comunidad expresar simbólicamente su vida, incluso mediante la celebración de la eucaristía. Y es que en este punto de vista es «la comunidad quien celebra la eucaristía» y no «el sacerdote quien dice la misa». Y si no hay sacerdote ordenado –piensan o dicen estos católicos–, que la comunidad otorgue el mandato a uno o una de sus miembros para presidir y animar la celebración eucarística.

Desde esta misma perspectiva, algunos católicos se niegan a otorgar una especie de «subestatuto» a las asambleas dominicales animadas por laicos. Puesto que la comunidad –que es Iglesia local– está reunida para celebrar y alimentar su compromiso en la historia de la salvación, la suya es una acción eucarística de la Iglesia. ¡Que el marco jurídico de la Iglesia siga la vida y reconozca el carácter eucarístico de tal celebración! Después de todo, no es el sacerdote quien realiza la acción eucarística, sino la Iglesia. Lo que hace el sacerdote es hablar en nombre de la Iglesia; para ello ha recibido el mandato mediante la ordenación. Si en una celebración de la comunidad no hubiera sacerdote ordenado en el sentido clásico de la palabra, ¿por qué no habría de pedir la comunidad a uno de sus miembros que asumiera el papel simbólico de pronunciar la palabra de la comunidad⁴?

El tomar conciencia de que los sacerdotes son para la comunidad, y no al revés, plantea cuestiones en una serie de países con respecto a las funciones de los sacerdotes y la edad de su jubilación. Se preguntan si es un servicio a la

4. Observemos que los momentos en que con mayor frecuencia se considera la palabra del sacerdote como importante, incluso como sagrada (la «consagración» o la «absolución», por ejemplo) son momentos en que el sacerdote habla en nombre de la comunidad. Así, en nombre de la comunidad y para ella, es como el sacerdote narra y representa en las celebraciones eucarísticas la última cena que celebró Jesús antes de ser detenido.

comunidad pretender seguir realizando las funciones presbiterales a una edad avanzada, sobre todo cuando se hace patente que la falta de «vocaciones» implica que las comunidades deberán organizarse de otro modo que en torno a un sacerdote célibe, formado en un seminario, y varón. Dentro de poco, la expresión «consejo de ancianos» adquirirá, a no dudar, una significación nueva y más concreta. Pero parece poco indicado prepararse para las transiciones que están en curso manteniendo como «curas de la comunidad» a sacerdotes que ya han superado claramente la edad en que, en los países de nuestro entorno, se accede a la jubilación. A mí me parece que la paulatina desaparición del clero que se está produciendo es algo necesario para que puedan ir implantándose unas estructuras que no esperan más que poder nacer.

La inversión de perspectivas que propongo aquí no pretende en modo alguno suprimir la plenitud del papel simbólico que puede cumplir un ministro del sacramento. Pero la insistencia en esta dimensión simbólica tiene el peligro de ocultar una realidad más profunda: la de un pueblo que vive la historia de la salvación.

Los sacerdotes, elegidos como ancianos y con el mandato de la comunidad

En las comunidades cristianas hay algunos que tienen el carisma de guiar a la comunidad y ayudarla a construirse. ¿No sería normal que, habitados por ese don y tras haber recibido el mandato para ejercerlo, sean reconocidos como ancianos de la comunidad para hablar y obrar legítimamente en su nombre?

Recuerdo que, hace más de treinta años, escandalicé a algunos diciendo que habría que ordenar a quienes tengan el carisma de guiar a la comunidad, y no creer que alguien vaya a tener ese don por haber sido ordenado. Cuando se

habla de ordenación –es decir, de mandatos conferidos en vistas a la organización (el orden) de la comunidad–, ¿no habría que tener más en cuenta a la comunidad?

Me gustaría que se recuperara una mayor operatividad en el modo de conferir los mandatos para los ministerios. Lo esencial, a mi modo de ver, es que las personas a quienes les sean confiados tengan el don de ejercerlos. Desde esta perspectiva, se ordenaría a alguien como presbítero porque tiene el don de presidir bien una celebración, mientras que la óptica que prevalecía desde hace medio siglo –tal vez con un tinte de magia– tendía a estimar que alguien era capaz de presidir la eucaristía simplemente porque había recibido la ordenación a tal efecto. Pienso también que, si una persona es capaz de hacer una buena homilía, debería recibir el mandato a tal efecto, mientras que una posición clásica tiende a pensar a la inversa. Y lo mismo debería hacerse con el conjunto de los mandatos que confía la comunidad a algunos de sus miembros para actuar oficialmente en su nombre. Así, a muchos católicos les parece que lo normal sería que una persona que tenga el don de acompañar a los enfermos reciba el mandato para presidir la celebración del sacramento de los enfermos y pronunciar en su caso el perdón en nombre de la comunidad (empleando un lenguaje más clásico, habría que «ordenar» a esta persona para tal fin).

A partir del momento en que se considera el bien de la comunidad como el valor principal, otros elementos considerados antes como muy importantes lo parecen menos, o incluso nada. Así, un número cada vez mayor de católicos no comprenden por qué un varón habría de ser más apto que una mujer para ser anciano de la comunidad o presidir la eucaristía. Lo importante para estos católicos es saber si esa persona a quien se va a confiar unos ministerios es o no capaz de suscitar la vida de la comunidad. Porque el sentido de las celebraciones comunitarias no se refiere a una especie de magia, sino a la capacidad que tengan de despertar la vida y comunicar aliento...

Además, en una civilización consciente de los posibles abusos del poder, son muchos los que otorgan más importancia que antaño a la dimensión de «mandato» significada por la ordenación. Ésta es concebida –al menos en parte– como una protección de la comunidad contra aquellos que pretendieran imponer su regla sin haber recibido mandato alguno. Así se hace posible comprender el principio según el cual nadie debería pronunciar una homilía si no ha recibido un mandato para ello: no se debe permitir que cualquiera se arrogue el poder de imponer sus peroratas a la asamblea. Pero sería una perversión (o, mejor, fue y sigue siendo una perversión corriente) que una persona que ha recibido el mandato empleara lo que está destinado a proteger al grupo contra los abusos de poder, para pretender, contra la demanda de la comunidad, ser el único que puede predicar. Parafraseando el Evangelio, la ley es para las personas, y no las personas para la ley. Si la comunidad reconoce que alguien posee, en mayor medida que el ministro ordenado, el carisma de hablar a la comunidad, ¿por qué no darle la palabra?

Desde esta perspectiva, un buen número de católicos estima que ya va siendo hora de diversificar los mandatos otorgados y abandonar la perspectiva de lo que, en ocasiones, se ha parecido más a una casta sacerdotal preocupada por conservar su poder que a personas que participan en una comunidad y aceptan ser sus servidores. Estos católicos piensan que, no porque el tipo de sacerdote que ha funcionado durante los cinco últimos siglos esté desapareciendo en los países industrializados, va a desaparecer el don de Dios a través del ministerio de varones y mujeres.

El papel del derecho en las comunidades cristianas

Ante la tensión entre el derecho como instrumento del poder y el derecho como protección de las personas y de los grupos, difícilmente consigue la Iglesia católica tener en

cuenta algunas exigencias éticas contemporáneas que aportan los ideales democráticos.

Según Rousseau, el derecho es un instrumento del poder: «Las leyes siempre son útiles para los que poseen, y perjudiciales para los que no tienen nada», dice en su Contrato social. Pero a mí me parece que el Evangelio propone lo contrario. En mi camino me he encontrado con dos tipos de canonistas: los que insisten en los derechos de la Iglesia y los que realzan sobre todo el derecho de las personas. Y cuando se hablaba de los derechos de la Iglesia, rara vez se quería decir con ello «los derechos de la comunidad»; lo más frecuente es que significara los derechos de un cierto «establishment».

Cabe considerar que el derecho tiene una doble función: por una parte, la de fundar y legitimar el orden y los poderes establecidos, y, por otra, la de limitar las prerrogativas de los poderosos protegiendo a las personas y a los grupos contra los abusos del poder. Los ideales democráticos han puesto el acento en esta segunda función.

Para nadie es un secreto que a la Iglesia católica le cuesta bastante ser receptiva a la nueva sensibilidad ética ligada a la democracia. Esta última se muestra particularmente atenta a instaurar estructuras sociales en las que los poderes de los dirigentes estén limitados y contrabalanceados por el poder popular (especialmente a través de elecciones en las que el pueblo pueda expresarse). Desde una perspectiva democrática, el sentido del derecho queda modificado. Mientras que antes era concebido, por lo general, como correa de transmisión entre los que gobiernan y los gobernados, la ética democrática lo considera también como el límite que se pone al poder de los gobernantes.

Esta perspectiva parece cuadrar con el punto de vista del Evangelio, según el cual los primeros deberían ser siervos, más que señores. Y también con la perspectiva de Jesús, el cual, lejos de venir como señor, se presentó más bien como

hermano y amigo. Sin embargo, a la Iglesia católica le resulta difícil tener en cuenta esta nueva ética (aun cuando un buen número de canonistas –sobre todo en los Estados Unidos– sean conscientes de que es lo exigido). Pero, a pesar de ello, la imagen del papado que sigue dando el catolicismo es la de una monarquía absoluta de derecho divino, y la función de los obispos se comprende a menudo en esa misma línea.

9

Libertad, ciencias y religiones

La libertad de conciencia

Como nadie puede vivir por otro(a), es importante dar su debido valor a la libertad de conciencia y al libre examen de las situaciones. Lo cual no suprime de ninguna manera la importancia de que nuestra reflexión la hagamos arraigados en una comunidad.

Personalmente, he experimentado varias veces tensiones entre mi libertad de conciencia y algunas instituciones de la Iglesia. Pienso sobre todo en la cuestión de la censura; el modo en que se concebía y practicaba siempre me pareció inasumible. A pesar de todo, me parece normal que, como pretendo ser solidario con un grupo, he de tener en cuenta su opinión cuando tomo la palabra. Me parece bueno no ser demasiado individualista y, por consiguiente, escuchar (e intentar tener en cuenta) la opinión de los demás, y especialmente de las personas que han recibido el mandato de mi comunidad para tal fin. Por lo demás, la tensión entre el grupo y la libertad de conciencia forma parte de la vida de todas las personas que aceptan un mandato. Con todo, me parece que en mi Iglesia es menester insistir en la libertad de conciencia y en el «libre examen».

Para muchos, catolicismo y libre examen se oponen. Sin embargo, en nuestros días, son muchos los católicos que no

pueden admitir ese modo de pensar. Según ellos, Dios ha creado a las personas libres y responsables, y no es posible admitir que una institución –aunque sea la Iglesia– se arroge el poder de decidir por ellas. Además, el Evangelio está lleno de episodios en los que Jesús no vacila en pensar por sí mismo, sin referirse a las doctrinas establecidas. Es una de las características que le atribuye la gente: es una persona que se atreve a hablar con autoridad, no como los escribas y los fariseos, que se refieren siempre a normas ya pronunciadas y no se atrevan a hablar en primera persona diciendo «yo». En el fondo, el Jesús del Evangelio practica el libre examen.

La plena afirmación de la libertad humana (como algo querido por Dios) no suprime la importancia que tiene la comunidad y sus doctrinas. Una deriva posible del libre examen podría ser el desencadenamiento de un terrible individualismo, en virtud del cual algunos se separarían de las comunidades y del pueblo para pensar por su cuenta. Cobra aquí todo su sentido (aunque a menudo pervertido) un viejo eslogan doctrinal: «Fuera de la comunidad (la Iglesia) no hay salvación». No se trata de pretender forzar una adhesión a la Iglesia bajo pena de condenación. El sentido de esta doctrina me parece mucho más profundo. Con ella se afirma la importancia de mantener un contacto permanente con las comunidades y con lo que piensa y siente la gente.

Podríamos enfocar este tema de una manera más contemporánea diciendo: «Los intelectuales de gabinete acaban siempre perdiéndose»; o también: «Los líderes de las comunidades, separados del pueblo, sólo pueden descarrillarse». Podemos ampliar además el campo de estas consideraciones insistiendo en el papel de las religiones y de las Iglesias, aun deplorando al mismo tiempo el modo en que la adscripción religiosa (del mismo modo que el laicismo militante) ha sido y sigue siendo con excesiva frecuencia una fuente de intolerancia, de sectarismo e incluso de guerras.

Ciencias y religiones

Tanto las ciencias como las religiones elaboran y transmiten representaciones del mundo cuya verdad o pertinencia no corresponden a los mismos criterios.

Yo he vivido todavía la época en que se enseñaba que el paraíso terrenal, Adán y Eva y la manzana habían existido de verdad. Y que el mundo había sido creado en siete días. Todavía muchos de los estudiantes que asisten a mis clases siguen creyendo incompatibles las creencias en la creación y en la evolución. Como hice el doctorado en física y he trabajado sobre cuestiones de epistemología de las ciencias, siempre me han interesado las cuestiones relacionadas con el tema «ciencia-fe». Sin embargo, he necesitado mucho tiempo para darme cuenta de que tanto en el campo de las ciencias como en el de la religión la verdad podía ser múltiple. La creencia en la unicidad de la verdad formaba parte de nuestra cultura hasta tal punto que yo no la ponía en tela de juicio. Incluso hoy, cuando planteo este tema, tengo a veces la impresión de estar transgrediendo un tabú. Del mismo modo, no hace demasiado tiempo que he captado lo que me parece ser la parte de verdad que tiene el politeísmo. En esta misma línea, he necesitado tiempo para ver que un determinado monoteísmo podía ser intransigente, intolerante y opresivo, so pretexto de evitar el relativismo o por miedo a una pluralidad de posiciones portadoras de sentido. Hasta el punto de que algunos estiman que las religiones son factores de guerra... cosa que no siempre es falsa.

Los últimos siglos y lo que hemos dado en denominar la «cultura occidental» han vivido en la perspectiva de una verdad única. Del mismo modo que estas culturas se afirman monoteístas, proclaman también la unicidad de la verdad: no habría más que una sola representación verdadera del universo. Tanto las teologías como las ciencias llevan

dentro de sí este ideal y están dispuestas a desacreditar todas las otras maneras de representar el mundo y su historia. Y tal como mostraron de una manera terrible los *conquistadores* y los *colonizadores* occidentales, la idea era que no había más que una sola civilización verdadera, y que todas las demás tenían que limitarse a eclipsarse y desaparecer ante la verdadera religión o la verdadera ciencia. Y, claro, la verdadera civilización –dicho sea de paso y con toda humildad– era la nuestra. He aquí –caricaturizado, es cierto, aunque muchas veces la caricatura es más fiel a la realidad que una fotografía– lo que pensaban y siguen pensando todavía algunos «misioneros» del cristianismo o de la ciencia.

Por otra parte, en nuestra civilización occidental hemos podido asistir a una batalla a muerte entre los dos dioses que intentaban imponerse como el único verdadero: el cristianismo y la ciencia.

En nuestros días, tanto los epistemólogos como los sociólogos ponen frecuentemente en tela de juicio este absolutismo de la verdad. Un poco a la manera en que los politeístas admiten una pluralidad de dioses, también son cada vez más los que navegan en un universo en el que parece pertinente una pluralidad de representaciones del mundo y de su historia. Se va aceptando cada vez más que psicólogos, biólogos, filósofos, artistas, economistas, etc. pueden tener cada uno su propia representación de una relación amorosa, por ejemplo. Ninguna de esas representaciones expresa la totalidad de la realidad, pero cada punto de vista aporta su iluminación específica (aunque siempre haya gente que querría reducir todos los puntos de vista a uno solo: el de las ciencias físico-químicas, por ejemplo).

Desde esta perspectiva, la construcción de la verdad adquiere un aspecto muy diferente del que hemos descrito más arriba. Se trata de construirnos representaciones a las que no exijamos que expresen una verdad absoluta, sino que puedan servirnos para pensar y comunicarnos acerca de nuestra historia. De ahí que parezca interesante la existencia de una multiplicidad de puntos de vista. La existencia de

diferentes puntos de vista contribuirá a la construcción del modo en que nos representemos una enfermedad y sus posibles tratamientos. O también: las diferentes visiones de una relación amorosa ya no aparecerán como rivales, sino como complementarias. El rigor del ingeniero y la imaginación creadora del artista podrán contribuir juntos a la construcción de un edificio.

Este cambio de perspectiva permite abordar de un modo más sano ciertas cuestiones que hace un siglo parecían carecer de respuesta. ¿Cómo utilizar, por ejemplo, de modo paralelo representaciones del origen del mundo al estilo mítico del libro del Génesis y según los criterios de la astrofísica contemporánea? Lo que parecía imposible se vuelve fácil a partir del momento en que dejamos de creer que no hay más que una representación verdadera. Si pensamos que hay varias (incluso una multitud), la cosa deja prácticamente de ser un problema. Lo único que hay que hacer, simplemente, es evitar utilizar una u otra sin discernimiento. Así, la representación de la creación del mundo en siete días no está hecha para medir la velocidad de recesión de las galaxias, como tampoco la representación biológica del amor tiene utilidad alguna cuando se trata de apreciar la densidad espiritual de un amor.

Con todo, la cultura que pensaba descubrir la verdad global de la naturaleza y de la historia sigue ejerciendo su influjo sobre nosotros, y no siempre es fácil, sobre todo para los más mayores de nosotros, reconocer la existencia de una pluralidad de puntos de vista (de paradigmas, como dirían los epistemólogos).

Ciencias y teologías

El trabajo de la filosofía de las ciencias y de la teología intenta promover discursos religiosos como discursos sobre las ciencias que permitan una cierta coherencia cultural. En este marco, es importante distinguir de manera adecuada entre discurso teológico y discurso de fe.

Como físico, he tenido que hacer frente a la existencia de teorías cuyo modelo matemático era inconsistente (estaba lleno de funciones divergentes). Y he participado del deseo de introducir orden en todo eso (me fascinó, por otra parte, la empresa de Bourbaki en matemáticas). En lo que atañe a la producción teológica, apenas me supuso dificultad alguna aceptar que los desarrollos de las representaciones científicas hacían inasumibles determinados discursos teológicos. Desde esta perspectiva, me parece que la misión del teólogo consiste en gran medida en trabajar las representaciones teológicas de modo que sean de recibo en nuestra cultura contemporánea. Pero sin querer reducirlo todo a un lenguaje único.

Las ciencias proporcionan representaciones del mundo muy eficaces cuando se trata de proceder a una acción material. Pero apenas son pertinentes cuando se trata más bien de una creación estética, cultural, amorosa, etc. Si de una relación amorosa se trata, las personas implicadas emplearán representaciones muy diferentes de las que utilizarán el psicólogo o el biólogo. Del mismo modo, quien quisiera emplear los conceptos de las ciencias naturales para simbolizar dimensiones relacionales o espirituales de la existencia estaría realizando una reducción que, en opinión de muchos, estaría dejando de lado una parte esencial de nuestra experiencia.

Vivimos en medio de una multiplicidad de representaciones, unas más adecuadas que otras en función de los contextos específicos y de los proyectos que tengamos. Estas representaciones, tomadas al pie de la letra, se muestran con frecuencia contradictorias. En la práctica, nos hemos acostumbrado a manejar este tipo de paradojas. Consideraríamos como muy poco cultivado al biólogo que considerara «inadecuado» el modo sentimental en que los enamorados explican su relación, tan alejado del punto de vista de las ciencias naturales.

Con todo, en nuestra vida cotidiana y en nuestra visión del mundo deseamos que haya coherencia, al menos hasta cierto punto. Para dar a nuestra mirada cotidiana una homogeneidad satisfactoria, modificamos con regularidad el conjunto de nuestras representaciones. Y como, a lo largo de estos últimos siglos, se han modificado profundamente los enfoques científicos, nos hemos visto obligados a adaptar nuestras representaciones simbólicas. Cuando leemos el Génesis, comprendemos fácilmente que el relato de la creación en siete días tiene que ser comprendido de una manera simbólica y no literal. Lo mismo cabe decir a propósito de los resultados científicos relativos al origen del universo o a los autores de los primeros libros de la Biblia: estos resultados nos conducen a cambiar nuestro imaginario y a ver de manera diferente la creación o la inspiración de las Escrituras.

Esta evolución del sentido de las imágenes y de los símbolos religiosos, en virtud de los cambios de nuestras representaciones científicas, remite al trabajo cultural realizado principalmente por los teólogos. Éstos adaptan las representaciones religiosas intentando conservar todo lo que consideran como una riqueza en los símbolos tradicionales, al mismo tiempo que elaboran nuevas perspectivas más compatibles con el modo de ver de nuestra cultura. El discurso teológico trabaja sin cesar en la construcción de representaciones del mundo que permitan hacer más compatibles las imágenes científicas y las de la religión. Sin embargo, estas imágenes remiten a otras «operatividades»: en el caso de las ciencias, es en la acción material donde estas representaciones deben mostrarse eficaces; en el caso de las teologías, es en la relación simbólica con nuestra historia.

Está claro que, cuando un hombre de nuestro tiempo dice «Dios», se representa y piensa algo muy distinto de lo que pensaba un peregrino del siglo XII. Así las cosas, es interesante practicar una distinción entre los discursos teológicos y la experiencia de confianza (de fe) que se vive, de modo diferente y al mismo tiempo similar en cada caso.

Hablando más en general, los discursos expresan, recurriendo a toda una variedad de símbolos, una realidad fundamentalmente inefable. En el ámbito del que estamos hablando, podría decirse que el discurso de la fe es al discurso teológico lo que el lenguaje de los enamorados es al discurso sobre el amor que hacen el filósofo o el psicólogo.

Relativismo, relatividad y absoluto

No porque alguien piense que todo discurso es relativo a su contexto y a sus criterios de pertinencia se convierte en «relativista».

Durante todo un decenio, he enseñado a los estudiantes de física la teoría de la relatividad. Einstein ha sido acusado de relativista (es decir, de creer que todo es equivalente, tanto lo verdadero como lo falso). En realidad, se limitaba a indicar que, en física, toda descripción refleja un punto de vista, y de ahí sacaba algunas consecuencias. Y buscaba los principios de equivalencia entre esos puntos de vista. En nuestros días se acusa de relativismo a personas cuyo único defecto es ser conscientes de que, según el punto de vista, varía la representación que se tenga del mundo y de su historia. Y, sin embargo, así es, tanto en las ciencias como en la religión.

La cuestión religiosa ha sido identificada en buena parte, en el marco de la cultura occidental, con la cuestión del absoluto. Tiende a querer decir la última palabra sobre las cosas. Se trata de un modo de ver el mundo vinculado al monoteísmo: habría una palabra última, y sería única. Las Iglesias (y la católica en primer lugar) desde hace más de medio siglo tienden a percibir como un ataque a la religión cualquier filosofía o epistemología que insista en la situación, en el contexto y en el carácter relativo de todo discurso, sea

cognitivo o ético. Y tienden asimismo a declarar la guerra al relativismo o a los modos de ver que ellas califican de relativistas e incluso de nihilistas.

En oposición a estas aprehensiones, otros insisten en la distinción que se debe establecer entre la percepción de la relatividad de los discursos y el relativismo. A su modo de ver, el relativismo consiste en decir que todas las representaciones que nos hagamos del mundo o todas las posiciones éticas son equivalentes. No dispondríamos de ningún criterio para examinar la pertinencia de los discursos. Extremando las cosas, se podría decir que la tolerancia consiste en aceptar que para unos dos más dos serían cuatro, mientras que para otros serían cinco. O que la tolerancia ética supondría la equivalencia entre la actitud de un torturador de niños y la de un educador consagrado a su tarea. Por el contrario, se estará hablando de la relatividad de los discursos cuando se afirma que cada uno de ellos tiene que ser puesto en relación con el contexto en que se aplica. Dicho de otro modo, la proposición «He aquí una soga» tiene una significación profundamente distinta en la casa de un ahorcado y en cualquier otro lugar.

Se puede captar fácilmente la pertinencia de la distinción entre el relativismo y la conciencia de la relatividad de los puntos de vista analizando la actitud de los ingenieros a propósito de la relatividad de las tecnologías. Para ellos es casi evidente que una tecnología adquiere su sentido en el contexto en que puede ser aplicada y en función de los proyectos que puede poner en marcha. Las tecnologías no existen más que en relación con esos proyectos. Pero ello no significa de ninguna manera que los ingenieros sean relativistas ni que, según ellos, todas las tecnologías sean equivalentes.

Esta sensación de la relatividad de los discursos religiosos y éticos va penetrando más y más en el cristianismo. Algunos ven en ella una abdicación en favor del relativismo. Otros piensan que no es más que sentido común. Habrá que reflexionar en su debido momento sobre el riesgo de

dogmatismo, de absolutismo y de falta de tolerancia existente en las religiones monoteístas (esto es, en las religiones en que se da una gran importancia a la idea de unicidad, tanto de Dios como de los principios éticos o de la verdad). ¿No transmite el monoteísmo un modo de ver sobre un fondo absoluto, que ganaría si fuera contrabalanceado mediante un mejor sentido de la relatividad de los puntos de vista?

10

El compromiso en la historia y la fe

Las dimensiones socio-históricas de la fe.

La religión como asunto privado o público

Diversas doctrinas intentan articular el carácter público y el carácter privado de las religiones. El compromiso en la historia pone en marcha dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales como mediación para la liberación de todas las opresiones.

La religión en la que fui educado era profundamente individualista. No teníamos más que un alma, y el gran negocio consistía en salvarla. La guerra en la que transcurrió mi infancia apenas era objeto de reflexión como acontecimiento colectivo: a lo sumo, era un escenario en el que se representaba la salvación de la gente. Nuestra historia ya no era, a fin de cuentas, una historia santa. La salvación tenía que ver más con la vida interior de cada uno que con la historia. Por esa época fue cuando la emprendieron contra Teilhard de Chardin, porque, según quienes le criticaban, confundía la historia humana con aquella en la que se desarrolla la salvación. La llamada «crisis de los curas obreros» descansaba, según se decía, en el modo en que articulaban (e incluso amalgaban) la salvación divina con la liberación de las opresiones sociales. Por eso, cuando en 1971 los obispos reunidos en el Sínodo internacional en el Vaticano afirmaron que la participación en la trans-

formación del mundo formaba parte constitutiva de la proclamación del Evangelio, fueron muchos –y yo mismo entre ellos– los que tuvieron la impresión de que empezaba una nueva era para la Iglesia.

¿Es la religión un asunto público o privado? Desde hace unos cuantos siglos, existe una gran presión para reducirla a una perspectiva individualista que no debería tener efectos sobre la sociedad. Por otra parte, habría buenas razones que militarían en este sentido. En efecto, la intervención de la esfera religiosa en el ámbito público ha sido desastrosa demasiadas veces. Ha conducido a diferentes intolerancias e incluso a guerras de religión. Además, toda la cultura moderna tiende a dar importancia a una religión interior y privada, poco interesada en la liberación del mundo y de la sociedad. Sin caer demasiado en la caricatura, podríamos caracterizar el catolicismo de comienzos del siglo XX con aquel famoso canto: «Tengo un alma que no muere, tengo un alma que salvar». La dimensión religiosa tiende a quedar reducida así –sin que, de hecho, nunca lo sea del todo– a una cuestión individual: la de nuestra salvación personal. La religión de mi juventud apenas se preocupaba de la política, salvo en las consecuencias que pudiera tener para las instituciones religiosas. A grandes rasgos, era por lo demás una religión situada políticamente a la derecha, capaz de confundir con gran facilidad la causa del rey Leopoldo III de Bélgica con la promoción de la fe. Y la misma fe, por su parte, aunque exigía una actitud honesta y justa, estaba preocupada sobre todo por la salvación de cada individuo. En la mayoría de los ambientes que yo frecuentaba, se veía a los curas obreros como fantásticos apóstoles del Evangelio, en la medida en que se acercaban a una clase social que había perdido la fe (aunque a condición de que no se comprometieran ni desde el punto de vista sindical ni desde el político). Y si la Iglesia católica que yo conocí se preocupaba por la justicia social, lo hacía sin apenas recurrir al análisis social. En pocas palabras, aunque sería injusto

decir que aquel catolicismo se desinteresara de la pobreza, la tarea de construir una sociedad más justa figuraba, a lo sumo, como una consecuencia de la caridad cristiana. El reino de Dios sólo se articulaba con la promoción de la justicia de una manera extrínseca. No había que establecer una vinculación demasiado explícita entre la construcción de la historia y la venida del reino de Dios.

Resumiendo, distábamos mucho de una concepción según la cual «el combate en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presentan como una dimensión constitutiva de la proclamación del Evangelio o, dicho con otras palabras, de la misión de la Iglesia en vistas a la redención de la raza humana y de su liberación de toda situación de opresión» (Sínodo de Obispos, Vaticano 1971).

Hoy en día, tanto para mí como para muchos cristianos el Aliento de Dios que renueva la faz de la tierra no sería más que una farsa si no modificara profundamente la situación de las gentes. ¿Cómo se puede decir que el amor incondicional de Dios afecta a la existencia de las personas, si éstas siguen viviendo en medio de múltiples opresiones? Llevar la Buena Noticia no puede limitarse en modo alguno a la propagación de una palabra buena. Hay que participar en la obra de Dios, que quiere que todos sean liberados del mal. Y es mal todo lo que aplasta y hace que las gentes no tengan vida en abundancia.

Para participar en el trabajo de liberación de todas las opresiones hay que proceder también a un análisis de la sociedad en todas sus dimensiones. El mal que afecta a las personas tiene dimensiones individuales, relaciones, sociales, políticas, económicas y culturales. También habrá que tener en cuenta todos estos aspectos en el análisis, al menos si queremos que la liberación sea real.

Al mismo tiempo que el compromiso cristiano tomaba una dimensión más amplia de lucha contra todas las formas del mal, se iba modificando el sentido del pecado. Este último era, en el cristianismo de mi juventud, fuertemente indi-

vidual. Lo que importaba era no ser cómplice del mal. En el fondo, se trataba de una visión marcadamente subjetiva del pecado. Con el tiempo ha cambiado el acento, y lo que hoy importa más es que el mal no aplaste a las gentes. Paradójicamente, esta visión renovada del compromiso cristiano –enormemente deudora de las teologías de la liberación– conlleva una moral mucho más objetiva. Ya no es exclusivamente la intención lo que califica nuestros actos, sino, sobre todo, sus efectos concretos.

La creciente importancia que ha adquirido para los cristianos el compromiso en la historia ha introducido una nueva dificultad para el pensamiento cristiano: ¿cómo articular los análisis y las acciones que se practican en favor de la justicia con la construcción del reino de Dios, del que, según las tradiciones, estarán excluidas todas las injusticias? Dicho de modo llano, aunque no sin relación con lo que hemos sentido con frecuencia: ¿trabajan los cristianos en favor del día de la Revolución social o en favor del reino de Dios?; ¿lo hacen en pro del fin de la historia humana o en pro del fin de los tiempos tal como Dios lo soñó (lo que los teólogos llaman «escatología»)? ¿No corremos el peligro de identificar el compromiso específico de los cristianos con un compromiso político o con un movimiento social determinado? Frente a esta cuestión, los teólogos han recurrido a una noción firmemente arraigada en las tradiciones cristianas: la «reserva escatológica». Han introducido esta noción en la teología para expresar de manera clara que ningún movimiento sociopolítico puede pretender dar cuenta plena del advenimiento del reino de Dios. Dicho con otras palabras: en ningún momento se puede pretender identificar un movimiento político de la historia con el absoluto. Me parece que esta reserva está dotada tanto de sentido teológico como de buen sentido práctico: con excesiva frecuencia hemos contemplado movimientos sociopolíticos que han engendrado graves daños humanos, porque pretendían identificarse con la justicia absoluta, e incluso encarnarla.

Las teologías de la liberación

Las teologías de la liberación han recordado a las Iglesias que una doctrina o una práctica que se haga cómplice de las opresiones sociales es antievangélica. También les han insistido en la importancia de practicar un análisis riguroso de la situación histórica en que se encuentran comprometidas. Por último, han introducido en las comunidades la práctica de analizar el tipo de ideología transmitido por las religiones.

Hasta finales de los años sesenta, yo no había decidido todavía mis solidaridades sociales. Era un sacerdote abierto, que simpatizaba con las causas sociales, pero ingenuo y carente de todo análisis social mínimamente serio. Empezaba a intuir que la Iglesia se encontraba, con mayor frecuencia de lo conveniente, en solidaridad con los ricos. Que las espiritualidades de que nos alimentábamos estaban ideológicamente marcadas. Ya en 1960, el hecho de encontrarme en Irlanda en el momento de la independencia del Congo me había forzado prácticamente a reconocer hasta qué punto nuestras clases de historia nos ocultaban ideológicamente nuestro pasado. Poco a poco también, empecé a reconocer hasta qué punto la Orden de los jesuitas transmitía unas relaciones ambiguas con diferentes tipos de poder, solidaridades objetivas con las clases sociales privilegiadas, y una mentalidad socialmente conservadora. Un amigo me dijo un día estas extrañas y provocadoras palabras: «Algún día tendrás que elegir tus solidaridades». Tuve también la suerte de frequentar La Revue Nouvelle y el I.S.C.O. (Instituto Superior de Cultura Obrera). Y a la vez me di cuenta de que tanto en la Iglesia como en la Compañía de Jesús soplaban nuevas corrientes de pensamiento, entre ellas las teologías de la liberación, que empecé a comprender. Me di cuenta también de que, al menos en principio, el Sínodo romano sobre la justicia, 1971, había supuesto un giro decisivo. Luego, en 1975, la Compañía de

Jesús discernía como misión suya «el servicio de la fe y la promoción de la justicia» y asignaba como tarea a las comunidades de jesuitas que ayudaran a «cada uno de sus miembros a vencer las resistencias, miedos y apatías que impidan comprender de verdad los problemas sociales, económicos y políticos que se plantean en la ciudad, en la región y en el país, así como en el plano internacional».

Entre los movimientos que han marcado a la Iglesia en estos últimos cincuenta años y que han influido en mi modo de ver y leer el Evangelio, están las teologías de la liberación.

El Evangelio –y el cristianismo tras él– muestra constantemente una especial preocupación por los pobres y por los más indigentes. Las tradiciones cristianas han recogido los relatos del nacimiento de Cristo para considerar la Navidad como una fiesta que celebra a un Dios que comparte la desnudez de los pequeños, y en especial de las personas desplazadas. Sin embargo, la manera en que se han comportado las Iglesias a lo largo de la historia plantea una buena cantidad de problemas a los cristianos de nuestros días. Se ven éstos obligados a reconocer que su religión, fundada por alguien que murió ejecutado como agitador político, ha llevado un recorrido ambiguo. ¡Cuántas veces se ha puesto por delante el estandarte de la cruz para conquistas que no tenían gran cosa que ver con el Dios del Evangelio...! Mi generación, pues, se despertó un buen día dándose cuenta de que se había utilizado el Evangelio para legitimar conquistas coloniales y la explotación capitalista de los trabajadores. Cayó en la cuenta de que el Evangelio y la religión se habían convertido con frecuencia en una cobertura ideológica que legitimaba una sociedad injusta. Y, finalmente, descubrió detrás de todo ello a un sinnúmero de personas aplastadas y de pueblos oprimidos.

De ahí pudo nacer una indignación ética, cada vez más marcada, que no dejaba de tener similitud con las rebeliones éticas vividas por el mismo Cristo. En efecto, en el

Evangelio aparece varias veces Jesús indignado: haciendo gala de un gran sentido ético, se niega a que la religión sea utilizada para aplastar y explotar a la gente, sobre todo a los más pobres (por ejemplo: Mc 12,41-44). De este tipo de indignación ética nacieron las «teologías de la liberación».

Podemos caracterizar la dinámica de las teologías de la liberación hablando de una especie de «conversión» en diversas etapas. La primera tiene que ver con una rebelión ética acompañada de una renovación del sentido de lo sagrado. Hay quienes, al tomar conciencia del modo en que muchos son aplastados en esta tierra, sienten en su interior una voz que les dice: «Esto es intolerable, Dios no puede permitirlo sin actuar». Y descubren al mismo tiempo que esta opresión –que llega incluso a matar a la gente– desencadena en ellos una emoción en la que se compromete todo lo que el sentimiento de lo sagrado es capaz de expresar. El mal, visto en su objetividad, te corta el aliento y te pone frente a todo cuanto hay de profundo en la historia de la humanidad y del universo; en suma, frente a lo sagrado. Estamos muy lejos de las teologías que olvidan el mal y el pecado. Al contrario, las teologías de la liberación vuelven a dar su importancia a la objetividad del mal (el pecado se produce cuando se aplasta a la gente), a diferencia de la moral católica clásica, que en muchas ocasiones ha promovido más bien una ética de la sinceridad y de la simple intención¹.

Desde esos presupuestos, el problema de la opresión de los más pobres no se presenta ya como un problema ético entre otros, sino que adquiere una dimensión religiosa. No se trata ya de una cuestión política o social que podamos examinar prosaicamente, sino de una situación en la que está en juego lo más sagrado. A fin de cuentas, es Dios

1. Se habla de una ética de la sinceridad para designar esta actitud presente a menudo entre los jóvenes y en las clases medias, según la cual lo importante es intentar hacer el bien sinceramente, dando más importancia a la sinceridad de la acción que al análisis riguroso de las consecuencias de nuestros actos.

mismo quien está en juego en las situaciones de injusticia. Las teologías de la liberación no son, por consiguiente, un movimiento que deje marchitarse a la religión para hundirse en lo socio-político: más bien dan todo su relieve a la dimensión religiosa de la política y del mal presentes en la sociedad.

Una vez detectada la vertiente religiosa del orden socio-político, el itinerario «típico» de la teología de la liberación toma dos direcciones. Una emprende una relectura de las Escrituras y de las prácticas cristianas empleando en su trasfondo, como pauta de interpretación, la cuestión de la liberación de todas las opresiones. Esta relectura afecta especialmente al libro del Éxodo y al final de la esclavitud del pueblo de Dios, así como al profetismo con su dimensión política. La historia santa, mediante la reflexión de los teólogos de la liberación, ha abierto perspectivas más sociales a una religión cristiana fácilmente encerrada en el orden «local».

La otra dirección del itinerario mencionado implica un análisis tan preciso como sea posible de los mecanismos que causan la injusticia.

La teología de la liberación conduce así a una relectura de la historia en categorías religiosas. La luz que proporciona el descubrimiento del mal concreto en la historia humana da un nuevo relieve a diversos pasajes de la Biblia y prácticas religiosas. La noción de historia santa deja de ser un concepto «puramente espiritual»: es nuestra historia la que es considerada como santa, porque es el lugar donde se desarrolla el compromiso del mismo Dios en vistas a la salvación de todos, es decir, en pro de la liberación de los oprimidos y la instauración de una sociedad en la que todos puedan descubrirse amados incondicionalmente. Los sacramentos pueden convertirse también en una manera de celebrar la lucha de Dios y de todos nosotros contra el mal. Determinados textos –pensemos en el Éxodo y en la liberación de la esclavitud de Egipto, en el episodio del óbolo de la mujer pobre, en el *Magnificat* y en muchos otros–

adquieren una fuerza nueva. No es que todo el cristianismo quede reducido a una lucha socio-política, sino que la Buena Noticia, que debe ser llevada a todas partes, adquiere unas dimensiones más globales. La muerte de Jesús queda resituada así en su marco histórico. Ya no se trata de un sacrificio abstracto ofrecido a Dios, en la perspectiva –psicológicamente dudosa– de morir para ofrecer una reparación a un Dios Padre aparentemente enfurecido. Al contrario, la pauta de lectura utilizada conduce a ver que lo que lleva a Jesús a oponerse a los poderes religiosos establecidos y le conduce finalmente al patíbulo es su toma de postura en favor de una religión y un Dios liberadores. Su muerte aparece como el sacrificio de un hombre que llega incluso a dar su vida en virtud de su compromiso en la historia humana. No se trata de un sacrificio cultural como los que se ofrecían en el templo de Jerusalén o sobre el monte Garizim, sino de un sacrificio que se vive en la verdad de la historia, en la que nos comprometemos en favor de la liberación del mal. Y de este modo el discurso religioso y espiritual adquiere nuevos matices.

En paralelo con esta renovación religiosa, el movimiento descrito por las teologías de la liberación conduce también a practicar el análisis social². Se trata de no limitarse a tener aspiraciones generosas, sino de buscar hasta llegar a las causas mismas del mal, sin contentarse con una caridad bienintencionada que, por desgracia, no logra cambiar gran cosa, en la medida en que no tiende a modificar las estruc-

2. En relación con este análisis social, se ha acusado a algunas teologías de la liberación de practicar el análisis marxista. Ahora bien, un análisis riguroso conduce con frecuencia a percibir que para comprender los cambios de la sociedad es preciso recurrir al análisis de clase, es decir, a considerar algunos fenómenos sociales a la luz de los conflictos provocados por estructuras que engendran intereses antagónicos. Después de todo, si bien se puede considerar el análisis marxista como un tanto superado en algunas de sus dimensiones –como también le sucede a la física de Newton–, continúa iluminando muchos fenómenos sociales, y algunos de sus conceptos de base forman parte en nuestros días del patrimonio común del que se alimenta toda la sociología... ¡y hasta el discurso oficial del catolicismo!

turas mismas de la sociedad. Este tipo de análisis conduce a dar importancia –en una medida muy superior a lo que era tradicional en la mayoría de las religiones– a la dimensión política (cosa que contrasta con los idealismos religiosos que se contentan con apelar a la conversión del corazón, como si ésta, por sí sola, pudiera cambiar las estructuras promotoras de opresión). Y, al mismo tiempo, esta preocupación por el análisis preciso conduce a poner todos los medios para liberar el discurso religioso de todas las connotaciones ideológicas, que muchas veces convierten a las religiones en «opio del pueblo»³.

Por último, y ésta es la etapa final del proceso, el compromiso concreto, a partir del lugar mismo en que nos encontramos, en favor de una mayor justicia y de la liberación de todo tipo de opresión.

Estas diferentes etapas constituyen una manera de representarnos las teologías de la liberación, que se estructuran según diferentes modalidades: no se despliegan de una manera lineal, como podría hacer pensar el modo en que se habla de ellas. Tanto más cuanto que la acción precede con frecuencia a la teoría y la alimenta.

La vida religiosa

Existe una tensión entre el radicalismo del Evangelio y la construcción de la historia. En la Iglesia católica hay dos estilos de vida complementarios, llamados a veces «vida en el mundo» y «vida religiosa», que simbolizan esta tensión. Los tres votos religiosos (obediencia, pobreza y celibato en castidad) tienen que ver con las instituciones políticas, económicas y familiares de la sociedad. Con ello proporcionan

3. Decir de la religión que es el «opio del pueblo» es considerarla como una expresión de un pueblo que grita que la gente está hecha para la felicidad, pero que se duerme en la medida en que ese grito no conduce a un compromiso sólido basado en un análisis todo lo riguroso posible de lo que se puede hacer hoy.

una pauta de lectura gracias a la cual el Evangelio interpela a las mentalidades y a las prácticas e invita a construir una comunidad de participación, de justicia y de amor.

Cuando yo era novicio, el vínculo entre la vida religiosa y la sociedad era casi inapreciable. Y aun cuando la Orden de los jesuitas evitaba ciertas aberraciones incontestables que se daban por entonces en algunas congregaciones, los tres votos parecían a veces una curiosa negación del «yo». La pobreza significaba que uno no gastaba nada por sí mismo y que dependía en todo del superior. Uno no tenía voluntad propia y obedecía en todo. Uno no se comprometía ni en su afectividad ni en su sexualidad. Hoy, lo más importante para mí en la vida religiosa es el modo en que ésta se plantea las cuestiones referentes a la sociedad. El voto de pobreza plantea la cuestión de la economía: como individuos y como comunidad, utilizamos bienes y tenemos dinero, y es menester que nos situemos con respecto al tema. El voto de obediencia plantea la cuestión del poder: tenemos poder, pero ¿cómo nos situamos con respecto a él? El voto de castidad, plantea la cuestión de ver cómo vivimos en relación con el orden afectivo, con el otro sexo, con nuestra propia sexualidad y con las instituciones familiares. Por lo demás, tal vez sea en este punto donde más han evolucionado las cosas. Al final he acabado considerando nocivo el ideal de ausencia de relación que se nos brindaba. Hoy me siento muy ajeno a la frase de Ignacio de Loyola en que decía que el voto de castidad no requería comentarios. Tanto las comunidades religiosas como los individuos, cuando son honestos, están obligados a reconocerse como gente en búsqueda en este punto. Pero tal búsqueda no siempre tiene una buena acogida por parte de las autoridades establecidas. Sé algo de ello por los quebraderos de cabeza que me valió un folleto que publiqué en los años setenta con el título «Celibato y Amor».

Frente al compromiso en favor de la transformación del mundo, la gente se siente a menudo desgarrada entre dos

actitudes. O bien dan prioridad al compromiso en la historia humana para construir el mundo, o bien intentan vivir primero una actitud justa, tomando sus distancias con respecto a la construcción de la historia. O bien se ensucian las manos queriendo construir el mundo, o bien intentan crear un lugar que se vea afectado lo menos posible por lo que pervierte al mundo. Así fue como nació la vida religiosa, cuando los monjes se retiraron al desierto para escapar de la perversión de las grandes ciudades. Se vieron así frente a una elección: o aceptar las ambigüedades de un compromiso en la sociedad concreta o tomar distancia con respecto al dinero, el poder y los clanes familiares.

Si bien los primeros monjes optaban de una manera radical por «abandonar real y verdaderamente el mundo», con el tiempo se produjo una salida del mundo más simbólica que real, especialmente cuando las órdenes religiosas modernas se vieron comprometidas «en el mundo». Hablando de manera concreta, ni siquiera en el desierto escapaban a las ambigüedades de la vida social. No se trata, por tanto, de un dilema: «o estar en el mundo... o estar fuera de él». Cada persona debe tener la posibilidad de distanciarse, al menos parcialmente, con respecto a las injusticias de cualquier sociedad, especialmente en el orden político, en el económico y en los clanes familiares. No es posible separarse por completo de todo poder, de todo bien y de toda raíz. Sea como fuere, se comprende que se crearan dos tipos de vida, con sus respectivas opciones. Corresponden éstas, más o menos, a las opciones tradicionales que aparecen en el universo católico entre «la vida del mundo» y «el compromiso en la vida religiosa». Por un lado, los cristianos que aceptan formar parte plenamente del funcionamiento social, con sus ambigüedades; por otro, los que profesan un distanciamiento y un cambio de mentalidad con respecto al «mundo». Con todo, la «salida» del mundo sigue siendo siempre parcial, y a menudo más simbólica que concreta y real, sobre todo en las sociedades de nuestros días, de las que a buen seguro resulta más difícil escapar

que de las ciudades egipcias del siglo IV. En último término, de donde tendríamos que escapar sería de nosotros mismos, de la condición humana. De ahí las limitaciones que presenta todo proyecto de distanciamiento radical del «mundo».

En las comunidades benedictinas originales, el compromiso de los monjes se expresaba mediante el concepto de «conversión perpetua», con lo que se expresaba adecuadamente que el compromiso con ese estilo de vida nunca estaba adquirido del todo. Pronto, sin embargo, se tradujo esa promesa en lo que llegarían a ser los tres votos tradicionales «religiosos»: los de pobreza, obediencia y celibato en castidad.

Con el tiempo, he llegado a ver claro que para comprender lo que está en juego en estos votos es menester volver a situarlos en su marco societal. Marcarán en cada ocasión la interpelación evangélica frente a una dimensión capital de la existencia.

El voto de pobreza pone en primer plano la cuestión relacionada con el funcionamiento económico de la sociedad y de la comunidad en que vivimos. Todo el mundo utiliza cierta cantidad de bienes económicos, pero el compromiso religioso ligado a la pobreza me parece que es un compromiso que conduce a asumir los medios para que la avidez de bienes no aprisione nuestra vida (cosa que, por otra parte, exige un estilo de vida relativamente simple). La tradición que, a mi modo de ver, se encuentra en la base de este voto es la que se encuentra en los primeros escritos cristianos: en ellos aparecen comunidades que intentan que los bienes sirvan más para compartirlos⁴ que para la construcción de estructuras de desigualdad.

4. En el extremo opuesto a este modo de considerar la tradición de la «pobreza» de la vida religiosa están aquellos para quienes la «pobreza religiosa» estaría centrada principalmente en la dependencia: el religioso sería pobre por depender de la comunidad. Semejante visión me parece que escamotea la dimensión económica de la existencia, lugar en el que simultáneamente se cometan injusticias y se comparte.

El voto de obediencia no me parece implicar una renuncia total a la prosecución de nuestros proyectos (lo que sería una negación de nuestra propia personalidad). Señala más bien la resolución de no oprimir a los otros mediante el poder de que dispongamos. Implica no perseguir el poder por sí mismo, sino negociarlo, y estar decidido a preferir la paz de la comunidad a la realización frenética de nuestra voluntad. Este voto, al interpelarnos en nuestra relación con el poder, cuestiona la dimensión política de la existencia. ¿Qué hacemos con nuestro poder? ¿Cómo lo ponemos en práctica?

El voto de celibato, por último, me parece una manera de situarse frente a las ambigüedades de la institución familiar. Ésta, en efecto, no es sólo el ámbito en el que una pareja y una familia se comprometen en la historia creando un espacio de audacia, de creatividad, de confianza, de perdón y de generosidad. La institución familiar, al asumir sus responsabilidades frente al futuro y frente a la historia, se convierte fácilmente en un clan cerrado e introduce un afán posesivo y unas normas que a veces son alienantes u opresivas. El celibato puede ser vivido como un intento de distanciamiento con respecto a las inevitables ambigüedades de la institución «familia». No creo que implique una represión de la vida afectiva, sino más bien un distanciamiento de lo que la institución familiar y el deseo de prolongarnos en unos hijos pueden inducir en nosotros como alienación y dominación. En este marco, la virtud de la castidad es la virtud de la persona que vive «bien» su afectividad y su sexualidad⁶. Entonces, estas dos dimensiones de la persona,

5. En el extremo opuesto a este modo de considerar el voto de obediencia está una consideración que pone el acento en un rechazo total del poder. Me parece que semejante actitud tiene el peligro de remitir el ejercicio del poder a una zona reprimida que generalmente acaba manifestándose a pesar de todo. ¿Es sano que alguien que ejerce un poder pretenda no ser más que un siervo?
6. Semejante modo de considerar la virtud de la castidad está en las antípodas de las definiciones que la reducen a la abstención de todo comportamiento sexual o genital.

en vez de oprimir a los demás, tienen un efecto liberador y positivo. A mí me parece importante que la Iglesia católica revise toda una serie de sus doctrinas oficiales sobre este tema y se desprenda de un punto de vista excesivamente ligado al aspecto físico del sexo y no suficientemente vinculado a las relaciones humanas. ¿No es lo importante construir comunidades en las que las personas se amen?

En cada uno de los tres votos está en juego una dimensión importante de la existencia (los bienes económicos, el poder, la prolongación de la historia a través de la fundación de una familia). Ahora bien, cada una de estas facetas de la vida humana lleva consigo su ambigüedad. De ahí que cada voto de la vida religiosa designe un ámbito en el que habrá que tomar postura para que la historia humana se dirija hacia la liberación del mal, más que hacia la opresión. Con todo, la opción por la vida religiosa no implica que podamos escapar a las ambigüedades de nuestra condición humana. Contrariamente a lo que afirman ciertas espiritualidades simplistas, la vida religiosa no está fuera de la historia: no es una vida angélica. Y una manera de enfocarla que hablara de una generosidad absoluta rechazando todo poseer, todo poder y todo afecto correría el riesgo de flirtear con la neurosis.

La cuestión de la generosidad

El cristianismo lleva en sí mismo una tensión entre la aceptación de la vida, con toda su felicidad, y la solidaridad que implica la entrega e incluso el sacrificio de nosotros mismos. Se trata de la tensión entre el recibir y el dar.

No sé si será a causa de mi psicología personal o por alguna otra razón, pero el caso es que he sentido más de una vez una especie de sentimiento de culpabilidad cuando no era perfectamente «generoso». Nunca me ha resultado fácil no querer hacer «más» por el Reino de Dios. ¿Es ésta una

reacción equilibrada desde el punto de vista psicológico? ¿No transmite el cristianismo en este punto una perspectiva un tanto neurótica?

Descubrirse amado –por Dios y/o por los demás– conduce a una cierta plenitud de vida. La podemos ver como una respuesta al deseo del Evangelio: que todos tengan alegría, y que su alegría sea completa. Y también como una realización de la petición del «Padrenuestro»: «Hágase tu voluntad», pues según el Evangelio la voluntad divina es que cada persona se sienta como un hijo muy querido, liberado de todo mal. Los seres humanos son como los hijos de la casa, que pueden tomar y recibir todo lo que es bueno para ellos. Es lo que dice aquel proverbio popular francés: «Las cosas buenas son para la gente buena». El mensaje del cristianismo proclama que hay que aceptar recibir para nosotros mismos y aceptar también ser amados por nosotros mismos. Esta perspectiva evangélica afirma el primado de la aceptación del amor con que nos aman. Dios nos amó primero, es el primero en amarnos (1 Jn 4,19). El camino evangélico empieza por consentir en ser amados. Dicho de otro modo, es más fundamental aceptar ser amados que amar a los demás⁷. La segunda actitud (amar a los demás) tiene su origen y su fundamento en la primera (aceptar ser amados). La alegría que procede del hecho de ser amados y de aceptarlo, el gozo que produce el hecho de gozar de las relaciones que tenemos, me parece la esencia de lo que las tradiciones cristianas han llamado la «vida contemplativa». Para ser aceptable no es necesario estar realizando constantemente obras. Es bueno gozar de la propia dicha.

7. Aparece aquí, de nuevo, una inversión típica del Evangelio: el don de Dios es gratuito, y es importante aprender a recibirllo. El «recibir» va por delante del «dar». Se podría señalar, a buen seguro, que existe una causalidad recíproca entre «amar» y «aceptar ser amado». Sin embargo, lo que distingue al cristianismo de las religiones moralizantes es que otorga una cierta prioridad al recibir el don gratuito (en términos teológicos: la gracia).

Pero también hay otra pista en el Evangelio: la de la entrega y la atención a los más pequeños, que nos dice que es mejor dar que recibir. Quien no acepta perder su vida, la perderá en realidad. Esta dimensión del Evangelio habla de la entrega de nosotros mismos, incluso hasta la muerte, como lo hizo Jesús. Esta generosidad que no lleva cuentas se encuentra en muchas tradiciones de la vida religiosa, en las que se insiste en la importancia que tiene seguir a Jesús en su lucha contra el mal, y ello hasta el final, con una abnegación total.

En algunos casos, la síntesis de ambas actitudes se puede llevar fácilmente, de una manera casi natural. Es lo que sucede cuando un padre o una madre se entrega por completo a sus hijos, o cuando un enamorado da su vida por la persona amada. También hay casos en los que algunos evitan la tensión teniendo ante los ojos la recompensa que tendría lugar en la otra vida y que justificaría su abnegación actual. Ahora bien, a mí me parece que gozar apaciblemente de nuestra propia vida y entregarla a través de un compromiso de amor y de solidaridad, no es lo mismo. Entre ambas actitudes puede surgir un conflicto⁸.

Ambas aparecen y encuentran su legitimación en tradiciones cristianas. Pero cada una conlleva su parte de ambigüedad, incluso de neurosis. Una vida centrada en la aceptación del don que es el amor y en el recibir puede volverse terriblemente egocéntrica. Y una vida edificada sobre la generosidad puede llegar incluso a una negación mórbida de sí mismo que llegaría, al final, a negarse a recibir (este

8. En el marco de las Escrituras cristianas, podemos remitir a la meditación sobre los personajes de Marta y María (Lc 10,38-42). La primera se muestra activa y se sacrifica para que todos puedan comer bien, mientras que la segunda se deleita escuchando las palabras de Jesús. El Evangelio parece tomar partido en este episodio por María, de quien se dice que ha escogido la mejor parte, y que ésta no le será arrebatada. En los movimientos de militancia contemporáneos encontramos una tensión parecida: son muchos los que buscan un equilibrio entre «vivir para sí» y «vivir para los demás». Señálemos también que el episodio puede revelar también la percepción que tenía Jesús de las funciones vinculadas al género: no cree que una mujer «deba» servirle.

tipo de neurosis no siempre está ausente de las tradiciones de la vida religiosa ni de la práctica de sus tres votos, pues éstos han sido vividos a veces –¿a menudo?– como una negación pura y simple de sí mismo).

No me parece fácil encontrar un equilibrio entre estos dos polos. Es cierto que en ocasiones podemos sentir más felicidad en dar que en recibir, pero también es importante poder recibir plenamente sin sentir mala conciencia. En el extremo opuesto, acentuar en exceso la importancia del recibir puede conducirnos a la negación de toda solidaridad y compromiso. Después de todo, en el centro del Evangelio se encuentra la entrega que hace Jesús de su vida: se sacrifica⁹.

En mi opinión, el cristianismo no resuelve plenamente esta tensión (¿esta contradicción?). Deja que sean finalmente los cristianos quienes decidan lo que van a hacer con su vida. ¿Qué parte dedicarán al *recibir* y qué parte al *dar*? ¿No sería más alienante que liberadora una religión o una moral que pretendiera resolver esta cuestión *a priori*? La pista que nos proporciona la regla de oro inherente a diversas morales y religiones («amar al prójimo como a nosotros mismos») muestra a las claras la existencia de un vínculo entre ambos polos.

Hay un pasaje del Evangelio cuya meditación me parece que ilumina esta cuestión. Se trata de la parábola del buen samaritano (Lc 10,27-37), excelente respuesta de Jesús al fariseo que le pregunta: «¿Quién es mi prójimo?». El doctor de la ley esperaba una respuesta que definiera *a priori* a quién es preciso considerar como nuestro prójimo. Con ello buscaba una respuesta definitiva a la cuestión del

9. Debo recordar que, cuando hablo aquí de «sacrificio», no hago la menor alusión a un culto sacrificial del tipo del que se practicaba en el templo de Jerusalén. Remito, simplemente, a la entrega de nosotros mismos, al compromiso que puede conducirnos a entregar nuestra propia vida por los demás. El sacrificio, tal como es considerado en la carta a los Hebreos (10,1-18), es el de la persona: un sacrificio que, sin entrar en la lógica sacrificial del templo, expresa que la persona se compromete ella misma para que todos tengan alegría y para que su alegría sea completa.

límite que hay que establecer a la solidaridad (pues todos nosotros, hasta los más «generosos», ponemos límites a nuestras solidaridades). Jesús responde con la parábola del buen samaritano, que termina con la pregunta: «¿Quién de estos tres te parece que se hizo prójimo del caminante exploliado?». Lo que me parece característico es que no haya respuesta alguna del tipo: «Tal clase de persona es nuestro prójimo». No *somos* prójimos de nadie, sino que *nos hacemos* prójimos. Con ello, el texto evangélico podría estar mostrándonos que es cosa nuestra decidir sobre los límites que ponemos a nuestras solidaridades. A mi modo de ver, la respuesta de Jesús se niega a determinar por adelantado cuál debería ser ese límite. En este caso concreto, sólo el samaritano se hizo «prójimo» del desgraciado, pero Jesús no emite ningún juicio moral. Es posible que, de manera similar, la cuestión que he planteado («¿Qué parte dedicar al «recibir», y qué parte al «dar»?») no tenga una respuesta universal. A fin de cuentas, somos nosotros mismos quienes tenemos que decidir el tono y el aliento que queremos dar, y damos de hecho, a nuestra historia. El cristianismo nos presenta a un Dios Padre que mira con benevolencia nuestras opciones y nos acepta tal como somos. Lo cual no significa que Dios no tome postura. La respuesta de Dios al mal que hay en el mundo, en la representación cristiana tal como yo la comprendo, no es una moral que decidiría por nosotros lo que hemos de hacer. Es más bien la imagen de un Dios que, en Jesús, se compromete profundamente en la historia de los seres humanos para que todos tengan vida. El resto nos toca a nosotros decidirlo... en libertad. Es, por lo demás, lo que suelen decir los grandes maestros espirituales, cristianos o no.

Epílogo

Resurrección

En el Evangelio encontramos constantemente el tema del postrado que es puesto de nuevo en pie. Esta confianza en que alguien puede levantarnos nos abre a una esperanza aun en las situaciones más desesperadas, incluida la muerte.

Como a la mayoría de los cristianos de nuestros días, supongo yo, también a mí me ha atormentado a veces (¿a menudo?) la cuestión de la resurrección. Hay momentos en los que querría tener una prueba física de la resurrección de Jesús. Pero enseguida me doy cuenta de que semejante seguridad sería un modo de escapar a mi condición humana. Entonces me doy por satisfecho con un relato simbólico de la resurrección, que respeta más nuestra condición y que me remite a mi modo de volver a ponerme en pie.

Entre los relatos evangélicos que me parecen más significativos, pondría yo el de los discípulos de Emaús. Estos dos discípulos (no se dice, por lo demás, que fueran dos varones, contrariamente a la hipótesis implícita generalizada) estaban desmoralizados e iban expresando la decepción de sus esperanzas. Habían creído que, por fin, iba a quedar establecido el reino de Dios, y resultaba que Jesús llevaba ya tres días en la tumba. Algunos habían llegado a decir que había resucitado, pero... Y he aquí que, gracias a un extraño al que encuentran por el camino, su corazón se puso a vibrar y, al partir el pan, se dieron cuenta de que efectiva-

mente Cristo estaba en pie de nuevo. Eso les llevó a regresar a Jerusalén (el lugar social donde se juega el destino de Israel) y a anunciar allí a los demás la buena noticia.

¡Cuántas veces nos habremos sentido aplastados y sin salida a lo largo de nuestra vida! Y después, a veces gracias a alguien que nos hace ver las cosas desde otro ángulo (el extranjero: la persona que viene «de otro lugar»), nos damos cuenta de que podemos volver a ponernos en pie. Son muchos los lugares del Evangelio en los que podemos encontrar este simbolismo del postrado y el levantado. El hombre de la mano paralizada, por ejemplo, es invitado a extender su mano, y ésta vuelve a mostrarse llena de salud. Y hasta al Crucificado se le presenta como quien es levantado, es decir, como alguien que está en pie, antes de ser depositado en la tumba de donde su Padre volverá a levantarla.

La fe en la resurrección me parece que consiste principalmente en esa confianza en que, aun en las situaciones en que nos encontramos completamente aplastados, subsiste la esperanza de que podemos volver de nuevo a estar en pie, de que seremos re-suscitados. Ésta es la experiencia de la que viven desde hace siglos los cristianos y muchos otros, que creen que la fuerza que vuelve a poner en pie es más fuerte que el poder de la muerte.

Esto significa que las tradiciones cristianas nos invitan a abordar con confianza tanto la vida como la muerte, confiándonos a la Presencia que Jesús llamaba su «Padre» y a quien entregó su espíritu.

¿Implica esto la existencia de una vida después de la vida? No me parece que sea eso lo importante. Lo que sí me parece serlo es confiar en que, finalmente, la muerte no lo es todo, y en que somos puestos de nuevo en pie. Confiar en que, incluso en los momentos en que tenemos la impresión de perder toda esperanza, podemos ser levantados de nuevo e ir hacia los demás poniéndonos de nuevo en marcha juntos... En cuanto al tema de lo que sucede después de la muerte, ¿por qué no dejárselo a Dios?

*
**

Dejar la cuestión de la resurrección a Dios, a un Dios que difícilmente sabemos si existe y cómo es... Semejante actitud desconcierta a muchas personas. Querrían saber de una vez por todas qué sucede con la muerte. Preferirían no abandonarse a lo que en ella suceda. Seguramente se encuentran muy a disgusto con los evangelios, que nos ponen frente a una tumba vacía... Preferirían seguramente que contuvieran otro capítulo final en el que se dijera en qué consiste la vida después de la vida, lo mismo que una buena novela policiaca termina revelando quién es el culpable.

Tener fe, confiar, tal vez sea también decir que no sabemos qué es la muerte, y ponernos en ella en manos de Dios..., de quien tampoco sabemos con precisión cómo es...

Caminamos, pues, como los discípulos de Emaús. Ellos experimentaban el vacío frente a la muerte de Cristo. Nosotros nos preguntamos hasta qué punto no estará muriendo el cristianismo tal como lo hemos conocido. Personalmente, aunque los evangelios y su tradición siguen resultándome muy elocuentes y revelándome múltiples dimensiones de la existencia, estoy mucho menos dispuesto a apostar por la supervivencia de la religión cristiana tal como la conocí en otros tiempos. Con todo, sólo el tiempo lo dirá: ¿No sugiere el Evangelio que habrá que esperar al fin de los tiempos para separar el trigo de la cizaña?

Pero tengo confianza, tengo fe en... No sé si debo escribir «en la vida» o, más sencillamente, «en... Dios». ¿O es lo mismo?

En cualquier caso, nada de eso me hace olvidar dar las gracias a todas y a todos cuantos han tocado mi vida y me han acompañado en mi reflexión y en mi camino. Esas mujeres y esos hombres me han procurado y siguen procurándome mucha alegría, ternura, gusto de vivir y aliento de solidaridad.

Pentecostés 2001