

Juan Luis Segundo

**La historia perdida
y recuperada de
Jesús de Nazaret**

**De los Sinópticos
a Pablo**

Sal Terrae

Presencia Teológica A

**LA HISTORIA PERDIDA
Y RECUPERADA
DE JESUS DE NAZARET**

De los Sinópticos a Pablo

Índice

INTRODUCCIÓN GENERAL: APROXIMACIÓN A JESÚS. RECURSO AL MÉTODO

<i>Introducción:</i> <i>Verdadero y falso interés por Jesús de Nazaret</i>	13
Capítulo 1: Requisitos para plantear de nuevo el problema de Jesús ..	19
I. La <i>fe</i> en cada existencia humana	20
II. La <i>ideología</i> en cada existencia humana	25
III. Distinción y complementariedad entre <i>fe</i> e <i>ideología</i>	29
IV. Los <i>datos trascendentes</i> en cada existencia humana	31
Capítulo 2: Ambigüedad de la religión frente a la fe	39
I. La <i>fe</i> en el camino de la infancia a la madurez	40
II. El absoluto de la <i>fe</i> antropológica y <i>Dios</i>	47
A. <i>El lenguaje «icónico» y el lenguaje «digital»</i>	50
B. <i>Valor absoluto y personas</i>	51
C. <i>Valor absoluto y «Ser» absoluto</i>	54
III. ¿Es la religión una dimensión antropológica?	57
Capítulo 3: Ambigüedad de la religión frente a la ideología	65
I. ¿ <i>Ideología</i> vs. <i>ciencia</i> ?	66
II. ¿ <i>Ideologías</i> sin <i>fe</i> ?	72
A. <i>La ideología sustituye a la fe</i>	73
B. <i>La ideología niega a la fe</i>	79
III. ¿ <i>Fe</i> sin <i>ideologías</i> ?	89
A. <i>Religión e ideología</i>	90
B. <i>Religión y fe</i>	93
C. <i>Religión sin ideologías?</i>	102

© 1990 by Juan Luis Segundo
Montevideo (Uruguay)

Para la edición española:
©1991 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0918-7
Dep. Legal: BI: 2.089-91

Fotocomposición: Didot, S.A.
Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

PRIMERA PARTE:	
JESÚS, ANTES Y DESPUÉS DE LA PASCUA:	
LA HISTORIA PERDIDA	
<i>Introducción:</i>	
<i>¿Por dónde «comienza» Jesús de Nazaret?</i>	109
I. Lo pre-pascual y lo post-pascual	116
II. El contexto eclesial	137
III. El criterio documental	144
Capítulo 1:	
El profeta del Reino y su clave política	149
I. El profeta de la era inminente	150
II. El profeta del Reino de Dios	152
A. <i>El anuncio</i>	153
B. <i>La propuesta</i>	163
C. <i>El estilo de vida</i>	170
III. La clave política en la historia de Jesús	174
A. <i>La política como clave del lenguaje de Jesús</i>	176
B. <i>La política como clave de la vida y muerte de Jesús</i>	179
C. <i>Política vs. religión?</i>	182
Capítulo 2:	
Jesús y la opción de Dios por los pobres y pecadores	187
I. La enseñanza en parábolas	191
II. El Reino en imágenes	194
A. <i>Primera serie: la falsa seguridad opuesta al Reino</i>	194
B. <i>Segunda serie: los pecadores y la alegría de Dios</i>	199
C. <i>Tercera serie: los verdaderos pecadores en Israel</i>	204
D. <i>Cuarta serie: la auténtica lectura de la palabra de Dios</i>	215
III. Opción por los pobres, opción hermenéutica	221
A. <i>El sábado</i>	223
B. <i>Las prescripciones de la ley</i>	226
C. <i>Dios en la historia</i>	228
Capítulo 3:	
Jesús, en camino hacia el conflicto	233
I. El resultado de las parábolas: tres grupos diferentes	235
A. <i>El primer grupo: los adversarios</i>	237
B. <i>El segundo grupo: los discípulos</i>	240
C. <i>El tercer grupo: el pueblo</i>	242

II. El poder del Reino y el secreto mesiánico	246
A. <i>Las «fuerzas» del Reino y los milagros de Jesús</i>	248
B. <i>El «fuerte» vencido: el poder de Satanás</i>	252
C. <i>Límites y crisis de las «fuerzas» del Reino.</i>	
<i>El secreto mesiánico</i>	256
III. La crisis galilea	264
Capítulo 4:	
Jesús ante el fin	269
I. Pronósticos de conflicto	270
A. <i>La «subida»</i>	271
B. <i>Las tres profecías</i>	273
II. Cómo ve Jesús lo que le aguarda en Jerusalén	283
A. <i>Datos indirectos. El poder del Reino</i>	286
B. <i>Datos (trascendentes) directos: Jesús y la escatología</i>	291
1. El abandono de Dios	294
2. La venida del Reino con poder	296
3. La venida del Hijo del hombre con poder	298
III. El significado de la muerte de Jesús	303
A. <i>¿Creer en un profeta equivocado?</i>	305
B. <i>La muerte en la vida de Jesús</i>	308
Capítulo 5:	
La resurrección de Jesús	311
I. Un género literario para la resurrección	314
A. <i>La sinopsis desaparece</i>	316
B. <i>Comprensión en vez de información</i>	320
C. <i>El difícil reconocimiento de Jesús</i>	326
III. Resumen: un dato trascendente, no una apologética	329
<i>Epílogo:</i>	
<i>La comunidad de Jesús frente a la resurrección</i>	335
El Reino y Jesús	338
Señales de los tiempos y señales del cielo	341
Primera y segunda venida del Mesías	342
Liberación y salvación	344
<i>Aclaraciones a lectores cristianos</i>	
	347

SEGUNDA PARTE:	
JESÚS, EN EL PENSAMIENTO DE PABLO:	
LA HISTORIA RECUPERADA	
<i>Introducción:</i>	
<i>La clave de Pablo en sus grandes cartas</i>	371
I. El gran período en el epistolario paulino	374
II. El cambio: de Tesalonicenses a Romanos	378
III. La clave antropológica de las grandes cartas	382
A. <i>El estilo literario</i>	385
B. <i>La clave antropológica</i>	390
Capítulo 1:	
El Pecado, esclavizador del paganismo	393
I. ¿Entrega Dios a los paganos al pecado?	396
II. El proceso de alienación: de la injusticia a la mentira	399
A. <i>Todos hacen las mismas cosas</i>	400
B. <i>La verdad presa</i>	401
C. <i>El orden de los factores</i>	408
III. Fundamento evangélico	416
A. <i>El «reino» de Satanás</i>	417
B. <i>La «generación adultera» y la idolatría</i>	420
Capítulo 2:	
El Pecado, esclavizador del judaísmo	423
I. El judío en poder del Pecado	427
A. <i>Dónde comienza el capítulo segundo</i>	428
B. <i>Los «pecados» del judío</i>	430
II. El proceso de la esclavitud	435
A. <i>Primer desplazamiento: de la norma al privilegio</i>	436
B. <i>Segundo desplazamiento: del espíritu a la letra</i>	438
III. Fundamento evangélico	443
Capítulo 3:	
Entre la ley y la fe	447
I. ¿Justificación por la fe en Jesucristo?	450
A. <i>Declarado justo</i>	451
B. <i>La fe (en Jesucristo)</i>	454
C. <i>La Ley y sus obras</i>	458
D. <i>Las «obras de la ley» en dimensión antropológica</i>	464
II. La fe y la liberación del hombre esclavo	469
A. <i>Las contradicciones que desaparecen</i>	469
B. <i>Las incertidumbres que permanecen</i>	472
III. Fundamento evangélico	474

Capítulo 4:	
Abraham, primera síntesis de lo cristiano	475
I. Abraham ante la exégesis de Pablo	477
II. El «trabajo» de Abraham	484
III. La «fe» (en Jesucristo) de Abraham	489
IV. Fundamento evangélico	495
Capítulo 5:	
Adán, Cristo y la victoria	499
I. La seguridad de la reconciliación	501
II. La amplitud de la salvación	508
III. Certidumbres e incertidumbres	515
Capítulo 6:	
El cristiano, ¿liberado del Pecado?	521
I. El nuevo comienzo	524
A. <i>La condición cristiana</i>	524
B. <i>Una vida nueva, un hombre nuevo</i>	527
C. <i>La gran pregunta y el tema de Pablo</i>	533
D. <i>El orden de las liberaciones</i>	537
II. La liberación del Pecado	541
A. <i>El significado del bautismo</i>	541
B. <i>La realidad del bautizado</i>	545
Capítulo 7:	
La lucha contra la Ley y la Muerte	551
I. La liberación de la Ley	554
II. La fuerza de Pecado de la Ley de Moisés	559
III. La fuerza de Pecado de la «ley de los miembros»	565
A. <i>Carne, cuerpo y espíritu</i>	566
B. <i>El misterio del hombre dividido</i>	572
C. <i>Las «dos leyes»</i>	577
D. <i>Dos conclusiones y un punto de partida</i>	579
Capítulo 8:	
La victoria sobre la Muerte	585
I. Punto de partida: la historia dividida	592
A. <i>«Yo sirvo a la Ley de Dios...»</i>	593
B. <i>¿Corrección del análisis o dato trascendente?</i>	594
C. <i>¿Una corrección al análisis anterior?</i>	597
D. <i>El juicio de Dios y la historia humana</i>	600
E. <i>Nuevo dato estructural: la Resurrección</i>	605

II. La manifestación de la libertad de los hijos	611
A. <i>Los hijos de Dios</i>	612
B. <i>La creación, sujeta a la inutilidad</i>	615
C. <i>La manifestación de los hijos</i>	618
III. Fundamento y garantía de victoria	624
A. <i>La magnitud de la victoria</i>	625
B. <i>La garantía de la victoria</i>	626

CONCLUSIÓN GENERAL

Jesús y el Absoluto	635
I. Verdadero Dios. Verdadero hombre	641
A. <i>Cuándo y cómo se declara Dios a Jesús</i>	643
B. <i>Los grandes Concilios</i>	650
1. Nicea	650
2. Éfeso	653
3. Calcedonia	661
II. Significado antropológico de la divinidad de Jesús	668
A. <i>La trascendencia a-histórica</i>	670
B. <i>La trascendencia histórica</i>	674

Introducción general

APROXIMACIÓN A JESÚS. RECURSO AL MÉTODO

Introducción

Verdadero y falso interés por Jesús de Nazaret

¿A quién puede interesar hoy ese ser histórico, humano, que se llamó Jesús de Nazaret? La pregunta parece tener una sola respuesta obvia: *a los cristianos*. Sin embargo, a poco que se reflexione, ese carácter obvio de la respuesta se desvanece. Percibimos, en efecto, que se basa en presupuestos que convendría calibrar mejor y que tal vez no resistirían, al menos en parte, ese examen.

Por ejemplo, la pregunta supone que existe una definida continuidad entre Jesús de Nazaret y lo que hoy llamamos «cristianismo». Pero eso está ya lejos de constituir una evidencia cabal. Ningún historiador serio acepta o, por lo menos, ninguno debería aceptar a priori que exista tal continuidad o que ella dispense de presentar las correspondientes pruebas. Nada es menos cierto —repito: a priori— que, de vivir hoy, cabría Jesús de Nazaret dentro de los párametros que permiten calificar a una persona, a un grupo o a una estructura social como «cristianos». Hasta sería enormemente saludable que las iglesias así llamadas dejaran de confiar en una etiqueta tan dudosa y se plantearan con todo rigor y radicalidad esta —hoy por hoy— extraña pregunta acerca de tal continuidad.

Otra semejante asociación de ideas hace de Jesús el fundador de una de las grandes religiones de la humanidad, lo cual, aparentemente, circunscribe su interés al ámbito de «lo religioso». Obviamente, nadie negará hoy, con los conocimientos

históricos de que disponemos, que Jesús haya sido efectivamente un hombre religioso. Muy difícil sería, por otra parte, hallar en su época hombres importantes para la humanidad que no participaran, de una manera o de otra, de una concepción de lo divino y de cómo el hombre se acerca a esa dimensión. Sin embargo, no con ello queda todo dicho, y es posible que ni siquiera se diga así lo esencial sobre él. Jesús de Nazaret se enfrentó durísimamente con las autoridades religiosas de su tiempo. El valor de esa crítica está aún lejos de ser aceptado por esa misma religión que, se supone, Jesús fundó. Uno de sus más profundos intérpretes, Pablo de Tarso, profundizó y generalizó esa crítica de lo religioso en nombre de la madurez y libertad del hombre, dueño y «heredero del universo». Y la primera comunidad cristiana chocó en su época por su notoria falta de religiosidad o, si se prefiere en términos modernos, por su secularismo.

A partir de estas o parecidas consideraciones, no ocultaré al lector que me seduce la idea de reemprender, con más método y lógica si de ello fuera capaz, la empresa que se propuso Milán Machoveč: escribir un *Jesús para ateos*. Dicho en otras palabras, arrebatarle a la religión o a su interpretación teórica (teología) el monopolio del interés y de la explicación de Jesús.

Se dirá que difícilmente puede emprender esta tarea un autor que no pretende ocultar a nadie, desde el comienzo, que *cree* en Jesús de Nazaret. Pero este autor pretende igualmente que tal declaración de fe, postulada por su sinceridad para con el lector, está rodeada por lo común en la cultura actual de tantas cosas estereotipadas, de tantos malentendidos como los que acabo de mencionar más arriba, que el autor más bien teme con ella engañar involuntariamente al lector que fijar con claridad su propia posición.

Por poner un ejemplo, me temo que muy pocos lectores, si es que alguna vez me topo con alguno, sacará, como conclusión de mi declaración de fe en Jesús, que me siento, *porque creo en Jesús* y no a pesar de ello, más próximo a muchos que afirman no creer en él, pero que se interesan en los valores que esa figura humana vehicula, que de la inmensa multitud de «creyentes» que, declarando a Jesús Dios, piensan haberse colocado en una situación de ventaja para esta vida o la futura.

La primera limitación que debo hacer a mi afirmación anterior de que me gustaría, en esta obra sobre Jesús, dialogar con ateos, es que basta que sean éstos ateos «potenciales». En efecto (y en los capítulos de esta introducción general diré por qué), entiendo que quien no esté dispuesto a poner ciertos valores humanos como criterio previo y superior a cualquier religión determinada —y a esto llamo yo ateísmo «potencial» y lo postulo aun para el cristiano— no será capaz de reconocer la importancia histórica y el significado de Jesús. Y el que luego, eventualmente, lo declare Mesías, Hijo de Dios o Dios mismo, no impedirá, sino todo lo contrario, que haga de Jesús de Nazaret un ídolo.

Aun dando por sentado que Jesús sea la Verdad misma encarnada, si se observa el único modo en que ésta puede comunicársenos en la historia, será menester concluir que se puede creer en él por razones falsas y dejar de creer en él por razones verdaderas. Jesús mismo, como se verá más adelante, advirtió de ese peligro; peligro mayúsculo, puesto que ofrece una falsa seguridad cubierta con una etiqueta o manto sagrado. Exigió jugárselo todo por él en un mundo sin señales del cielo. Exigió dejar de hacer consultas a la letra de la revelación divina cuando se estaba frente al hombre necesitado.

No es, pues, una paradoja innecesaria o sin sentido el pretender que incluso el creyente debe acercarse a Jesús con una apuesta donde hay que hacer entrar todo el porvenir positivo o negativo de la «creencia» en Dios. No se podrá sospechar en esto de una Iglesia que muestra en su historia una tendencia tan clara a sacralizarse a sí misma como es la Iglesia católica romana. Pues bien, ya es doctrina oficial suya que parte del ateísmo se debe a que muchos cristianos, como testigos referenciales de valores morales y sociales, presentan un rostro inauténtico de Dios (*Gaudium et Spes* —en adelante GS— n. 19).

Cabe deducir de ello, en buena lógica, que quienes, dependiendo necesariamente de tales testigos, hayan negado ese dios (que no era) tenían en primera instancia, y hasta la aparición o descubrimiento de testigos diferentes, razón en su negativa. No así los que aceptaban a «Dios» a pesar de mostrárselos un dios inauténtico, inexistente.

Para quienes el riesgo de «no creer» en Dios es considerado mayor que el de creer en «un Dios que no es», el Jesús que yo considero real no será jamás accesible. Y este libro habrá sido escrito en vano. Porque su apuesta es justamente la contraria a la mía.

Claro está que, no siendo ingenuo, sé muy bien que, a pesar del texto aludido del Vaticano II, la sospecha en que se basa la tarea que me propongo está aún lejos de haber tomado carne en gran parte de la Iglesia católica. Así, por ejemplo, un teólogo de la categoría de Hans Küng no parece percibir la trampa que, ante esa declaración del Vaticano II, representa la falsa univocidad de la palabra «Dios». En todo caso escribe: «El precio que el ateísmo paga por su *no* es bien conocido. Pone en peligro su propia existencia por falta de un último fundamento, apoyo y término: arriesga incluso la posible pérdida del sentido, del valor y de la entidad de la misma realidad en general... Todo esto, naturalmente, en caso de que el ateísmo sea serio y no mera 'pose' intelectual, coquetería snobista o superficialidad irreflexiva». Pero esto ¿puede valer independientemente de que el objeto de su *no* sea un Dios auténtico o inauténtico? Esto no parece preocupar a H. Küng, quien basa luego la valoración positiva de la fe en la misma falaz univocidad: «La recompensa que la fe en Dios obtiene por su *sí* es también conocida...»¹

Creo que quien parte de este fácil, demasiado fácil, lugar común, no puede cumplir con el propósito al que apunta el Vaticano II a continuación de la afirmación anteriormente aludida: «Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen» (GS 21). El «más» que me he permitido subrayar no puede significar otra cosa que: más que hasta ahora.

Y eso es, lector, lo que este libro pretende: dialogar con ateos, *por lo menos potenciales*, sobre el significado de Jesús

de Nazaret. Y ello no por snobismo, sino a título de condición hermenéutica imprescindible. Me temo que quien no es un ateo potencial, por grande que sea su adoración de Jesús o la científicidad de su metodología, pase de largo ante él y ante su posible sentido histórico para el hombre de hoy. Para *cualquier* hombre de hoy.

Y por aquí resultará, creo, lo bastante clara una segunda limitación a mi intención declarada de dialogar en esta obra con ateos. Lo anterior, si bien se mira, debe haber mostrado que esta intención no proviene de una voluntad de propaganda o de un cierto «ecumenismo» que se ha vuelto actitud común en los cristianos después del Vaticano II. Proviene de que destruir ciertos lugares comunes y verdades a medias para aproximarse con sentido a Jesús de Nazaret no le sirve sólo al ateo, sino que le es todavía más imprescindible al cristiano. Así he vivido yo esta reflexión personalmente, y así la han vivido también los cristianos que la compartieron conmigo. Que el lector cristiano, si lo hubiere, no lea, pues, estas páginas como dichas por otros. En el tema que aquí se trata le va su cristianismo, a no ser que el autor esté totalmente equivocado.

Ésta es la tesis en que se basa este libro. Comprenderla es útil, pero no suficiente. Habrá que probarla, en los dos sentidos de la palabra «probar»: ponerla a prueba y persuadir al lector de que ése es el camino para tratar con ese personaje histórico que es Jesús de Nazaret. Y a eso se endereza la primera parte de esta obra.

1. Hans KÜNG, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981¹, pp. 88-89.

Capítulo 1

Requisitos para plantear de nuevo el interés por Jesús de Nazaret

Tratándose en especial del significado —para cualquier hombre— de Jesús de Nazaret, puede resultar fructuoso comenzar a dudar sobre un planteamiento por demás corriente. Según él, los hombres se dividirían radicalmente entre quienes tienen «fe» y quienes estructuran su vida en torno a una «ideología». Por no hablar de los que parecen no atenerse ni a una ni a otra y existen de manera no catalogable.

Resulta, además, perfectamente lógico dentro de un planteamiento parecido suponer que, siendo alternativas, la fe y las ideologías se combaten y excluyen, aun cuando no lo hagan siempre de manera explícita y frontal, sino gradual y calladamente.

Pero, se dirá ¿por qué dudar de un planteamiento y de una terminología que gozan de tanta popularidad y casi de un *status sociológico*? Para comenzar a despejar esta duda creo conveniente partir de un análisis fenomenológico de lo que acontece en cada existencia humana, más que de un arbitrario cambio de terminología. Demasiadas definiciones se usan corrientemente para dar ya resueltos de manera artificial los problemas, no obstante la complejidad de la existencia.

I. La FE en cada existencia humana

Un ejemplo literario puede abrir el camino en este análisis. Se trata de la obra de teatro de Albert Camus *Calígula*. Téngase presente, empero, que no tengo la pretensión de interpretar aquí la intención del autor en esta extraordinaria pieza teatral. La usaré porque me interesa reflexionar sobre el problema planteado a cada uno de nosotros, seres humanos, por la aventura que lleva a cabo el *Calígula* de Camus.

La cuestión que atenaza a *Calígula* es la de la dificultad que parece tener el hombre para alcanzar la felicidad. Y no quiero jugar con esta palabra. Me refiero a la más sencilla y primitiva sensación: la de estar satisfecho con la vida. Pues bien, el emperador *Calígula* cree que pocos hombres, al término de su existencia, tienen la sensación de ser felices o de haberlo sido. Y piensa que ello se debe al hecho de que, en la práctica, nadie o casi nadie ha llegado a la meta que se había propuesto alcanzar.

Ahora bien, ¿por qué es tan esquiva esta meta y tan general el balance negativo sobre la totalidad de cada existencia humana? La conclusión de *Calígula* posee una gran lógica: los hombres no llegan a la meta (satisfactoria) que se proponen, porque se distraen en el camino. No estructuran su obrar de un modo lo bastante serio y férreo, y así aquél se dispersa, atraído por finalidades secundarias. Todo se solucionaría, al parecer, si los hombres fueran lógicos en ponerlo *todo* al servicio de la finalidad, cualquiera que ella sea, que han elegido para su existencia.

Calígula se propone entonces, como emperador que es, dotado de un poder omnímodo, convertirse en ejemplo universal de esa lógica y hacer así a los hombres el don de abrirles el camino hacia la felicidad.

Sólo que no es fácil llegar a la raíz del mal. Será menester dar un paso previo. *Calígula* no puede aún comenzar a caminar hacia una meta determinada. Debe conquistar antes esa lógica interna que lo haga invulnerable a las distracciones que desvían el proceder de los demás hombres. Y *Calígula* ve con claridad que todas las faltas que se cometan contra esa lógica existencial provienen de la afectividad. Es ella la que distrae, la que impulsa

al hombre hacia finalidades secundarias, perdiendo con ello preciosas energías.

No puede, pues, estar atado con afecto a otras personas si pretende ser libre en el sentido más total y eficaz de la palabra. A través de la obra se le ve romper sistemáticamente con todos sus afectos. Derecho, lealtad, amistad, amor...: todo es sacrificado a esa lógica sin piedad de volverse libre. En el horizonte se perfila una libertad perfecta y, más allá, parece estar al alcance de la mano la felicidad, una vez elegida la meta que se desea alcanzar.

Pero el desenlace de la obra muestra cómo esa libertad, y en el preciso instante en que parece lograda, no tiene ya objeto, literalmente hablando. Al destruir la afectividad, *Calígula* ha destruido también, junto con el origen de las distracciones, la fuente de los valores que podían dar sentido a esa misma libertad. Ésta se halla preparada para elegir, pero no tiene ya nada más que elegir. Y llega la muerte como signo adicional de ese *impasse*. El camino a la felicidad parece más cerrado aún que antes.

Como anteriormente escribía, no me interesa aquí hacer un análisis literario. Aunque no fuera ésta para nada la intención de Camus al crear su personaje, *Calígula*, a través de los pasos antedichos nos lleva de la mano por ciertos datos esenciales de un análisis de la existencia humana y de sus dimensiones y posibilidades en lo que concierne a la libertad y la felicidad.

Pienso que, en este camino, hay que sacar dos conclusiones de esta obra, una directa y otra indirecta. La primera concierne exclusivamente a la libertad en cuanto libre albedrío. La segunda, a la determinación de la estructura de valor que se le puede dar a la existencia.

En cuanto al libre albedrío, es obvio que, cuando lo aplicamos a la obtención de un valor —o a la de la felicidad, que es un término que los recapitula todos— cada opción positiva (en su intención) se vuelve limitativa (en su resultado). En otras palabras, elegir un camino es cerrarse los demás. Aun el camino *previo* de volverse libre destruye, en *Calígula*, la posibilidad de elegir posteriormente una meta. Hacer la experiencia de un valor, pasando por las necesarias mediaciones para llegar a él,

significa decidirse a ignorar para siempre las experiencias que nos aguardaban en otros caminos posibles. En los caminos que no tomamos. Quien decide ser médico, por ejemplo, ignorará para siempre, de manera directa y empírica, las satisfacciones o los sinsabores que acompañan a un ingeniero. Tener que estudiar destruye una parte de juventud posible... Y así en todas las cosas.

Nuestra libertad, en cuanto libre albedrío, es como el dinero: al comprar algo perdemos, simultánea y necesariamente, la posibilidad de comprar todo el resto. Así es nuestra condición humana¹. Por eso, cuando Calígula creía estarse preparando para *cualquier* camino, estaba ya, en realidad, eligiendo uno, el más insatisfactorio de todos. Y ello sin posibilidad de volver atrás. Éste es el primer dato esencial de nuestro análisis. En la medida en que se trate de valores complejos, con la exigencia de emplear lentos y costosos medios, y no de sensaciones inmediatas, el hombre sólo puede recorrer, propiamente hablando, un único camino. Así, si pudiera mirar atrás desde el final de su existencia, la vería toda entera como la realización de una única meta cuya misma posibilidad dependía de que al mismo tiempo se dejaran por el camino todas las demás, las que no entrarían ya nunca dentro del campo de la experiencia.

La segunda consecuencia, como ya dije, se refiere a la necesidad y a las posibilidades que tiene el hombre, dentro del condicionamiento que se acaba de mostrar, de dar un sentido o significación a su existencia. Es obvio que, como Calígula lo presiente, esta estructura es necesaria si la búsqueda de cualquier valor o de la felicidad ha de ser en alguna medida eficaz. No cabe duda, en efecto, de que actuar sin tal estructura significaría una pérdida sensible de energía; pérdida que ningún golpe de azar podría compensar. Pues bien, ¿cuáles son nuestras posibilidades en ese campo que se abre y se cierra a la libertad?

1. «La cantidad numerosa de ese resto sería siempre preferible a cualquier unidad»: André GIDE, *Les nourritures terrestres*, p. 72, citado por Archambault, *Dictionnaire de Sociologie*, artículo «Amoralisme», col. 649. Poco después, en la misma obra de Gide (p. 77), Ménalque afirma algo que es la conclusión lógica de la cita anterior: «La necesidad de la opción me fue siempre intolerable».

Es evidente, sin ir más lejos, que nunca se podrá elegir una meta, un camino, una estructura operativa, sabiendo de antemano lo que se nos deparará al final del esfuerzo realizado². Para todos los hombres, el problema está ahí: no se puede conocer previamente por experiencia la satisfacción que espera al cabo de cada camino abierto a la libertad. Y, no obstante, hay que elegir —y renunciar— *jugándose* la existencia. Ninguna lógica, ninguna ciencia puede suplir la apuesta por lo desconocido. Hay que elegir como supremo e incondicionado algo cuyo valor concreto no se conoce personal y experimentalmente.

Quedamos, pues, en que no es posible ir hasta el extremo de la existencia —como Calígula— para sentir por experiencia lo que vale la pena realizar, y *luego* volver al comienzo para intentar su realización. Y, sin embargo, esa enorme y radical dificultad que frusta al héroe de Camus y convierte al más lógico de los hombres en un insano no parece detener o paralizar la actividad de la mayoría de la humanidad. Si los hombres no son felices, tampoco son caóticos. Las personas que uno conoce tienen personalidad propia; y la prueba es que, en buena medida, se puede prever, en el trato cotidiano con ellas, cómo reaccionarán. ¿Cuál es, entonces, el origen de esa lógica, si se supone en ellas un libre albedrío?

La experiencia mostrará aquí lo que era de prever: que sólo se puede tener cierta certidumbre de elegir un camino conducente a la felicidad basándose en *experiencias ajenas*. Aquí aparece la básica solidaridad de la especie humana. Las experiencias de valores realizados nos vienen de nuestros semejantes. Antes de tenerlas nosotros, percibimos su valor, sus posibilidades de satisfacción, a través del testimonio de la felicidad o infelicidad ajenas. Todos dependemos así de todos, frente a la necesaria limitación de nuestras existencias.

2. En *Los monederos falsos*, Gide, siempre interesado en la misma problemática, hace decir a uno de sus personajes: «¿Para dirigirse en la vida es necesario poner los ojos en un objetivo? He discutido eso durante toda la noche. ¿En qué emplear esta fuerza que siento en mí? ¿Cómo sacar partido de mí mismo? ¿Dirigiéndome a un fin determinado? Pero ¿cómo escoger ese fin? ¿Cómo conocerlo mientras no se alcanza?» (trad. cast. Gómez de la Serna. Poseidón, Buenos Aires 1949; subrayado mío).

En efecto, la estructura valorativa de *toda* existencia humana se consolida sobre los *testigos referenciales* en quienes deposita su confianza. Éstos, de mil maneras (la mayoría de ellas no explícitas), le hablan de la satisfacción que lleva consigo la realización de este o aquel valor y, con esas mismas voces mudas, le invitan a seguir un camino semejante. Este camino, por el que, cualquiera que sea el valor elegido como supremo, el hombre se hace hombre surgiendo de la animalidad, tiene una característica esencial: empuja al ser libre a no dejarse guiar por las satisfacciones que se experimentan en lo inmediato, sino a confiar en que, pasando por molestas mediaciones, se obtienen satisfacciones insospechadas muy superiores. El automatismo de los roles sociales, así como el adiestramiento en cualquier oficio, son ejemplos de lo que sería inexplicable sin la transmisión de esa confianza valorativa, de esa fe puesta en testigos de felicidad.

De ahí que la persona humana que conocemos tenga una dimensión valorativa (y, por lo mismo y en último término, también cognoscitiva) necesariamente social. No después de un supuesto contrato destinado a superar un estadio individualista previo, sino desde el principio. Por supuesto que discutir a este propósito qué es primero, si el individuo o la sociedad, es reproducir meramente el problema de la prioridad del huevo o de la gallina. Lo que sí interesa señalar es que aun el individualismo es en el hombre postura social y, en parte, resultado de la sociedad.

Además, decir aquí «sociedad» es decir *fe*. En efecto, ¿cómo llamar a una necesidad universal, nunca desmentida, destinada a llenar las lagunas radicales de nuestra experiencia con la experiencia tomada prestada de otros, de testigos en quienes se confía? Por supuesto que no hablo aquí de «*fe*» en un sentido precisamente religioso. En este estadio de la reflexión, y contrariamente al lugar común aludido al comienzo de esta investigación, la fe aparece como *una dimensión antropológica*, o sea, propia de todos y cada uno de los hombres.

Téngase, sin embargo, presente en lo que sigue que la universalidad a la que aquí me refiero no se ha de identificar con unicidad. Lo propio de cada hombre no es *la fe*, sino *una fe*. Cada hombre tiene la fe que elige. O, mejor, la fe que se

identifica con el testigo escogido. En otras palabras, la necesidad de tener fe no conduce a una fe única. Si el castellano fuera capaz de ello, deberíase poner fe en plural para hablar de la dimensión antropológica a la que me refiero.

Y, dicho esto, pasemos a una segunda componente que revela el análisis.

II. La IDEOLOGÍA en cada existencia humana

De seguir analizando, pronto se descubre, al lado de la fe, una segunda dimensión antropológica. Esto es, igualmente universal y complementaria de la primera, o sea, de la «*fe*».

Las necesarias relaciones de esta segunda dimensión con la primera son tan estrechas que no es fácil distinguirlas adecuadamente. La segunda parecería, a primera vista, la prolongación de la primera. En efecto, la observación de cómo procede un hombre cualquiera muestra que unos valores aparecen como superiores a otros, formando una cierta «escala». Se aprecia más la lealtad que el dinero, por ejemplo, o viceversa. Y no se trata solamente de que diversos valores corran una carrera por merecer el aprecio de cada ser humano: en el contexto de escasez energética en que vivimos, unos valores constituyen el «precio» que hay que sacrificar para obtener otros.

Se ha mostrado que la elección de lo que, a falta de otro término mejor, podríamos llamar el valor supremo o absoluto, es obra de la «*fe*». En el sentido de que sólo a través de testigos en quienes se decide confiar hace cada uno la estimación comparativa de los valores posibles. Se trata, pues, en cada opción concreta en que se prefiere algo y se subordina un valor a otro, de la puesta en obra de una «*fe*». Extendiendo esto a todos los actos de «preferencia» que supone la conducta humana, se puede decir que es propio de la fe estructurar toda la existencia en torno a una significación determinada. Aun cuando esa estructura absolutice lo que, para un espectador, puede parecer algo «insignificante».

En otras palabras, la fe comienza la tarea humanizadora al preferir un «valor» al que se piensa poder confiar la vida entera

y la búsqueda de la felicidad posible. Pero, a partir de este comienzo, es menester estructurar aún todo el resto. Subordinar adecuadamente todo lo que ha de valer *en función de* ese valor escogido como supremo o absoluto. El hombre tiene que aprender para ello qué valores (y, sobre todo, en qué medida) son conducentes para el primero. O, dicho en otros términos, qué precio se debe pagar y qué precio no se debe pagar por cualquier realización parcial, so pena de destruir o disminuir la finalidad a la que cada hombre decide dirigirse.

Entra, como se ve, de esta manera en la problemática de los medios. Y se puede ver inmediatamente cómo esto obliga a pasar de lo que podríamos llamar cuestiones de «conciencia» (la lógica con respecto al valor que se ha elegido como absoluto) a las que podríamos llamar cuestiones de «método» (la lógica con respecto a la *eficacia* en usar los mejores medios disponibles).

Esta segunda lógica se diferencia de la primera en un punto muy importante. Es obvio que la libertad humana (o libre albedrío) no es, estrictamente hablando, creadora. Emplea como mediaciones mecanismos naturales y artificiales para realizar sus fines. Valgan como ejemplos de unos y otros mecanismos la digestión y un reloj, el afecto materno y la adaptación a un rol social.

Ahora bien, lo propio de estos mecanismos es que tienen su lógica interna y que esta lógica *no es la de nuestros valores*. Tiene aquí el hombre que respetar una lógica que le es externa, si quiere realizar la suya interna de un modo eficaz. Los mecanismos naturales y artificiales, una vez establecidos, ignoran las motivaciones y la estructura que libremente el hombre ha elegido para su vida. Funcionan con su propia dinámica, empujados por su propia fuerza, y ésta, a su vez, determina una eficacia establecida, al parecer, sin relación con aquello para lo cual, en último término, el hombre los hace funcionar o pretende aprovechar su funcionamiento.

En otras palabras, el mayor problema de la libertad —un lector artista ya lo tendrá en la punta de la lengua— es que, para realizar valores, se deben aprender métodos en sí mismos independientes de tales valores. O sea que, irremediablemente, se debe uno someter a ellos sin someterse por entero...

Pero que se trate de dos dinámicas diferentes que hay que combinar en una, se evidencia en el hecho de que, conservando el mismo valor como guía, puede uno aceptar o rechazar métodos existentes, criticarlos y aun hallarlos mejores. Como decía anteriormente, esto puede, a primera vista y por más que se acepte la diferencia, parecer una mera continuación de la «fe» con la que el libre albedrío del hombre empieza a abrirse camino en la realidad. Hay, sin embargo, algo que cambia radicalmente. En la última frase sobre los «medios» se empleó un verbo significativo: «hallar» medios mejores. Los valores se eligen, se determinan; los medios se encuentran, se aprovechan. Mientras la escala de los valores depende enteramente de la decisión humana, el juicio sobre los «métodos» depende de factores que escapan a tal decisión. En efecto, puedo establecer por mí mismo lo que deseo realizar —clavar un clavo, por ejemplo— mientras que en la elección de los instrumentos, o sea, del método para llevar a cabo mi propósito, debo atenerme a la diferencia *objetiva* de eficacia que, en vistas a esa finalidad, poseen «en sí mismos» un martillo o unas tenazas.

Ideal y realidad, idealismo y realismo, idealistas y realistas, constituyen parejas de oposiciones. Y en cada una de ellas se muestran las dos dimensiones antropológicas sin las que es imposible comprender el proceder del ser humano.

Ahora bien, ¿cómo nombrar la segunda dimensión después de haber llamado «fe» a la primera? Propongo aquí para ella el término *ideología*. Y lo hago a sabiendas de que las definiciones no solucionan problemas, ya que, en último término, son arbitrarias. Podemos, si así nos place, inaugurar un nuevo uso para una palabra, y esa innovación terminológica puede quedar aclarada y justificada sin que sea siquiera menester definir los términos explícitamente. El contenido que se da sistemáticamente a un vocablo equivale a una definición.

No obstante, y por regla general, la innovación en terminologías, so pena de confusión, no debería ser caprichosa, sino poseer un cierto parentesco significativo con el lenguaje existente, usual, amén de llenar la laguna existente en ese mismo lenguaje. En capítulos siguientes trataré de mostrar que ése es el caso en el uso que damos a la palabra «ideología».

Desde ahora, pues, y en consonancia con lo que precede, llamaré «ideología» a todos los sistemas de medios, naturales o artificiales, en orden a la consecución de un fin. Se podrá decir también, como lo mostrará la puntualización siguiente, que es el conjunto sistemático de lo que queremos de manera *hipotética*, no absoluta; en otras palabras, todo sistema de medios, como ya se dijo³.

Si se pregunta por qué elijo para designar este ámbito o dimensión del hombre la palabra *ideología*, la respuesta será, por el momento, que la principal razón es etimológica. Ideología, contrariamente a la acepción que a veces adquiere de construcción subjetiva, significa en su origen griego la forma visible, el aspecto de las cosas. En otras palabras, mi percepción de «lo objetivo». Designa, por así decirlo, el sistema de lo que percibo —en mi búsqueda de valores— como constituyendo «lo real», la realidad. Toda técnica, todo método, toda ciencia, todo lo que pretende tener eficacia, dominar los hechos, forma parte de una *experiencia* objetiva, de un sistema que, por precarios que sean mis conocimientos, creo haber aprendido como real. Como lo que «es», por oposición a lo que, según mis opciones, «debería ser».

3. El llamar *ideología* a este conjunto o tipo de conocimientos humanos, aunque plantea varios problemas que serán, aunque sumariamente, examinados más tarde, no constituye un capricho ni es privativo de la terminología adoptada en esta obra. Valga como ejemplo Adam SCHAFF. Éste, en un pasaje de su obra *La filosofía del hombre* (trad. cast. Buenos Aires 1964, p. 69; subrayado mío), cuenta que, habiendo ido al barrio estudiantil de Jelonki para dar una charla sobre «temas *ideológicos*», los oyentes, aparentemente en una «burla insulsa al conferenciente», lo acribillaron «con preguntas referidas a la ética y, en primer lugar, al *sentido de la vida*». Independientemente, pues, de que aquí se adscriba a la *fe* antropológica la temática del sentido de la vida (y su correspondiente ética), el autor establece una diferencia radical («me indigné») entre las cuestiones «ideológicas» que fue a tratar —y que podían, por lo mismo estudiarse sin referencia a la problemática del sentido de la vida— y este último plano con sus planteamientos, que el autor, no obstante, termina reconociendo como válidos. En otro ambiente muy diferente, véase la similitud de la acepción que tiene la palabra «ideología» en el Documento final de la Conferencia de Puebla (de la Jerarquía Católica latinoamericana): «En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son *mediaciones para la acción* (n. 535; subrayado mío).

Ideología designa así, y en esto el lenguaje común es testigo, una visión de las cosas que se pretende objetiva y, en última instancia, libre (por lo menos en sí misma) de valores, aunque nadie se haga ilusiones de que los conocimientos, por científicos o sublimes que parezcan, no estén condicionados, de una u otra manera, por valores y propósitos humanos. El mismo uso peyorativo que hace K. Marx de la palabra, estriba en que las ideologías pretenden esa objetividad sin poseerla, ya que están siempre al servicio de intereses (sociales) que deforman la percepción de lo real. Pero precisamente usa así Marx el término «ideología», porque la acepción común del vocablo pretende dejar fuera la esfera de los valores.

O sea que, si nos atenemos al uso vulgar del lenguaje, mientras que subjetivamente nos determinamos por los valores que *elegimos*, estamos objetivamente condicionados por los mecanismos naturales o artificiales que *percibimos* en la realidad y que estamos obligados a manejar. Con esta terminología quiero llamar la atención sobre ese falso lugar común según el cual los hombres se determinan unos por la fe y otros por ideologías. El análisis de la existencia humana muestra que fe e ideología son dimensiones humanas tan universales como complementarias.

III. Distinción y complementariedad entre fe e ideología

Un ejemplo esclarecedor de cómo se distinguen y complementan las dos dimensiones antropológicas que ha mostrado hasta aquí el análisis, puede brindarlo el estudio de la actitud humana ante la experiencia del *fracaso*.

Creo que es bastante claro que queremos decir con esta palabra. Cuando la realidad limita bruscamente nuestras expectativas, cuando los resultados no corresponden a nuestras intenciones o esperanzas, experimentamos un *fracaso*. Ahora bien, si éste es de proporciones, es decir, si pone en juego una porción importante de nuestra vida o de nuestra acción, es normal que suscite un *doble cuestionamiento*.

En efecto, puedo analizar mi *fracaso* en términos de eficacia y puedo analizarlo también en términos de significación (o sea,

de valor). Ambas direcciones del análisis, por más que se entremezclen en una situación dada, poseen poco o nada en común, fuera de su objeto. Siguen, desde éste, caminos radicalmente distintos.

El análisis del fracaso en términos de eficacia supone que, sin cambiar mi sistema de valores, pude tal vez seguir un método más eficaz para obtener lo que deseaba. El análisis del fracaso en términos de significación es más sutil, aunque igualmente corriente, y consiste en preguntarse si no hay un valor en el hecho mismo de fracasar cuando se le da un determinado sentido a la existencia. O, dicho en otras palabras, si el fracaso no era un precio digno de ser pagado para la consecución de otro fin superior, lo cual equivaldría finalmente a constatar que el fracaso no era tal.

El mártir de una causa, por ejemplo, no deseaba ciertamente morir y, desde ese punto de vista, puede percibir su probable muerte como una especie de fracaso que lo cuestiona. Pudo tal vez realizar su ideal sin morir, y en ese caso careció de eficacia. Morir por descuido es una torpeza que mal puede calificarse de martirio. Pero, en cambio, si el salvar la vida no podía realizarse sino renunciando, por lo menos en parte, a su ideal básico, entonces la misma muerte deja de ser un fracaso y se convierte en un deber. Lo exige, por así decirlo, su estructura valorativa. Y la misma eficacia del testimonio que se da de tal estructura.

Otro ejemplo podrá ser aquí más útil tal vez, porque muestra, de manera aún más clara, cómo se combinan, a veces de modo lógico, a veces ilógico, ambas dimensiones: la de la eficacia y la de la significación. O, en nuestra terminología, ideología y fe. Cabe tomar el ejemplo del ámbito político. Ante un fracaso electoral, es probable que el candidato derrotado desarrolle las dos líneas de análisis mencionadas. Por una parte, se preguntará si usó bien de todos los medios a su alcance (dentro de los compatibles con su finalidad política) para alcanzar la adhesión popular. Por otra parte, es muy probable que actúe sobre él la tendencia a emplear una explicación «valorativa» de su fracaso: precisamente porque las masas populares están a la merced del primer demagogo, por eso mismo, sin duda, no triunfó, y su mismo fracaso es una prueba de la pureza o grandeza de sus métodos e intenciones. Si éste es el caso, concluirá

que prefiere —frente a su valor absoluto, a la significación misma de su actividad política— perder de esa manera a ganar de la otra...

Pero cabe preguntarse acerca de esta última explicación: ¿no se tratará de la racionalización, justificación o sublimación de un fracaso?; ¿constituirá una prueba cabal de una valoración política que escapa al oportunismo y al afán del éxito a cualquier precio? Aquí se juega, por supuesto, la autenticidad —la buena o la mala fe— de cada ser humano. Pero lo que interesa señalar, relativo al tema que se estudia, es la presencia obligada de dos posibilidades de análisis debidas a dos criterios con sus respectivos parámetros.

Y, lo que es aún más importante, el ejemplo muestra cómo la presencia de *ambos criterios* es esencial. Si alguien se pone a considerar los fracasos solamente desde el punto de vista de la eficacia, terminará pagando cualquier precio (en valor) por la obtención de cualquier cosa deseada. Y, por el contrario, si alguien considera los fracasos solamente desde el punto de vista de su posible justificación valorativa, terminará canonizando la ineficacia. Lo primero convertiría a cada militante en un oportunista; lo segundo, a cada inepto, ignorante o perezoso, en un mártir.

Cabe añadir que, si se ha dado una especial importancia demostrativa al caso del fracaso, ello se debe a que, por lo común, éste va acompañado de un cierto imperativo crítico. Se podría afirmar lo mismo sobre el éxito, pero con la diferencia de que el éxito no contribuye, por lo común, al talante crítico.

Queda así claro, a mi parecer, que sólo el tener en cuenta ambas dimensiones antropológicas, como distintas y complementarias, constituye la base de la madurez y de la libertad que puede alcanzar un hombre en la existencia.

IV. Los DATOS TRASCENDENTES en cada existencia humana

El análisis fenomenológico de la existencia humana aquí emprendido no se detiene, sin embargo, al establecer esas dos dimensiones antropológicas: fe e ideología. Muestra también un

tercer elemento, cuya importancia se verá más adelante; pero que, desde ya, debe incorporarse a la terminología que aquí se propone. No se trata de una tercera dimensión. Se trata, más bien, de una zona donde fe e ideología convergen o actúan juntas.

Aparentemente, fe e ideología, tal como han sido definidas aquí, explicarían todo el obrar humano. La «fe» antropológica sería la dimensión del deber-ser, del valor que se quiere imprimir en la realidad para que ésta responda a nuestras expectativas de felicidad. Emanando de nuestra decisión, el valor, en cuanto tal, no le debe nada a esa realidad: la juzga. Por otra parte, la otra dimensión, la ideológica, representa lo que se sabe de una realidad que está ahí, que se impone a nuestra experiencia y que ignora nuestros juicios de valor. El objeto de la ideología es lo que es; el de la fe, lo que debe ser. La fe está hecha de valores reconocidos en testigos en quienes confiamos; la ideología está constituida por datos que nos entrega la experiencia.

Pero sucede aquí lo que acontece en otros planos de la realidad: lo que parece claro en los extremos del espectro no se distingue con la misma nitidez en zonas donde las definiciones se tornan difíciles. Es fácil, por ejemplo, distinguir un animal de un vegetal en especímenes desarrollados: un sapo y un pino. Pero no lo es cuando se trata de seres vivos de una o pocas células. Algo semejante ocurre con la fe y la ideología. Se distinguen bien de manera abstracta: no es lo mismo el mundo del sentido y el mundo de la realidad. Valor y eficacia son cosas muy diferentes.

Existe, sin embargo, algo así como una tierra de nadie entre esas dos grandes dimensiones del hombre. Un terreno donde ambas se mezclan e interrelacionan. Es muy común que los valores que uno se decide a seguir se determinen en buena parte por la confianza (o falta de ella) que uno tiene de poder realizarlos. No se puede, en efecto, saber de antemano con certeza si la realidad terminará por plegarse al deber-ser que quisiéramos imponerle. En muchos casos, las pequeñas experiencias que hacemos con nuestros valores parecen sugerirnos que, a la larga, éstos resultarían inviables. A veces, sin embargo, parecería que bastaría un poco de perseverancia para vencer esa tozudez de los hechos.

Todo hombre, se dé o no cuenta de ello, hace cálculos como éstos y, de acuerdo con lo que cree ser su resultado, organiza su actividad personal y social. Quien observa, por ejemplo, cómo en el curso de la historia las revoluciones hechas en nombre de la justicia y de la libertad terminan muchas veces generando injusticia y opresiones, puede «extrapolar» esas experiencias verificadas y verificables y hacer de ellas una regla universal. Puede así decir: «tiene que haber un medio para que en la historia triunfen juntas la justicia y la libertad». O puede también sacar la conclusión contraria: «no vale la pena una lucha cuando se sabe que, mientras haya hombres, la justicia y la libertad nunca irán juntas». Probablemente, el que se saque una u otra de estas conclusiones dependerá en parte de las ganas con que ese ser humano desee la justicia y la libertad. Pero dependerá, asimismo, de la repetición de pequeñas experiencias que haya tenido en un sentido o en otro. Todas las apuestas del hombre que comprendan una fe y una ideología presentarán este terreno donde ambas se mezclan e interrelacionan. Y es esta combinación la que, en el párrafo anterior, hacía, por ejemplo, que en la reflexión sobre el fracaso el hombre se viera obligado, de actuar sabiamente, a tener en cuenta y a poner en cuestión ambas dimensiones.

Decía yo hace un momento que la realidad no indica —ni puede hacerlo— lo que *debe ser*. Ello es verdad hablando en general. Pero hay casos en que un valor, reconocido como tal, se abandona porque, como vulgarmente se dice, «la realidad no da para tanto» o porque «no vale la pena» procurarlo siendo la realidad lo que es...

¿Qué ocurre aquí? Todo hombre tiene, en realidad, un acervo de «utopías». Con ellas sueña despierto, movido por lo que E. Bloch llama «el principio Esperanza». Se trata de estructuras significativas que pasarían a ocupar un lugar de primer plano en nuestro proceder *si...* la realidad no fuera lo que es o parece ser. Ahora bien, es digno de notarse que tal afirmación (o negación) sobre las posibilidades *totales* de la realidad con respecto a un valor sobrepasa la zona de los datos que la experiencia de un hombre puede verificar. La «realidad», en rigor, no dice ni *sí* ni *no* frente a las utopías, por poco que éstas sean verdaderamente utopías (cosas que aún no tienen lugar) y no meras contradicciones.

Se trata, pues, aquí de *datos*. No son valores, pero intervienen en las opciones valorativas de cada ser humano. No son tampoco ideologías, pues no constituyen un sistema de eficacia comprobado en la realidad. Al ser datos sobre la realidad «global», trascienden toda experiencia. No están destinados a completar ésta desde «dentro» —es decir, a ser aceptados como datos allí donde existen lagunas del conocimiento científico—, siendo, no obstante, decisivos para la aceptación o rechazo de determinados valores. A pesar de ser éstos reconocidos como tales y, por ende, asociados a la idea que el hombre se hace de la felicidad.

Algunos de estos datos (a los que el hombre se confía) son negativos, en el sentido de que muestran una realidad muy poco permeable o radicalmente resistente a valores a los que el hombre, si se dejara llevar por su primer impulso, confiaría el sentido y la felicidad de su existencia. Así, por ejemplo, en un texto que se examinará más adelante, Jacques Monod expresa que la ciencia, llevada a su límite, mostrará un mundo completamente indiferente al hombre, a sus valores y a sus crímenes. Esto significaría, si no entiendo mal a Monod, no que todos los valores y anti-valores son iguales, pero sí que la realidad no puede satisfacer sino un solo «valor»; el de conocer lo que es.

Se puede también por ejemplo, sostener que el amor es lo más importante para dar sentido a una vida, y retraerse, sin embargo, de practicarlo porque, como dice la letra de un viejo tango, «aunque te quiebre la vida, aunque te muerda un dolor, no esperes nunca una mano, ni una ayuda, ni un favor». Con la misma opción fundamental relativa al amor, pero con un dato trascendente diferente —de que, *verbi gratia*, el amor no se pierde jamás—, se tendría una vida aparentemente opuesta. Hasta tal punto es decisivo el dato que cada hombre piensa poseer sobre lo que la realidad puede ofrecerle.

Pues también esos datos pueden ser positivos. Al hablar del «mesianismo» marxista, por ejemplo, se está diciendo que la construcción de la sociedad socialista del futuro presupone datos inverificables de signo positivo. Supóngase allí, en efecto, entre otras cosas, que la producción de todos los bienes necesarios a esa sociedad se hará sin forzar a nadie a un tipo de trabajo indeseable, humillante o explotado por otros más pri-

vilegiados. También constituye un dato trascendente positivo y paralelo el que funda la teoría liberal: que las necesidades del mercado se van a cubrir, sin intervención externa, con la perfecta y voluntaria competencia de todos cuantos participan en él. Una «mano invisible» lo conseguiría⁴. Antes, empero, de comenzar a desarrollar los horizontes que se abren a este planteamiento surgido del análisis, conviene dejar bien asentados algunos puntos centrales con respecto a este tercer elemento —si no dimensión— presente en cada existencia humana.

Primer: en el plano humano, los valores no se eligen o prefieren de modo concreto sin que intervenga en tal decisión una idea —no instrumental esta vez, como en el caso de la ideología— de las posibilidades últimas (o límites) del universo y del hombre. En ese sentido, toda estructura valorativa contiene por lo menos un dato trascendente.

Segundo: no existen razones científicas ni en pro ni en contra de tales posibilidades-límite. Por su misma naturaleza

4. Ejemplos de similares datos trascendentes hallará el lector, con sólo prestar atención, en el trato interpersonal de cada día. Y ello por no hablar de libros en que aquéllos abundan por su relación con el sentido del hombre y de su vida: obras literarias, biografías, filosofía, teología... En esta breve exposición he tratado también de ilustrar el tema con algunos breves ejemplos. Pero como, a veces, un ejemplo vale más que muchas explicaciones, quisiera advertir al lector que, aun dentro de esta Introducción general, encontrará, aquí y allá, otros ejemplos de datos trascendentes que le pueden ayudar a reconocerlos y a comprender mejor su función. Dato trascendente es ya la certidumbre de Calígula de que, evitando la dispersión de la energía afectiva, los hombres serán más plenos y felices. Lo es también, en el análisis de la experiencia del fracaso, la razón justificatoria de que los grandes hombres estén condenados a ser incomprendidos. También es uno de éstos el que llevó a suponer que una sociedad sin el acaparamiento privado de los medios de producción terminaría con «el antiguo egoísmo del hombre, su fariseísmo y su villanía» y daría lugar a «una vida totalmente nueva» (cf. *infra*, cap. 3, nota 11). Entre otros datos trascendentes que abundan en la obra de Marx, señálese el que le da la certidumbre de que un problema planteado indica la presencia de los medios para resolverlo (ver *infra*, nota 21 al cap. 3). En otro plano, y cuando se trata de una fe religiosa, datos trascendentes son cualquiera de las imágenes que el hombre se hace acerca de los valores que ese Dios persigue en su providencia sobre el universo, y en particular sobre la historia. Dato trascendente es, asimismo, la resurrección de Jesús en cuanto es preanuncio de la nuestra y respuesta sobre la viabilidad de nuestros valores, como lo dice, más o menos cripticamente, Machoveč...

cognoscitiva, escapan a una verificación experimental y, si en sí mismas son coherentes, la ciencia sólo puede decir de ellas que quedan fuera de su campo de acción y de sus criterios.

Tercero: a pesar de ello, el lenguaje no sólo puede, sino que debe necesariamente usar ese tipo de expresiones parecidas a «datos», ya que, de lo contrario, una zona decisiva para la estructura de valores quedaría sin medios adecuados de expresión y comunicación. El hecho de que estos «datos» especiales se hayan mezclado indebidamente, sobre todo en épocas remotas (mitos), con los provenientes de la observación o de los cálculos científicos, no debe llevar a rechazar un lenguaje coherente y necesario.

Cuarto: tales datos no desmienten la primacía de los criterios valorativos preexistentes en el hombre que cree. No se desplaza o se desvanece la fe antropológica, sino que sobre ella, y sólo sobre ella, cabe edificar la fe en esos datos sin los cuales los valores quedarían paralizados. Sigue, pues, siendo irrelevante el que se acepte o no explícitamente la existencia o el derecho a expresar tales certidumbres, frente al hecho, mucho más decisivo, de determinar qué valores o qué estructura significativa apoyan, corrigen, desarrollan o profundizan esos «datos» presentes en la actuación de todo ser humano.

Al terminar la lectura de este primer capítulo, conviene que el lector recuerde cuál es su finalidad mediata. En efecto, su meta no es la inmediata de recomendar una nueva terminología ni la de efectuar un análisis fenomenológico de la existencia humana por el mero placer o la utilidad de hacerlo. Ello no tendría, por supuesto, nada de malo. Pero, en esta obra y para esta obra, el análisis hecho y la terminología a la que se llegó debido a él se justifican como un nuevo planteamiento, necesario para repensar la posible relevancia de ese personaje histórico que es Jesús de Nazaret para cualquier hombre que busque dar sentido (o un mejor sentido) a su vida. Dentro o fuera de los marcos religiosos en los que parece encuadrarse —y limitarse— esa figura humana.

Cualquiera que sea la relación de Jesús con la esfera divina, ese hombre que nos mira desde el pasado histórico tiene *los mismos* componentes que conforman nuestra existencia. Y nos habla desde ellos. Hay en su vida obvios elementos de fe, en

el sentido antropológico de la palabra. Hay igualmente elementos ideológicos sin los cuales sus valores habrían quedado encerrados en un misterioso y callado interior. Y hay, finalmente, datos trascendentes sin los cuales no se entiende por qué apostó, como lo hizo, su existencia entera por un determinado valor absoluto.

Se dirá tal vez que sobra tan largo preludio metodológico —el de este capítulo y el de los restantes de esta introducción general— antes de pasar a rastrear la historia concreta de ese hombre. Al fin y al cabo, lo que este capítulo contiene vale para cualquier ser humano presente desde la historia. Y, por cierto, la única justificación que encuentro para este intento preliminar es la que ya indiqué: al ser Jesús de Nazaret declarado «Dios» y al suponerse que fundó una nueva religión universal, se nos escapó, al parecer, de la historia. De esa historia humana en la que aprendemos a vivir y que, por ello mismo, ha sido declarada, con razón, «maestra de la vida», *magistra vitae* como decían los antiguos. Debemos recuperar a Jesús de Nazaret de una teología esotérica, aunque sólo sea como paso preliminar para volverlo a lo que realmente fue, alguien significativamente presente en la memoria de la especie humana.

Que el lector me perdone, pues, esta larga y fastidiosa introducción metodológica. Y, si no tiene paciencia, puede desde ya ensayar el paso directo hacia el estudio histórico de Jesús que se hará en la primera parte de esta obra. Desde la reconstrucción de esa historia reencontrará, encarnados e implícitos, los elementos que, en este capítulo y en los siguientes, intento sacar a luz mediante el buceo en la complejidad de la existencia humana.

Capítulo 2

Ambigüedad de la religión frente a la fe

Voy a tratar ahora de acompañar al lector por ese camino abierto por la primera dimensión antropológica que el análisis ha puesto de manifiesto: la de la *fe*. He usado ese término, muy consciente de su ambigüedad, porque aludía a la necesaria apuesta por el testimonio de otros cuando se trataba de la felicidad y del sentido. Pero he puesto a menudo ese término entre comillas para impedir que lleve, desde el comienzo, la carga religiosa que generalmente vehicula. Espero que, a medida que avance este libro, sean cada vez menos necesarios el subrayado o las comillas para dar a entender que estoy hablando de la fe *antropológica*, es decir, de la que estructura todo proceder humano, sea éste religioso o no.

Al repetir, sin embargo, esta advertencia ya hecha, no dejo de notar que he dejado para más adelante el estudiar qué tipo de relación guardan entre sí esas dos especies de fe: la antropológica y la religiosa. Ese estudio se volverá tanto más imperativo cuanto que, como se decía al final del capítulo anterior, en el caso Jesús ambas especies de fe se dan juntas en una misma existencia histórica.

Para llegar a la claridad en esta cuestión decisiva, conviene recordar que el análisis realizado hasta aquí presenta algo así como un corte introducido en la corriente vital de una existencia adulta. Tal vez sea conveniente, teniendo esto en cuenta, re-colocar ese análisis siguiendo la flecha del tiempo, o sea, re-

curriendo a la experiencia acerca de cómo se forma gradualmente en el ser humano esa estructura de significación y eficacia que acaba identificándose con ese mismo ser.

I. La fe en el camino de la infancia a la madurez

La estructura de significación en la vida de un niño pequeño existe, por supuesto, pero a un nivel muy elemental. Elemental en dos sentidos. Las satisfacciones que dirigen la actuación del niño son inicialmente las inscritas de manera instintiva en la memoria de la especie y, en la misma medida, pertenecen a lo más básico y elemental del ser humano, caracterizado por su simplicidad e inmediatismo. En segundo lugar, aun cuando el niño aprende rápidamente a posponer satisfacciones simples e inmediatas por otras más complejas y prometedoras a largo plazo, esto no lo hace introduciendo en su actuación propósitos conscientes: se le enseña, a un nivel mucho más elemental, so pena de evidentes insatisfacciones, a salir de esa relación de obediencia automática al instinto. En rigor, se le enseña a adaptar su conducta a un instinto algo más evolucionado: al de la seguridad puesta en los «métodos» de satisfacción practicados por las personas mayores que lo cuidan y educan.

Es difícil hablar aún de «fe» en el sentido usado en el capítulo anterior. En efecto, los valores que estructuran la actuación de los padres, por ejemplo, transmitidos a los hijos, no pueden ser percibidos todavía ni, por consiguiente, imitados y asumidos, de modo consciente y personal.

Esto último sólo ocurre más tarde. El niño, en el uso de lo que llamamos su «razón», aprende poco a poco a identificar ciertas estructuras valorativas complejas. Capta algo, si no todo, de la escala de valores implícita (y algunas veces explícita) de sus padres o educadores. Y normalmente tiene «fe» en eso que allí percibe. Es la etapa en que los padres o los maestros, por ejemplo, parecen a los ojos del niño poseer respuestas satisfactorias para todos los problemas de la vida. Su supuesta omnisciencia merece así el tributo de la «fe» —cualquiera que sea el «clasicismo» con que se eduque al niño—, es decir, el de subordinar la conducta a cánones que ya no son determinados por la

satisfacción simple e inmediata, sino por la comprensión de un cierto sistema de medios y fines.

Es interesante para lo que sigue notar aquí que los niños aprenden además a «nombrar» en forma abstracta el objeto de su fe. Y a hacerlo con el nombre que los adultos dan a esa estructura de valores que ellos pretenden sea la clave de su conducta y la razón de las órdenes que imparten al educando. No es extraño, pues, que un niño se llame cristiano, budista o ateo, liberal o marxista, ya que ésa es la etiqueta que aquellos en quienes tiene «fe» se ponen a sí mismos al pretender explicar por qué actúan de tal o cual manera. Ya se tendrá ocasión de examinar las confusiones que brotan de este hecho sociológico. Bastará, por ahora, con constatarlo.

El panorama cambia de manera notable con la adolescencia. Por lo pronto, el descubrimiento del «yo» es justamente sinónimo de una búsqueda de identidad propia en la estructura significativa o valorativa. Puesto que se es único y centro de la propia existencia, es lógico pensar en el sentido que se le debe dar. La adolescencia es, por ello, la etapa de la fijación del ideal, el comienzo de una búsqueda del modo de coordinar lo absoluto y lo relativo en las decisiones que se toman.

Al mismo tiempo, es la adolescencia una etapa crítica. En más de un sentido. Cae, en buena medida, la «fe» infantil puesta en padres y educadores. Se descubre que están lejos de ser omniscientes. Que tienen sus problemas, como todo el mundo, y que para muchos de ellos no poseen soluciones. Que son pequeñas figuras, como testigos referenciales de valores y significaciones, si se los compara con los grandes personajes de la historia pasada o contemporánea.

Digo que esa fe cae (sólo) «en buena medida». En efecto, es fácil comprobar que, por más crítico que sea el adolescente frente a sus educadores, no puede fácilmente librarse de todo el cúmulo de experiencias de valores (incoativos) realizados bajo su guía. Muchas rebeliones que parecen o se dicen totales, están fuertemente vinculadas aún —aunque no sea más que negativamente— a los valores cuya lógica se experimentó de mil maneras inconscientes en la infancia.

De todos modos, subsiste para el adolescente el problema de hallar una nueva fe, una que sea la suya propia. Y no puede

pedirle un sistema de valores a nadie que no sea, una vez más, otro ser humano o una figura compuesta de fragmentos de otros seres humanos. Aun así, necesita «creer» en la satisfacción que han de producir, a la larga, esos valores. Y, una vez más, cree sin haber experimentado por sí mismo tal satisfacción: la ve reflejada en esos testigos referenciales.

Es normal que en esta época de la vida, al mismo tiempo que la fe es «fluida» y queda a merced de descubrimientos de nuevas personas o personajes «confiables», el adolescente se introduzca en un mundo diferente: el de las técnicas objetivas, el de saber cómo hacer las cosas. Sólo que antes se le inculcaban esas técnicas de una manera impersonal: mediante el juego de satisfacciones o insatisfacciones artificiales, por así decirlo (premios o castigos), o como inseparables de la «fe» depositada indistintamente en los valores y en los «métodos» paternos, por poner un ejemplo.

El adolescente descubre que los valores y los métodos pertenecen a dos mundos diferentes. La desaparición progresiva de premios y castigos ayuda, a su debido tiempo, a hacer esta distinción fundamental, ya que su tarea de hombre maduro habrá de consistir precisamente en combinar ambos mundos complementarios. El adolescente se somete, por supuesto, como todo ser humano, a lo ingrato de los métodos y técnicas objetivas —aprendizaje de una carrera o de un oficio, ahorro, roles sociales, etc.—, cuyo resultado no puede experimentar de antemano. Pero no lo hace ya *directamente* por «fe». Por fe sigue, es cierto, prefiriendo una estructura de valores a mil otras posibles. Pero los métodos comienza progresivamente a juzgarlos por su eficacia y por su coherencia interna con los fines que pretende realizar. De este modo supera la niñez.

Mas, como el adolescente está aún en el comienzo del aprendizaje de métodos —o ideologías—, es obvio que no conoce todavía bien lo objetivo de su eficacia. Y eso hace que también él, un poco como el niño, se aplique las etiquetas con que los testigos referenciales de su «fe» nombran su estructura de valores o los métodos conducentes a ella.

Un adolescente puede, por ejemplo, idealizar la figura histórica de Jesús o la figura histórica del Che Guevara, y lo más probable es que se llame cristiano en un caso y marxista en el

otro, sin que tales etiquetas sean comprendidas en su aspecto *objetivo*. Es la figura humana y la vida de Jesús lo que le importa y lo que le hace llamarse cristiano. La fidelidad objetiva al mensaje o a las exigencias de Jesús entra sólo en un segundo término. La pretensión de que Jesús sea el Mesías o el Hijo de Dios, no es perceptible para él como relevante, a pesar de ser, objetivamente hablando, lo que permitiría a alguien llamarse con razón cristiano. En el otro ejemplo, lo bien fundado del análisis del Che Guevara sobre las condiciones revolucionarias de Bolivia tampoco será tenido mayormente en cuenta, a pesar de que sea ese tipo de análisis, y no el heroísmo o el sacrificio individual, lo que permite objetivamente a alguien llamarse marxista.

Pero lo que más distingue esta etapa adolescente de la fe de la propia edad madura es, sin duda, la fluidez de que se ha hablado ya. Es que el adolescente no ha quemado aún sus naves. Su libre albedrío es más amplio que el del adulto, en la medida misma en que ha sido menos usado. Tiene —o cree tener— todas las puertas abiertas en cuanto a valores, mientras que un hombre maduro está muchísimo más condicionado por las opciones ya tomadas, por los caminos ya recorridos.

Esta fluidez de la fe en el adolescente tiene sus aspectos positivos y negativos. Por una parte, está continuamente abierto a nuevos ideales, sensible a potenciales testigos de nuevos planes de felicidad. Por otro, como tiene aún un mundo abierto ante su libertad, es capaz y está tentado de cambiar su «fe» ante cualquier fracaso, ante el primer fallo serio de eficacia en el camino del método elegido para su ideal.

¿Qué cambia de esto en la edad madura? ¿Permite desembazarse de la fe, en el sentido en que se la ha estado describiendo aquí, para pasar a una estructura racional, científica, objetiva, de los valores? Ya se ha visto que, por definición, ello era imposible. Y debe recordarse que esa imposibilidad surgía del análisis de una experiencia precisamente adulta. ¿Cómo saber lo que puede pedirse a la vida antes de haber vivido todos los valores posibles *hasta el fin*? ¿Y cómo volver atrás desde ese fin para elegir «objetivamente», por una experiencia propia y verificable? La edad madura no se distingue de la juventud o de la adolescencia por pasar de la «fe» subjetiva a la objetividad

(conferida por la ciencia o la razón). No se trata, en manera alguna, de que las personas mayores trabajen en una dirección valorativa sabiendo de antemano, por experiencia o por cálculo verificable, lo que les espera al final del camino, mientras que el adolescente o el joven lo ignorarían.

La diferencia radica en dos hechos que cualquier análisis de la experiencia corriente permitirá revelar. El *primero* es que, al mismo tiempo que la fe antropológica se vuelve menos fluida y, por decirlo así, más «estructurante» de la totalidad de la existencia que cuando se tenían aún ante sí muchos caminos, la reflexión apunta cada vez menos a su valor y coherencia interna, y más hacia los problemas de método. Quemadas las naves con la elección de un valor supremo, la complejidad de la realización de ese valor en el interior de una naturaleza y de una cultura donde todo parece terriblemente interrelacionado y a menudo hostil, obliga al hombre a una mayor «objetividad». Atiende más a los costos que cada valor supone. Se vuelve más «realista».

De ahí una tendencia a la que ya se ha aludido en el capítulo anterior, y que no se encuentra con la misma intensidad en la adolescencia: la defensa inconsciente ante la crítica. Ya se ha visto que los fracasos, la resistencia de los hechos ante los deseos y proyectos, son como llamadas de alarma: cuestionan, ya sea la «fe» elegida, ya los «métodos» —o ideologías— empleados. Con la individualidad o extrema dificultad de cambiar de fe a esta altura de la vida, crece la tentación de justificar, racionalizar o idealizar los fracasos. Es decir, de trocar su signo negativo por otro positivo, en consonancia con la estructura que se ha elegido y que no se tiene energía suficiente para cambiar.

No hay que olvidar, en efecto, que la «fe», entendida como estructura de significación y valoración, no informa solamente sobre el *deber-ser*, sino que es un factor determinante, en la vida adulta, por lo menos, de la manera como se *percibe* lo que es. Recuerde el lector lo dicho sobre la formación de datos trascendentales e inverificables, extrapolación de observaciones empíricas al servicio de los valores escogidos por la «fe». En otros términos, esta última no es únicamente la manera de estructurar el dominio de lo que debe ser; también es una «pre-

misa» cognoscitiva que nos hace percibir ciertas cosas y no percibir otras igualmente presentes en nuestro campo visual¹.

El *segundo* hecho, por demás conocido, es el crecimiento, en el adulto de ese saber sistematizado sobre métodos y técnicas que llamamos vulgarmente —no en sentido filosófico— experiencia. Prescindiendo de que se abuse de este argumento dirigéndolo contra el «idealismo» juvenil —desde una «fe» solidificada y autojustificada: una «mala fe»—, el hecho es que existe un conocimiento mayor y frecuentemente más complejo y profundo de los condicionamientos objetivos a que está sujeta la realización de valores.

Concomitantemente con ello, es frecuente revisar la propia fe para averiguar —y muchas veces forzar— su compatibilidad con los precios que deben pagarse frente a la resistencia que la naturaleza o la sociedad oponen a los valores.

De todos modos, se introduce una mayor dosis de objetividad en la «fe». En una fe que, como es lógico, sigue existiendo. Quien «cree» en Jesús se preguntará, por ejemplo, sobre

1. Al hablar de «premisas», aludo aquí a un científico y pensador cuya obra ha sido importante para muchas de las preguntas que en esta obra dirijo a Jesús, así como para una comprensión más cabal de las respuestas que en Jesús encuentro (G. BATESON), y al libro que reúne lo más significativo de su obra: *Steps to an Ecology of Mind* (Trad. cast. *Pasos hacia una ecología de la mente*). Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1976). Bateson propone una terminología científica para lo que —a mi leal saber y entender— coincide con los tres elementos estudiados en el capítulo pasado. Difiere, eso sí, de la nuestra, en cuanto no hace ningún esfuerzo por acercarse al lenguaje corriente. En esa terminología encontramos que el hombre estructura su existencia en base a «premisas ontológicas y epistemológicas casi autovalidantes». Entiendo que, al hablar de premisas concernientes al ser (o, mejor, al *deber-ser*) y al conocer, se está refiriendo a lo que hemos llamado fe antropológica y datos trascendentales, respectivamente. En efecto, ambos elementos han de ser determinados *antes* de cualquier juicio sobre sentido o valor («premisas») y no dependen, sino en una cierta medida y como indirectamente, de la confirmación experimental («casi autovalidantes»). Luego la red de mecanismos mentales con los que determinamos nuestro proceder debe hacer entrar en la «realidad» sobre la cual trabajan esas «premisas», y que se conoce fundamentalmente a través de la experiencia (*trial and error*) de los mecanismos homeostáticos comunes a todos los seres vivos y que, en nuestra terminología, hemos reunido bajo el nombre de «ideología» (cf. Bateson, *op. cit.*, pp. 344 ss.).

lo que Jesús fue y dijo real e históricamente y sobre los criterios que se pueden o deben tener para determinarlo. Lo importante aquí es comprender que este nuevo acento puesto en la «ortodoxia», en un Jesús objetivo —acento que puede ser usado tanto para afirmar como para negar la fe en él—, deja intacto el fenómeno de la «fe» como dimensión antropológica.

Quien haya decidido que el valor supremo estaría en combinar socialmente justicia y libertad, exasperado ante la resistencia de los hechos históricos a proveer cualquier proyecto humano con estos dos elementos a la vez, podrá estudiar más de cerca la «ortodoxia» del liberalismo económico, sus límites y posibilidades objetivas. Pero, una vez más, no será esa «ortodoxia» la que determinará su «fe». Aun cuando un estudio de esta naturaleza mostrara lo contradictorio que podría ser con la realidad la búsqueda de un determinado valor mediante ciertos métodos, aún quedaría por dilucidar si no vale la pena estrellarse contra esa realidad y fracasar por ciertos ideales, más bien que triunfar sin ellos. La «fe» continúa siendo fe, por más que pretendamos presentarla en forma de posición «ortodoxa», racional o científica.

Por poner un ejemplo sacado de otras áreas, es verdad que un delincuente adulto se preocupará más que uno joven por las probabilidades que tiene de ir a dar con sus huesos a la cárcel. Y también es posible concebir que una estadística sociológica llegue a «probarle», con la mayor aproximación científica posible, que sólo tiene, si persiste en su camino, una posibilidad entre mil de no pasar el resto de su vida en prisión. Es también muy probable que él mismo, si decide entrar en el camino de la honorabilidad social, explique su cambio de «fe» invocando esa prueba científica. Pero no es menos cierto que la ciencia sólo le ha dado un «si quieras... entonces...». Es perfectamente compatible el mismo cálculo con la aceptación de esa milésima probabilidad por equis motivos.

Ni la ignorancia ni la ciencia deciden, en último término, en qué valores —vehiculados por personas— confiaré hasta hacerlos clave significativa de mi existencia.

II. El absoluto de la fe antropológica y Dios

El lector habrá leído probablemente con impaciencia el párrafo anterior. En efecto, se le había prometido en el título de este capítulo tratar de las relaciones entre fe antropológica y fe religiosa. Y, en apariencia, sólo ha habido, en lo que precede, meras alusiones, y sólo por vía de ejemplo, a lo religioso. Es verdad que el análisis fenomenológico emprendido no ha revelado que en el proceso de la fe antropológica entre necesariamente algún elemento de lo que la sociología llama «religión».

Prescindo, por el momento, de que lo anterior haya mostrado que una actitud *objetivamente* religiosa debe ser considerada como más propia de la edad madura. Aun cuando se practiquen ceremonias religiosas y se utilicen las etiquetas correspondientes en la infancia y en la adolescencia, parece con todo posible mostrar que no existe aún esa preocupación por la «ortodoxia» característica de una participación religiosa plenamente consciente y firme.

Pero, como decía, no es eso lo que interesa aquí. Yo diría que de lo anterior se concluye algo de gran importancia para la intención de esta obra. Y ello es que, siguiendo ese desarrollo de la fe antropológica, no se ve cómo ésta podría volverse «religiosa».

En efecto, si por fe religiosa entendemos una fe que pasa, de apoyarse en el testimonio de seres humanos, a basarse en un testimonio divino, no se ve fácilmente cómo este paso podría tener lugar².

2. Tal es la interpretación más común y verosímil de esta fórmula del Concilio Vaticano I: la fe es «una virtud sobrenatural mediante la cual, con la inspiración de Dios y la ayuda de su gracia, creemos (ser) verdadero lo que Dios ha revelado, no en virtud de una verdad intrínseca captada por la luz de la razón natural (esto es, fuera de la revelación), sino *a causa de la autoridad de Dios revelante* (subrayado mío), el cual no puede engañarse ni engañar» (Denz., n. 1789). Véase, asimismo, esta confirmación de Santo Tomás de Aquino: «En la fe, la razón formal es la verdad primera, es decir, que nos adherimos a las verdades de fe sólo porque han sido reveladas por Dios, que es la verdad primera, y en la medida en que han sido reveladas por Dios» (citado por A. LIÉGÉ en la obra colectiva *Initiation théologique*, Ed. du Cerf, Paris 1952, t. III, pp. 490, 518. Sólo que ¿cómo sabemos, *antes de la fe*, cuál es esa «medida» que delimita lo que se ha de creer?

Esta conclusión no proviene de ningún agnosticismo (a priori). Si lo que produce la fe es el testimonio de cierta constelación de valores que percibo como satisfactoria a través del testimonio de otros seres humanos, Dios mismo no podría tener otro acceso a mi fe. No encuentro en la historia seres «divinos» y, de hallarlos, poco dirían a mi problema, que es el de lograr, dentro de una existencia humana, la mayor dosis posible de felicidad. Se dirá que ese testimonio «divino» llega a mí precisamente a través de seres humanos que representan a Dios. Pero, en ese caso, lo que está en juego es determinar el criterio para reconocer esa representación. O esos testigos me atraen por su testimonio de felicidad humana, y su carácter divino es el *resultado* o proyección de esa atracción, o, independientemente del testimonio de felicidad humana, debo ciegamente seguir a quien me dé pruebas verificables de una especial relación con la divinidad.

En el primer caso se daría lo que en lógica se llama «petición de principio». Si la fe religiosa consistiera en abandonar los testigos humanos para apoyarnos en la autoridad de Dios que revela, ¿con qué criterios, sino los de una fe «humana», declaro «divino» a un testigo? En el segundo caso, si «apoyarse en la autoridad de Dios» significa que dejamos de ser dependientes de una fe orientada por la búsqueda de felicidad, tendríamos que decir que tal fe no se da jamás. Se trataría de lo que técnicamente se llama un caso de «fideísmo», detrás del cual se percibe, no una fe basada en valores, sino una instrumentación de lo religioso para finalidades de otro género.

No es éste solamente un problema teórico que debería plantearse en un caso como el de Jesús, clásico «testigo divino». Como luego se verá, Jesús mismo lo planteó históricamente a sus adversarios.

Pero no hay que adelantarse. Hay que retomar el análisis en el punto donde lo dejamos en el párrafo anterior y hacer dos necesarias puntuaciones: una, acerca de los valores en general; otra, acerca de lo absoluto.

Al hablar de fe antropológica se ha hablado continuamente de *valores*. Porque se trataba del plano donde se fijaba lo que la realidad «debía ser», de acuerdo con nuestras decisiones. Son los valores los que dan sentido a nuestra existencia y a nuestras

decisiones. Testigo, esa frase que resume tantas veces el resultado de nuestras deliberaciones antes de actuar: «vale la pena...» Por otra parte, que estos «valores» sean múltiples nos lo dice la experiencia, que ha de tomar en cuenta esta multiplicidad tratando diferentemente a las personas con quienes nos relacionamos. Por último, si queremos acertar en tales relaciones, no sólo debemos reconocer que cada ser humano estructura de manera diferente el mundo de los diferentes valores, sino que —precisamente por estar estructurados— tales valores obedecen a uno que domina, mide y utiliza a los demás. Y que, por ende, debe en cada caso ser llamado absoluto.

Pues bien, al hablar de «valor» o «valores», se debe ser consciente, de que, si bien no tiene el lenguaje humano otra alternativa, se está, con esa palabreja, en el límite mismo de las posibilidades lingüísticas del hombre. Todos saben lo que es un valor, utilizan bien el verbo «valer», pero no pueden definir tales palabras sin obvias tautologías. Inútil pretender que es aquello que hace deseables a cosas o personas. Inútil igualmente pretender que es la razón o motivo de nuestras preferencias u opciones. Y todo ello es inútil, porque las definiciones no aclaran más que la palabra misma. Si no se supiera ya lo que es valor, definirlo sería tan imposible como explicar lo que es color a un ciego de nacimiento.

La dificultad se acrecienta cuando pretendemos *nombrar* valores. Y todavía más, cosa extraña, cuando pretendemos nombrar ese valor absoluto que rige en el mundo del sentido para mí mismo, así como para cada ser humano. ¿Qué valor persigo yo en mi vida? Confieso que no lo sé o, por lo menos, que no lo sé expresar. Y, no obstante, debe ser muy claro para mí, pues la mayor parte de las veces ni siquiera preciso deliberar mucho para saber qué hacer en una situación dada.

Y otro tanto ocurre en el trato interpersonal. Poco relacionamiento basta para descubrir cómo tratar a los demás. Ello significa que, aunque ni los demás ni nosotros mismos podamos expresar lo que vale o no vale —o qué vale más o menos— para las demás personas, lo captamos casi automáticamente al verlas actuar.

De la misma manera, resulta a cada persona casi imposible expresar, de un modo directo y abstracto, el valor al cual somete

el resto de su existencia cuando es lógica o coherente en sus opciones. Es posible que, preguntada sobre ello, responda nombrando una virtud, como la justicia por ejemplo, o la lealtad; pero se sentiría extrañada y no comprendida si se traduce esa afirmación diciendo que pretende ser «virtuosa». En realidad, una virtud no es un valor, aunque lo suponga o lo fundamente. Como tampoco un vicio es un valor, aunque nadie sea vicioso si no percibe en ese mismo vicio un valor. De lo contrario, ser vicioso «no valdría la pena»... Y si salimos de la alternativa virtud-vicio, ¿qué queremos decir cuando afirmamos de un hombre que busca en su vida el dinero o el poder, es decir, cosas o situaciones?

Todo esto lleva a la conclusión de que la palabra «valor» —y los términos que se subsumen bajo esa palabra general—, aun cuando exprese algo significativo, lo hace con tal grado de abstracción que el resultado aparece como terriblemente insuficiente para determinar —y ello es decisivo para los otros seres humanos— cuál es la estructura valorativa de las personas con quienes tratamos y de cuyas actividades dependemos.

Las comprobaciones que se acaban de hacer conducen a algunas necesarias puntualizaciones y a proponer algunas consecuencias que de ellas se siguen. Entiendo que ambas serán importantes para realizar sobre Jesús de Nazaret un estudio lo más libre posible de presupuestos no aclarados y de lugares comunes.

A. El lenguaje «ícono» y el lenguaje «digital»

Entiendo, en primer lugar, que no se puede seguir adelante, a partir de este momento de la investigación, sin decir dos palabras, muy elementales por cierto, sobre dos tipos de lenguaje. El vocabulario abstracto que habla de valores y distingue entre ellos, y que es el lenguaje que denota y describe y el más usado en la ciencia, es el *digital*. Es exclusivo del hombre (hablando en términos generales), pero éste no lo usa de manera exclusiva. En efecto, el hombre tiene en común con los animales otro lenguaje que consiste en presentar la «imagen» de lo que quiere comunicar, especialmente actitudes de relacionamiento con los demás. Por ser un lenguaje hecho de imágenes y de connotaciones mímicas, se llama *ícono*.

G. Bateson hace un interesante estudio sobre las posibilidades antropológicas que ambos lenguajes poseen. Por de pronto, lo que fundamentalmente los distingue es que, en el digital, el «signo» se ha independizado completamente de su significado. Así, por ejemplo, el signo «cuatro» no se aproxima a tres cuando lo pronuncio en voz baja, ni a cinco cuando lo grito a pleno pulmón. En cambio, en el lenguaje ícono, la actitud «lucha» tiene que ser comunicada con elementos de lucha. Los «signos» utilizados pertenecen a la lucha y, como tales, hacen variar el significado cuando varían ellos mismos en intensidad. Más aún, por los automatismos que genera el signo, un signo de lucha tiende a unirse a todos los demás que tienen lugar en una lucha real, y confundirse, al fin, con ésta.

De aquí surge una característica esencial que dice relación con la fiabilidad del lenguaje ícono. El lenguaje digital, compuesto de signos arbitrarios, no ofrece garantías de verdad. Una declaración de amor en lenguaje puramente digital (aunque esto en la realidad resulta imposible) ofrecería un estricto cincuenta por ciento de posibilidades de ser verdadera y otro tanto de ser falsa. Porque dependería enteramente de la voluntad consciente de quien la hace. Por el contrario, los gestos, el tono de las palabras, el énfasis con que se pronuncian y los mil otros elementos del lenguaje ícono hacen imposible el controlarlo voluntariamente por entero. Siempre (o casi siempre) que se miente, un gesto, un tono de voz, un énfasis, hacen sospechar que el lenguaje no expresa la actitud relacional real de quien lo emite. O, por el contrario, confirma y garantiza su verdad.

Como se ve, siendo esencial para la existencia del hombre el percibir con certeza y rapidez las actitudes de los demás, el lenguaje ícono juega un papel decisivo en la conducta humana interrelacional. Por ese camino llegó rápida, certera y económicamente al conocimiento de la estructura valorativa de las personas con quienes trato. Por el contrario, los signos digitales en este terreno presentan una peligrosa ambigüedad.

B. Valor absoluto y personas

No es, por otra parte, extraño que apenas pueda definir, en términos de valores, aquello que preside mi estructura valorativa. En realidad, mis motivaciones no van a cosas, ni a eso

que en abstracto se mienta como «valor», sino a personas. Todos buscamos, de manera simultánea y convergente, nuestra propia realización y la de los seres que amamos, eligiendo entre diversas formas o posibilidades de acomodar la realidad a la satisfacción de esas personas. No elegimos concretamente entre «valores», sino entre representaciones que nuestra imaginación nos presenta de cómo existirían esas personas, y nosotros mismos, en una realidad diferente y más satisfactoria.

Así, por ejemplo, no nos decidimos por la «virtud» o por el valor llamado «paz», sino por imaginar la satisfacción que nos proporcionaría el que las personas a quienes queremos vivieran en una situación de paz o de mayor paz. Y luego le ponemos un nombre abstracto a esa imaginación prospectiva.

Quisiera, a título de ejemplo de lo que muestra este análisis, observar cómo la imaginación, y una imaginación aplicada a personas, es más capaz que el pensamiento abstracto de expresar —en forma icónica— el valor en que culmina la estructura valorativa de algunos sistemas llamados comúnmente «ideologías». Claro está que no uso aquí el término *ideología* en el sentido específico definido en el capítulo anterior. Me refiero a las «ideologías» de que habla el hombre de la calle y que opone, muchas veces, a la fe (religiosa). Es frecuente que se mencionen así tendencias como el liberalismo o el marxismo.

Desde el punto de vista de esta obra, se comprenderá —y de ello se seguirá hablando más tarde— que, de acuerdo con el análisis hecho hasta aquí, hable de la «fe» antropológica que tales sistemas ideológicos vehiculan. Marx, por ejemplo, da por sentado, al igual que Adam Smith, valores humanos fundamentales que no se preocupa de discutir. Marx dirige su mensaje a quienes comparten ya dichos valores. Claro está que alguien puede resumir el valor supremo del marxismo con palabras tan abstractas como «justicia social» o «revolución». Pero la vaguedad y la insubstancialidad de tales palabras por sí mismas exigen un suplemento de imaginación. Pues bien, ¿dónde encontraremos ese suplemento? Precisamente en unos pocos pasajes de la obra marxiana en que, con la fuerza de elementos icónicos, se nos dice cómo vivirán las personas en la sociedad del futuro, la que Marx desea construir. Cuando se nos describe un día de trabajo en que cualquier miembro de la sociedad

pasará, si así lo desea, de ser por la mañana pescador o cazador a ser por la tarde pastor y por la noche crítico de arte, se nos dice enormemente más, y de una manera más «fiable», sobre cómo encaraba Marx el problema de la posible felicidad humana en la sociedad que proyectaba, que usando cualquier término abstracto. Y ello aunque éste (por ejemplo, «trabajo vocacional») se acerque a la descripción icónica. Así, sacar al hombre de un trabajo obligado, deshumanizador y alienante a un trabajo creador, libre y constructivo, nos va llevando a comprender lo que Marx realmente entendía por «justicia social». Lo que quería para esa multitud de personas, el proletariado de su época, en cuya situación convergían su interés y sus valores.

Lenguaje icónico, lenguaje relativo a personas, lenguaje de la fe, son pues, en la realidad, sinónimos. Y no deja de ser interesante y paradójico el que muchos marxistas, interesados en propagar el marxismo, pero como si fuera ciencia, sienten vergüenza de este lenguaje donde aflora el Marx de la fe (antropológica) y se pone más de manifiesto que en ningún otro lugar la estructura de valores del marxismo fiel a su origen. Huelga decir que esta vergüenza lleva a silenciar o negar el valor o significado de tales pasajes, o a atribuirlos al «joven» Marx como si el Marx maduro no tuviera, en su crítica al capitalismo, la misma meta.

Por supuesto que, para seguir con el caso del marxismo —ejemplo de una ideología que va subsumiendo más y más planos de la existencia—, se puede ser más sobrio y reservar el uso de esa etiqueta a lo que, en el capítulo anterior, hemos llamado propiamente «ideología». Sería así ideología marxista lo que hay de científico en el sistema ideado por Marx para llegar a una economía socialista viable o para analizar los verdaderos mecanismos que condicionan toda superestructura cultural (materialismo histórico). El inconveniente de «reducir» así uno de los ejemplos más claros de «fe» antropológica es que, como se mostró en el capítulo pasado, el análisis de los *éxitos* y, sobre todo, de los *fracasos* del marxismo se hará en forma unilateral. Y ya se ha visto cómo se termina, por ese camino, justificando todo lo «eficaz» y pagando cualquier precio por... no se sabe bien qué valores.

El lector habrá comprendido, por otra parte, que lo que acaba de decirse vale para cualquier estructura valorativa. El

marxismo proporcionaba sólo un ejemplo (aunque, cabe admitirlo, un ejemplo privilegiado) de cómo es imposible en buena lógica elaborar, tanto en el plano social como en el individual, una estructura valorativa sin pedir a la fe, vehiculada por un lenguaje icónico, una imagen «absoluta» de la felicidad que se pretende obtener. Todos los esfuerzos por esconder esta dimensión son vanos, o lo que es peor, letales...

C. *Valor absoluto* y «*Ser*» *absoluto*

El lector que haya seguido atentamente lo que precede no caerá probablemente en la tentación de identificar el valor absoluto —el que está en la cima, el que no es medio para ningún otro—, en cualquier estructura de valores que el hombre se construye para actuar, con el «*Ser Absoluto*», que es otro título con que se nombra a Dios. Sin embargo, y a pesar de que se haya insistido bastante aquí en la definición de los términos, estamos ante un lugar común del lenguaje y conviene tenerlo en cuenta de manera explícita.

Un ejemplo puede ayudar a comprender mejor los términos. Un hombre, por el hecho de que lo consideremos criminal, no deja de poseer, como otro cualquiera, una estructura de valores y, entre ellos, un valor *incondicionado*. El que algo no esté condicionado a otra cosa ni sea medio para obtenerla, eso es lo que propiamente se llama «*absoluto*». Pues bien, uno puede suponer que el valor «*absoluto*» de ese criminal es el de demostrar su astucia. Siendo éste su valor absoluto, débese asimismo suponer que subordinará todo a ese fin, por deleitable que pueda parecer.

Ahora bien, lo que hay que mantener claro es que lo anterior no dice nada acerca de si entre los seres que componen la realidad existe o no un *Ser* que, por su infinitud, su eternidad, su imposibilidad, no está condicionado a ningún otro ser. Por supuesto, si ese ser *incondicionado* en su realidad existiera, habría que llamarlo «*Ser Absoluto*» o, si se prefiere, *Dios*. Lo que se quiere decir aquí es que el hecho de que, en su escala de valores, un hombre haga de la astucia su «*absoluto*», no está ni negando ni afirmando la existencia de un *Ser Absoluto* distinto del universo.

¿Dónde está, pues, el problema? En que muchos desean ver, en esa necesidad del hombre de establecer un absoluto en el mundo de sus valores, un argumento de que existe allí una afirmación implícita de Dios, una «religión» que se ignoraría. Si es cierto que toda fe (antropológica), por pobre o reducida que sea en sus alcances, no puede prescindir de admitir, aunque sea tácita o inconscientemente, un valor supremo, incondicionado o absoluto, cabe preguntarse si no significará ello que una cierta creencia en Dios, *Ser Absoluto*, no formaría parte de las dimensiones de toda existencia humana. Mi respuesta es, ya se sabe, negativa. Reconozco, por supuesto, que toda terminología es arbitraria, y que hay cierto parecido o relación entre el lenguaje con que se habla de Dios y el lenguaje con que se habla del valor absoluto que cada uno elige como apuesta de un camino hacia la felicidad. Pero si las terminologías, son en el fondo arbitrarias, no todas son convenientes. Y muchas llevan consigo un peligro próximo de confusión. Tal es el caso, a mi modo de ver, de los esfuerzos que se hacen, sobre todo en el mundo anglosajón, por pretender identificar esta característica de absoluto que posee la fe antropológica con un teísmo vergonzante o, como dicen algunos, con una «religiosidad» latente o anónima. Como si todo el que admite para su existencia un valor no condicionado a ningún otro —esto es un valor «*absoluto*»— estuviera afirmando sin darse cuenta la existencia de Dios, de un *Ser Absoluto*³. G. Bateson, el autor ya citado, usa, para estas dimensiones antropológicas que aquí se estudian, una terminología

3. Esta tendencia tiene lejanos e ilustres antecedentes, entre los que se podría hablar del mismo Kant. En nuestro siglo, y entre filósofos o teólogos católicos, podríamos citar a M. Blondel y J. Maréchal. Pero en el mundo anglosajón está asociada especialmente a Tillich y a sus discípulos. Entre éstos podría estudiarse, en la escuela de Chicago, la obra del teólogo católico David TRACY, *Blessed Rage for Order*, The Seabury Press, Nueva York 1975, pp. 92ss. También existe en este punto una corriente alemana, que podría estar representada, entre otros, por W. PANNENBERG (cf. *La fe de los Apóstoles*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1974, pp. 15-16). No es mi intención abrir opinión sobre estos intentos. Sólo debo insistir en que la terminología que pretendo establecer no está destinada a definir una «*fe*» que básicamente sería la misma en todos los hombres, sino una que, aun siendo «común», *diferencie* a cada ser humano de su vecino al dar cuenta de su propia estructura significativa (cf. *infra*, nota 25 al cap. 3).

nología diferente, pero que apunta, si no me engaño, a las mismas realidades presentes en cada existencia humana. Dice que la vida de cada hombre está como «compaginada» o estructurada por «premises ontológicas y epistemológicas casi autovalidantes»⁴. Al hablar de «premises» refiérese Bateson a lo incondicionado en sí mismo y a lo que condiciona todo el resto. Es como la «mayor» de todos los silogismos que empleamos (aun sin darnos cuenta) para deliberar qué haremos enfrentados a la realidad. Con la premisa de cómo queremos que sea esa realidad, estudiamos los valores subordinados que deben contribuir a la transformación deseada. Dejaré para más adelante el estudiar lo que Bateson entiende por premises epistemológicas. Me interesa, en cambio explicar por qué califica la «premisa ontológica» —o sea, el deber-ser o valor absoluto— de *autovalidante*.

Quiere con ello decir que esa premisa constituye una opción⁵. O, si se prefiere, una apuesta. Para otras afirmaciones que hacemos en la vida apelamos a pruebas que «la realidad» nos proporciona. O sea que, como puede verse, se trata de conclusiones, y no de premisas. En otras palabras, la afirmación de que dos y dos son cuatro se «valida» por la prueba de la realidad. En cambio, nuestra apuesta por la justicia, por el prestigio, por la astucia... no es validada por nada exterior. Vale por sí misma. Y, lo que es más, vale muchas veces aunque la realidad se niegue a cambiar: el fracaso no significa que el valor por el que apostamos era «falso». Ya he examinado esto al hablar de la experiencia del fracaso. Pero hay más, y G. Bateson escribe algo muy significativo: precisamente porque las premisas se justifican por sí mismas (=son objeto de fe) y no por la

4. Cf. *supra*, nota 1 de este mismo capítulo.

5. Que esto sea así, aun para el positivismo científico más riguroso, lo muestra este pasaje de la obra del Premio Nobel, Jacques MONOD, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barral, Barcelona 1971, p. 189: «Esta prohibición que la ciencia hace de la subjetividad humana, este 'primer mandamiento' que funda el conocimiento objetivo, no es en sí mismo y no podría ser objetivo: es una regla moral, una disciplina. El conocimiento verdadero ignora los valores, pero hace falta para fundamentarlo un juicio o, más bien, un axioma de valor... Constituye una elección ética y no un juicio de conocimiento...»

realidad, no se debe decir de ellas que son *verdaderas* o *falsas*. Esta calificación es propia de lo que se comprueba como real⁶.

El lector puede percibir así que la afirmación de un valor como absoluto y la afirmación de que Dios es real pertenecen a dos lenguajes diferentes. La opción, v.gr., de apostarlo todo por el valor «justicia» (cualquiera que sea la forma concreta en que se la entienda) no depende, para su justificación, de la realidad. No puedo, por ende, probarle a nadie que esa opción es la mejor. En cambio, la afirmación de que existe un Ser Absoluto que no depende de nada ni de nadie, o es verdadera o es falsa. De lo contrario, no significaría nada. Ello quiere decir que no *vale* nada si la realidad la desmiente.

No pretendo introducirme aquí en la intrincada cuestión de si se puede hablar en términos propios y significativos de un «ser absoluto». En efecto, no es en el terreno de la realidad empírica, en la que experimentamos cosas, seres, hechos, donde vamos a toparnos con algo absoluto, incondicionado, independiente de otra cosa alguna. En cambio, en la vida humana más pobre, más frustrada, más criminal, encontramos un absoluto en el plano del valor. La forma en que el más pequeño o superficial de los hombres imagina la dosis de felicidad posible en esta vida, esto es su «absoluto». En esa acepción he estado utilizando sistemáticamente aquí el vocablo en cuestión. Y en tal caso, como puede verse, no tiene nada que ver con infinito, perfecto, metafísico.

III. ¿Es la religión una dimensión antropológica?

Me referí en el párrafo anterior a una tendencia —tal vez más evidente en el mundo anglosajón— a identificar algo parecido a lo que hemos llamado fe antropológica con una fe propiamente religiosa⁷. Desearía ahora, para terminar este capítulo, mostrar

6. *Op. cit.*, ib.

7. Tomo aquí, por el momento, «religión» en la acepción más vaga y usual de la palabra: la que le da como significado la creencia en un Ser Supremo, Dios. Más adelante, en el capítulo 3, trataré de ubicar más exactamente el significado del término «religioso» dentro de la terminología que

que se trata de un malentendido, con graves y negativas consecuencias para la finalidad de esta obra: mostrar cómo y por qué un hombre obviamente religioso como Jesús de Nazaret puede y debe interesar a *cualquier* ser humano, religioso o no. Y desearía mostrar asimismo la dosis de verdad que, a mi juicio, origina ese mismo malentendido.

Y he indicado que el malentendido procede de confundir «valor» absoluto (dentro de una estructura de significación determinada por el hombre) y «Ser» absoluto (existente fuera del hombre y del universo como un ente infinito, creador y providente = Dios). Si esto fuera así, la consecuencia sería obvia: quien no reconoce, explícita o implícitamente, a Dios, desciuelga, por así decirlo, de un punto fijo su estructura de valor al no reconocer nada como absoluto. Y, por ende, su proceder se torna totalmente relativo, caótico e irracional.

Por supuesto que esta afirmación choca con la experiencia contraria. Pero, para algunos creyentes, la exigencia de fundar en ese malentendido la necesidad de la fe parece prevalecer sobre lo que muestra, sin lugar a dudas, el trato con los demás: amigos, compañeros de lucha, padres, esposos, hijos...

Que este malentendido no sea meramente un resultado de lo que vulgarmente se llama la «fe del carbonero», lo pueden probar dos pasajes (el primero ya citado *in extenso*) de un teólogo de la valía de Hans Küng: «El precio que el ateísmo paga por su no (a la existencia de Dios) es bien conocido. Pone en peligro su propia existencia por falta de un último fundamento y término: arriesga incluso la posible pérdida del sentido, del valor y de la entidad de la misma realidad en general. Todo ateo que sea consciente de su ateísmo se expone, por decisión enteramente personal, al riesgo de una existencia radicalmente amenazada, abandonada, arruinada, con las necesarias secuelas de duda, angustia y desesperación...» Y viceversa, lo que es tal vez aún más significativo: «La recompensa que la fe en Dios obtiene por su sí es también conocida. Puesto que yo opto confiadamente

aquí propongo. Para ello la compararé con la ideología y con la fe en cuanto dimensiones antropológicas (cf. *infra*, Cap. 3, párr. III, «Religión e ideología» y «Religión y fe»).

por un fundamento primero, en lugar de optar por la sinrazón, por un apoyo primordial, en lugar de optar por la inconsistencia, por una meta primordial, en vez de optar por el absurdo, puedo descubrir fundadamente una unidad dentro de la dispersión, un sentido dentro de la insensatez y un valor dentro de la invalidez de la realidad total del mundo y del hombre»⁸.

Creo que para el lector atento del análisis realizado en el párrafo anterior habrá quedado patente, por de pronto, cómo se puede originar este tremendo malentendido. O sea, en la confusión entre valor absoluto y Ser Absoluto. Espero, además, que, si continúa la lectura de esta obra, llegue a la conclusión de que lo más original del cristianismo constituye una tácita, pero elocuente propuesta contra un análisis lastrado por semejante maniqueísmo.

Existe, sin embargo, un fundamento real para tales simplificaciones, por erradas que sean las construcciones mentales que sobre él se edifican. Y a ese fundamento se ha aludido en el párrafo anterior al mencionar la relación que tiene el lenguaje icónico con el mundo de los valores y con las relaciones interpersonales.

Un ejemplo ayudará, tal vez, a comprender esta dificultad lingüística inevitable. Ya se ha indicado que en las relaciones interpersonales hay más comunidad radical entre dos personas que persiguen un valor «absoluto» similar que entre dos personas que convienen en admitir la existencia de un «Ser absoluto». Este puede representar, para ambas, valores discordantes. Ya se ha indicado que no se debería hablar, en forma abstracta, digital o interpersonal, de «valores». Pero, en honor a la brevedad y claridad del ejemplo, vamos a suponer que dos personas estructuran su universo de valores poniendo algo así como la «justicia social» en el lugar absoluto, no condicionado a otro valor alguno. Ello equivale a decir, en un lenguaje más concreto, que ambas apuestan a que la realización de una sociedad más

8. *Op. cit.*, pp. 88-89. Es interesante señalar que el mismo Küng, después de llegar a estas dos conclusiones en el apartado b), dedica el c) a algo que, de prestarle la debida atención, invalidaría, si no me engaño, tales conclusiones: «Ambigüedad de la palabra 'Dios'» (cf. *ib.*, pp. 92-97).

justa les dará la mayor dosis de felicidad a la que pueden aspirar en la existencia.

Pues bien, lo que se acaba de indicar un poco más arriba es que, en principio, no necesitan ambas coincidir, para esto, en que existe un Ser absoluto. O, dicho en otras palabras, que la realidad comprende un Ser infinito, creador, custodio o promotor de tal justicia. Sean religiosas o ateas, ambas personas pueden hacer de la justicia un valor absoluto⁹.

No obstante, y comenzando desde el punto de vista del lenguaje, hay aquí una dificultad. Ya se ha indicado que el lenguaje más concreto con que se expresa el mundo del sentido y de los valores es mayormente icónico y, por ello, personal. Si la ciencia se empeña en describir la realidad como es e independientemente de lo humano —y aun esto apenas lo logra, pues es difícil no introducir en esas descripciones «connotaciones» de valor—, el antropocentrismo del conocer humano se refleja todavía más en el plano del sentido y del deber-ser. Sin que se dé cuenta, el ser humano percibe el mundo como una red de intenciones y de resistencias. Y cuando proyecta esas intenciones y resistencias a lo absoluto, es difícil que el lenguaje no eche mano de metáforas en que lo absoluto se presenta con los atributos de un Ser que todo lo abarca¹⁰. En el ejemplo

9. Cf. *supra*, nota 3 de este mismo capítulo.

10. Séame permitido citar aquí un texto característico de una conocida escritora atea donde, en forma que la misma autora reconoce, se multiplican, en la definición de lo que llamaríamos su fe antropológica, las «metáforas» religiosas (que me permito subrayar): «Hablo aquí de *signos*; en mis *Memorias* dije que Sartre, como yo, buscaba una especie de *salvación*; es que éramos dos místicos. Sartre tenía una *fe incondicionada* en la Belleza, a la que no separaba del Arte, y yo daba a la Vida un valor supremo... Entenderse radicalmente con alguien es, en todo caso, un privilegio muy grande; tenía a mis ojos un prestigio literalmente *infinito*... Cuando mi fortuna se presentó, si la aproveché con tanta pasión y tenacidad, es porque respondía a un *llamado* muy antiguo. Sartre no tenía más que dos años más que yo... Sin embargo, yo tenía en él una confianza tan total, que él me garantizaba, como antes mis padres, como *Dios*, una *seguridad definitiva*. En el momento en que me arrojaba a la libertad, volvía a encontrar sobre mi cabeza un *cielo sin grietas*» (Simone de BEAUVIOR, *La force de l'âge*, Gallimard, París 1960, pp. 30-32). Se podrá atribuir este lenguaje a la previa educación cristiana de la escritora; yo prefiero atribuirlo a algo más radical: a una correspondencia casi obligada

relativo al valor «justicia» del que he venido hablando, será muy difícil que se absolutice ese valor si no se «cree» que *al final* se hará justicia en el mundo. O, dicho en otras palabras, que, gracias al trabajo histórico del hombre, la justicia tendrá la *última* palabra. He aquí el plano de lo que en esta obra se ha llamado «los datos trascendentes». Son los datos sobre la realidad que exceden la capacidad de toda experiencia previa. No son conclusiones: son «premisas» (epistemológicas) referentes a, y dependientes de, los valores en los que se pone la fe. Son proyecciones a lo «último», a la «totalidad», a la realidad «definitiva», de intenciones, derrotas y victorias parciales y contingentes que se pueden comprobar en la historia de cada existencia. Pero cuando se proyectan más allá de los límites de la experiencia, el lenguaje con que se expresan se parece necesariamente mucho al lenguaje con que se habla de Dios. Por lo menos al que lo presenta como fuente o garantía del sentido que da el ser humano a su existencia.

Desde el punto de vista de una ciencia cerrada en sí misma, es decir, limitada a lo verificable independientemente de los valores, los datos trascendentes constituyen un inaceptable «animismo». ¿Por qué «animismo»? Se llama así, sobre todo desde las tiendas del positivismo científico, a esa religión primitiva que ve personas o «almas» (*ánimas*) detrás de las cosas. Es el término despectivo para hablar de una percepción del mundo que, como se ha visto, lo expresa y lo ve como un tejido de intenciones (antropomorfas).

Desde este punto de vista no deja de ser significativo el testimonio de un científico moderno de la valía de Jacques Monod. Se declara partidario de una ciencia que evite toda intromisión, en sus datos, de la subjetividad humana, para obtener así datos objetivos, libres de la intromisión del mundo de los valores y del sentido. Pero tiene la honradez intelectual para

entre «fondo» y «forma» cuando se trata de expresar la fe (antropológica). Cf. J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), t. I, Parte I, cap. VI: «Lenguaje y significación», pp. 179-213 (o versión inglesa, publicada por Orbis Books, Nueva York 1984, con el título general de *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, t. I, *Faith and Ideologies*, Parte II, cap. VI, pp. 145-174).

declarar que este mismo «primer mandamiento» de la ciencia no es científico. Y lo hace mediante la acumulación de lo que yo entiendo son sinónimos de la expresión de Bateson: «premisa epistemológica autovalidante». Habla así de «regla moral», de algo «no objetivo», de una «disciplina», de un «juicio de valor», de un «axioma de valor»¹¹.

Como se ve, esta decisión sobre la ciencia queda fuera de la ciencia: no es su conclusión, sino una premisa y, en cuanto inverificable, también «autovalidante», como lo expresaba Bateson. Pues bien, esta fundamental «opción ética» por el conocimiento objetivo sólo puede expresarse en términos antropomorfos, mal que le pese a Monod. Su anti-animismo tiene que usar términos animistas...

En efecto, ¿cómo aparece el mundo ante esa red de intenciones y proyectos humanos? «Es muy cierto que la ciencia atenta contra los valores. No directamente, ya que no es juez y *debe* ignorarlos; pero ella arruina todas las ontogenias míticas o filosóficas sobre las que la tradición animista, de los aborígenes australianos a los dialécticos materialistas, hace reposar los valores, la moral, los deberes, los derechos, las prohibiciones. Si acepta este mensaje en su entera significación, le es muy necesario al hombre despertar de su sueño milenario para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. *Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes*»¹². Me he permitido subrayar esta última frase, terrible y admirable a la vez. Y pregunto: ¿qué diferencia fundamental habría entre ella y la expresión de que el hombre se juega su existencia ante un «Dios» sordo a su música humana, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes?

Estamos, por propia confesión de su autor, frente a un «dato trascendente», aunque no use él esa expresión, sino otras paralelas, como se ha visto. Y ello, no porque niegue los valores, sino a pesar de que los niega. El paralelismo es aún más claro

cuando el que no cree en Dios afirma que cree en la victoria definitiva de la justicia, por ejemplo. ¿Cómo decir eso sin proyectar la imagen de un combatiente justiciero que cierra su existencia con un triunfo total y definitivo? ¿Será, entonces, tan decisivo, el que se pronuncie o no la palabra «Dios»? ¿Y no será, por el contrario, esclarecedor para el análisis que el hombre hace de su fe antropológica el que, ateo o creyente, tenga por lógica que referirse a datos trascendentes a partir de los cuales apuesta por sus valores ante la realidad total?

11. Véase más arriba, nota 5 de este mismo capítulo.

12. *Op. cit.*, p. 186.

Capítulo 3

Ambigüedad de la religión frente a la ideología

Llegado aquí, y antes de continuar estas reflexiones, recordará, sin duda, el lector que se va en busca de un vocabulario o terminología que permita hablar con un sentido crítico más aguzado y recordar de este modo el significado que puede tener para un hombre de hoy un personaje del pasado como Jesús de Nazaret.

Se trata, en primer lugar, de escapar, mediante un instrumental (semántico) más sensible, de ciertas aproximaciones a lo religioso que, en su clásico *grosso modo* de percibir la realidad, dan por ya solucionados los problemas más interesantes y fecundos que esa figura histórica puede plantear. Pero se trata, asimismo, de no crear un lenguaje esotérico más. Con su correspondiente barrera. Como si ya no hubiera suficientes obstáculos para ese acceso que aquí se procura. Por ello mismo, no desearía que el nuevo vocabulario que se propone se apartara demasiado del lenguaje corriente. Sólo lo suficiente para evitar los más gruesos malentendidos y lugares comunes.

Ello, sin embargo, no es fácil. Ya se ha visto cómo el hecho de que Jesús sea ubicado en el plano de lo «religioso» y el dato no menos cierto de que fuera un hombre profundamente religioso parecían alejar su problemática y aun su figura histórica de todos aquellos que parten en busca del sentido de sus existencias sin admitir la existencia de un Ser infinito. A lo más, ese personaje parecería relevante para el reducido (y privilegia-

do) grupo de aquellos que han tenido esa extraña experiencia que comúnmente se llama «fe».

He procurado luchar contra ese malentendido a todo lo largo de los capítulos anteriores estableciendo un vocabulario donde pudieran converger, sin rechinar, hombres unidos en una misma o semejante «fe» antropológica y a quienes, a primera vista, la «fe» (religiosa) separaría irremediablemente.

Pero al mostrar que la fe, en su sentido más amplio y profundo, constituye una dimensión antropológica, se sale de un malentendido para caer en otro. En efecto, la religión —indisolublemente ligada a Jesús por fidedignos datos históricos— queda así, descolgada de su percha habitual: la concepción de que testigos divinos permiten zafarse de los límites de la incertidumbre humana para incorporarse a un mundo superior. Pero acecha justamente aquí otra ambigüedad. Para quienes este tipo (restringido) de fe constituye un privilegio, el ser «religioso» libraría al hombre de caer en lo *ideológico*. Mientras que para la mayoría de los hombres no religiosos, la fe no sería más que un mal disfraz de la *ideología* que caracterizaría a la religión. Dicho en otras palabras, mientras que para unos la religión es, por definición misma, lo «no ideológico», la misma religión es para otros «la ideología» por excelencia.

Si lo que quería era evitar malentendidos y ambigüedades, no parece que haya estado muy acertado al introducir, para nombrar la segunda dimensión antropológica fundamental, el término «ideología».

Claro está que el lector no habrá olvidado que, desde el capítulo primero, se ha tratado de definir con claridad el término y evitar así, en la medida de lo posible, el que sea fuente de tales malentendidos y ambigüedades. Convendría, pues, poner a prueba la terminología frente a los dos usos más comunes que se hace de la palabra.

I. ¿Ideología vs. ciencia?

La primera dificultad que se opone a mi intento de hacer de la ideología una dimensión antropológica y, por ende, general y «normal» de los seres humanos, procede de que el uso de esta

palabra en el lenguaje común es, en gran parte peyorativo. Se designa con ella una *mala calidad* del hombre y, más en especial aún, de su conocimiento (especialmente en lo que respecta a lo social). Ideología equivale así a una especie de «falsa conciencia» de las realidades sociales.

Este uso negativo tiene, si no su origen absoluto, sí al menos el resorte de su vulgarización en el pensamiento de K. Marx. Éste escribe en *La ideología alemana*: «La moral, la religión, la metafísica y *cualquier otra ideología* (subrayado mío, JLS) y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden... la apariencia de su propia substancialidad... Los hombres que desarrollan su producción material... cambian también, al cambiar esta realidad, *su pensamiento y los productos de su pensamiento*»¹.

Lo ideológico aparece ya así, tal como puede verse, como lo «insubstancial». ¿Por qué? La razón la da Marx en su «Prefacio» a la *Contribución a la crítica de la economía política*: «El modo de producción de la vida material determina el carácter general del proceso social, político y espiritual de la vida. No es la *conciencia* de los hombres la que determina su ser, sino que, por el contrario, su ser social determina su *conciencia*... Con el cambio de la base económica, toda la inmensa estructura *ideológica* se transforma más o menos rápidamente. Al considerar tales transformaciones hay que hacer siempre la distinción entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que puede ser determinada con la precisión de las ciencias naturales, y las formas legales, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas —en una palabra, *ideológicas*— en que los hombres se vuelven *conscientes* de ese conflicto...»²

1. K. MARX, *Ideología Alemana*, Montevideo 1968, p. 26.

2. K. MARX, «Prefacio» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en *Obras escogidas*, Moscú 1971, t. I, p. 343. Soy, por supuesto, consciente de que la producción marxiana es abundante, extendida en el tiempo y no siempre coherente. Así como se han citado aquí como básicos dos textos, podrían citarse otros con un contenido o dirección diferente. Ello explica en buena parte que, con la misma base en el texto de Marx, puedan defenderse diferentes versiones del marxismo. El lector interesado en este problema y en la concepción que el autor de esta obra se ha hecho de lo que le parece

Varias breves y sumarias observaciones pueden hacerse sobre estos dos textos y el problema que nos ocupa. La *primera* es que la ideología o estructura ideológica se opone, en su abstracción y vaguedad, a lo concreto y exacto de la ciencia que versa sobre las condiciones económicas de producción de aquellos bienes que sustentan la vida material de los hombres. Dentro de esa distinción caen del lado de lo ideológico, no sólo la moral, la religión y la metafísica, sino también la filosofía, la estética, el derecho y la política.

La *segunda* es que todas esas formas que constituyen la ideología o estructura ideológica no versan sobre otros «temas» completamente diferentes. Están ligadas a la producción material y a sus conflictos y dificultades. Bajo formas más vagas y abstractas, la ideología refleja la manera en que los hombres perciben esos conflictos y dificultades ligados a la producción material y a sus resultados (materiales y humanos). La ideología es, pues, una «conciencia» de lo que ocurre en el plano de la producción o está relacionado con él.

La *tercera* —y más decisiva— es que esa «conciencia» tiene pretensiones de verdad que no le corresponden. Cree poder captar lo que ocurre por métodos cognoscitivos que le permiten llegar a lo substancial. Pero lo determinante, *en general* —o a más corto o largo plazo—, está en el plano de lo concreto, o sea, de la producción de los bienes materiales de que vive una sociedad. Lo que ocurre en este plano condiciona —otra manera de decir que «determina *en general*» o «más o menos rápidamente»— los productos del pensamiento.

La *cuarta*, que no aparece directamente en estos dos textos, pero sí en innumerables pasajes de la obra marxiana, es que esa «falsa conciencia» social no es un resultado casual o una mera pretensión desmesurada: está basada en el interés que aquellos que dominan la sociedad tienen en que se ignoren los resortes que rigen en beneficio propio la estructura de la producción.

constituir el sistema más fiel a las intuiciones básicas de Marx y, por otro lado, el más viable y humano, puede acudir a J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), y examinar para ello el t. I, Parte II, caps. I-III.

Así, la ideología, aun cuando sea producida inconscientemente, es un instrumento de intereses que quieren encubrir y justificar la explotación del hombre por el hombre. Y así se explica el uso peyorativo más común del término «ideología».

Que todos los productos del pensamiento —o, dicho de otro modo, que todas las realizaciones que comprende la estructura ideológica— no estén *necesariamente* al servicio de tales designios lo prueba la existencia de la obra del mismo Marx y, más en general aún, la conciencia revolucionaria del proletariado. Sólo que a Marx le interesaba analizar la sociedad capitalista de su tiempo, y no las bases o resortes de su propio pensamiento o de las actitudes del proletariado.

De este desarrollo, que no tiene en cuenta los pensamientos que surgen a contracorriente de la cultura dominante (producto de las clases dominantes), surge el uso *peyorativo* de la palabra «ideología» y su oposición a una ciencia que estaría considerada como un conocimiento que, ceñido a lo concreto, no se dejaría engañar por pensamientos retorcidos, abstractos y sofisticados, al servicio de intereses creados. Pero, si lo dicho es exacto, hay aquí una laguna desde el punto de vista epistemológico: lo «concreto», en cuanto garantía de imparcialidad, es un espejismo. Todo pensamiento, hecho de infinitos hilos, por más simple y «concreto» que parezca, está de hecho condicionado por los intereses concretos del hombre que piensa. Si el hombre es el resultado de sus relaciones sociales, como piensa Marx, no parece posible escapar tan fácilmente de la trampa ideológica (ideología peyorativa), ni siquiera en el proletariado.

Así lo señala Adam Schaff, el cual sostiene que, si Marx no se detuvo en esta dificultad, es porque «agregó» otra *premisa* (subrayado mío, por constituir este término una alusión a algo que precede y no sigue a la experiencia), «...fundamentalmente la tesis sobre la diferenciación de los intereses de las diversas clases sociales. En razón de esta diferenciación, ciertas clases tienen interés en impulsar la evolución de la sociedad, en tanto que otras tienen interés en mantener el estado existente o en frenar las transformaciones que se están cumpliendo. Ahora bien, el conocimiento sólo se deforma cuando está condicionado por los intereses de las clases 'descendentes', es decir, de las clases interesadas en el mantenimiento del orden existente y

amenazadas con su supresión. Cuando el conocimiento está condicionado por las clases ‘ascendentes’, revolucionarias, que están conformadas a las transformaciones sociales en vías de cumplirse, no hay deformación del conocimiento. Y en este punto de su reflexión Marx deja de interesarse por el problema de los condicionamientos sociales del conocimiento y por el problema de su deformación³.

Si esto es así, forzoso es concluir que la ilusión (típicamente decimonónica) de establecer una división clara que permitiera corregir la ideología con un conocimiento cabalmente científico, no es respaldada por los hechos. La más «pura» ciencia, aquella que parece inmutable e imparcial (porque, más que investigar hechos concretos, expresa las leyes mismas del propio mecanismo cognoscitivo, v.gr. la lógica, las matemáticas fundamentales, la geometría), en cuanto ciencia *ejercitada* por un hombre real, está al servicio de valores pre-existentes, y son éstos los que deciden, por lo menos, la dirección que tomará la investigación y así, de alguna manera, sus mismos resultados. Así, no es la ciencia la que desplaza a la ideología. Lo único que vale contra ésta —en el sentido peyorativo que le estoy dando aquí— es un trabajo *al mismo nivel*, una crítica anti-ideológica, respaldada por valores previamente aceptados por una fe (antropológica). Ese tipo de crítica es la que lleva a cabo Marx en *El Capital*. Éste no es más científico que una obra de Ricardo: es un desenmascaramiento continuo de las decisiones valorativas que están ocultas en la presunta «ciencia» de este último, de acuerdo con los valores o intereses opuestos de Marx, la correcta relación fe-ideología engloba, pues, a la ciencia bajo el segundo término de la alternativa. Y lo hace por exigencia de una estricta lógica.

3. Adam SCHAFF en *El proceso ideológico*, selección de Eliseo Verón, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1973⁴. Por ejemplo, parecería que la ciencia económica relativa a una economía de mercado (capitalista o semicapitalista) está siendo cada vez más representativa del pensamiento de la clase gobernante (posrevolucionaria) de los países socialistas más desarrollados. ¿Quiere ello decir que la ciencia marxista «ortodoxa» es una *ideología* de la clase «descendente» en tales sociedades?

4. El cientismo de su época fue probablemente la causa de que Marx se detuviera antes de sacar esta conclusión que generalizó a toda la sociología del conocimiento K. Mannheim.

Desde este punto de vista, la fórmula que utiliza Milan Machoveč es mucho más exacta y profunda que las que utiliza el marxismo oficial. Sólo cabría el «relativizar» la presunta *objetividad* de la ciencia que está al servicio de esos valores, que son la fuente y el resorte del trabajo desideologizador (cuando se toma «ideología» en su sentido peyorativo): «Marx deseaba organizar a todas las personas *progresistas, orientadas hacia el futuro*, mediante un análisis *científico objetivo*»⁵. En el apartado siguiente volveré sobre las consecuencias prácticas de no dejar la ciencia fuera del ámbito ideológico, o sea, de esa capacidad del conocimiento humano —aun del más objetivo en apariencia— para encubrir y justificar los intereses creados a nivel social o individual.

Lo que sí interesa aquí, antes de cerrar este apartado, es sacar dos conclusiones que, creo, se imponen a partir de lo que precede.

La primera es que debe existir un uso neutral —no necesariamente peyorativo— del término «ideología». Cuando se desenmascara con ejemplos y argumentos la ideología en los planos donde ésta se encuentra (metafísico, ético, religioso, artístico, político, etc.), no se sale de esos planos a la ciencia «pura». Se opone una ideología a otra en el mismo plano, sólo que a favor de intereses y valores opuestos⁶. Esto muestra que la «fe» (antropológica) tiene un papel rector sobre el conocimiento, aparentemente más objetivo e independiente. Los hechos se

5. Milan MACHOVEČ, *Jesús para ateos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974, pp. 28-29 (el subrayado es mío). Términos como «progresistas... futuro» constituyen una forma —tal vez la única aceptable para el marxismo «oficial»— equívoca y vergonzante de expresar una «fe» (antropológica) mucho más rica y concreta.

6. Así, no es por falta de «ciencia» que Ricardo, por ejemplo, ve el desarrollo del capital y del trabajo en los comienzos de la revolución industrial. Yo diría que no ignora ninguno de los datos que Marx maneja en el primer tomo de *El Capital*. Sólo que los maneja de otra manera y para otros fines. Quienes sostienen que el «viejo» Marx dejó de preocuparse de las «ideologías» en su edad madura, para dedicarse a la ciencia económica, parecen no percibir que ese primer tomo no es tanto una obra de donde se extraigan nuevas conclusiones científicas: es un estudio anti-ideológico, desenmascarador de un uso ideológico de la ciencia en contra de proletariado.

oponen aquí tanto a un determinismo (que explicaría el mundo sin cambiarlo) como a un conductivismo que pretendiese reducir lo que sabemos del conocimiento a mecanismos, sin referencia alguna al mundo de los valores (o sea, de la «fe»).

La segunda es que, si se atiende al resorte de toda búsqueda «objetiva» de eficacia, no importa tanto que los medios de ésta sean «científicos» en el sentido actual de la palabra. Durante miles de siglos, el hombre ha buscado en la experiencia caminos de eficacia. La «ciencia» propiamente dicha constituye una técnica reciente. La observación, la intuición, la magia misma la han precedido. Desde el punto de vista antropológico, no podemos, pues, hacer de la «ciencia» en sentido moderno el prototipo de todo sistema que procure eficacia en la implementación de la «fe». Estamos ante algo mucho más radical: la lucha, por todos los medios, con que el hombre ha querido, desde su nacimiento en este planeta, arrebatarle a la realidad su fijeza ciega para imprimirle un deber-ser fijado por la libertad.

II. ¿Ideologías sin fe?

Este uso neutral —o, por mejor decir, no neutral, sino *no necesariamente* peyorativo— del término «ideología» no es, por otra parte, una novedad. La sociología del conocimiento, al estudiar el condicionamiento de éste (en el individuo y en la sociedad), forzosamente lo relativiza en cierta medida. Esta relativización, cada vez más admitida por la epistemología moderna, exige a su vez una concepción en cierto sentido neutral, y no (a priori) peyorativa, de esa búsqueda de eficacia objetiva para los valores que hemos llamado «ideología».

Las *Conclusiones Finales* del Documento de Puebla, a pesar de hablar casi siempre de ideología en una acepción negativa que ya se examinará, y que no es la de Marx estudiada en el párrafo anterior, se ven obligadas a admitir ese sentido neutral relacionado con una dimensión necesaria del obrar humano: la búsqueda de mediaciones eficaces para los valores que se quieren implantar en la realidad: «Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues,

legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. *En este sentido positivo*, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción»⁷.

En efecto, si puede haber una conciencia crítica, anti-ideológica, o sea, a contracorriente de los intereses dominantes, es menester concluir de ello que no puede ponerse meramente en la definición de ideología el constituir un resorte que busque esconder y/o justificar la explotación de los oprimidos por parte de grupos conservadores de la sociedad. Por otra parte, es obvio que la terminología que aquí se propone no pretende negar los hechos a los que se refiere la acepción negativa asociada por lo común a la palabra.

Lo que interesa en este momento de la investigación que aquí se lleva a cabo es señalar dos casos típicos donde la ideología parece volverse contra la fe, ya sea substituyéndola, ya negando su misma posibilidad.

A. *La ideología sustituye a la fe*

Ya se ha notado que constituye un lugar común el que unos hombres parecen estructurar el sentido y los valores de su existencia mediante la fe (religiosa), mientras que otros (sin religión, ateos, agnósticos o indiferentes) lo hacen mediante las ideologías. De las cuales hay una variedad tanto o más grande que la que existe entre religiones. En efecto, si bien la mayoría de los hombres, por economía de energía, eligen una fe o ideología ya existente, catalogable, otros se hacen una individual o grupal a la medida de sus conveniencias o posibilidades.

Queda mostrado, a mi modo de ver, que, si se define la ideología como el sistema de lo que se quiere «hipotéticamente», esto es, en la medida en que constituye una eficacia objetiva puesta al servicio de un deber-ser, la ideología es, en virtud de

7. Puebla, *Conclusiones finales*, n. 535.

esa misma definición, incapaz de proveer al hombre de una estructura de sentido para la existencia⁸.

Es claro, sin embargo, que la realidad no se rige por las definiciones que damos a las palabras. Quien entienda por «ideología» un sistema global que no sólo incluya lo que se quiere «hipotéticamente» sino lo que se quiere «absolutamente», usará el término para indicar una especie de «fe» (o sistema de valores). Por oposición a un sistema de valores basado en la religión.

No pretendo aquí entrar en una lucha de palabras. Cualquier definición del término «ideología» me sirve, con tal de que no oculte los hechos. Y entre esos hechos está el que existe un «hombre unidimensional» que, ocupado en los problemas de la eficacia, olvida el para qué del éxito que busca. En otros términos, que toma el «éxito» como sinónimo de valor o sentido. Una sociedad tecnológica como la que existe hoy en los países capitalistas y socialistas parece no plantear consciente y explícitamente sino problemas de eficacia y rendimiento⁹.

El lector recordará que fue éste uno de los primeros elementos que nos mostró la complementariedad necesaria entre las *dos* dimensiones antropológicas y, de un modo más preciso, el análisis hecho en el capítulo primero de esa experiencia de lo que podríamos llamar el «anti-éxito», es decir, el fracaso.

8. Que los problemas ideológicos desemboquen así en problemas de un campo superior, el ético o de los valores, lo admiten igualmente, como se ha visto, Adam SCHAFF (ver *supra*, nota 3 al capítulo 1) y la Conferencia de Puebla, donde después de definir la ideología como mediación necesaria para la acción, y la fe como «una visión global del hombre y de la humanidad», concluye que esta última «se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica» (n. 539).

9. Testimonio de ello es el dolorido reconocimiento de Adam SCHAFF, al que ya se ha hecho alusión, de que las cuestiones ideológicas habían bloqueado su pensamiento con respecto a los problemas «éticos» y a los que conciernen al «sentido de la vida». H. MARCUSE habla, en la misma vena, de un hombre «unidimensional». G. BATESON indica asimismo cómo el hombre se deshumaniza, por falta de lo que él llama una «ecología de la mente», y destruye su mundo, porque su mente se halla atacada de esa extraña enfermedad que él llama «propositivitis» (*purposiveness*).

Allí aparecía ya claro que, si el hombre no analizaba sus fracasos —y, por ende, también sus éxitos— teniendo en cuenta ambas dimensiones de su existencia (fe e ideología), su obrar adquiría pronto características infrahumanas. La técnica —o «tecnología»—, ha tenido en nuestro tiempo demasiado éxito y lo está pagando con cierta mala fama en círculos de pensamiento crítico y aun en ciertos sectores de opinión.

Desde este punto de vista es sumamente instructivo observar la problemática radical que afecta a una de las grandes experiencias sociales que ha presenciado el siglo XX: la creación, en una buena parte del planeta, de sociedades socialistas, ligadas todas, de alguna manera, con la «ideología» de Marx.

Ahora bien, el hombre Marx muestra, a medida que pasan los años de su vida, una enorme dimensión ética. Basta pensar en el precio humano, personal y familiar, que tuvo que pagar, hasta su muerte, por la creación de ese ideal, de ese deber-ser que él deseaba imponer a la realidad: la creación de una sociedad nueva para el hombre nuevo que había de surgir de ella. Por otro lado, comparando al joven Marx con el Marx maduro, se diría que éste está mucho más preocupado que aquél por las condiciones de *viabilidad* de la primera etapa en el camino que va de la sociedad capitalista a la comunista. A las obras que trataban sobre su «fe» (antropológica) en el hombre nuevo, siguen las que tratan de cómo efectuar eficazmente la revolución socialista. No es que su ideal, su dimensión ética, mengüe. Es que los fracasos que estudia sucesivamente en Alemania, en Francia y en otros países parecen todos situar el socialismo en el plano de la utopía, de lo irrealizable.

Si se renuncia a la solución fácil de concluir a la separación entre *dos* Marx, hay que reconocer que en su pensamiento la relación entre valor y eficacia se simplifica en cierta medida. Le interesa cada vez menos convencer a otros de los valores, del sentido y de la necesidad del socialismo, y reduce en cierta medida el camino de la eficacia (para la creación del hombre nuevo) al paso de lo privado a lo colectivo en lo que toca a la propiedad de los medios de producción.

Por supuesto que Marx no tiene que enfrentarse, durante su vida, al paso de la utopía a la realidad. Por caminos que Marx no pensó, el socialismo, en cuanto sociedad que pone los

medios de producción en manos de la colectividad, se convierte en realidad. Pero ¿es ese éxito el éxito de la fe de Marx? Sobre lo que llamamos la «fe» de Marx, Machoveč se expresa así: «Quería... poner las bases de una sociedad más humana y, por tanto, de una individualidad humana más libre y madura»¹⁰.

Ahora bien, ¿frente a qué problemática se encontraría hoy esa «fe» de Marx confrontada a la realización de su ideología? Machoveč continúa: «Marx había previsto —y con razón— que inauguraría un movimiento de importancia histórica, que conquistaría a millones de adeptos. Pero no se dio cuenta de toda la ambigüedad y contradicción encerrada en los mismos conceptos de 'conquista' y de 'adhesión'. ¡Con cuántos medios se puede 'conquistar' el alma humana!»¹¹.

No queda claro en el párrafo que se acaba de citar si Machoveč dirige su crítica a una estructura social convertida en ideología conservadora de sí misma y, por ende, represiva, o la endereza, más allá del sistema socialista actual, a una simplificación o imprevisión del mismo Marx.

En el primer caso se trataría de la reproducción descontrolada de un sistema que se ha mostrado eficaz para construir una sociedad caracterizada por la colectivización de los medios de producción. O, para decirlo de otra manera, de una ideología que habría tenido «éxito» —demasiado éxito— en abrirse camino a través de las resistencias de la realidad económica y social. Sólo que, una vez obtenido ese éxito, olvida para qué. El método exitoso se vuelve conservador y represivo, porque no se confronta con los ideales que lo concibieron no por sí mismo, sino por el hombre nuevo o la nueva sociedad, más humana y feliz, que de allí debería surgir. Convertido en mecanismo practicado, ahorra energía unificando y repitiendo, generando sistemas —«descendentes»—, según la terminología de A. Schaff— cuya perpetuación pasa a basarse en temores y codicias. Lo que era un «medio» se absolutiza en realidad pura y simple, siguiendo la ley del menor esfuerzo.

10. *Op. cit.*, p. 29.

11. *Ib.*, p. 33. Y, algo más concretamente, denuncia que en el socialismo realizado «vuelven a salir a escena... el antiguo egoísmo del hombre, su fariseísmo y su villanía» (*ib.*).

Eso es lo que parece percibir Machoveč cuando recuerda con cuántos medios puede conquistar un proyecto social (realizado) el alma humana. Y prosigue: «Sin embargo —el lector cristiano ya se habrá dado cuenta de que nos estamos acercando al meollo del problema—, si miles y miles de socialistas honestos, de intelectuales marxistas, de hombres del 'aparato', pueden sucumbir ante todo esto, es claro y obvio que estos hombres no pueden ya creer quasi-escatológicamente en una vida 'totalmente nueva'; es evidente que en todos ellos va naciendo cierta sensibilidad frente a muchas situaciones descritas en la Biblia, concentradas especialmente en la figura de Jesús» (*ib.*).

No es, en efecto, tan raro encontrar, entre lúcidos y sinceros pensadores marxistas, un análisis semejante o paralelo al que estoy presentando con las observaciones que hace Machoveč en su obra *Jesús para ateos*. Sólo que en muchos casos parecería que la crítica no llega a apuntar a la estructura del socialismo, sino a los problemas *individuales* de la persona humana que la mejor de las sociedades no alcanza a plantear ni, menos, a solucionar. Así se observa repetidas veces que este tipo de crítica no cuestiona la estructura social existente, confrontándola con la «fe» marxiana, sino que se reduce a enfatizar la impotencia que la sociedad humana mejor construida presentará para resolver problemas centrales del individuo, como la cuestión de la muerte o de las muchas decisiones que todo hombre debe tomar en el plano ético¹².

Por todo ello interesa más aún una dirección crítica estructural que se perfila más claramente en la obra de Machoveč: la de que, en alguna medida, atribuye al mismo Marx el haber prestado demasiada atención al aspecto «ideológico» de la construcción del socialismo, pasando por alto —o dejándole a esa misma ideología— algo esencial: la transmisión de los valores

12. Un ejemplo claro es el que despunta en la anécdota de Adam SCHAFF y su conferencia en Jelonki. Que los problemas «éticos» y los concernientes al «sentido de la vida» sean los que deja, al parecer, una sociedad incuestionada, se muestra en todo el resto de la obra, donde la temática gira en torno a la preterición, por parte del marxismo, del existencialismo y de sus problemas.

humanos para los cuales se construyó el socialismo. En otras palabras, no basta con que el socialismo funcione, ni aun que se celebre en él a Marx, para que el hombre miembro de esa nueva sociedad sea él mismo un hombre nuevo, imbuido de la «fe» sobre la cual el socialismo fue pensado.

Algo de esto está asimismo presente en lo que añade Machoveč al pasaje anteriormente citado: «El marxista europeo del siglo XX no encuentra en el marxismo actual modelos o indicaciones claras ni para los valores espirituales en una sociedad de consumo, ni para una muerte a la medida del hombre en un mundo industrial, ni para los dolorosos conflictos morales ya recordados, ni para una mejor comprensión de las *tradiciones espirituales ajenas y de sus caminos hacia la humanidad y la felicidad*» (*ib.*; subrayado mío). Es, en efecto, una paradoja que regímenes socialistas, donde la competencia por el premio individual debe ser substituida por un interés que apunte directamente al bien común, ignoren tradiciones que durante siglos han cultivado esos valores y que, consciente o inconscientemente, condujeron el pensamiento del mismo Marx hacia los problemas «ideológicos» de la construcción de un socialismo. El supuesto o real «idealismo» de estas tradiciones en el pasado no debería constituir un problema allí donde la ideología ha puesto ya en la realidad las condiciones para que tales tradiciones convenzan y «conquisten» al hombre por lo que tiene de mejor para el sistema donde tales valores se realizarían.

Se dirá tal vez que en los países socialistas se hace mucha propaganda sobre los valores sociales que el hombre debería incorporar¹³. Lo que Machoveč, empero, pretende tal vez subrayar, y con razón, es que la manera racionalista con que se trata de transmitir tales valores ignora el modo más eficaz de lograr esa transmisión correspondiente a una «fe» antropológica y que se llevaría a cabo mediante la inmersión de las personas en «experiencias» y «modelos de solución». A eso es a lo que alude la expresión usada por Machoveč de «tradiciones espirituales».

13. Véanse algunos datos interesantes e ilustrativos sobre tal propaganda en la Unión Soviética, en el libro de H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Le pouvoir confisqué*, Flammarion, París 1980, cap. VI: «La 'fabrique' des âmes».

Antes de terminar este apartado, creo que es menester aclarar un punto que también valdrá para el siguiente. El ejemplo usado aquí para mostrar cómo se ha desarrollado, por carente de lógica que sea, el intento de reemplazar la fe (antropológica) por ideologías, proviene del marxismo. Ello no ocurre porque sólo me interese el diálogo con esta corriente en particular. O porque sólo en el marxismo se dé tal intento de substitución. Se trata de que en las sociedades surgidas del marxismo esa substitución se hace o se pretende hacer, en gran parte, de manera consciente y explícita. No totalmente, empero, porque, como el mismo Machoveč ha señalado en uno de los pasajes citados, la «desproblematización» de la fe tiene también lugar en las sociedades socialistas mediante la vía indirecta de desembocar éstas también en «sociedades de consumo».

Pero en las más desarrolladas de éstas —las capitalistas— ese vaciamiento, o empobrecimiento al menos, de la fe (antropológica) en aras del consumismo y de su tecnología, aunque no figure tal vez de modo explícito en el «programa» de la ideología capitalista posindustrial, se ha vuelto claramente visible sobre todo al nivel de la juventud.

B. La ideología niega la fe

Si, por lo menos en la terminología que propongo, la ideología surge de la necesidad de introducir en lo real el sistema de valores que ha determinado la «fe», parecería imposible que esa búsqueda de eficacia destruyera su propia razón de ser. ¿Cómo podría una ideología destruir el sentido que decidimos dar a nuestra existencia? O, en otras palabras, ¿cómo podría el ser decirle *no* al deber-ser?

Sin embargo, también aquí propondré un ejemplo ilustrativo de este problema. Y lo iré a buscar a la misma obra que procura decidir cuál podría ser el interés de Jesús de Nazaret para un marxista ateo como es Milan Machoveč. En su libro ya citado, *Jesús para ateos*, escribe: «El marxista no puede 'creer' en un salvador, porque metodológicamente está obligado a preguntarse cómo ha surgido y se ha afirmado en la historia la idea de un 'salvador'»¹⁴.

14. *Op. cit.*, p. 28.

Recuerde el lector que Machoveč ha hablado de Jesús de Nazaret como «modelo de valores» dentro de una «tradición espiritual» que debería ser valiosa para el hombre de la sociedad socialista. Pero, según él, la «metodología» que forma parte de la ideología marxista le impide «creer» en Jesús. La ideología que hace eficaz al socialismo parece decirle no a la «fe» (antropológica) en Jesús que despunta en él como posible modelo de valores.

¿Qué hemos de pensar de semejante pretensión «ideológica»? Creo que el pasaje de Machoveč es susceptible de dos interpretaciones principales. En honor a la brevedad se puede decir, desde ya, que una de esas interpretaciones pondría el acento en la dificultad o imposibilidad de creer precisamente en un «salvador»; la otra, más en general, en la dificultad o imposibilidad de «creer». No es una casualidad que ambas palabras estén enfatizadas por sendas comillas. Tal vez conviene, desde ya, sugerir la hipótesis de que el «método» al que se refiere Machoveč como un obstáculo diríamente sería, en un caso, el materialismo dialéctico y, en el otro, el materialismo histórico, respectivamente¹⁵.

Comencemos por este último, ya que, según toda probabilidad, es a él al que Machoveč alude hablando de un método que lleva a buscar «cómo ha surgido en la historia» una cierta idea (el salvador) en la que habría que creer. No sin razón, este método es llamado en el marxismo «materialismo histórico».

Piensa el idealismo filosófico —el del pensamiento hegeliano rechazado por Marx— que las ideas y evaluaciones surgen, en cada plano de la existencia humana, por una especie de generación espontánea (movidos por el desarrollo del espíritu absoluto). Es decir, de modo directo, por su propio peso cognoscitivo, independiente de cualquier otro factor que no sea el espíritu. Ser aquí *realista* (Marx usará más corrientemente el

15. El lector que desee profundizar en el problema clave del materialismo histórico —qué tipo de determinación o de condicionamiento del pensamiento, en primera o última instancia, se debe atribuir al modo de producción y a las relaciones humanas que éste implica— puede ver la versión original (castellana) de esta obra, t. I, parte II, cap. I, pp. 217-243 (o versión inglesa), t. I, parte III, pp. 177-199.

término «materialista») significa comprender y aceptar el enorme y complejo condicionamiento de todos esos productos ideales. Y, muy en especial, cómo influyen en su nacimiento y en su expansión aquellas realidades básicas en que se sustenta la vida —la vida en su sentido más concreto e inmediato— y, por supuesto, la vida social. A esta concreción básica alude, mal o bien, la substitución del término filosófico tal vez más adecuado —«realismo»— por el de «materialismo», en lo que tiene que ver con esta metodología histórica.

Machoveč parece indicar que esto significa una dificultad para «creer» en esos productos del pensamiento. Y ciertamente es así, en cuanto que estudiar lo que «condiciona» el pensamiento destruye cierta ingenuidad en el tratamiento de las ideas y en la certeza que generalmente acompaña a esa ingenuidad. La proximidad a los mecanismos sociales (como a los demás mecanismos de la mente) introduce una *cierta* relativización. Nadie es grande para su ayuda de cámara, dice el refrán.

Pero concluir de ahí que es imposible ya «creer» en algo chocaría contra dos hechos fundamentales. En primer lugar, no sería posible llevar hasta ese extremo la crítica histórica. El mismo pensamiento marxista, tan crítico, se detiene cuando se trata de Marx y de su propia tradición. Y lo hace por un reflejo saludable. El mismo que le impide al hombre cuidar de sí las veinticuatro horas del día. El mismo que le impide a un niño (por más Ilustración que posea) ser conscientemente crítico de su madre...

El marxismo original muestra aquí más sabiduría que su versión oficial (científica) contemporánea. Marx, y por cierto el «viejo» Marx, en su obra más científica, enseña que el materialismo histórico no tiene como objeto desacreditar lo «espiritual», sino situarlo ligándolo con sus condicionantes. En 1867 escribe en *El Capital* acerca del tratamiento «científico» de los fenómenos religiosos: «Una historia de las religiones no podría considerarse como historia crítica (es decir, anti-ideológica) si hiciera abstracción de dicha base material. Es mucho más fácil en la práctica descubrir el núcleo terreno de las nebulosidades religiosas que, al revés, *inferir*¹⁶, a partir de las

16. Preferimos aquí el verbo «inferir» a la traducción literal del alemán

relaciones de vida existentes en cada período, las formas ‘celestiales’ correspondientes a esas relaciones. Éste es el único método materialista y, por tanto, el único medio científico»¹⁷.

Es, pues, a mi modo de ver, uno de esos tenaces malentendidos, debidos en gran parte a una vacilante terminología, el que impediría a Machoveč «creer» en Jesús, si se entiende por «creer» apostar por los valores de que da testimonio ese personaje histórico. Por lo menos si es el método de crítica histórica la causa de tal imposibilidad¹⁸.

La segunda interpretación posible de esa imposibilidad de creer radicaría en que la «metodología marxista» impediría creer en *un salvador*. Y la razón del obstáculo consistiría en las connotaciones mágicas, milagrosas o sobrenaturales asociadas a la idea de «salvación» terrena o ultraterrena.

(*entwickeln*) «desarrollar», que no se adapta al sentido del texto (y que aparece en la versión castellana, tal vez para evitar decidir entre «inferir» y «explicar»). «Explicar» significaría, en el lenguaje común, que la entera razón de ser de las producciones religiosas del pensamiento se encuentra en el modo de producción existente en cada época. «Inferir» (preferido en versiones inglesas muy cuidadas) significaría que cada producción religiosa tiene elementos que permiten señalar, por su relación con el modo de producción, la época en que tuvieron origen. Preferimos esta última traducción, porque así parece exigirlo la lógica interna del pasaje y, en parte, también porque, de todos modos, ella salvaguarda mejor la «autonomía relativa» de la superestructura ideológica, a la que se refiere Engels cuando escribe que ni él ni Marx entendieron la determinación del pensamiento por el modo de producción, sino como determinación «en última instancia».

17. K. MARX, *El Capital*, México 1945, t. I, cap. XIII, p. 391, nota 463.

18. El mismo MACHOVEČ lo reconoce cuando escribe: «Este marxismo entiende la metodología histórico-materialista más o menos de esta manera: es plenamente justo e incluso necesario buscar las raíces socio-económicas de toda idea espiritual, pero esto no significa que quede acabada la tarea con esta búsqueda. Una vez aclaradas las ‘raíces’, queda en pie la tarea más importante: hay que preguntarse cuáles de esas ideas proporcionan conocimientos verdaderos y positivos sobre el ser y la existencia del hombre, esto es, si proporcionan aquellos ideales morales, aquellos modelos y aquellos valores sin los cuales no puede menos de permanecer en la barbarie incluso la sociedad mejor organizada técnicamente. Estos valores tienen que promoverlos, elaborarlos y difundirlos todos, ¡hasta el materialista, que no confía en ningún auxilio de arriba!» (*Op. cit.*, p. 40).

Machoveč, como ya se vio, reconoce la importancia de Jesús en cuanto modelo de valores «espirituales». Nada lo distingue en esto de Engels, para quien lo que hoy se llama «materialismo dialéctico» no implica la negación de los aspectos espirituales de la persona humana. *Materialismo*, en las fuentes marxianas, está mucho más cerca del término «realismo» (en cuanto opuesto a «idealismo») que del materialismo mecanicista del siglo XIX, explícitamente rechazado por Marx.

Tal vez, entonces, habría que distinguir aquí, en la aproximación a Jesús de Nazaret, entre los efectos, constatables empíricamente, de la aceptación de Jesús como modelo de valores espirituales y la creencia de que éste dispondría de «poderes sobrenaturales» o divinos para transformar la existencia de una persona humana sin las correspondientes mediaciones históricas («idealismo»).

Es interesante, a este propósito, citar un pasaje de San Agustín referente a nuestro problema. También él se preocupa por la correcta aproximación a Jesús de Nazaret (nada menos que en su comentario al cuarto Evangelio, el único centrado en el tema de la *divinidad* de Jesús). Agustín reflexiona frente a un pasaje de Juan (5,25) donde Jesús promete la resurrección a los que crean en él. Sería el ejemplo más claro de un «salvador» en el que un Machoveč no podría creer. Como Jesús habla allí de un paso de la muerte a la vida que habría de tener lugar de manera *inmediata* («ésta es la hora»), Agustín cree detectar en ello el índice de que no se trata allí de la milagrosa resurrección final, sino de ese paso de la muerte a la vida que produciría, ya desde ahora, la fe en Jesús. Es decir, piensa que éste predica, antes de la resurrección de la carne, una resurrección del espíritu (o de la ‘mente’, que es la palabra usada por Agustín). ¿No es acaso —se pregunta— recobrar vida (espiritual) pasar «de injusto a justo, de impío a piadoso, de tonto a sabio»? Se trata, pues, de una «resurrección» en sentido metafórico, entendida como cambio profundo de la existencia.

No interesa aquí lo bien o mal fundado de esta exégesis de San Agustín. Pero sí las reflexiones que éste hace a ese propósito. Señala que este tipo de «resurrección espiritual» es común. O, por lo menos, es común el prometerla. Según él, cada uno de los fundadores de religiones o sectas (para ser más

amplios y tener en cuenta fenómenos sociológicos modernos, deberíamos agregar: todo fundador de las grandes tradiciones espirituales actuales) la han predicado a sus fieles. «Nadie, en efecto, negó esta resurrección espiritual para que no se le dijera: si el espíritu no resucita, ¿para qué me hablas?... si no me haces *mejor de lo que era*, ¿para qué me hablas?»¹⁹.

En otras palabras, no existe una pregunta digna de un ser humano por un Dios que «salve», si *antes* no se ha preguntado y respondido acerca de la cuestión antropológicamente primera: si no me haces *mejor* de lo que era —si no eres *en ese sentido* resurrección y salvación—, ¿para qué me hablas? Según Agustín, aun el Dios encarnado presuntamente en Jesús quiere que se le pregunte, antes que nada: ¿cómo me haces mejor de lo que era?

Comienza, pues, Machoveč haciendo la pregunta correcta. Y no parece dudar en dar a tal pregunta una respuesta positiva en el caso de Jesús. Y digo que esa pregunta es correcta, y aun que corrige un mal planteamiento de muchos que dicen «creer» en Jesús, porque, por de pronto, rehusa hacer de tal «fe» una ideología, un instrumento «sagrado», pero instrumento al fin. En efecto, se toca aquí un punto cuyo carácter central y decisivo se verá mejor en el párrafo siguiente. Gran parte de lo que *sociológicamente hablando* se llama «religión» —y aun religión cristiana— no constituye una fe (antropológica), sino una ideología. Y, por cierto, una mala ideología. En otras palabras, no es una determinada estructura de valores (cómo se vuelve uno «mejor» de lo que era), sino la iniciación en una magia sagrada para apoderarse de poderes divinos y hacerlos servir a valores preexistentes e independientes, en este caso, de la fe *de* Jesús. En otras palabras, Jesús pasa, de ser un modelo de valores, a ser un falso instrumento todopoderoso para valores o antivalentes que no tienen nada que ver con la apuesta que Jesús hizo frente a la cuestión del sentido de su propia existencia.

En esta segunda interpretación de la negativa de Machoveč a creer en Jesús hay, empero, una razón dudosa. La apuesta por

que la mayor dosis de felicidad posible para mí está ligada a tal o cual testigo, depende de una visión global de la realidad. Dicho en otras palabras, depende de datos trascendentales que escapan a la verificación empírica. Así, por ejemplo, si una visión global de la historia hiciera pensar que implementar la justicia social traería como resultado necesarios problemas existenciales más agudos y una tasa mayor de frustraciones y suicidios, ninguna lógica conduciría razonablemente a apostar la existencia por la creación de esa sociedad más justa.

Ahora bien, si se piensa que es inherente al sistema marxista el rechazar todo dato trascendente, habría que pensar también que el sistema de valores de cualquier marxista carece de base o de coherencia, pues lucha por lo que no tiene posibilidad o decisoriaidad alguna. ¿Es eso lo que se quiere decir cuando se niega que existan seres sobrenaturales o dioses «salvadores»? Parecería que, si tal fuera el caso, la «ideología» que es propia de tal sistema impediría cualquier clase de fe antropológica. Pero sin ésta, aun el marxismo resultaría imposible.

Es útil e interesante, en mi opinión, tomar dos casos que el mismo Machoveč presenta a este respecto. Recordando que el marxismo no excluye lo espiritual, sino que, en su metodología propia, se pregunta «cuáles de esas ideas proporcionan *conocimientos verdaderos y positivos* sobre el ser y la existencia del hombre». Pues bien, cabe aplicar este criterio a un caso determinado donde el autor parece encontrar tales conocimientos verdaderos y positivos. Se trata del ya señalado al pasar: los salmos de la Escritura veterotestamentaria: «Incluso el ateo, por ejemplo, podrá encontrar en los salmos una descripción *dinámica* de su situación personal en el siglo XX, una descripción extraordinariamente 'actual'»²⁰.

Si entiendo bien, la descripción de situaciones humanas hecha por el salmista proporciona, según Machoveč, conocimientos no sólo verdaderos, sino «positivos». Su descripción es «dinámica». Y ello debe implicar que de poco le valdría al hombre ver reflejada en esas oraciones su situación si no obtuviera de esa descripción datos para manejar la suya propia.

19. In *Ioannis Evangelium Tractatus*, tract. XIX, 14, en *Obras de San Agustín*, Madrid 1968², T. XIII, pp. 447-448.

20. *Op. cit.*, p. 34.

Lo que el salmista da, si comprendo a Machoveč, al hombre de hoy no es el mero consuelo de sentirse acompañado en sus dificultades por hombres de hace veinte o treinta siglos. Ahora bien, es evidente para cualquier exégeta de la Biblia, y aun para todo lector ingenuo de los salmos, que lo único que puede hacer de éstos «indicaciones claras para valores» y distinguirlos de cualquier otra elegía o lamento literario sobre los males humanos es la «creencia» en los *datos trascendentes* que subyacen a los Salmos. Quítenseles esos datos —la convicción de que Dios va a variar el curso de los acontecimientos; que el malo terminará siempre por caer en sus propias redes; que la justicia termina por vencer sobre la tierra²¹—, y los salmos se despojarán de todo «dinamismo» y se reducirán a reflejar las mil variantes del sufrimiento humano.

¿Cómo no concluir aquí que Machoveč sólo «cree» poder sacar conocimientos verdaderos y positivos de los salmos sin aceptar sus datos trascendentes, decisivos para su estructura significativa? ¿Y que lo cree así por uno de los más tenaces malentendidos de la cultura (decimonómica)? Esto es, el dato de que uno puede aproximarse y fructíferamente, por métodos científico-críticos, a experiencias de valores hechas por otros, sin participar para nada del acto de «fe» (antropológica) en datos trascendentes que se halla implícito en tales experiencias, se tenga o no «religión».

21. Cf., por ejemplo, salmos 71 (Vulg.70); 84 (Vulg.83). Y yo me atrevo a preguntar, a propósito de un ejemplo muy diferente: ¿no hay acaso un dato trascendente paralelo a aquéllos cuando Marx escribe: «Por tanto la humanidad sólo se propone tareas que puede solucionar porque siempre se encontrará, si se mira más de cerca, que la tarea únicamente surge si ya están preparadas las condiciones materiales de su solución o si se hallan por lo menos en el proceso de su nacimiento» (*Prefacio* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., t. I, p. 343)? Inversamente, la «mano invisible» que, en la ideología liberal, debería poner de acuerdo la competencia perfecta en el mercado y las necesidades de éste, no es sino otro dato trascendente o, como lo llama F. HINKELAMMERT, un «concepto-límite»: «El modelo matemático (de la mano invisible) es *metafísico*, y metodológicamente es lo que Kant denominó ideal *transcendental* o cosa en sí. Como concepto ingenuo, al contrario, es un *mito*» (*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Ed. Nueva Universidad-Paidós, Buenos Aires 1970, p. 24).

Esto, junto con el desliz lógico que con ello se comete, a mi parecer, puede verse examinando el contexto inmediato del segundo ejemplo que Machoveč propone de su interés por los valores espirituales de personajes bíblicos. En este caso se trata de Jesús de Nazaret, y nada menos que de Jesús *resucitado*. Escribe a este respecto: «Un ateo que asume seriamente —‘hasta la muerte’— la vida y el esfuerzo por el movimiento que ama, sin cinismo y sin reservas oportunistas, puede muy bien admitir que el momento en que Pedro descubrió que Jesús era todavía el vencedor ha sido uno de los momentos más grandes de la humanidad y de la historia»²².

Como decía, el contexto se esfuerza por quitarle a esta frase —«extremada», diría yo— todo lo que el lenguaje común podría tratar de identificar con un tipo de «creencia» en Jesús (¿salvador?): «...aun cuando en el Gólgota no hubiera ningún milagro apocalíptico externo, aun cuando no se diera allí un *deus ex machina*, aunque no hubiera nada más que una desoladora y concreta muerte de cruz» (*ib.*).

Esta «reserva» de Machoveč puede parecer plausible. Lo históricamente verificable para los discípulos ayer, como para nosotros hoy, termina con la muerte en cruz de Jesús (o, si se quiere, con la tumba vacía)²³. Pero, si no *hay* en la realidad más que eso verificable, no estima San Pablo que ello pueda resolver problema humano alguno: «...Si Cristo no resucitó (de veras), vuestra fe es *vana*... Por tanto... si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo (si Cristo terminó en el Gólgota), somos los más desgraciados (=dignos de lástima) de todos los hombres» (1 Cor 15,17-19).

Pablo insiste, como se ve, en lo decisivo que resulta el dato trascendente —resurrección real o no— para la determinación de los valores que dicen relación con el valor absoluto y, por ende, con la felicidad. Machoveč parece aducir, por el contrario, que la aceptación voluntaria por parte de Jesús de la

22. *Op. cit.*, p. 39.

23. En la Primera Parte de esta obra, a propósito del tema de la resurrección de Jesús de Nazaret, se volverá, con nuevos desarrollos, sobre este tema.

pasión y de la muerte, junto con el resto de su vida, le bastaría como testimonio de una forma de vida satisfactoria, sin investigaciones posteriores sobre la suerte corrida por Jesús más allá de la muerte.

Recordará el lector que, con referencia al ejemplo anterior, Machoveč sostenía que, aun después de rastrear el origen histórico de estas ideas sobre valores espirituales, todavía quedaba para el marxista la tarea de discernir qué pensamientos eran «verdaderos», «positivos» y «dinámicos». Y con respecto a la «positividad» de los salmos, me atrevía a señalar que, a pesar de la paladina admisión de Machoveč de que tal descripción del dolor humano le parecía «dinámica», en pura lógica de poco le valdría al hombre ver allí descrito o reflejado su dolor si no pudiera, además, extraer de esa descripción *datos* para manejar la suya propia.

Pues bien, ¿qué tendría de positivo y de dinámico el que Pedro se hubiese equivocado totalmente al «creer» que Jesús, a diferencia de cualquier otro hombre enfrentado con el fracaso y la muerte, habría resultado «vencedor»? Y, por otra parte, ¿vencedor de qué? Porque se ha de notar que no se trata sólo de que Jesús haya superado el miedo a sufrir y morir: ello ya lo sabía Pedro antes de llegar al sepulcro vacío. ¿Qué es, entonces, lo que, según Machoveč, Pedro «descubre» y lo que, así, hace de ese descubrimiento «uno de los momentos más grandes de la humanidad y de la historia»? ¿No será algo en lo que Machoveč, como Pedro, «cree», diga lo que diga?

El dato trascendente no es, pues, un accesorio. Desempeña un papel central en la disposición y jerarquía de los valores y en los criterios con que habrá de juzgarse su realización histórica. Que este dato no es «religioso» y que, por ende, puede tenerlo un ateo, parece obvio, a no ser que se quiera jugar con las palabras. Pero no es obvio, en cambio, que difiera cualitativamente, ante la crítica del materialismo histórico (o del pensamiento científico o de cualquier otra metodología ideológica), de otro que lo sea. No es obvio que uno requiera fe y el otro funcione sin ella. Y a ello iba el contenido de este párrafo: a mostrar que la ideología no puede descalificar a la fe. A no ser que «otra» fe esté ya ocupando el lugar de la anterior.

III. ¿Fe sin ideologías?

Se ha insistido hasta aquí en superar el malentendido según el cual una clase de hombres —la más extendida hoy— estructuraría su sistema de fines y medios en torno a una ideología (laica), mientras que otra clase —mayoritaria en el pasado— lo haría, como creyentes que son, en torno a una fe (religiosa). En lo que precede insistí especialmente en que ello no sucedía así porque *las ideologías implicaban siempre una fe (antropológica)*, de la cual a menudo hablaban o se ocupaban poco. Demasiado poco, en realidad, y con obvias consecuencias deshumanizadoras. No se puede, en efecto, minimizar aquello que es una indispensable dimensión humana, sin pagar un subido precio en humanidad.

Pero quisiera ahora mostrar el otro lado de la medalla. El malentendido de que se habló hasta aquí tiene su contrapartida, que consiste en que las personas que tienen una fe (religiosa) entienden con frecuencia que ésta se conserva tanto más pura y valiosa cuanto menos tenga que ver con las ideologías (seculares). Más aún, que deben cuidar de que éstas no se infiltrén en la fe y la reduzcan a un mero sistema humano de pensamiento y acción. Según este lugar común, existe una fuerte tentación —en un mundo secularizado— de dejar que la ideología vaya desplazando y substituyendo a la fe²⁴.

Sabe ya el lector, por lo que antecede, que este tipo de crítica —o falta de ella— no concuerda lógicamente con la terminología que vengo proponiendo en esta obra. Ni una fe (antropológica) podría ser fe si, al estructurar el mundo del valor y de la significación, no se preocupara de organizar los medios para adaptar eficazmente la realidad a ese deber-ser establecido por la libertad humana, ni un sistema de medios podría, *por sí mismo*, substituirse a la fe. No lo podría en todo caso, a no ser

24. El lector puede ver en mi obra *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985) una extensa crítica al desarrollo teórico de este lugar común en la Iglesia católica. Puede, además, observar cómo se plasmó este malentendido en los párrafos que los Documentos Finales de la Conferencia de Puebla consagran al tema «ideologías»: nn. 507-562.

que ésta se lo permitiera a título de máscara o pseudo-ideología, al servicio real de *otra fe*, verdadera pero oculta. Esto es, por ejemplo, lo que, al menos a primera vista, ocurre cuando el capitalismo pretende estar buscando un trabajo libre y creador por medio de un mercado que, obviamente, no está hecho para favorecer la competencia libre e igual entre los hombres. El que se trate de otra fe, aparece ya en la innegable tendencia a usar palabras vergonzantes, como «neo-liberalismo» o «neo-capitalismo», para denominar la fe antropológica que, de verdad, inspiraría el sistema existente, a diferencia del capitalismo «clásico».

Pero el malentendido de que hablo se vuelve especialmente poderoso, en cuanto generador de ambigüedades, cuando se identifica la fe antropológica con la fe religiosa. O, en todo caso, cuando se habla de religión como de la fe que estructura el mundo de los valores (y, en otro plano, el de los medios que a tales valores conducen).

Puesto que no he hablado hasta aquí específicamente de fe «religiosa» en cuanto variante posible de esa fe que, por antropológica, es común a todos los hombres, creo que será menester hacer un recodo y pasar, en lo que sigue, por un intento de definir esa fe y sus relaciones con otros tipos «no-religiosos» de estructura significativa para la existencia.

A. Religión e ideología

No es raro observar en el hombre religioso una tendencia a «bautizar», *volens nolens*, todo lo valioso que encuentra en sus congéneres que profesan no ser religiosos de manera alguna. Quien esto escribe ha hecho todo lo humanamente posible para no caer en esta tentación. Y hasta teme haber fastidiado al lector recordando a cada vuelta de página que está hablando de una fe «antropológica», no de una fe religiosa. Ya dará, empero, a más de uno por sospechar el mero uso del término «fe». ¿No indicará que, inconscientemente, yo mismo debo haber cedido a la tentación de tales anexiones, tan vieja como el *anima naturaliter christiana* de Tertuliano o tan nueva como los «cristianos anónimos» de que habla K. Rahner?

Existe hoy, mayormente en los países anglosajones, una corriente de este tipo, asociada especialmente al nombre de Tillich²⁵.. Según ella, si el hombre buceara suficientemente en sí mismo y se atreviera a nombrar aquello que es la base —tácita— de sus evaluaciones, decisiones y acciones, nos encontraríamos, lo nombremos o no, con *Dios*. Es decir, con lo religioso.

Si, en lugar de decir que nos encontraríamos con Dios a secas, se dijera que nos encontraríamos entonces con «su dios», con el dios propio de ese ser humano²⁶, no tendría yo, en rigor, inconveniente mayor en usar esa expresión. Porque «dios» (con la minúscula del substantivo común, más la determinación del posesivo que lo relaciona con la libre decisión de cada uno) correspondería exactamente a lo que se quiere decir con la palabra «absoluto». Y ya se ha visto que no puede hablarse de una estructura de sentido y valores que no absolutice cierta concepción del valor o de la felicidad. Sólo tendría una objeción que hacer: las terminologías no se deben dar demasiado con la cabeza en las piedras. Hablar de que cada hombre tiene «su

25. En alguna recensión (y sospecho que en más de una) de la versión inglesa de esta obra se ha caído en el error de asimilar la posición que aquí se defiende sobre la fe (antropológica) a la de Tillich, quien llama fe (y fe «religiosa», por lo menos implícita) a lo que, en la existencia de cada hombre, «importa absolutamente» (o sea, su *ultimate concern*). Véase, por ejemplo, la recensión de Craig L. NESSAN, del «Institut für Evangelische Theologie» de la Universidad de Regensburg (Alemania), aparecida en *Dialog*, otoño 1985, p. 318. Aunque en mi obra no me refiero específicamente a Tillich, sí critico esa definición —supuestamente afín a la mía— en la obra de su discípulo David Tracy y aun en W. Pannenberg (cf. la versión original de esta obra, t. I, Parte I, caps. II y III; o la versión inglesa, *ib.*).

26. PANNENBERG, en un pasaje interesante y ambiguo, habla de una «confianza fundamental», a la que también llama «fe», por la que el hombre en general, y mientras vive y actúa, piensa que la existencia «vale la pena». Y entiende que ella constituye una dimensión antropológica. Pero parece confundir este tipo de fuerza vacía de contenido concreto (algo así como la amplitud de las últimas concepciones freudianas del «instinto») con una estructura *distinta en cada persona* y que configura su mundo particular y concreto de valores. A esta última acepción del concepto de fe —aunque no sea tal vez la más lógica, en vista de lo que precede— aplica una célebre y justa (cuando es aplicada a nuestra definición de fe antropológica) frase de Lutero: esa fe es la que hace «ambas cosas: a Dios y a los ídolos» (*op. cit.*, pp. 15-16).

dios» puede tener un excelente sentido poético, pero se presta al enorme malentendido «digital» de eliminar del mundo a los ateos...

Puesto a sospechar, sospecho fuertemente que esta tendencia semántica tan perceptible en los Estados Unidos, por ejemplo, no es políticamente inocente. Tiende con toda probabilidad a considerar lo «religioso» como si se tratara de un valor común a cualquier tipo de filiación dogmática, y su ausencia como una falta de profundidad o sinceridad, común a todo el mundo ateo (=marxista). Claro está que, por otro lado, el mundo marxista oficial, por la superficialidad antropológica con que maneja el tema del ateísmo y la superficialidad aún mayor de su propaganda antirreligiosa, que llega a veces a la persecución, no ayuda mucho a ser crítico en estas materias.

Pero, volviendo al análisis antropológico, es útil señalar que esa forzada unificación de lo religioso en un frente común, en la aceptación de *un* Dios, ha sido en gran parte producto de una confusión «cultural» reflejada en el lenguaje. Los diferentes nombres divinos vigentes en la Antigüedad se han despojado de su «propiedad» y entrado así todos dentro de un substantivo común convertido, como por arte de magia, en un nombre (artificialmente) «propio»: Dios.

La primera consecuencia de este desplazamiento semántico es que, cuando alguien profesa «creer en Dios», no se sabe ya qué es lo que adora. En otras palabras, la «comprehensión» del concepto es tan vaga que no permite saber nada sobre el «absoluto» por el que la persona en cuestión apuesta su existencia en el mundo del sentido y de los valores. Se preguntará entonces, el lector qué es lo que, en verdad, se ha unificado de esta manera. No, por cierto, los valores de los seres humanos, sino, por así decirlo, una (especie de) «técnica religiosa».

Un especialista de religiones primitivas como Gerhard von Rad escribe: «Para los antiguos era un hecho indiscutible que las potencias divinas rodeaban y determinaban misteriosamente la vida de los hombres; pero esta certeza no consolaba en modo alguno al hombre mientras no supiera qué divinidad era aquella con la cual debía entendérselas, es decir, mientras no conociera su nombre y no le fuera posible invocarla o interesarla a su favor y a favor de sus necesidades. La divinidad debe primero

‘levantar un memorial’ a su nombre en el ámbito de la existencia humana; si no, el hombre no podrá jamás invocarla»²⁷.

Pues bien, esta necesidad práctica se simplifica unificando la diversidad. No se unifica la «fe» antropológica detrás de cada divinidad; se simplifica la «técnica» religiosa, esto es, la mediación para «entendérselas con la divinidad», a la que se trata de volver propicia y auxiliadora. No es la «fe» (antropológica) la que está en juego en el problema del nombre divino; es la ideología. En otras palabras, el mundo religioso es, tal vez en la mayoría de los casos que conocemos, un mundo instrumental propiamente «ideológico», de acuerdo con la terminología usada en el primer capítulo (y no necesariamente, o a priori, en un sentido peyorativo).

En otras palabras, al identificar la religión a la que pertenece un hombre, normalmente se identifican más bien ciertos procedimientos o métodos para obtener valores preestablecidos (por criterios diferentes) que la gama o estructura de dichos valores. Así, al colocar lo «religioso» en el plano de la fe, esto es, de los valores fundamentales, se pierde de vista que la función más común (y tal vez la más primitiva) de las religiones explícitas y catalogables —incluido, por supuesto, el cristianismo— ha sido «ideológica» en el sentido ya estudiado. Hasta el punto de que, como se verá en las dos partes siguientes de esta obra, una porción considerable del mensaje cristiano, en Jesús mismo y en Pablo, se destine a prevenir ese malentendido central.

B. Religión y fe

Este planteamiento debe llevar, por lógica, a analizar lo que sucede cuando la fe antropológica, sin dejar de serlo —esto es, sin volverse fe en la eficacia de ciertos medios sobrenaturales—

27. Gerhard von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1972, t. I, p. 237. El ser humano —añade G. van der LEEUW— mediante el nombre divino «obliga a la figura a permanecer y garantiza que el hombre volverá siempre a encontrarla. El número de estos númenes es ilimitado» (citado de *Fenomenología de la Religión*, México 1964, p. 144, por el mismo von Rad, *ib.*, p. 237, nota 15).

se convierte en fe *religiosa* propiamente dicha. Ello equivale a preguntarse si y cómo llega el hombre al convencimiento «religioso» de que *tal* existencia determinada, *tal* orden o valor concretos, justifican todas las mediaciones, por dolorosas que resulten, que se usen para realizarlos. O sea, qué relación tiene el convencimiento del valor absoluto de *una* estructura significativa determinada con Dios y su revelación.

En principio, el análisis que este problema supone se halla ante una alternativa clara: una fe (antropológica) se relacionará con Dios, o bien cuando abandona los testigos humanos para confiar la cuestión del sentido y los valores a un testimonio *divino*, o bien cuando percibe en una serie determinada de testigos humanos cierta cualidad que, lógicamente o no, entiende ser una presencia, comunicación o revelación de Dios.

Ya se ha dicho en esta obra que el primero de estos caminos (aparentemente el más trillado en estudios teológicos) es, antropológicamente hablando, inviable. Si «apoyarse en la autoridad de Dios que revela ciertas cosas» significara que una «fe» antropológica *no dependería ya* de testigos humanos, sino de una certeza proveniente de Dios mismo, tal fe no se daría jamás.

Resulta, en efecto, forzoso convenir en que, desde que Dios no entra dentro de nuestra experiencia sensible, cualquier presunta «revelación» suya en el orden del sentido y de los valores debe ser percibida y transmitida mediante testimonios humanos. El que esos testimonios, realmente humanos, adquieran una cualidad (revelatoria) divina, sólo puede ser el resultado de una operación mental —una inferencia— posterior. La revelación no reemplaza al testigo humano con una información más fidedigna.

Tómese un caso imaginario, a fin de reducir al máximo sus elementos. Suponga de antemano el lector que Jesús mismo hubiera dicho que él era Dios mismo hecho hombre y, por lo mismo, revelación divina total y perfecta. Suponga, por otra parte, que, mediante técnicas más perfeccionadas que las antiguas y aun que las actuales, pudiera ver y oír, como si dijéramos, «en directo», a Jesús. Ello eliminaría los intermediarios humanos que lo interpretaron primero y luego hablaron y escribieron acerca de él (lo que «humaniza» ya cualquier testimonio, por divino que sea en su origen). Pues bien, ¿qué dice el Evan-

gelio —el documento cristiano por excelencia— sobre la posibilidad de aceptar esa revelación y de determinar según ella el sentido de la existencia? Dice que sólo quienes tenían *ya* valores afines reconocieron esa revelación como proveniente de Dios. Los más «religiosos» entre los contemporáneos de Jesús no vieron allí presencia o actividad divina alguna.

Es que poco importaba entonces —y ahora— creer «en Dios» para reconocer su revelación. El problema de la fe religiosa —no de la ideología religiosa— no es el de negar o aceptar la *existencia* de Dios o, si se quiere, su *presencia* puntual en tal o cual momento de la historia. Radica, si se me permite la expresión, en *estar de antemano de acuerdo con él*. Frente a una potencial revelación, el primer planteamiento válido —la clave hermenéutica— no es si *Dios* está ahí, sino *qué Dios* puede estar ahí y si es aceptable para mi «fe» (antropológica).

Nicolás Berdiaeff hizo una vez la afirmación, sumamente atinada, de que el problema de Dios no consistía tanto en establecer su existencia cuanto en «justificarlo», es decir, en juzgarlo ante el tribunal de los valores que uno tiene. El Evangelio cristiano confirma esta, al parecer, loca osadía²⁸.

No es, en efecto, Dios quien, desde su alteridad total, indica a seres neutros qué valores han de cultivar. Porque si, así fuera, ¿con qué criterios discerniría el hombre, de entre una serie de testimonios humanos, en cuál se hallaría presente la «revelación» de los valores con que se identificaría la voluntad divina?

Queda así pendiente la cuestión principal (que parecía fácilmente resuelta): cuando digo creer en una revelación divina que orienta mi mundo valorativo, mi afirmación ¿tiene aún sentido? O, dicho en otras palabras, ¿se dan casos de auténtica fe

28. De una manera similar se expresa el Vaticano II, aunque comenzando por el extremo opuesto. Como ya se ha visto, dice que en «el origen del ateísmo pueden tener parte no pequeña los cristianos... incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social» (GS 19). Esto lleva implícito que el hombre no puede volcar su certidumbre de fe directamente en Dios pasando por encima de testimonios humanos. Y explica el aviso evangélico de que todos serán juzgados en el nivel propio de la fe antropológica (Mt 25,31). El ser «religioso» no liga directamente al ser humano con el Dios «real».

«religiosa»? Y, en tal hipótesis, ¿en qué consiste ese elemento específicamente «religioso» dentro de la dimensión antropológica de la fe?

Sería, creo, innecesario, repetir aquí que el criterio para fijar la terminología que se empleará en esta obra es doble: el que, por un lado, los términos no se presten, en la medida de lo posible, a equívocos o ambigüedades, y el que no se alejen, por otro lado, demasiado del uso común. Hubiera sido demasiado fácil, desde este primer punto de vista, el reservar el término de «religioso» para fenómenos ideológicos (los enfocados más directamente por la sociología de la religión). Pero se ignoraría con ello el hecho de que una multitud de seres humanos relacionan —o creen relacionar— los datos decisivos para su estructura de valores con la creencia en un «Dios» reconocido precisamente por representar ese deber-ser y colaborar con el hombre en la tarea de ponerlo en la realidad.

Recordará el lector que el análisis antropológico que se ha hecho hasta aquí mostraba que el mundo de los valores dependía en gran medida de algo que Bateson llama una «premisa epistemológica». O, para decirlo en un lenguaje más llano, de datos (no verificables empíricamente) sobre la medida en que la realidad se pliega o no a ciertos valores. Dos personas pueden hacer del amor como entrega mutua el valor absoluto de sus vidas y, no obstante, diferir hondamente en lo que respecta a esos «datos» de que hablaba. Si para uno «el amor no fracasa ni muere nunca, aunque lo parezca», y si para el otro en esto del amor «no debes tú esperar jamás una ayuda, una mano, un favor», lo lógico será presumir que en torno a un mismo valor absoluto, cada uno de ellos estructurará en forma bastante diferente su mundo de valores.

Recordará asimismo el lector que el *lenguaje* con que esas estructuras llegan a su mayor elocuencia expresiva es mucho más icónico que digital (o científico). Y en lo icónico, el antropomorfismo es de ley: se dice que «el amor muere o vence a la muerte», que «las manos se tienden o se niegan». Siempre hay rasgos personales en la manera como describimos la realidad total (desde el punto de vista del sentido). Y los usamos aun para decir que el mundo no tiene sentido: «mundo sordo a nuestra

música, indiferente a nuestras esperanzas, a nuestros sufrimientos y a nuestros crímenes...»

Bateson llama «premisas epistemológicas» a estos datos, porque constituyen algo así como moldes en los cuales nuestra experiencia —presuntamente objetiva— va tomando forma significativa. De ahí que la experiencia se «amolde» a tales «datos» y no los cuestione casi nunca. Un pesimista encontrará en los acontecimientos más felices confirmación a su pesimismo. Y un optimista se afianzará en la opinión opuesta frente a los acontecimientos más funestos. Bateson lo nota al decir que estas «premisas» son *casi* autovalidantes (o autoconfirmadoras). El «casi», empero, es de suma importancia. Porque indica que los moldes no son todopoderosos. La realidad y su complejidad desafían datos trascendentales simplistas que comienzan a chocar demasiado visiblemente con los hechos. De ahí posibles «conversiones», a poco que el hombre haya guardado algo de flexibilidad interior²⁹.

No hay que olvidar tampoco que los testimonios que orientan nuestra búsqueda de sentido son medidos y aquilatados, no sólo por su altura ideal, sino por su capacidad de enfrentar lo real, los sucesos históricos y su complejidad. De ahí el hecho, ya mencionado, de que un dato trascendente, como el de que Jesús sea aún «vencedor» después del Calvario, sea tan decisivo en cuanto modelo de cómo puede vivirse una existencia humana con sentido.

Pasa así el hombre o, por mejor decir, las comunidades humanas, por crisis de sentido que obligan a depurar, a profundizar y a complementar con nuevos datos trascendentales los esquemas que se estrellan demasiado abiertamente contra la realidad. No se trata aquí de una mera suma de información. O sea, de lo que se llama, en un cierto lenguaje científico, aprender en primer grado. Se trata de un aprendizaje en segundo grado:

29. Estas «conversiones» son la contrapartida de las premisas «casi» autovalidantes de que hablaba BATESON, el cual escribe: «Afirmamos que algo así producen de tiempo en tiempo, en la psicoterapia, la conversión religiosa y otras secuencias donde tiene lugar una reorganización profunda del carácter» (*Op. cit.*, p. 331).

de un *aprender a aprender*. Y como la vida de un solo ser humano es muy breve para dar muchos pasos en este proceso —pasos que, por otra parte, exigen largo tiempo de búsqueda, afinamiento y profundización—, la mayoría de los hombres socializan este aprendizaje en segundo grado, aprendiendo comunitaria y tradicionalmente.

Es este proceso de «sabiduría» por tradición, con todas sus características de fijeza, lentitud e instancias críticas, una administración «juiciosa» e indispensable de la energía de la especie humana. Algo así, *grosso modo*, como la función de ahorro energético que, para la solución de los problemas más comunes, ofrece a las diferentes especies vivientes la herencia biológica, asegurada por la llamada «barrera de Weissmann». Precisamente discutiendo sobre la «sabiduría» hebrea, von Rad hace estas observaciones que tienen un alcance mucho mayor: «El hombre, la mayoría de las veces, experimenta lo que esperaba experimentar. Es decir, tiene aquellas experiencias a las cuales lo habían preparado las ideas que ya tiene sobre el mundo circundante... (El saber)... en la medida en que es el bien de todos, se halla amenazado de simplificación y de generalización... volviéndose impermeable a la experiencia de una realidad nueva o combatiéndola»³⁰.

Pero a estas características, en cierto modo negativas o conservadoras de la economía de energía en la búsqueda de la sabiduría, von Rad le reconoce una función positiva cuando, más adelante, escribe: «Se podría casi decir que el conocimiento del bien no se adquiere sino en la vida común, de hombre a hombre, de situación en situación. Con todo, no se vuelve a partir de cero cada vez, porque existe siempre el soporte de un antiguo saber, de una riquísima experiencia»³¹.

30. G. von RAD, *Israel et la sagesse*, Labor et Fides, Ginebra 1970, pp. 9-10.

31. *Ib.*, p. 98. Este «creer» en experiencias pasadas es lo que diferencia a las *tradiciones* espirituales, culturales o religiosas, por una parte, de la filosofía, por otra. Por supuesto, también la filosofía vehicula sin saberlo mucha sabiduría antigua, recibida, incontrolada (cf. *ib.*, pp. 9-10). Pero la filosofía constituye una tentativa de someter a crítica racional cada paso dado en el saber. Una tentativa de partir siempre de cero, de no apoyarse en

A esta especie de memoria «sapiencial», colectiva y hereditaria³², no solamente cristiana sino asimismo veterotestamentaria —en el caso estudiado—, se refería Machoveč cuando escribía que «la tradición judeocristiana ya ha realizado muchas experiencias sobre esos problemas (del hombre) y ha elaborado ciertos modelos para su solución». Cabe ahora sólo agregar la pregunta: ¿cuándo estas «tradiciones», base de fe antropológica, son asimismo y propiamente «religiosas»?

Con todos estos datos reunidos, creo que se puede llegar ahora a una definición de fe religiosa (dentro de la antropológica) que sea, por una parte, coherente con el resto de la terminología empleada hasta aquí y, por otra, no demasiado alejada de los hechos que la observación y la misma sociología religiosa presentan.

Se ha mostrado, además, que aun en la más laica de tales estructuras se supone una visión global —no siempre consciente, pero sí efectiva— de la realidad. A los datos que responden a esa cuestión sobre la viabilidad que lo real ofrece a los valores, se les ha llamado aquí «datos trascendentes». Y ellos forman parte esencial, no sólo de las estructuras de significación individuales —si es que se puede hablar así—, sino de esas «tradiciones espirituales» que le ahorran al hombre el tener que comenzar desde cero la búsqueda de datos imprescindibles.

«tradición» alguna. Tal vez sea esto, y no tanto errores metodológicos, lo que debería explicar el hecho que tanto chocó a Kant al comienzo de la *Critica de la Razón Pura*: la continua vuelta a cero de la filosofía (metafísica) por contraposición al ininterrumpido desarrollo científico.

32. BATESON compara explícitamente lo que he llamado aquí «tradición» con la función de la herencia biológica. Y creo que el lector seguirá mejor su pensamiento después de leer los pasajes citados precedentemente: «En la revolución mental hay también una economía de flexibilidad. Las ideas que sobreviven al uso repetido son manejadas, de hecho, de una manera especial, que es diferente de la manera como la mente maneja ideas nuevas. El fenómeno de la *formación de hábitos* (podría decirse, creo, lo mismo 'de tradiciones', JLS) elige las ideas que sobreviven al uso reiterado y las coloca en una categoría más o menos separada. Esas ideas merecedoras de confianza quedan disponibles entonces para el uso inmediato sin una nueva inspección minuciosa, en tanto que las partes más flexibles de la mente pueden reservarse para emplearlas en asuntos nuevos» (*op. cit.*, p. 534).

Podríamos decir, pues, que la fe «religiosa» contiene dos elementos distintivos, específicos. Se distingue, en primer lugar, al menos en forma parcial, de la antropológica en que elabora consciente y explícitamente los datos trascendentes vehiculados por esas tradiciones. Insisto aquí más en el aspecto de tradición *explicitada* que en el hecho de que se mencione o no a *Dios* en tales datos. Ya se ha visto en otra parte que es difícil formular esa visión de una realidad global en relación con el sentido sin usar un lenguaje icónico y, lo que interesa más, personal. Pero no se hace aquí de la tematización explícita de «Dios» una condición *sine qua non* para llamar «religiosa» a una tradición acerca de datos trascendentes (especialmente para los más positivos o «dinámicos»). Acato aquí un hecho cultural. Hay «religiones» practicadas por centenares de millones de personas, como el budismo o el taoísmo, donde no se puede propiamente hablar de un *Dios* personal. Sin embargo, la cultura corriente no encuentra otro nombre para esas tradiciones (en su aspecto o uso no «ideológico») que el de religión. Cabría señalar además que, en relación con sistemas de pensamiento laico, se mencionan muchas veces supuestos elementos «religiosos» que se infiltrarían en ellos (a pesar de su pretendida laicidad), como sería el caso de ciertos «mesianismos» indiscutidos que, si bien se mira, no son otra cosa que datos trascendentes sobre la globalidad de lo real y sobre su permeabilidad con respecto a los valores que se sustentan en tales sistemas.

Pero no basta con que se tematicen esos datos trascendentes en forma explícita para hacer de una tradición espiritual el objeto de una fe religiosa. La adhesión a esas tradiciones ostenta grados diversos de confianza y certeza. No se trata tan sólo de que un valor, dentro de cualquier estructura de sentido, tenga que tener un papel protagónico, o sea, constituir un «absoluto». Hay algo más, amén de ese absoluto material: un absoluto formal. Para decirlo de un modo más claro y simple: se cree a veces «absolutamente» en esos datos. Y ése es justamente el segundo elemento de la fe religiosa.

Así —y en esto creo que me sitúo muy próximo a lo que el lenguaje común tiene de acertado—, la fe «religiosa» no se caracteriza como tal por creer en otra cosa que la antropológica. Cree potencialmente en lo mismo, pero *de un modo específico*.

Casi se podría decir que es un grado de intensidad, de totalidad o de certidumbre en la apuesta, a la que puede o no llegar la fe antropológica.

No es, sin embargo, extraño, si bien se mira, que este segundo elemento especial cree a su vez un lenguaje igualmente especial. Ya se ha indicado que ese mundo de los datos trascendentes es, en gran parte, vehiculado por tradiciones, y que éstas no están constituidas por una mera acumulación de informaciones sobre los aspectos no verificables de la realidad. Constituyen un lento aprender a aprender (aprendizaje en segundo grado) donde los testimonios, las crisis y la lucha contra la desconcertante complejidad de lo real tienen su lugar. Una fe o confianza «absoluta» es muchas veces necesaria para incorporarse eficazmente en ese proceso de aprendizaje y en la ecuación energética que lo rige. Pero esa fe no es absoluta porque alcance meramente un determinado grado psicológico de confianza. Lo es, sí porque la incorporación total supone que, ante cualquier nuevo desafío de la realidad, no se pasará simplemente a otra tradición distinta, sino que se obedecerá a una especie de compromiso de volver a analizar los datos ya obtenidos buscando entenderlos mejor y profundizar en ellos.

De alguna manera hay que decirlo. Si el aprender es objeto de una fe absoluta, es porque de él se espera que conduzca siempre a una verdad mayor. Se le considera como un camino protegido, guiado, hacia una verdad siempre más honda y total³³. Y no es extraño que esa persuasión se exprese, aludiendo a quien así «protege y guía hacia toda verdad», como siendo una persona y llamándolo *Dios*. Entiendo que ello está en la lógica misma del lenguaje icónico³⁴, aunque no sea necesario para que uno se encuentre frente a una fe «religiosa». El lector recordará

33. Una fe religiosa puede perderse o sucumbir a la duda (futura). Pero, mientras se tiene, no es compatible con la duda. Creo que lo mismo se puede decir del principio de toda ciencia. Un científico puede, en cualquier momento, sucumbir al agnosticismo, pero no puede ser científico si es agnóstico (mientras investiga) y no cree —en la práctica misma de la ciencia— en postulados tales como la racionalidad del universo, la economía de las hipótesis, etc.

34. Cf., en J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, op. cit., el capítulo VI de la Parte I del t. I.

lo que ha sido permanentemente objeto de atención aquí: lo verdaderamente importante es la estructura determinada de sentido y valores que cada uno construye para dar significación a su existencia en medio de lo real. El que esa fe sea o no religiosa —y aun el que, siendo religiosa, mencione o no explícitamente a Dios— constituye, sí, una diferencia, pero no la diferencia central.

C. ¿Religión sin ideologías?

En este ya largo, tal vez demasiado largo, camino previo para intentar recobrar la riqueza que puede significar para el hombre de hoy ese personaje que es Jesús de Nazaret, sale al encuentro en último término otro lugar común, fuente de numerosos malentendidos: ¿será cierto que quien tiene una fe religiosa se ve librado o dispensado de tener, crear o incorporar «ideologías»?

«Quien tiene a Jesucristo no necesita a Marx», habría dicho uno de los testigos más indiscutibles hoy en día de la fe *en y de* Jesucristo: Dom Helder Câmara³⁵. Trasladando esta presunta declaración a la terminología que he propuesto en toda esta primera parte, se la podría leer así: quien tiene a Jesús como testigo (de su fe antropológica y religiosa) no necesita a Marx como ideólogo. Claro que Marx sólo figura aquí como un ejemplo (entre otros posibles) de una ideología. Por eso, dando un paso más en la simplificación, se llegaría al lugar común al que he aludido: el que tiene fe religiosa (¿por lo menos en el caso del cristianismo?) no necesita de ideología alguna (¿ajena a su fe?).

En otras palabras, dirigido por Dios, sabe el hombre religioso, no sólo lo que debe valorar, sino los medios que debe

35. Frase citada por el diario «El País», Montevideo, 6 de agosto de 1976. En el boletín mensual del Consejo episcopal latinoamericano CELAM se lee, con más garantías de veracidad, la siguiente declaración de Dom Helder CÂMARA (n. 107, julio de 1976): «Con el Evangelio, con las encíclicas sociales, con el Vaticano II, con Medellín, no necesitamos apelar a ninguna ideología que nos anime en nuestro compromiso sagrado de alentar la promoción humana...»

poner por obra para realizar esos valores. No tiene así por qué pedir eficacia a ningún sistema «humano» (=no religioso). Se prevendrían de este modo, además, innumerables peligros por desviación —por infiltración, digamos— en el campo de la fe.

Voy a prescindir por el momento de una evaluación cristiana de esta pretensión de la fe de ocupar todo el lugar correspondiente a la ideología. Ello se hará más adelante en su debido lugar. Lo que sí querría indicar aquí son tres consecuencias lógicas que se siguen, a mi parecer, de semejante pretensión.

La primera es que, si la fe proporciona por sí misma los elementos ideológicos que se precisan para poner en la realidad el deber-ser que ella representa, el sistema de eficacia quedará esencialmente fijo. Ello equivale a pretender suprimir la historia y sus cambios. Pero, como éstos no se rinden a tal pretensión, lo primero que se percibe es algo que podríamos llamar una ineficacia «idealista». Se mantiene en alto una bandera, pero se decide esperar a que la realidad se avenga a someterse a ella.

Pero hay más. Ese «idealismo» no es sólo ineficaz: paga asimismo un alto precio, precisamente en cuanto ideal, en cuanto fe antropológica. Porque los testimonios en que se basa la apuesta de la fe pierden así poco a poco su sentido. Al no tener en cuenta los cambios contextuales, los testimonios de una fe irrealizada comienzan, por la lógica propia del lenguaje icónico, a «significar» valores diferentes de los que un día fueron el contenido mismo de esa fe.

Así, por ejemplo, la limosna fue en el pasado la más elocuente muestra de una preocupación por los pobres. Ello era así mientras los tributos e impuestos no tenían nada que ver con los más indigentes y con los servicios básicos que éstos precisaban. Hoy en día, en cualquier sociedad medianamente organizada, tales servicios están basados en el pago sistemático de las cargas impositivas. Ello es así aun en las sociedades más injustamente estructuradas. Y de esta manera la limosna, sobre todo cuando va junto con la minimización moral del impuesto, se convierte en testimonio de un mundo de sentido y valor estrictamente opuesto al que significaba en otro tiempo y contexto. Se podrían multiplicar los ejemplos de este resultado en muchos planos de la existencia humana.

La *segunda* consecuencia de enfatizar los peligros que existen en utilizar elementos ideológicos provenientes de otras fuentes que la propia fe es colocar ésta en una especie de alternativa inhumana en la que parece hallarse, a menudo, por gusto o necesidad, el cristianismo: o se realiza totalmente por sus «propias» mediaciones, o *prefiere no realizarse*.

De alguna manera, y sin juzgar las intenciones de quienes se expresan así, esto es lo que, a fin de cuentas, se significa cuando se dice que «quien tiene a Jesús no necesita a Marx». Si la revelación divina fija qué medios (ideologías) se han de usar a despecho de lo que la realidad es en circunstancias siempre diferentes, y se teme así más la «infiltración» ideológica de sistemas humanos imperfectos que la simple no realización de los valores, la fe que se pretende vivir está, de alguna manera, «muerta». Porque, puestos a examinar las cosas con realismo y sinceridad, ¿quién «tiene» a Jesucristo en un continente —supuestamente cristiano durante cuatro siglos— donde la inmensa mayoría de los hombres sigue viviendo en la más inhumana de las condiciones?

En el Nuevo Testamento —y me permito citarla aquí porque no entrará en el estudio de las dos partes que siguen de esta obra— la carta de Santiago habla de una «fe» desde la cual se dice que el hermano pobre tiene derecho a ropa y a habitación. Pero que se limita a esa afirmación, sin que esa situación de necesidad experimente cambio alguno. Y se pregunta: «¿Acaso podrá salvarlo (al que hace esa proclama) su fe?... La fe, si no tiene obras, está en realidad «muerta» (Stgo 2,14-17). Permítaseme traducir esto en la terminología empleada: una fe sin ideologías está muerta. Y he puesto «ideologías», en plural, pues se trata de echar mano de todo lo que comience a hacer caminar la realidad hacia su transformación humanizadora.

La *tercera* y última consecuencia tiene una íntima relación con el tema tratado en el primer párrafo de este apartado («religión e ideología»). Una religión que teme entrar en la imperfección y relatividad de las ideologías y sistemas humanos de eficacia, no sólo muestra que posee una «fe muerta»: muestra que la misma religión, en vez de ser un sistema de valores y realizaciones, puede volverse un «instrumento» que, independiente de los valores por los que se apueste la existencia, parece

tener una eficacia salvífica. El hombre religioso, en este caso, cree «salvarse» independientemente de lo que ocurra en la historia.

Con esta lógica actúan muchas autoridades religiosas: piensan que es de decisiva importancia el que todo hombre «practique» su religión. Temen que el ansia por transformar la historia, para sacar al ser humano de su opresión e indigencia, lleve al hombre religioso a secularizar su actividad. Se piensa que su fe no es importante y decisiva por lo que transforma, sino porque pone al hombre en buenas relaciones con Dios y la salvación. No se busca «la fe *de* Jesucristo», su sistema de valores, sino una «fe *en* Jesucristo» en cuanto instrumento poderoso para lograr esa salvación. En una palabra, cuanto más se quiere prescindir de las ideologías, tanto más la religión se vuelve un sistema ideológico. Dios no da así sentido a la existencia del hombre en la historia, sino un cierto valor mágico a ritos y prácticas.

Tal vez el resultado beneficioso de este largo capítulo sea, para el paciente lector, comprender una expresión de un teólogo español a la que se ha aludido muchas veces y que guiará nuestra búsqueda del significado actual de Jesús de Nazaret. José Ramón Guerrero observa —y que perdone si no es eso lo que quiere decir— que «muchos esfuerzos perdidos en ganar creyentes *en* Jesús se ahorrarían si intentáramos interesar a los hombres en lo que fue realmente original en la vida de Jesús: su fe, es decir, la fe *de* Jesús»³⁶.

36. *El otro Jesús*, Ed. Sigueme, Salamanca 1976, p. 315.

Primera Parte

JESÚS,
ANTES Y DESPUÉS
DE LA PASCUA.
LA HISTORIA PERDIDA

Introducción

¿Por dónde «comienza» Jesús de Nazaret?

Parecería lo más lógico, después de la introducción general de esta obra, preguntarse sucesivamente: ¿Cuál fue la fe de Jesús?; ¿cuál fue la ideología que empleó para darle cuerpo y realidad?; qué datos trascendentes sobre la estructura de esta última marcan su vida y aun su manera tan peculiar de morir?

Ésta fue, en efecto, la terminología que dicha introducción propuso para dirigir nuestro acercamiento a ese personaje que hizo irrupción en la historia de la humanidad hace dos mil años.

Si bien es ésta una exigencia lógica, y así es fuerza proceder en las dos partes centrales, temo que el plantear yo tales preguntas haciendo uso de esa precisa terminología creada *ad hoc* —aunque con pretensiones más generales— le choque al lector por pedante. A ello se añadiría la probabilidad de que no pocos lectores hayan dejado de lado —por indigesta y obscura— esa parte introductoria y hayan decidido comenzar por el comienzo de lo que les interesa: Jesús de Nazaret.

En cualquier caso, no será difícil repetir esas preguntas claves en un lenguaje más sencillo: ¿Por qué tipo de felicidad apostó Jesús de Nazaret su vida?; ¿qué tipo de actividad o qué mediaciones usó para ser consecuente y eficaz en esa apuesta?; ¿qué concepciones globales de la vida y de la realidad manifiesta a lo largo de su vida y hasta el momento de su muerte?

Sería una verdad de Perogrullo responder que la única solución a estas cuestiones tiene que hallarse, por fuerza, en la

historia de Jesús. De hecho, todos los escritos que forman lo que los cristianos llamamos el Nuevo Testamento se plantean implícitamente estas mismas preguntas y responden a ellas efectivamente con la historia de Jesús. Nos encontramos, sin embargo, a este respecto con una sorpresa: ninguno de esos escritos es una «historia» de Jesús. Todos se refieren a ella, todos la conocen, todos la comentan y sacan conclusiones de ella; pero ninguno la *narra*.

Esto parecerá difícil de entender o de admitir a quienes tienen por evidente que los cuatro Evangelios —o, por lo menos, los tres llamados Sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas— son precisamente narraciones históricas acerca de la vida (pública) de Jesús. ¿En qué se diferenciarían, en efecto, esas tres o cuatro obras narrativas de otras tantas biografías (históricas, no noveladas) de ese personaje del pasado?

La respuesta a esta pregunta será clave para todo lo que sigue. Por ello me permitirá el lector —espero— examinar más de cerca este problema. Y, para ello, comenzar por el principio. Propongo, pues, hacer una pregunta que parecerá casi inútil, y hacérsela al evangelista que por su antigüedad, su sencillez y el acento que pone en lo narrativo, se asemeja más a la idea que uno se hace de lo que es un historiador: Marcos. Y la pregunta es: ¿cuál es el *comienzo* de la historia de Jesús?

El título mismo del evangelio de Marcos nos plantea esta cuestión y nos promete la respuesta: «*Comienzo* del Evangelio (=buena noticia) de Jesús Cristo (=Mesías), Hijo de Dios» (Mc 1,1).

Por de pronto, hay ya aquí algo que explica el tipo particular de esta narración. No en vano, el título genérico de «evangelios» se usa para un género de obras que no se confunden con «biografías» o con «historia». Tampoco se trata de un mero tipo de periodismo, de transmitir «noticias». Se trata de comunicar, es cierto, una noticia; pero se nos advierte que es «buena». Y todo lo que sigue a tal comienzo está como imantado por el intento de mostrar lo realmente «buena» que es. Hay, si se permite la expresión, una explícita voluntad de «propaganda» que tiñe la narración entera y le da un color específico.

Esto aparece de un modo aún más claro en el comienzo del evangelio de Lucas: «He decidido yo... después de haber

investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden (=narrártelo)... para que conozcas *la solidez de las enseñanzas que has recibido*» (Lc 1,3-4). Y más claro aún en el final (antes del apéndice del cap. 21) del evangelio de Juan: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Éstas lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo (=Mesías), el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida...» (Jn 20,30-31). Como se ve, para el que narra los sucesos son «señales» de un significado que se oculta tras ellos, y el colocar esas «señales» ante el lector se supone que llevará a éste a «creer» en ese significado, paralelo al que mencionaba el comienzo de Marcos.

Esto no significa que se falseen los hechos narrados, pero sí que se tiene más en cuenta su significado que su exactitud material. Este poner la «verdad» de una narración más en que se capte una «significación» ínsita a los hechos que en que se capten con la mayor exactitud posibles esos mismos hechos, gozaba en la antigüedad de una latitud o permisividad que hoy ha sido muy recortada por el positivismo historicista. Así, por ejemplo, un autor —y aun un «historiador»— del pasado no vacilaría en poner en boca de un personaje un discurso ficticio que no puede haber sido pronunciado en esas circunstancias, si con tal recurso se comprende mejor el «significado» de los hechos que narra. Lo mismo digamos de cambiar, por la misma razón, el orden temporal de dos sucesos (comparar, por ejemplo la ubicación temporal de la purificación del templo por parte de Jesús según Mc 11,15ss. y según Jn 2,13ss.), o de mezclar lo simbólico con lo real (véase Mt 12,40 en comparación con Lc 11,29-30), etc.

Con estas observaciones, se puede volver al «comienzo» de Marcos. Éste avisa palatinamente, desde que empieza a narrar, acerca del «significado» que percibe en los acontecimientos que va a contar: Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. Pero lo que sigue inmediatamente a esta declaración nos muestra que los hechos narrados y su comprensión no caminaron así, del brazo, desde el primer momento.

En efecto, después del título, Marcos continúa citando una profecía de Isaías (del Deuteroisaías, en realidad) que da pie para que se identifique a Jesús con el Mesías y a Juan Bautista

con su precursor (Mc 1,2-3). Pero, si se va a los hechos narrados, a los hechos desnudos, por así decirlo, ¿con qué se encuentra uno? Veamos: «Apareció Juan el Bautista en el desierto proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados. Acudía a él gente... y eran bautizados... confesando sus pecados... Por aquellos días vino Jesús desde... Galilea y fue bautizado por Juan» (Mc 1,4-5.9).

Éstos son, obviamente, los hechos. Jesús en la narración, surge de la nada. No se sabe nada de él, simplemente porque, para el que narra, es un ser perdido entre la muchedumbre anónima de Israel. El «comienzo» de Jesús es, en realidad, el comienzo de la tarea narrativa que lo saca de ese anonimato. «Antes» no se sabe quién es: no ha comenzado aún. Cuando aparece, y la atención se fija en él, se trata de uno de entre esa multitud que acude a someterse al rito penitencial del Bautista. Es aparentemente («históricamente», digamos) un pecador que se confiesa tal, se convierte y recibe el rito, esperando con él el perdón de sus pecados.

Pero, por otro lado, el narrador parece *saber*, desde ya, que ésta no es la realidad «real», por así decirlo. Y va a sumar lo que él supo mucho después de ese «comienzo». Gracias a ese conocimiento posterior, Jesús no se pierde como uno más en la multitud anónima. Es extraído de ella: es el protagonista de la narración, cuya conclusión está colocada al principio: Mesías, Hijo de Dios.

Es interesante a este respecto que Lucas también hable, situándolo en el mismo momento (el de su bautismo por Juan), de un «comienzo» de Jesús (Lc 3,21). Pero, inesperadamente, ese Jesús que surge de la nada en la narración, surge ya dotado de una genealogía: «tenía Jesús al *comenzar* unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José... hijo de David... hijo de Adam, hijo de Dios» (Lc 3,23-38). Y uno comprende inmediatamente que hay como dos cronistas: uno que, cuando acontece la «aparición» de Jesús ante el Bautista, no sabe quién es aquél, ignora su edad y quiénes son sus padres y antecesores; y otro, situado en un tiempo más cercano a nosotros, que se ha puesto en comunicación con Jesús o con quienes lo rodearon y supieron de él (o, en todo caso, a través de sucesos posteriores) esos datos que aquí se añaden, como si Jesús hubiera aparecido lle-

vando esa información en un cartel... Pues bien, el recurso similar —de un doble cronista situado en diferentes tiempos— lo utiliza Marcos en su «comienzo». Pero, en cierto sentido, es, literalmente hablando, más sutil. Empieza por algo que va a sacar a Jesús del anonimato inicial: Juan habría dicho que hay que invertir el orden evidente de valores que media entre el bautizador y el bautizado, ese orden que cualquier testigo presencial hubiera comprendido. «Proclamaba: 'Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo; ante el cual no merezco inclinarme para desatar las correas de sus sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con el Espíritu Santo'» (Mc 1, 7-8). Estas sencillas palabras constituyen un recurso que permite situar el tiempo en que se halla el segundo cronista, el que ya sabe quién es Jesús: es *el tiempo de la Iglesia*. Ubicado en ella, el lector sabrá distinguir un bautismo con agua de otro con el Espíritu Santo. Para el primer cronista, supuestamente presente cuando tiene lugar el suceso, Jesús es, por el momento, uno de tantos pecadores que venían a pedir perdón de sus pecados ante el profeta que los bautizaba. Para el segundo, Jesús es ya el fundador de un bautismo donde se recibe el Espíritu mismo de Dios. Para el primero —para el que usa sus ojos— Jesús es inferior al Bautista; para el segundo —para quien usa el significado de Jesús reconocido por la Iglesia— el Bautista es inferior a Jesús. Y aquí es Mateo el que usa un recurso paralelo, pero más directo aún, para que el segundo cronista invierta la evaluación que el primero hacía de los dos personajes. El hace decir a Juan: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí (para ser bautizado)?» (Mt 3,14).

Hay que hacer un pequeño esfuerzo para comprender que estos procedimientos no tienen nada de extraordinario. Toda biografía usa, de una manera o de otra, el mismo mecanismo, las mismas manipulaciones de un doble tiempo: el que va del principio al fin y el que se proyecta desde el fin hacia el comienzo y permite que éste sea tal. Así sucede también en toda novela, y ello no cambia por el hecho de que, en el caso de una biografía, el contenido narrado haya realmente ocurrido.

Sartre dice, a propósito de esto, algo que quizás ayude a comprender que ésta es la única manera de aproximarnos a una «aventura» del pasado. Y también a su protagonista. En *La*

Náusea escribe: «...los acontecimientos se producen en un sentido y nosotros los contamos en un sentido inverso. Parece que comenzamos por el comienzo: 'Era una bella tarde del otoño de 1922. Yo era ayudante de escribano en Marommes'. Y en realidad hemos empezado por el fin. Él está allí, invisible y presente, es él lo que da a esas palabras la pompa y el valor de un comienzo. 'Me paseaba, había salido sin darme cuenta del caserío, pensaba en mis dificultades económicas'. Esta frase, tomada simplemente en lo que ella es, quiere decir que el tipo estaba absorto, moroso, a cien leguas de una aventura, precisamente en ese género de humor en que se dejan pasar los acontecimientos sin verlos (lo que aquí hemos llamado «primer cronista», JLS). Pero allí está el fin que transforma todo. Para nosotros, el tipo es ya el héroe de la aventura. Su morosidad, sus preocupaciones económicas, son mucho más preciosas que las nuestras, están todas doradas por la luz de las pasiones futuras. Y la narración prosigue al revés: los instantes... son engullidos por el fin de la historia... Nos olvidamos que el porvenir no estaba aún allí; el tipo se paseaba en una noche sin presagios...»¹

Lo que sí distingue a una biografía de una novela es que en esta última los dos tiempos (o, si se prefiere, las dos direcciones del tiempo) se funden totalmente, porque ambos proceden de la misma fuente: el novelista. En el caso de la biografía, en cambio, la primera dirección temporal tiene una cierta solidez propia. Nunca es una *mera* proyección de la comprensión que tiene del personaje el autor literario. Depende de algo en parte independiente: la memoria de una persona o de una colectividad, documentos de otra procedencia, etc. De modo que la fusión nunca es perfecta. Se ve que hay cosas que se oponen a la interpretación, pero que, no obstante, la memoria, porfiada, obliga a consignar.

Recuérdese, si no, lo que se acaba de ver sobre el «comienzo» de Jesús. Al final de su vida, en ese tiempo de la Iglesia, su interpretación está ya hecha: es el Mesías, el Hijo de Dios. Si el autor literario hubiera sido un novelista o un

teólogo (como el autor del cuarto Evangelio o como Mateo y Lucas en los Evangelios de la infancia de Jesús), se podría pensar que hubieran inventado para Jesús un comienzo más condigno con la interpretación que viene del fin. Pero, como decía antes, la memoria de testigos que vieron aproximarse al que entonces era un desconocido y que viene a someterse como otro pecador cualquiera al bautismo de Juan, es tenaz. Y es consignada.

Pero el «escándalo», es decir, el choque de dos crónicas en sentido opuesto, debe ser neutralizado. Y para ello se pone en boca de Juan un reconocimiento (muy dudoso en los hechos, cf. Mt 11,2; pero obvio para quienes tuvieron la experiencia de la resurrección de Jesús) de la superioridad del «que viene» después de él. Y esa dificultad en armonizar las dos direcciones es preciosa para nuestra búsqueda histórica, pues nos permite conocer mejor las dos crónicas que se superponen, cada una con su propio valor: lo que ocurrió realmente con Jesús mismo, y con qué concepciones se hizo ese primer trabajo «teológico» de expresar lo que significaba Jesús para cada uno de los evangelistas.

Lo dicho hasta aquí, por conocido que sea para los especialistas de exégesis bíblica, y por más que no sea cabalmente cierto que «el saber no ocupa lugar», es importante para que el lector actual del evangelio esté atento, en su lectura, a ciertos criterios históricos muy importantes, que trataré de presentar en forma sucinta. Me atrevería a decir que, de no aplicarse tales criterios, la figura de Jesús sería como secuestrada. La interpretación que de él se hizo, aunque sea fundamentalmente verdadera —hipótesis que habrá que verificar—, pertenece, con todo, a un contexto y a una mentalidad del pasado, de los que no existe ni puede existir una simple «traducción» automática al presente. Amén de ello, esa misma «traducción» borraría, de paso, los «hechos» más salientes de la historia de Jesús: se ignoraría lo que aquí se ha llamado «el primer cronista», el que recuerda lo que vio *antes* de que Jesús fuera interpretado e incorporado a la historia de las religiones.

Suponiendo, pues, que el lector no es un especialista, le propongo tener en cuenta los dos criterios exegéticos más decisivos para la lectura de los evangelios Sinópticos: a) el de la lógica interna, que distingue lo *pre-pascual* de lo *post-pascual*;

1. Jean-Paul SARTRE, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938, pp. 62-63.

y b) el de los dos documentos-fuente sobre los cuales se apoya el *trabajo redaccional* de cada evangelista. Existen, claro está, otros criterios más sutiles que no están al alcance del no especialista, y en donde no hay más remedio que fiarse de los expertos. Sirva como ejemplo que el conocimiento del dialecto arameo —que, con toda probabilidad, hablaron tanto Jesús como los Apóstoles— permite percibir, en relatos que llegan escritos en griego, señales de que se está frente a la tenaz memoria de aquel «primer cronista» que hemos distinguido del segundo, que introduce ya en la narración elementos que provienen del descubrimiento —posterior— de quién o qué es Jesús de Nazaret.

I. Lo PRE-PASCUAL y lo POST-PASCUAL

En lo que precede hablé, para facilitar la comprensión del problema, de «dos cronistas». Uno comenzaría a relatar las cosas tal como las retiene su memoria. El segundo introduciría en esas memorias elementos interpretativos que proceden del momento —o «comienzo»— en que se descubrió la significación del personaje del que se cuentan los hechos y dichos².

Pero en la realidad no hay dos cronistas, sino uno solo. La parte de él que correspondería a lo que llamamos «segundo cronista» está compuesta por alguien que narra formando parte ya de la comunidad cristiana (Iglesia), treinta o cuarenta años después de los sucesos que relata. Cabe, entonces, preguntarse:

2. Por supuesto que la armonización redaccional de los «dos cronistas», si así se puede hablar, no termina aquí en lo que concierne al comienzo de Jesús. La presentación de Jesús como un pecador más pasando por el bautismo de Juan «para el perdón de los pecados» (memoria tenaz del primer «cronista») es contrapesada en Marcos (por el segundo «cronista») merced a la voz de Dios que, desde el cielo, declara a Jesús su Hijo (o Siervo) predilecto. En Mateo, esta voz divina, que podría aún ser interpretada como el despertar en Jesús de su vocación mesiánica, es presentada como dirigida, no al solo Jesús, sino a Juan y a la multitud («Éste es...»: Mt 3,17), lo cual tendría que producir, una vez más, un choque con la continua prohibición, proveniente de Jesús, de divulgar su mesianismo (prohibición presente no sólo en Marcos, sino también en Mateo 8,4; 9,24; 11,4; 12,16; 14,22; 17,9, etc., así como en los paralelos de Lucas).

¿cuándo se ubica el gran acontecimiento relacionado con Jesús que da origen a esa interpretación, entremezclada luego con los recuerdos? Y la respuesta es clara y unánime: el «segundo cronista» nace con los *acontecimientos pascuales*, es decir, con la muerte y la resurrección de Jesús. Ésta es ese «final» que se sabe y que ilumina retrospectivamente el resto.

Por supuesto, en el momento en que me sitúo en la búsqueda sobre Jesús, no sé aún qué pensar acerca de esa resurrección. Sólo compruebo que allí comienza a pesar con certeza esa convicción sobre qué es Jesús que abre, como se ha visto, la narración de Marcos. La muerte de Jesús había sido un hecho histórico sobre el que se tienen datos fehacientes: Jesús muere, como un subversivo malhechor, en el infamante castigo de la cruz. Esto derriba por un momento las esperanzas que en él tenían depositadas sus discípulos. Pero poco tiempo más tarde tienen una experiencia que define para siempre su existencia de creyentes: Dios ha sacado a Jesús del dominio de la muerte. Ello significa que, a pesar del aparente desmentido de la cruz, Jesús es el Mesías prometido por Dios a Israel.

Ése es el gran «recuerdo» (1 Cor 15,1-8) que, de ahora en adelante se proyectará hacia el pasado, en sentido contrario a la flecha del tiempo, explicando lo que Jesús y sus testigos vivieron sin explicación, como hombres cabales a quienes la existencia plantea sin remisión el sentido³.

Por todo ello se puede y se debe decir que el material evangélico (por lo menos en los Sinópticos y, aun en una diferente proporción, en Juan) consiste en algo que es a veces una mezcla, a veces una yuxtaposición de elementos pre-pascuales

3. No se pretende ignorar con esto que, ya antes de la muerte de Jesús (y al menos desde la crisis galilea), algunos discípulos ya vislumbraban el mesianismo de aquél (cf. Mc 8,27 y par.), y que así pensaron hasta la misma víspera de su pasión y muerte (cf. Lc 24,21). Pero lo decisivo a nivel de los escritos evangélicos, lo que produce una pérdida de su fe en Jesús como Mesías, es la muerte de éste en la cruz. De cómo impactó este hecho da cuenta Lucas en el episodio de los discípulos que van hacia Emaús y que, cuando un misterioso viajero se hace el encontradizo con ellos, le cuentan: «Nosotros esperábamos que sería él quien iba a liberar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó...» (Lc 24,21).

y post-pascuales. Pues bien, tanto para tener los datos históricos más fehacientes sobre la vida pública de Jesús como para reconocer el trabajo redaccional (teológico) de la Iglesia cristiana —representada por los autores de los evangelios—, es menester aprender a discernir unos y otros.

La lógica interna que guía este discernimiento no es difícil, una vez que se acostumbra uno, como se hizo por vía de ejemplo con el «comienzo» de Jesús (según Marcos, Mateo y Lucas) al comienzo de este apartado, a separar lo que deben haber presenciado los testigos cuando «aún no» sabían que Jesús era el Mesías, y lo que ha sido puesto porque se supone (aunque ello no haya ocurrido así) que «ya» debían saberlo desde el principio⁴.

Para ayudar a este discernimiento y, sobre todo, para reconocer, a través de nuestros acostumbrados anacronismos, lo post-pascual, propongo, en forma muy esquemática, algunos datos genéricos aceptados por la exégesis más seria.

Por de pronto, está el *clima mesiánico* que rodea y explica, por lo menos en parte, el comienzo de Jesús, del Jesús recordado. En efecto, es de notar que, por una costumbre inveterada, hasta cierto punto comprensible, casi nadie se pregunta, ante los evangelios, cómo llegó Jesús a atraer la apasionada atención de sus contemporáneos. Mirado todo desde el hoy (un hoy dado nada menos que por la «era cristiana»), no sorprende el que un laico de un provincia de Palestina considerada poco menos

4. Así, estamos todos demasiado acostumbrados a pensar que tanto Jesús como los discípulos daban ya por descontado que la estancia de Jesús en el sepulcro no duraría más de tres días. En efecto, los Sinópticos contienen muchas profecías que Jesús habría hecho sobre su resurrección. Se destacan (y luego se tendrá aquí, en el capítulo 4, espacio para discutir ese caso preciso) las tres predicciones que siguen inmediatamente a la crisis galilea y jalónan la «subida» a Jerusalén (cf. Mc 8,31; 9,30: 10,32 y par. en Mt y Lc). Pienso, por mi parte, que estas tres profecías, sin incluir la muerte y desprovistas de los detalles de la pasión, constituyen pronósticos pre-pascuales basados en el sentido común de Jesús y en el conocimiento que éste tenía de su misión profética. Pero después era demasiado natural agregar a esas predicciones de la pasión lo que luego ocurre: «y a los tres días resucitará». Sobre esto puede verse, además, J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, op. cit., t. II/1, parte I, cap. II, pp. 138-151.

que herética, el «hijo del carpintero» de un pequeño poblado, se hiciera oír como una autoridad transformadora de la religión secular de Israel. Y ello hasta el punto de crear un conflicto tan grande entre pueblo y autoridades religiosas, que éstas, tras un corto tiempo de actividad pública de Jesús, se deciden a asesinarlo utilizando ante la autoridad romana el pretexto de que constituye un peligro público. Creo que demasiado a menudo se piensa con ingenuidad que todos los ojos y los oídos en aquel tiempo debían de estar fijos en lo que hacía y decía nada menos que el fundador de una de las grandes religiones de la humanidad...

Jesús aparece, en realidad, como un hombre ya adulto, un día «sin presagios», por emplear las palabras de Sartre en el pasaje aludido acerca de la narración. Pero habría que agregar: no sin expectativas.

¿Cuáles son esas expectativas que se centran en el Bautista y en Jesús de Nazaret y sirven o explican la atención indudable que ambos suscitan? No es nada difícil mencionarlas y comprenderlas en su globalidad. Hacía cinco siglos que Israel había perdido su independencia. Lo que fue un país bajo la gloriosa monarquía de un David y un Salomón, había pasado a ser una provincia de los sucesivos imperios que se lo anexaron: Babilonia, Persia, Asiria, Egipto, Siria, Grecia, Roma... Habían pasado los reyes y, con ellos, habían desaparecido también los personajes que ejercieron en el pasado el liderazgo y la defensa del pueblo y de la religión de Israel: los profetas.

La exarcebación de la impaciencia ante esta situación en que Yahvé parece desinteresarse de su pueblo, unida a las duras exigencias de la dominación extranjera y a la lectura de viejas promesas leídas y releídas en los libros sagrados de Israel, llevan entonces a muchos a la convicción de que *al fin* va Dios a intervenir. Es lo que en términos más técnicos —aunque no siempre usados con precisión— se llama una esperanza «eschatológica»: el *fin* de la situación presente está próximo. Para algunos, será el fin del mundo y el juicio divino. Para otros, el envío por Dios de un nuevo David, liberador y conductor de su pueblo a nuevas gestas históricas. Se esperan cosas muy diversas. Tal vez hasta contradictorias. De ahí que la «espera» se traduzca también en actitudes muy diferentes: desde la huida

del mundo actual que llevan a cabo los esenios (los «puros»), hasta la guerrilla de los zelotas para reinstaurar el trono de David, pasando por la renovación estricta de la moral que proponen los fariseos.

Pero todas estas diferentes expectativas tienen un punto en común. Las grandes transformaciones requieren comienzos o personaje decisivos. En la sociedad de Israel, ese personaje esperado lleva el nombre de Mesías. La palabra significa, como se sabe, «ungido». En la tradición bíblica, el «ungido» es quien recibe el signo de una misión divina. Por lo general, el ungido por excelencia es el rey, aunque en algún texto se hable también de la unción de un profeta (1 Re 19,16). Así, después de un sufrimiento de tantos siglos, Israel está esperando para un próximo futuro un Mesías, esto es, un rey o profeta que cambie radicalmente una situación cada vez más intolerable o, por lo menos, que anuncie de manera convincente la proximidad de ese cambio.

Ahora bien, en los evangelios sinópticos se pueden hallar, en términos generales, *cuatro líneas de interpretación* de esas expectativas mesiánicas en Israel. Los evangelistas —prescindiendo por el momento de que ello sea un dato pre- o post-pascual— las hacen converger en Jesús de Nazaret. Por motivos de claridad y brevedad, es posible denominar esas cuatro líneas de la siguiente manera: «el Profeta de los últimos tiempos» (o «profeta escatológico»; Elías vuelto a la tierra o un nuevo Moisés); «el hijo de David» (o restaurador de la dinastía davídica sobre un país independiente; «el Siervo doliente de Yahvé» (profetizado por el Deuteroisaías); y, finalmente, «el Hijo del hombre» (del que habla el profeta Daniel).

Tanto los Sinópticos como Juan (muy fiable en cuanto a datos geográficos, históricos y culturales), así como la literatura judía de la época, brindan abundantes testimonios sobre la existencia de tales expectativas, de alguna manera relacionadas con la esperanza en la llegada de un Mesías. Todas ellas tienen, además, un fundamento bíblico más o menos vago, aun cuando se mezclen, sobre todo en las más populares, elementos imaginativos, legendarios y a veces, quizás, contradictorios.

Antes de examinarlas muy brevemente una por una, creo que es útil comprobar algo importante. Los evangelios no sólo

muestran que Jesús fue interpretado —después de Pascua— como colmando esas cuatro líneas de esperanzas mesiánicas: pretenden que él mismo se había aplicado (de manera más o menos críptica), o al menos habría dejado que le aplicaran (en forma paulatina), tales categorías.

Así, por ejemplo, la de un *profeta escatológico* que no sería el mismo Elías, pero que estaría precedido por éste, en Mateo (17,12-13): «Os digo... que Elías ha venido ya, pero no lo han reconocido, sino que han hecho con él cuanto han querido. Así también el Hijo del hombre tendrá que padecer de parte de ellos». En Lucas, que omite el texto citado de Mateo, Jesús es él mismo (como) el nuevo Elías, y así explica su negativa a hacer milagros en Nazaret, su patria: «Muchas viudas había en Israel en los días de Elías... y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón...» (Lc 4, 25-26). La de *Hijo de David* la asumiría implícitamente Jesús cuando, movido a compasión por los gritos del ciego: («¡Hijo de David, ten compasión de mí!»), lo sana y le dice: «Vete, tu fe te ha salvado» (Mc 11, 47-48.52). Algo semejante ocurre además en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, cuando, según Lucas (19,38-40), Jesús, reprendido por las autoridades por permitir que el pueblo grite «¡Bendito el Rey que viene!» (o «el hijo de David», según Mateo), habría respondido: «Si éstos callaran, las piedras hablarían». En cuanto a la línea mesiánica del *siervo de Yahvé*, Lucas, narrando los episodios ocurridos en la sinagoga de Nazaret, nos dice que Jesús, desarrollando la profecía de Isaías, «halló el pasaje donde estaba escrito: 'El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido, me ha enviado a anunciar a los pobres la buena noticia, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor'. Cerrando el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó... Comenzó entonces a decirles: 'Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy'» (Lc 4, 17-21). Este pasaje de Isaías 61,1-2 se añade comúnmente a los clásicos que describen la función (mesiánica) del servidor doliente de Yahvé (como Is 42,1-3, reproducido en Mt 12, 18-21). Finalmente, de acuerdo con los Sinópticos y aun con Juan, Jesús se habría llamado a sí mismo casi continuamente *Hijo del hombre*, lo que equivaldría a asumir las esperanzas depositadas en la profecía de Daniel 7,13-14

acerca de un personaje que «como un hijo de hombre, venía en las nubes del cielo» para adquirir un reino eterno.

Ahora bien, parece obvio que, si no desde el primer momento, sí al menos de modo paulatino, Jesús llegó a formarse una imagen coherente de su misión⁵. Y es, por cierto, lo más probable que, al igual que los demás, haya echado mano para ello de las categorías con que sus contemporáneos expresaban las expectativas mesiánicas más o menos escatológicas de Israel. Aunque haya introducido correcciones en las interpretaciones más corrientes sobre ellas.

Pues bien, el criterio de discernimiento histórico al que hice alusión desde el comienzo de esta introducción —el de la distinción, en la redacción de los evangelios, entre lo post-pascual y lo pre-pascual— actúa en este atribuir a Jesús no sólo las expectativas de los demás, sino el poseer la conciencia o la certeza de su propia mesianidad. Y ello en las cuatro principales líneas seguidas por la esperanza mesiánica en Israel.

Hay, sin embargo, dentro de esas cuatro líneas una diferencia importante ante el criterio histórico mencionado. Las dos primeras líneas de expectativas mesiánicas (la del profeta escatológico y la del hijo de David), además de ser las más difundidas y populares, se diferencian precisamente de las dos

5. Con los elementos que están a disposición del historiador moderno en los evangelios, creo mejor renunciar a forjar intrincadas hipótesis sobre una presunta evolución interna de Jesús. La manera como éste actúa (su lenguaje icónico) dice lo que él mismo piensa ser y deber ser. Sólo en algún caso, como en su grito de muerte en la cruz, no cabe otro remedio que hacer una tentativa por penetrar algo en esa conciencia desconcertada ante el aparente abandono divino. Es claro que, como anota Käsemann, esta dificultad de penetrar en el desarrollo y peripecias de la conciencia de Jesús dificulta en gran medida cualquier pretensión de escribir una historia cabal de su vida: «(La crítica radical) no niega que existió un Jesús histórico. Pero reconoce que no podemos tener acceso a él si no es por mediación del mensaje cristiano primitivo... de suerte que no estamos ya en situación de determinar, ni siquiera con una exactitud parcial, su persona, su evolución, su camino real» (E. KASEMANN, «El problema del Jesús histórico», en *Essais exégétiques*, Dallachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972, p. 152). Käsemann, al hablar de crítica radical, piensa en su maestro Bultmann, pero no lo sigue enteramente, pues admite la posibilidad de acumular, con prudencia, serios datos históricos sobre la vida de Jesús (cf. *ib.*, pp. 153 ss.).

últimas (la del siervo de Yahvé y la del Hijo del hombre) en que no apuntan al destino personal del Mesías (respectivamente doloroso o glorioso), tan presente en las dos últimas. Por eso, en lo que toca a la existencia en Israel de esas cuatro líneas mesiánicas, las dos primeras pueden clasificarse en principio como pre-pascuales; las dos últimas, como post-pascuales. Son, por lo mismo, las dos primeras hechos históricos con los que Jesús se enfrentó y que tuvo que manejar. Las dos últimas, como luego ser verá mejor, parecen constituir más bien descubrimientos post-pascuales: la cruz y la resurrección generan nuevas lecturas de la Biblia y, probablemente, nuevas figuras del Mesías, por la semejanza de algunos temas o personajes con lo ocurrido a Jesús.

Pues bien, para seguir la pista de ese «segundo cronista» que comienza a narrar la vida pública de Jesús a partir de la certidumbre de que hay que ver en él al Mesías enviado por Dios a Israel, conviene hacer un breve estudio de esas cuatro líneas, comenzando por las dos últimas.

1) La tradición de un Mesías bajo la figura de ese personaje de varios poemas del Deuteroisaías que hablan de un *Servidor de Yahvé* que sufre por los pecados de su pueblo y que con su muerte lo libera de ellos, es harto conocida. Pero lo es en todo y sólo el Nuevo Testamento. Es cierto que hoy se habla, como de cosa sabida, de ese servidor doliente de Yahvé sobre el cual versarían cuatro poemas separados en el texto de Isaías (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12). Y parece axiomático que tal personaje constituye una figura mesiánica. Pero hay que puntualizar algunas cosas.

Es muy incierto, por de pronto, que la exégesis común en el tiempo de Jesús hubiera separado esos pasajes del resto de la profecía de Isaías para hacer, con esos cuatro trozos, el retrato de un personaje. Más aún: notan con razón los historiadores que la concepción de un Mesías doliente y ajusticiado no entraña en ninguna línea de esperanzas mesiánicas de la época. En este sentido preciso sería una creación cristiana.

Si esto fuera así, bien habría podido Jesús apropiarse pasajes de Isaías que hoy consideramos pertenecen a esa unidad en torno al Siervo de Yahvé, sin que ello significara que se identificaba así con ese personaje (o colectividad) misterio y

con su supuesto mesianismo. Nada obsta, pues, a que alusiones de Jesús, ya mencionadas, a Is.42,7, por ejemplo (cf. Lc 4,18), sean pre-pascuales. En el sentido de que no implicarían el que se considere Mesías a Jesús.

Pero cuando la narración llega a los hechos de Pascua, el panorama cambia, aunque no de inmediato. Parece evidente, en efecto, que los discípulos, frente a los padecimientos ignominiosos y la muerte de Jesús, no pensaban en ninguna realización mesiánica. Más aún, que esos acontecimientos provocaron dudas sobre el mesianismo de Jesús, si es que antes habían creído en él. La certidumbre post-pascual acerca de ese mesianismo los lleva, sin embargo, a buscar en las Escrituras vistas bajo una nueva luz, una explicación que pueda hacer compatible con los hechos el mesianismo de Jesús. Sin temor a errar, puede suponerse que la frase de Lucas referente a los discípulos de Emaús: «abrió (Jesús resucitado) sus inteligencias para que comprendieran *las Escrituras*» (Lc 24,45), alude precisamente al descubrimiento de la línea mesiánica del siervo de Yahvé en Isaías. La pregunta que su misterioso compañero de camino les hace —«¿No era necesario que *el Mesías padeciera* eso y entrara así en su gloria?» (Lc 24,26)— muestra hasta qué punto en el período pre-pascual estaba lejos de sus mentes una tradición mesiánica unida al sufrimiento y a la inmolación, y cómo sólo la resurrección los orienta hacia los pasajes de Isaías que hoy parecen tener una obvia relación con Jesús.

Debió entonces, y sólo entonces, producirse, en primer lugar, el reconocimiento de la especificidad de esos poemas de Isaías que presentan a un Servidor doliente de Yahvé (individual o colectivo), a la vez que el de su carácter mesiánico. Y, por otro lado, comienzan a saltar a la vista en esos poemas textos que concuerdan, de manera extraordinaria, con los acontecimientos dolorosos de la pasión de Jesús. Hasta es posible que la narración evangélica (el «segundo cronista», como llamé a la interpretación post-pascual) haya acentuado esas semejanzas, cuando se halla frente a pasajes como éste: «Ofrecí mi espalda a los que me golpeaban, mis mejillas a quienes mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos...» (Is 50,6).

Y no es aventurado afirmar que, muy pronto, en la primitiva Iglesia neotestamentaria, esta tradición se constituyó en la

tradición mesiánica por excelencia para interpretar el destino y la significación de Jesús de Nazaret. Tanto la escuela de Pablo (cf. Rom 3,26; 4,25; 8,31-33; Gal 1,15; 3,13; 2 Cor 5,21; Col 2,15; Flp 2,8.11; Heb 4,12; 1 Pe 2,22.24-25) como la de Juan (cf. Jn 1,29.32-34; 3,11; 8,12.32.45; Ap 1,16; 19,15) desplazan la razón histórica de la muerte de Jesús, de la conflictividad (político-religiosa) desatada por su predicación, a un designio divino donde el dolor y la muerte son el precio que se paga por los pecados de Israel —y de los hombres en general—, obteniendo así su redención o liberación.

Desde esta elaboración post-pascual, y volviendo a la redacción de los Sinópticos, se ve cómo la línea del Servidor de Yahvé, penetra, sobre todo a través de Mateo, en acontecimientos inmediatamente anteriores a pascua, es decir, en los sufrimientos de la pasión (cf. Mt 26,27; 27,30.38). Yendo todavía más hacia atrás, y en episodios centrales para definir teológicamente el comienzo de la actividad pública de Jesús con una voz divina que se oye en su bautismo, se usa nada menos que el comienzo del primer poema del Servidor: «Éste es mi hijo (= siervo) amado, en quien me complazco» (Mt 3,17 y par. = Is 42,1).

Más atrás aún, y en ese género literario propio de los evangelios de la infancia —más teológicamente simbólico que memoria narrativa—, es posible hallar rasgos de esta tradición, considerada ya mesiánica, en particular en el canto de Simeón según Lucas (2,32 = Is 42,6; 49,6).

2) La presumible tradición mesiánica del *Hijo del hombre* tropieza con serias dificultades exegéticas en los evangelios sinópticos, a pesar del favor de que goza entre los historiadores estudiosos del Nuevo Testamento.

Por una parte, el que Jesús haya usado esa expresión en tercera persona para designarse a sí mismo como agente de los verbos de las frases —«¿quién dicen los hombres que *es el Hijo del hombre*... y vosotros quién decís que *soy yo*?» (Mt 16,13.15 y par.)— constituye uno de los datos pre-pascuales más seguros.

Lo que no es seguro es si, al leer hoy los sinópticos, se halla uno ante la forma original en que Jesús usó esta expresión. Aparentemente, como se acaba de ver, Jesús la emplea como

una manera algo extraña de decir «yo». Pero, si esto fuera así, la lógica obligaría, contra la mayoría de los exegetas, a concluir que «Hijo del hombre» no podía ser una expresión reconocida por sus oyentes como título mesiánico.

¿Por qué? Pues porque, obviamente, en Marcos —y de manera clara también, aunque menos acentuada, en los otros dos evangelistas—, «antes de ser reconocido como Hijo de Dios (= Mesías)... Jesús, que se dice 'el Hijo' o 'el Hijo del hombre', *esconde voluntariamente su identidad mesiánica*»⁶. Y ello, además de estar apoyado en innumerables pasajes, es opinión común de los exegetas, que llaman a este ocultamiento voluntario «el secreto mesiánico». Lo menos, pues, que se puede decir aquí es «que es dudoso que la expresión haya sido interpretada por los oyentes de Jesús como título mesiánico; nunca suscita oposición, ni siquiera curiosidad»⁷.

Pero en este punto, como en el anterior concerniente a la tradición mesiánica del Servidor de Yahvé, los acontecimientos pascuales cambian el panorama. De un modo complejo, es verdad, donde no se ha logrado un acuerdo entre los exegetas. Es cierto que Jesús resucitado no se aparece, ni siquiera a sus

6. X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Ed. du Seuil, Paris 1963, p. 182. Tal vez el autor no sea siempre consecuente con esta afirmación. No obstante, ella se impone si, como la mayoría de los exegetas admiten, Jesús nunca se declaró —de manera activa y explícita— Mesías, por lo menos, con anterioridad a los episodios de su juicio y pasión. Existe, es cierto, una hipótesis más compleja acerca de la atribución del título de Hijo del hombre a Jesús de Nazaret. Consistiría en decir que, cuando Jesús se refiere a ese título, alude a otro personaje diferente de él, identificado luego con Jesús una vez que se reconoce a éste como Mesías (después de Pascua). No me pronuncio sobre esta hipótesis, tal vez demasiado alambicada, por una razón muy simple: ella no resuelve para nada el problema. Los evangelistas muestran como ya hecha esa identificación, y nada indica que fueran tan poco inteligentes como para no percibir la contradicción en que incurrián entre el «secreto mesiánico» y el hecho de presentar a Jesús tratándose a sí mismo todo el tiempo como Mesías.

7. *Nueva Biblia Española. Edición Latinoamericana*, Trad. dirigida por A. Schökel y J. Mateos, Ed. Cristiandad, Madrid 1976, en el «Vocabulario Bíblico Teológico» (al final de la obra), bajo el título «Hombre», p. 1.924. Sobre el probable sentido original de la expresión aramea así traducida al griego, cf. también J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1974, t. I, pp. 302 ss.

apóstoles, sobre las nubes del cielo, tal como lo presentaba la profecía de Daniel. Pero el punto de origen, por así decirlo, de esa segunda venida triunfal queda adquirido para Jesús con su resurrección. A la aparente humillación de la cruz, Dios hará suceder la gloria que los discípulos han pre-gustado en la resurrección. El final (apócrifo) de Marcos (16,19) da testimonio de esa comprensión, al decir que «el Señor Jesús, después de hablarles, fue *elevado al cielo* y se sentó a la diestra de Dios». En ese momento, según Lucas, «una nube lo ocultó a la vista de ellos». Pero la nube es el pronóstico de la próxima venida, según el anuncio de los ángeles a los apóstoles, que quedan mirando al cielo cerrado tras Jesús: «Este mismo Jesús *vendrá del mismo modo* que lo habéis visto subir al cielo» (Hech 1,11), es decir, de entre las nubes...

Es claro que la profecía triunfante y celestial del Hijo del hombre —fuera o no conocida y vivida como expectativa mesiánica en Israel— no se adaptaba a la vida pública de Jesús, que culminó con la muerte. Pero tampoco se adaptaba —a diferencia de los poemas del Servidor de Yahvé— a las experiencias de Jesús resucitado. Ni siquiera después de Pascua aparece Jesús como el Hijo del hombre que viene a recibir el reino universal.

Sin embargo, se complementa con la profecía del Servidor para formar la primera interpretación de Jesús como Mesías hecha por la Iglesia. No sólo se trata de un Cristo doliente y ajusticiado: ya asoma en el horizonte de la Iglesia la espera de la «segunda venida» de Jesús, sólo que esta vez vendrá visible y públicamente, y no en privado, como la experimentó el pequeño grupo de sus seguidores.

En otras palabras, para darle «sentido» a la existencia de Jesús, la «segunda venida» (Parusía) de éste suplanta el fracaso de esa inminente instalación sobre la tierra del «reino de Dios» que Jesús había anunciado. Es así como la palabra que más usó Jesús —«el Reino de Dios»— desaparecerá del Nuevo Testamento, con raras excepciones (cf. 1 Cor 1,8; 15,23; 1 Tes 5,1; Ap 22,17,20). Parecería que el proyecto de Jesús habría fracasado. Jesús, en cambio, como persona enviada por Dios y depositaria de su confianza total, habría triunfado, y este triunfo estaría a punto de volverse público y universal.

Precisamente a partir de esta interpretación post-pascual de la escatología —relacionada con la espera de la venida desde el cielo del Hijo del hombre— se proyectan sobre el Jesús pre-pascual, *pero ya próximo a los posteriores hechos de su vida*, las promesas de una segunda venida concebida según el modelo de la profecía de Daniel. Pocos días antes de morir, en el extraño «discurso escatológico» de Jesús, leemos: «Si alguno os dice: 'Mirad, el Cristo está *aquí o allí*', no lo creáis... Porque como el relámpago sale por Oriente y brilla hasta el Occidente, así será la venida del *Hijo del hombre*... y verán venir al *Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria*» (Mt 24,23.27.30; cf. Lc 17,24). Es interesante (como indicio de cuál fue la profecía pre-pascual que así se interpreta ahora) que Lucas (17,20-21) recuerda en los versículos anteriores un dicho casi idéntico de Jesús, pero referido no a una (presunta) segunda venida del Hijo del hombre, sino del Reino: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: 'Vedlo *aquí o allí*', porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,21; comparar también Mc 9,1 con 13,26.30).

También a la pregunta del sumo sacerdote sobre su mesianismo, Jesús habría respondido —tal vez por lo solemne y único de la ocasión, y confiado en que en la reunión que lo juzga se conoce mejor la Escritura— afirmativamente, usando esta vez la expresión «Hijo del hombre» en un sentido obviamente mesiánico, y siempre en relación con Daniel: «...veréis al *Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo*» (Mc 14,62; Mt 26,64).

Se puede, pues, presumir que este uso *mesiánico* de la expresión «Hijo del hombre» tiene su origen en una interpretación post-pascual de la comunidad cristiana. Tal vez existiera antes de la resurrección de Jesús en grupos selectos (no populares) de personas doctas en la Escritura. Jesús no lo habría empleado en sentido mesiánico, a no ser, tal vez, frente al Sumo Sacerdote la víspera de su muerte.

Quedan así por estudiar las dos líneas más populares de expectativas mesiánicas. Las obviamente preexistentes a cualquier «descubrimiento» de la comunidad cristiana y, en cualquier caso, aplicadas ya a Jesús durante la vida de éste: la del nuevo rey, hijo de (la casa o dinastía de) David, y la del profeta

de los últimos tiempos (Elías o un nuevo Moisés). Ya se indicó que, al poner más el acento en la transformación de Israel que en la suerte personal que habría de tener el personaje mesiánico en cuestión, son las que tienen más garantías de haber existido ya en vida de Jesús. Éste mismo pudo haber tomado de ellas elementos para ir formando su propia conciencia sobre su función mesiánica.

Cabría añadir que, aunque las dos mezclan en esas esperanzas elementos religiosos y políticos, lo que las diferencia es precisamente la dosis en que esos elementos se combinan en ellas. Mientras que la tradición del Hijo de David apunta más a lo político, la del Profeta escatológico —con el juicio final pendiente— muestra un predominio de los elementos religiosos (y apunta a un profundo cambio, no al fin de la historia).

Voy a comenzar por la primera.

3) Ya se indicó que, de acuerdo con la triple tradición sinóptica, Jesús acepta (dos veces) sin comentarios que lo llamen Hijo de David, y una de ellas en ocasión tan importante como su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 10,46-52; 11,9-10 y par.; Mateo relata tres casos más: 9,27-31; 15,21-28; 12,22-23).

¿Qué pensaría Jesús de ese título que se le aplicaba? La pregunta tiene sentido. En primer lugar, porque Jesús parece aceptar lo que se dice de él, a pesar de las connotaciones políticas que no podían escapársele. La expectativa más acalorada de un Hijo de David vivía y actuaba entre los guerrilleros zelotas (contra los romanos) y en la simpatía popular hacia aquéllos. Pero también, en segundo lugar, porque Jesús mismo parece suscitar activamente tales esperanzas al poner, como se verá, toda su prédica bajo el título de la venida de un *reino* (o, mejor, de un reinado o gobierno) donde él mismo aparece como figura central o decisiva.

En los largos siglos que siguen al exilio, se percibe cada vez con más angustia que la antigua «política» de Yahvé con respecto a Israel parece brillar por su ausencia. El pueblo judío deja de ser una nación y de tener monarca propio. Los descendientes de David desaparecen dentro de una población diezmada, dispersa o mezclada. Después de tan largo tiempo en esta situación, parece como que se hallara especialmente exacerbada

la esperanza de que (¿en los últimos tiempos?) Yahvé iba, por fin, a irrumpir en la escena, suscitando un nuevo rey a la dinastía de David⁸.

Lo menos que se puede decir es que Jesús mantuvo una desconcertante ambigüedad con respecto a esta tradición sobre el Mesías. Con independencia de que sea cierto el dato de Juan de que la multitud llegó a quererlo arrebatar para constituirlo rey (Jn 6,14-15), la prueba más fehaciente de esa ambigüedad de que hablo es que quienes «estaban con Jesús» (Mc 3,14) continuamente y gozaban de sus explicaciones «en privado» (Mc 4,34), pensaron hasta el final que en Jesús se realizaría, del modo más literal, la restauración de la monarquía e independencia de Israel (cf. Hech 1,6).

Así se nos cuenta que, poco antes de los sucesos de pascua, los Hijos de Zebedeo, los apóstoles Santiago y Juan, se acercan a Jesús para pedirle nada menos que los dos puestos (asientos) de mayor jerarquía en su «reinado» o gobierno. La fiabilidad de este relato está respaldada porque tal pedido, signo de ambición personal, ocasiona una repremisión de Jesús (a aquellos que, en el momento de la redacción del evangelio, eran cabezas de la Iglesia naciente). Por ello Lucas omite este pasaje, y Mateo acude al artificio —demasiado evidente por lo que sigue— de

8. Nota con razón S. MOWINCKEL (*Ham som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testament og pao Jesus tid*, cuyo resumen y comentario puede verse en el artículo de J. COPPENS «Les origines du messianisme. Le dernier essai de synthèse historique», en *L'attente du Messie*, Brujas 1954, pp. 31-38) que en la Biblia, fuera del Nuevo Testamento, *Mesías* —o sea, «ungido», en hebreo— se aplica más a los reyes del Israel histórico (todos ungidos para ejercer su cargo) que a la figura de alguien que hubiera de venir en el futuro a inaugurar los últimos tiempos. Es decir, que en el Antiguo Testamento la palabra no lleva, por lo común, una connotación escatológica. Así, por ejemplo, las profecías que sirvieron, una vez destruida la monarquía y siglos después del exilio, para alimentar las esperanzas «mesiánicas» de Israel fueron, en realidad y en su origen, profecías hechas en la época de la monarquía y referentes, dentro de la dinastía de David todavía reinante, a la aparición de un rey extraordinario, semejante al fundador de esa dinastía real (cf. Is 11,1-9). Inmediatamente después del exilio, los profetas Ageo y Zácarías ponen las esperanzas de una restauración de la monarquía (con la consiguiente independencia de Israel) en un descendiente de David, Zorobabel (cf. Ag 2,20ss.; Zac 4,6ss.).

atribuirle la petición a la madre de Santiago y Juan, y no a éstos (Mc 10,35-37; Mt 20,20-21). Pero extraña el que Jesús no acompañe su repremisión con una advertencia de que su «reino» es muy diferente del que imaginan sus discípulos. Parecería temer más las distorsiones provenientes de no tomar con realismo el reinado inminente que las que pudieran provenir de identificar su misión con la de los guerrilleros anti-romanos.

Los hechos de pascua muestran, al parecer, que el anuncio de Jesús acerca de la proximidad del Reino de Dios se deshace ante la cruz y la muerte. Esta constatación «pascual» es, sin duda, la causa de que prácticamente desaparezcan, en todo el resto del Nuevo Testamento, las palabras *reino de Dios* (o de los cielos), tan características del Jesús pre-pascual. Los primeros cristianos ya no esperan el Reino; esperan la segunda venida triunfal esta vez, de Jesús.

Sin embargo, en la primitiva Iglesia cristiana, el título de *Hijo de David*, como afirmación del mesianismo de Jesús, se vuelve central, aunque por otro camino. Por de pronto, es crucial en los debates que deberán mantener los cristianos con el mundo judío acerca de si Jesús es el Mesías. El argumento fundamental en esta discusión no es, claro está, la restauración del trono de David, sino la resurrección de Jesús. Se dirá que ésta no parece tener mucha relación con las esperanzas mesiánicas depositadas en un descendiente de la casa real. El puente, sin embargo, está constituido y como preparado por la atribución, comúnmente admitida en la época, de la redacción de los Salmos a David en persona. Ahora bien, lo que David parece decir en ellos de sí mismo se ve cumplido, y con creces, en *otro David*, en su hijo (sucesor-superior), es decir, en Jesús.

Es posible que ya este último haya iniciado tal tipo de argumentación (cf. Mc 12,35-37), aunque también puede deberse ese dato a una retro-proyección desde los hechos pascuales. En todo caso, puede verse que en el contexto post-pascual el uso de los Salmos 16 (Hech 2,25), 132 (Hech 2,29-30), 110 (Hech 2,34-36), 2 (Hech 4,25-27) y 89 (Hech 13,22-23) es corriente como prueba del mesianismo de Jesús *entendido en la línea del Hijo de David*.

Retrocediendo desde los hechos pascuales —no hay que olvidar que el que aquí se ha llamado «segundo cronista» va en

sentido opuesto al tiempo—, y aunque tenga gran fiabilidad histórica el título de «rey de los judíos» puesto por Pilato sobre la cruz, según los cuatro evangelistas, la discusión de Jesús con el procurador romano sobre si era o no efectivamente rey puede constituir una retro-proyección de la interpretación mesiánica del Hijo de David, realizada después de Pascua.

Mucho más atrás todavía, y en el plano ya teológico de los evangelios de la infancia de Jesús, la proyección, desde pascua, de la mesianidad de éste en cuanto Hijo de David está presente en el trabajo que se toman tanto Mateo como Lucas, en sus respectivas genealogías de Jesús, para mostrar, aunque sea por descendencias incompatibles entre sí, cómo Jesús —a través de José— procede en línea recta de David (Mt 1,1-7; Lc 3,23-38).

Además, los mismos evangelistas multiplican en los relatos de la infancia de Jesús las alusiones a su procedencia davídica. El género literario de esos relatos —mucho más alejado de la historiografía moderna que el usado para la vida pública de Jesús— permite a los autores una mayor libertad respecto a los hechos. A ella debemos, probablemente, la narración del nacimiento de Jesús en Belén, la ciudad natal de David (cf. asimismo Mt 2,2-6; Lc 1,27.32; 2,4.11).

4) Junto a la tradición mesiánica del Hijo de David, la del *profeta escatológico* (o profeta de los últimos tiempos) ofrece las mejores garantías de haber sido usada ya en el período pre-pascual incluso por los discípulos de Jesús. Y tal vez el mismo Jesús, en privado, hizo alusión a ella.

Por de pronto, es mediante esta tradición como los discípulos, al final del ministerio de Jesús en Galilea, responden a la pregunta de Jesús sobre quién dice la gente y quién dicen ellos que es él. Cualquiera que sea la ambigüedad del mesianismo de Jesús en cuanto Hijo de David (mesianismo «real»), los discípulos, y especialmente Pedro, resuelven el problema apelando al mesianismo «profético»: Jesús sería «Juan Bautista, Elías, Jeremías o uno de los profetas» (Mc 8,28 y par.). Algo semejante ocurre después de que, en su entrada triunfal en Jerusalén, sea saludado como Hijo de David. Si entonces las autoridades no se animan a prenderlo, es porque «tuvieron miedo a la gente, porque *lo tenían por profeta*» (Mt 21,46).

No se trataba, sin embargo, de un profeta cualquiera, aunque la reaparición del profetismo después de largos siglos de ausencia de ese tipo de palabra divina en Israel presagiara una nueva e importante irrupción divina en esos «últimos tiempos». Esto merece una reflexión.

Es sabido que, frente a la autoridad de la monarquía, siempre ambigua religiosamente con su manejo de la razón de estado —tan clara ya desde Saúl—, los profetas de Israel desempeñaron hasta el exilio (y, en un tono menor, a la vuelta de él) una función crítica religioso-política. Función religiosa, no sólo porque velaban por la pureza de la fe yahvista, sino porque representaban, más visiblemente aún que el poder real, un *poder* que sólo procedía de Yahvé. Aun cuando no fuera siempre fácil distinguir a los verdaderos profetas de los falsos (cf. Dt 18, 19-22), el verse frente a uno de ellos suponía optar *frente a Yahvé*. Pero función política también, puesto que antes del exilio, y en nombre de Yahvé, los profetas se erguían como un contrapeso de la autoridad civil, señalándole sus límites, crímenes y omisiones. Y ello tanto en el campo de la política interna, saliendo en defensa de los marginados y oprimidos, como en el que hoy llamaríamos de la política internacional.

Se ha observado más, por lo general, el segundo aspecto de esta función política de los profetas —recordarle a Israel su situación, perspectivas y deberes con respecto a naciones no yahvistas— que el primero, siendo éste, con mucho, el más importante y desarrollado. Con la monarquía, en efecto, la igualdad o el equilibrio social de los israelitas se desmoronan rápidamente, como había amenazado (tal vez en una profecía *ex eventu*) el profeta Samuel al instaurarla a petición del pueblo (1 Sam 8,10-18).

Sintomáticamente, la profecía parece apagarse en Israel tras el pobre y fracasado intento de restauración de la nación a la vuelta del exilio. Es como si el profeta no tuviera ya más sentido frente a gobernadores extranjeros sordos a la palabra de Yahvé. Por otra parte, al borrarse el contexto político, se desarrolla en Israel una literatura cuyo tema se adapta mejor a la situación de un país dominado: la búsqueda de la «sabiduría», término que podríamos traducir por «santidad» o, mejor aún, por «vida espiritual».

La esperanza de un destino colectivo de Israel no muere, sin embargo. Se «escatologiza», es decir, se coloca al final de los tiempos. La profecía habrá de volver entonces para preparar e inaugurar el *eschatón*. Y ¿cómo concebir esa vuelta? La lectura bíblica erudita —y también la popular, a su manera— se había fijado, desde mucho tiempo atrás, en dos pasajes de la Escritura que daban pie para ser interpretados de «vuelta profética» en los últimos tiempos: a) la que, en el Deuteronomio (18,15.18), anuncia la venida de un profeta *semejante a Moisés*; y b) la constituida por un *retorno de Elías*, de quien se decía que, sin haber muerto, había sido arrebatado en un carro de fuego (2 Re 2,11) y reservado por Dios para fines ulteriores.

Estas esperanzas no eran las únicas, amén de ser muy vagas en muchos aspectos. Si he hablado sólo de Moisés y de Elías, es porque en esos dos personajes se centraba, por lo general, la imagen del profeta escatológico, precursor del Mesías o Mesías él mismo. El que Dios visitara de nuevo a su pueblo, después de la larga ausencia del profetismo, era en realidad el contenido fundamental de la esperanza mesiánica.

Parece históricamente fuera de duda que, en la época que aquí interesa, esta expectativa se acentúa con la aparición de varias figuras semejantes a los profetas de antaño, entre las cuales se cuentan Juan el Bautista y Jesús de Nazaret. Ello explica el que personas laicas, sin preparación ni status religioso alguno, obtuvieran una gran audiencia y popularidad. Constituye un dato histórico eminentemente fiable que ambos suscitaron desde el comienzo la pregunta de si no se estaría frente al profeta escatológico prometido por Dios bajo alguna de sus formas (cf., con respecto al Bautista, Mc 1,4-5 y par., así como su interrogatorio por las autoridades enviadas de Jerusalén, según Juan 1,19-25).

Parece igualmente cierto que el pueblo, en Galilea primero y en Judea después, sintió que, con Jesús, el largo silencio de Yahvé (que no hablaba más proféticamente a Israel) había terminado. Lucas, después de narrar —él, el único entre los sinópticos— la resurrección del hijo de la viuda de Naím (caso obviamente similar al referido de Elías en 1 Re 17,17-23), presenta así la reacción de la gente: «Alababan a Dios diciendo:

‘Un gran profeta ha surgido entre nosotros’ y ‘Dios ha visitado a su pueblo’» (Lc 7,16).

Jesús, además, al dar a sus discípulos una misión semejante y complementaria a la suya, los asimila a la línea —extinguida— de los antiguos profetas (cf. Mt 5,12; Lc 6,23.26).

Resumiendo: la atribución de la tradición mesiánica del profeta escatológico a Jesús de Nazaret por la muchedumbre, por los discípulos y aun por Jesús mismo parece claramente prepascual, aunque por parte de Jesús esté siempre como velada y envuelta en lo que ha dado en llamarse el «secreto mesiánico». Después de los sucesos pascuales, esta tradición se afirma casi naturalmente. Más naturalmente, diría, que cualquier otra. Jesús es el gran profeta de los últimos tiempos, y éstos se completarán con su inminente segunda venida para juzgar y poner fin al mundo.

Así encuentra uno que, en las controversias con los judíos, los primeros cristianos hacen uso expreso de la promesa divina del Deuteronomio de enviar a un profeta semejante a Moisés. En el segundo discurso de Pedro al pueblo según los Hechos, se une la idea de la segunda venida de Jesús con la primera, y Pedro pide conversión a la muchedumbre para que Dios «envíe al Mesías que os había destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la *restauración universal*, de la que Dios habló por boca de sus santos profetas. Moisés, en efecto, dijo: ‘El Señor Dios os suscitará *un profeta como yo* de entre vuestros hermanos; escuchadle todo cuanto os diga’» (Hech 3, 20-22; cf. también 7,37).

Pues bien, en lo que concierne a una posible retro-proyección de esta línea mesiánica del profeta escatológico a los hechos pre-pascuales de Jesús, no constituirá una sorpresa encontrarla en varios estadios de la redacción evangélica.

En un primer estadio, cerca aún de la pascua, se introduce en esa inserción —presente en los tres sinópticos— de la *transfiguración* de Jesús sobre el monte (¿nuevo Sinaí?). La semejanza con las apariciones de Jesús resucitado y, especialmente, la mención del «cuerpo glorioso» han llevado a muchos exégetas a pensar que se trataría aquí de una de esas experiencias pascuales, sólo que trasladada por los evangelistas, de su ubicación

original, al período que precede a la pascua. Sea como fuere, la interpretación que se da del episodio es obviamente post-pascual. Interesa a este respecto un dato cuyo valor teológico no puede negarse: Jesús se presenta y se comprende «conversando con *Moisés* y *Elías*» (Mc 9,4 y par.). Si se piensa en la cantidad de otros posibles interlocutores bíblicos —Daniel, Isaías, David...—, se comprende la intención y el significado dado por los evangelistas a este acontecimiento, a partir de la experiencia pascual, como confirmación del mesianismo de Jesús en cuanto profeta escatológico.

Otro estadio lo constituye el trabajo redaccional que hace Mateo para situar nada menos que el discurso inaugural del ministerio de Jesús —el que comienza con las célebres bienaventuranzas— *sobre un monte*, mientras Lucas lo coloca en un «lugar llano», donde Jesús tiene que levantar la vista hacia sus discípulos» (cf. Mt 5,1; Lc 6,17). Ese monte, desde donde Jesús dicta la nueva y definitiva ley, la que produce una «justicia mayor que la de los escribas y fariseos», es una clarísima alusión a la primera Ley que *Moisés* trae a los israelitas desde la cima del Sinaí. Por lo menos lo es para Mateo.

También los cuarenta días de la tentación de Jesús en el desierto (Mc 1,13 y par.) constituyen una alusión a la tentación de Elías caminando cuarenta días rumbo al Sinaí y alimentado igualmente por un ángel (cf. 1 Re 18,1-8). Aunque menos literal, puede también caber allí una alusión a los cuarenta años que el mismo Moisés pasa en el desierto.

En un último estadio de esa retro-proyección de la línea mesiánica del profeta escatológico, se llega también a los evangelios de la «infancia» de Jesús, teñidos, como se ha visto, de una teología que interpreta desde el comienzo a la figura que va a «comenzar» cuando Jesús sea bautizado por Juan en el Jordán. Los tres sinópticos tienen una clara alusión al Bautista como un profeta que prepara los caminos del Señor que viene (Mc 1,2 y par.; cf Lc 1,76), quien debe ser Elías, según la tradición que aquí se estudia. Mateo, usa abundantemente para narrar la primera infancia de Jesús las tradiciones relativas al nacimiento, ocultamiento y salvación de Moisés que circulaban en el ambiente judío.

Como se ve, pues, todo lo indicado aquí en apretado resumen sobre las diferentes tradiciones mesiánicas y sobre cómo se reelaboraron después de la gran iluminación experimentada en la resurrección de Jesús, aunque no constituye más que un ejemplo entre otros muchos que podrían ser citados —o que serán estudiados más adelante—, muestra una cosa cuya importancia el lector apreciará: hasta qué punto la interpretación de Jesús como Mesías se mezcla con los hechos de su historia, tan humana y tan profundamente conflictiva, precisamente por humana, en la narración evangélica de los sinópticos. Y muestra asimismo que, para recobrar todo el sentido de la figura histórica de Jesús, es menester hoy una larga exégesis. El lector podrá juzgar por sí mismo, entonces, si lo que en esta obra se ha llamado la «fe» de Jesús, habida cuenta de lo más fiable que de él se conoce, vale o no la pena. Pero para llegar a esa historia siempre será menester aplicar ese primer criterio de fiabilidad histórica: la distinción entre lo pre-pascual y lo post-pascual, para darle la preferencia (desde ese punto de vista) a lo primero.

II. El contexto ECLESIAL

Es un hecho que los evangelistas recuerdan a Jesús desde las experiencias interpretativas proporcionadas por su resurrección. Pero no hay que olvidar que, al narrar, no están situados inmediatamente después de esas experiencias. Han pasado entre treinta y cuarenta años desde entonces. Son autores plenamente humanos, viviendo en un contexto determinado, el de esa comunidad que, de algún modo, continúa la comunidad que rodeó a Jesús: la Iglesia.

Y este contexto diferente, con su diferente problemática, como es lógico, influye en ellos. Podrán estar de acuerdo en que Jesús, resucitado por Dios es, sin lugar a dudas, el Mesías de Israel; pero esto se lo comunican a una iglesia determinada, con su geografía, su cultura, sus crisis, su actividad, su estructura interna...

No constituye éste, en realidad, un criterio diferente del anterior. Es su continuación. Hasta el punto de que, en muchos puntos, lo «eclesial» no es más que lo «post-pascual» extendido.

Un ejemplo ayudará a comprobarlo. Ya se ha visto cómo los discípulos de Jesús, y aun los Doce, muestran muchas debilidades humanas: son ambiciosos, tardos en comprender, fáciles de desanimar, etc. En las iglesias donde los evangelistas escriben, esos mismos discípulos —y en particular los Doce— son ahora las grandes autoridades de la Iglesia. Es una comprensible necesidad de ésta proteger la autoridad de sus propios jefes. Y esto se nota, como se ha tenido ya ocasión de ver, en que, a partir de Marcos, los otros dos evangelios sinópticos tratan de omitir o disimular lo que dejaría mal parados a los Apóstoles. Como, por ejemplo, su ambición (cf. Mc 10,35 y par.).

Pues bien, lo que se dice de los Apóstoles vale *a fortiori* del mismo Jesús. Me referiré más tarde al hecho de que, cuando los evangelios sinópticos se escriben, Jesús no sólo es tenido por el Mesías de Israel. Aunque todavía no se haya afinado el lenguaje, diez o quince años antes de la redacción evangélica Jesús aparece ya en las cartas paulinas como dotado de Divinidad. Sea como fuere, desde Marcos hasta Lucas encontramos un creciente respeto hacia su figura, paralelo, aunque superior, al que aumenta en relación con la creciente autoridad eclesial de sus Apóstoles. Actitudes o afectos juzgados «demasiado humanos» en el evangelio más ingenuo (el de Marcos) son suprimidos o matizados en los otros dos.

El caso extremo lo constituye aquí la versión de las últimas palabras de Jesús en la cruz. Según Marcos, Jesús habría muerto después de «gritar»: «¡Dios mío, Dios mío? ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). La costumbre hace pasar casi sin sentir por algo que debería chocar con la lógica de una rutinaria concepción del Mesías, y aun de un Jesús considerado ya y adorado como Dios. En efecto, ¿qué clase de «dios» puede ser el que se cree abandonado *por Dios* y que muere ignorando su gloriosa resurrección un día y medio después? Y, sin llegar a cuestionar la divinidad, ¿puede un Mesías, enviado por Dios para una misión que, según los tres evangelios sinópticos, prepara a sus discípulos para que no se escandalicen al verlo sufrir y, más tarde, resucitado ya, «les abre los ojos para que comprendan las Escrituras según las cuales era necesario que el Mesías padeciera eso»?

Sin embargo, ahí está el tozudo recuerdo que no se deja desplazar, aun en medio de la interpretación más triunfalista.

Mateo, a pesar de que a veces matiza y edulcora ciertos rasgos marcanos, narra lo mismo. Más aún, ambos, escribiendo en griego, recuerdan las palabras arameas de ese grito final de Jesús, signo de que la comunidad cristiana las recordaba en su lengua original. El único que se atreve a erigir la lógica en correctora del recuerdo es Lucas, quien, en lugar del mencionado grito, coloca en boca de Jesús aquellas palabras de confianza: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Pero con ello, al hacer evidente el cambio introducido por el contexto eclesial, y post-pascual, da al traste con la única hipótesis que podía, en principio, justificar las terribles palabras de Jesús. Ésta parte de que Jesús se dirige a Dios con las palabras del comienzo del largo Salmo 22, el cual termina con seis versículos donde el salmista expresa la substitución del desaliento por la confianza. Independientemente de que un moribundo —en un «grito» final— no va a usar el comienzo de un salmo para apuntar a una actitud contraria que sólo aparece en los últimos versículos, Lucas, que habría podido utilizar alguno de esos seis versículos finales, no lo hace y prefiere inventar las últimas palabras siguiendo la manera «normal» en que Jesús se habría dirigido al Padre antes de la crisis que expresa su grito en la cruz. Creo que el lector percibirá en este ejemplo lo que queremos decir con esa proyección de lo post-pascual que tal vez, más que de la expectación mesiánica, procede del creciente respeto que siente la Iglesia por Jesús y sus Apóstoles y que lleva a limar ciertos aspectos chocantes del recuerdo.

Sin embargo, el contexto eclesial en un plano más profundo o, si se prefiere, el contexto eclesial propiamente dicho, se percibe al notar en los relatos alusiones a problemas, necesidades o prácticas de la Iglesia. No hay que olvidar, en efecto, que los evangelistas redactan sus obras treinta o cuarenta años después de los sucesos concernientes a Jesús, en iglesias ya socialmente estructuradas e importantes. Así, en una obra donde lo teológico se sobrepone al recuerdo —mucho más que en los relatos restantes—, como es el cuarto Evangelio, los exegetas notan, por ejemplo, innumerables alusiones a las dos prácticas sacramentales en uso en todas las iglesias cristianas: el bautismo (v. gr., «nacer del agua y del Espíritu», en Jn 3,5) y la eucaristía (v. gr., «el pan que yo le voy a dar es mi carne por la vida del mundo», en Jn 6,51).

Interesa, no obstante, señalar aquí algo más básico y, por así decirlo, menos teológico. El contexto eclesial que rodea a los evangelistas está presente en lo que narran, digamos, *por omisión*. Téngase presente que los Sinópticos están redactados fuera de Palestina y, al menos los de Mateo y Lucas (según la opinión común), después de destruida Jerusalén en el año 70. Ello quiere decir que, al narrar los recuerdos que la comunidad cristiana tiene de Jesús, no acierto muchas veces a ponerles el contexto que tuvieron originalmente. Esto ocurre de un modo especial en algo que va a tener una gran importancia en el futuro de la Iglesia cristiana.

Véase, en efecto, lo que ocurre con la predicación *global* de Jesús. Según Marcos (y también Mateo), Jesús no predicó «sino en parábolas» (Mc 4,34). Estas parábolas, típicas de Jesús y esenciales para comprender su mensaje, se recuerdan, es cierto, en gran número, tal vez por su mismo atractivo género literario. Pero parecen constituir una colección, un tanto arbitraria, de enseñanzas morales. Y, de hecho, comienza muy pronto lo que es hoy la costumbre en cualquier iglesia cristiana: usarlas para la instrucción (moral), y la exhortación correspondiente, de la comunidad. Así, la predicación histórica de Jesús se guarda de un modo bastante fiel en cuanto a su letra recordada, pero se la inserta en un contexto diferente, donde también cumple una función significativa distinta.

Dodd y Jeremias⁹, los más importantes, creo, en este punto, entre los exegetas actuales, han mostrado cómo de esta manera, las parábolas de Jesús han sido puestas a disposición de las necesidades de la Iglesia *después de pascua*, a pesar de que, en el contexto del Jesús pre-pascual formaban casi todas parte de una polémica contra la resistencia al Reino de Dios que Jesús hallaba entre sus adversarios (fariseos y autoridades religiosas).

9. Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974); J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1981^o). Desgraciadamente, desde mi punto de vista, estos exegetas, aunque rescatan el carácter polémico de la mayoría de las parábolas, no aplican a esa polémica una clave política. Ello les impide dar de ellas una explicación sistemática. Aunque polémicas, las parábolas, tal como las explica J. Jeremias, por ejemplo, siguen constituyendo un conjunto de enseñanzas morales sin unidad.

políticas de Israel). Sólo así se comprende que las parábolas —hoy tan inofensivas— hayan llevado al prendimiento y al asesinato jurídico de Jesús (Mt 21,45-46). Este desfase contextual es a veces claramente perceptible. Jeremias comenta, por ejemplo, el caso de la parábola en que Jesús narra cómo el propietario de una viña contrata obreros a diferentes horas de la jornada de trabajo. Así, al cabo de ésta, unos han trabajado una jornada entera, otros tan sólo una hora. El propietario ordena entonces que, comenzando por estos últimos, se les dé a todos el mismo salario (vital) convenido para la jornada entera con los obreros de la primera hora. Ante la protesta de éstos, que creen tener derecho a más (o que pretenden que se les dé menos a los otros), les pregunta el propietario quién puede impedirle a él ser bueno y generoso (sobre la base de justicia de pagar el salario debido por un día de trabajo).

Podemos imaginar que, ya en el tiempo en que Mateo redacta esta parábola, el encargado de predicar y explicar su contenido a los fieles —exactamente como el sacerdote hoy— se devanaría los sesos para sacar de ella una enseñanza moral (en un contexto donde ya, a falta de adversarios, no se percibía su contenido, más conflictivo que directamente moralizador). Esta dificultad se percibe en el hecho de que, en la redacción de Mateo, la parábola tiene, por así decirlo, tres finales distintos, inconexos y hasta divergentes. El primero es: «¿ves con malos ojos el que yo sea bueno?». El segundo: «los últimos serán los primeros, y los primeros últimos». El tercero: «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (Mt 20,15-16)¹⁰.

De estas «moralejas» (si así podemos llamarlas), propias del contexto eclesial, es muy claro que las dos últimas no tienen relación lógica con el relato de la parábola. En efecto, éste no dice nada de que los trabajadores de la primera hora hayan sido «rechazados» ni los de la última «aceptados»: insiste en que a todos se les da *lo mismo*. Pero hay una cierta, aunque lejana,

10. Es verdad que esta tercera conclusión no se halla en los principales manuscritos, pero el hecho mismo de que importantes códices la hayan adaptado muestra hasta qué punto les dejaba insatisfechos la segunda moraleja moralizante y, más en general, lo artificial (a-histórico) del uso que se hace de las parábolas para fines de exhortación moral.

semejanza entre los cristianos y los obreros de la última hora, así como entre los «justos» de Israel y los obreros de la larga jornada, y así la parábola puede servir para exhortar a los cristianos a valorar el don gratuito de Dios al otorgarles, sin merecimientos previos, tan alta vocación.

La segunda moraleja está aún más alejada de la lógica interna de la parábola. Se ve que, al examinar el relato en busca de una exhortación moral, el hecho de que los *últimos* obreros sean pagados en *primer* lugar¹¹ trae a la memoria otra exhortación de Jesús, relativa a la humildad en general: «...el que quiera volverse *primero* entre vosotros, hágase esclavo vuestro» (es decir, el *último*: Mt 20,26-27) o, en particular, al sentarse a la mesa (cf. Lc 14,7-11).

En cambio, la primera conclusión —tú ves con malos ojos el que yo sea bueno— entra de lleno en la polémica de Jesús con sus adversarios. Éstos, en efecto, se escandalizan de que Jesús pretenda que el Reino de Dios esté destinado a los «pobres», entre quienes se hallan los llamados «pecadores», y no a los «justos» y piadosos. El celo por la práctica de la Ley, aunque unido a la indiferencia ante la situación inhumana —pero «merecida»— de la mayoría de Israel, debería ser el criterio al que Dios se ajustase, según los adversarios de Jesús. Como se ve, en su propio contexto, la parábola adquiere su más lógico significado y su más lógica conclusión. En cambio, desplazada de él, y puesta a servir las necesidades de una Iglesia (futura), pasa a formar parte de lo *post-pascual*, perdiendo así gran parte de su mordiente histórica.

Finalmente, ya que con ello se pasa, casi sin solución de continuidad, al criterio documental que se estudiará en el párrafo siguiente, el carácter de «evangelista», el carisma o función que éste representa en la Iglesia, no es el de un simple narrador o

escriba. Ya se ha dicho y mostrado con ejemplos que los autores de los evangelios sinópticos (por no hablar del evidente caso de Juan) son, en realidad, teólogos. Sus obras son verdaderas obras, y ellos verdaderos autores, no repetidores. Y, lo que es más, son representantes de un pluralismo teológico que ya comienza a aparecer en la primitiva Iglesia. Véase, si no.

Jesús habló (según una fuente documental común a Mateo y a Lucas) de no poner a un vestido viejo un remiendo sacado de un vestido nuevo. El lenguaje figurado no esconde la intención teológica de este consejo. Pero ¿qué quiere decir? ¿Dónde está lo malo de semejante reparación vestimentaria? Aquí los evangelistas nos sorprenden. Para Mateo, esa reparación tiene como inconveniente ¡el destrozar el vestido viejo! En efecto, el remiendo nuevo, más fuerte, tira del paño gastado y multiplica el destrozo (cf. Mt 9,16). Para Lucas, sacrificar así un vestido nuevo para reparar uno viejo carece de sentido, prescindiendo de que no quedaría bien en el vestido antiguo (cf. Lc 5,36). Los dos autores ven así, en la misma recomendación de Jesús, dos concepciones diferentes de las relaciones entre la Iglesia y la Sinagoga, entre el Nuevo y el Antiguo Testamento o, más sencillamente, entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas. Para Mateo, autor y teólogo (= interpretador de Jesús), Cristo, nuevo y definitivo Moisés, lleva a su culminación la revelación hecha al pueblo de Israel: culmina lo viejo sin añadir remiendos. Para Lucas, la Iglesia cristiana, entidad nueva y completa, gana evitando sincretismos y ambiguas asimilaciones o «remiendos».

No es extraño, por ejemplo, que en el sermón central de Jesús, las bienaventuranzas, que Mateo convierte en consejos o leyes concernientes a virtudes (pobreza «de espíritu», hambre «de justicia»), estén, en Lucas, puestas en segunda persona y dirigidas a los discípulos de Jesús (a quienes éste está mirando, según Lucas 6,20). La Iglesia, vestido nuevo y completo de donde no se sacan remiendos, requiere ser consolada cuando es pobre, hambrienta y perseguida. Y las palabras de Jesús son desplazadas para que sirvan a ese propósito eclesial.

Lo que interesa en esta introducción es que el lector se haga consciente de todo el trabajo literario de pensamiento y sistematización hecho entre lo que podría llamarse el recuerdo «puro» de Jesús (que reaparece siempre tenazmente) y la inter-

11. El orden de pago es un obvio artificio literario al servicio del fin polémico de la parábola. El comenzar por los trabajadores de la última hora está destinado a que los de la primera se hagan vanas esperanzas de recibir más y que estén aún presentes protestando (y haciendo surgir así la visión que Dios tiene de la cosa) al final de la paga. De lo contrario, pagados los primeros, hubieran desaparecido de la escena... y la parábola perdería todo su sentido.

pretación (postpascual) no sólo de Jesús, sino de la comunidad que pretende continuarlo. En la forma como han sido redactados los recuerdos sobre Jesús hay un interesante, serio y coherente —aunque no homogéneo— *trabajo redaccional* que una lectura atenta permite reconocer y seguir como hilo conductor a través de la narración.

III. El criterio DOCUMENTAL

Esta consideración acerca del trabajo redaccional de los evangelistas obliga, finalmente, a hacer algunas consideraciones sobre los documentos que poseemos, con vistas a lograr la mayor fidelidad en el recuerdo (pre-pascual) de Jesús. En otras palabras, hay que preguntarse si en el material de los sinópticos se puede hallar algún documento, o parte documental, que pueda considerarse como *fuente* de los demás. Y que esté, por lo mismo, de alguna manera, más cerca de constituir una memoria menos elaborada, más directa, de lo que Jesús hizo o dijo.

El lector no se extrañará de que no se prolongue esta búsqueda hasta el cuarto Evangelio, el de Juan. Su carácter abiertamente teológico y su procedimiento simbólico lo alejan demasiado de constituir una narración fiable (desde un punto de vista historiográfico). Valga sólo un ejemplo. Según los Sinópticos, sólo al final de su vida, Jesús, considerado ya como profeta y gozando de gran autoridad entre el pueblo, se atreve a purificar el templo de Jerusalén del comercio que en él se ejercía. El cuarto Evangelio empieza con algunos capítulos que, no sin razón, llevan, en ediciones modernas, el título de «los nuevos comienzos». Así se presenta a Jesús como el fundador del nuevo culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24). Y esto lleva sin duda al redactor a trasladar la purificación del templo al comienzo de la predicación de Jesús (cf. Jn 2,13.29), por más inverosímil que sea (desde el punto de vista historiográfico) el que un desconocido fuera capaz de trastocar impunemente la estructura económica y cultural del único centro de la religión judía, celosamente guardado hasta con fuerza policial propia.

Dos elementos, no obstante, han llevado en los últimos tiempos a los exegetas a suponer que, detrás de ese trabajo

teológico y simbólico del cuarto Evangelio, existe una fuente fiable de ciertos datos históricos y geográficos, aunque no se sepa nada acerca de si esa fuente podía ser la memoria de un testigo ocular o la de un documento escrito.

Por lo pronto, la arqueología y otros descubrimientos historiográficos recientes muestran que, detrás de un redactor que se siente bastante libre con respecto a la exactitud material y al encadenamiento de su narración, hay un conocedor muy preciso de lugares, costumbres y hechos contemporáneos de Jesús de Nazaret. Es muy probable que en varias ocasiones particulares y puntos concretos el Evangelio de Juan (como ocurre, por ejemplo, con la fecha exacta de la última cena con respecto a la pascua judía, o con la tentativa de hacer rey a Jesús), sea más de fiar que los relatos paralelos de los Sinópticos.

En segundo lugar, no hay que minimizar el hecho de que, entre narraciones convergentes y alusiones más o menos extensas, se encuentre en Juan una confirmación importante de gran parte del material de los Sinópticos.

No obstante, el que se posean hoy tres narraciones (Mateo, Marcos y Lucas) que de alguna manera puedan, por su ordenamiento y similitudes, abarcarse de una sola mirada —de ahí el nombre de *sinópticos*— constituye un hecho importante, a la par que un problema en lo que respecta a la memoria de los hechos y dichos de Jesús. Intrigan las similitudes de los tres; e intrigan también las diferencias que se dan entre ellos.

Aunque estén lejos de ser aún claras las relaciones existentes entre los tres sinópticos, se estima, por lo general, que, cuando existe un *triple* testimonio de un hecho o palabra de Jesús, la fuente común es el Evangelio de Marcos. O, dicho en otras palabras, que Mateo y Lucas siguen a Marcos, a quien han leído, ya sea en el evangelio tal como se halla redactado hoy, ya sea en un borrador muy similar al evangelio actual.

Esto concuerda, por otra parte (como ya lo habrá notado el lector), con lo dicho en el párrafo anterior sobre el menor interés de Marcos por amortiguar lo que, en el recuerdo de Jesús (y de sus discípulos) antes de pascua, podía chocar, ya sea con las expectativas mesiánicas, ya sea con las necesidades y contexto eclesiales posteriores. Aunque Marcos dé muestras de un

serio trabajo redaccional, éste es mucho mayor, sobre el texto de Marcos, en el caso de Mateo y Lucas. De ahí que, aunque con cierta prudencia, se pueda decir, en general, que lo pascual resulta más visible en Marcos que en los otros dos Sinópticos. Y que, en caso de duda sobre el valor histórico de un dato (diferentemente redactado), Marcos merece, por lo común, mayor confianza.

Ahora bien, aparte de las cosas que están presentes en los tres Sinópticos, y de algunas otras que pertenecen a sólo uno de ellos (Mateo o Lucas), existe una parte considerable de material —sobre todo de dichos y discursos— de Jesús que nos llega atestiguado juntamente por Mateo y por Lucas. Baste mencionar como ejemplo, por ser el caso más saliente, nada menos que el sermón inaugural de Jesús, el que hoy se llama, según la versión de Mateo, el «sermón del monte», y que debería llamarse, en Lucas por lo menos, el «sermón del llano», como se ha visto. En una palabra, el que contiene las célebres bienaventuranzas, así como las correcciones que Jesús osa introducir en pasajes importantes de la Ley veterotestamentaria.

Pues bien, como ese material contiene semejanzas indudables y está dispuesto en un orden generalmente paralelo en Mateo y Lucas, y como, por otra parte, no parece que ninguno de ellos haya leído el texto del otro y trabajado sobre él, la conclusión que se ha impuesto entre muchos exegetas (con variantes, claro está) es que ambos, Mateo y Lucas, han leído, además de Marcos, otra segunda fuente que no existe hoy día. Se supone que esta fuente recogió por escrito un cierto material sobre Jesús en lengua aramea y luego se tradujo al griego añadiéndole materiales nuevos. En todo caso, como se trata de una fuente hoy inexistente, fruto de una deducción, se la llama simplemente «la fuente» (en alemán *Quelle* o, abreviado, Q).

El lector comprenderá que, de tener en sus manos los exegetas esta fuente común a Mateo y Lucas, estarían un paso más cerca de la «memoria» viva de Jesús. En efecto, Q nos mostraría las huellas del trabajo redaccional de los dos Sinópticos con sus respectivas preocupaciones y concepciones relativas al significado de Jesús. Claro está que lo post-pascual no estaría ausente, pues todo el hecho cristiano —con toda su literatura— depende de esa experiencia pascual.

Ello no quiere decir, sin embargo, que, al no poseer esa fuente, estemos completamente a ciegas sobre lo que contenía. Por de pronto, ya dije que era posible reconocer, en general, adónde se orienta el trabajo redaccional de Mateo y de Lucas. Q debe representar, por lo tanto, el material común a ambos, *en la medida* en que es posible *restarle* ese trabajo de redacción.

Un ejemplo importante hará ver cómo se efectúa esa reconstrucción. ¿Cuál sería la primera «bienaventuranza» según Q? He aquí a Mateo: «Felices los pobres en espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos», y Lucas: «Felices vosotros, pobres, porque de vosotros es el Reino de Dios». Hay tres alternativas: a) ¿«pobres en espíritu»?; b) ¿«de ellos» o «de vosotros»?; y c) ¿«Reino de Dios» o «Reino de los cielos»?

Pues bien, ya se sabe que es propio de Mateo considerar a Jesús como el segundo y definitivo Moisés, el legislador moral definitivo de Israel. He ahí la razón para convertir la felicidad del Reino en una sanción moral: se premia a los que poseen una virtud. Esta no puede ser la simple pobreza, sino la pobreza en espíritu. Huella innegable del trabajo redaccional de Mateo. Q debía, pues, decir simplemente «pobres». En segundo lugar, ya se ha visto que el trabajo redaccional de Lucas tiene una constante preocupación por esa institución completa y nueva dejada por Jesús, la Iglesia. Según ello, Jesús, en las bienaventuranzas, no habla a las muchedumbres, sino a sus «discípulos». De ahí entonces, el «vosotros» (que falta, lógicamente en los «ayes» que, según el mismo Lucas, continuarían, al revés, las bienaventuranzas). Luego Q debió decir «de ellos». Finalmente, sabemos que, para un auditorio judío, era chocante la repetición innecesaria del nombre «Dios» (por no hablar de la prohibición de usar su nombre propio, Yahvé). En lugar de «Dios», se acudía a un sinónimo, como en este caso «cielos». Jesús probablemente usó, pues, el término «Reino de los cielos», queriendo en realidad decir «Reino de Dios». Y es probable que Q dijera una cosa en arameo y otra en griego. Así pues, reconstruida la fuente y traducida al castellano, la primera bienaventuranza más cercana a Jesús sería: «Felices los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios».

He llegado así al final de esta larga, extraordinariamente larga, introducción. Quedaría mal avisarle, precisamente ahora,

al lector que podría haberla omitido y pasar directamente al capítulo primero...

Pero no sólo quedaría mal, sino que no pretendo hacerlo, y explicaré por qué. Por supuesto, lo que he querido aquí no es solamente darle al lector una somera idea del trabajo exegético que se realiza para acercar lo más posible nuestro conocimiento a la historia de Jesús de Nazaret. Ese trabajo es inmensamente más rico, difícil y complejo de lo que se ha mostrado en esto que, aunque parezca excesivo, es sólo un pequeño resumen de algunos criterios.

Pero, como introducción a lo que sigue, esto no quiere valer sólo, ni en primer lugar, como resumen. Mi impresión personal es que el trabajo exegético, en lugar de ganar, pierde si, por buscar instrumentos más y más sofisticados, se aparta del criterio central, tal vez el más accesible al laico, de la *lógica interna*. Creo que sólo en la medida en que los demás materiales se mantengan unidos a esa estructura mental, a esa doble corriente que narra desde los puntos opuestos (el comienzo en que Jesús se pierde en la humanidad que lo precede y lo prepara, y el comienzo de la interpretación, que coincide con las experiencias pascuales), Jesús nos es devuelto por la historia.

Por eso fue necesariamente larga esta introducción. En lo que sigue, se podrá evitar el lector perderse entre un laberíntico aparato científico. Se hablará de Jesús, de su fe, de su ideología, de sus datos trascendentes, como si ya hubiera surgido con vida —con vida propia y coherente— de la aplicación de un criterio único, ubicuamente presente: la distinción entre lo pre- y lo post-pascual. Y ello sin tener que traer a cada paso el razonamiento que funda la opinión exegética que defiendo. Sólo algunas alusiones, aquí y allá, bastarán para recordar, cuando sea menester, el proceso por el que se llega al núcleo históricamente más probable a propósito de Jesús de Nazaret. A partir de aquí quedará esta obra más desembarazada para hablar directamente del Jesús pre-pascual y hacerle las preguntas que el hombre de hoy necesita para ponerse realmente en contacto con él.

Capítulo 1

El profeta del Reino y su clave política

Los recuerdos más antiguos y fidedignos de Jesús de Nazaret —los primeros datos pre-pascuales— lo presentan como surgiendo de una especie de nada individual. Es un individuo dentro de la multitud que acude al bautismo que Juan ofrece a los pecadores. En ese primer momento, es Juan el Bautista quien acapara la atención y es protagonista del recuerdo. Jesús parece surgir a su sombra, y luego, insensiblemente, separarse poco a poco de la concepción profética de aquél para hacerse una propia y comenzar a predicarla cuando la prisión de Juan motivó el comienzo de la predicación de Jesús en Galilea (cf. Mc 1,9-15).

Es muy verosímil que Jesús haya comenzado como discípulo o seguidor de Juan, y que esto explique el esfuerzo (post-pascual) por invertir el orden de importancia entre ambos personajes. Así, a pesar de que, por testimonio unánime de los Sinópticos, un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados era el centro del mensaje profético de Juan (cf. Mc 1,4 y par.), nada aparece de la predicación de Juan a ese respecto en el evangelio de Marcos. En éste, Juan el Bautista sólo se habría preocupado de establecer su situación o función como subordinada a la de Jesús: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo; ante el cual no merezco inclinarme para desatar las correas de sus sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con el Espíritu Santo» (Mc 1,7-8 y par.; cf. asimismo el «yo debo ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?»

de Mt 3,14). Este empeño en establecer, con hábiles procedimientos literarios, las respectivas proporciones de Jesús y el Bautista como siendo las del Meías y su precursor —o, como dice E. Käsemann, de «degradar al Bautista a Precursor»¹— debe, por lo mismo, ser concebido como post-pascual, esto es, datado de cuando el mesianismo de Jesús queda establecido.

El recuerdo más ingenuo muestra, empero, el mensaje profético de Juan como una etapa en la conciencia que Jesús mismo tiene de su misión. Es, por lo mismo, importante concederle un poco de atención al Bautista, a su anuncio, a su propuesta y a su estilo de vida, para luego comprender el punto en que Jesús comienza, si no a oponerse, sí al menos a diferenciarse de él.

I. El profeta de la ira inminente

El anuncio. Mateo es el único que pone en boca de Juan el Bautista un anuncio profético idéntico al que luego resumirá el de Jesús: la próxima llegada del Reino de Dios (comparar Mt 3,2 con 4,17). Pero no puede ocultar la incoherencia de esta identificación, que se manifestará cuando Jesús haga su propio anuncio².

En efecto, una venida del Reino de Dios a Israel —independiente del contenido concreto que Jesús le dará— no tiene mucho que ver, como inmediatamente se verá, con el tema del perdón de los pecados y de lo que esto supone en un porvenir inminente.

De todos modos, tenemos por fortuna, tanto en Q como, más aún, en Lucas, información sobre el anuncio profético del Bautista, lo que permitirá juzgar con más certeza su contenido. Así, Q habla de la eficacia que el Bautista atribuye a la con-

versión y al consiguiente bautismo con el perdón de los pecados: «Al ver venir muchos fariseos y saduceos a su bautismo, les dijo: ‘Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de *la ira inminente?*’» (Mt 3,7 y par.). Lo que está cerca para Juan no es, pues, el «reinado» de Dios, sino su «ira». Las imágenes que siguen, en Mateo y Lucas, indican además con toda claridad a qué ira de Dios se refería el Bautista como próxima o inminente: «Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles (que serán separados de acuerdo con sus frutos), y la limpieza de la era (=el mundo) significará que, en definitiva, Dios «recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja con fuego inextinguible» (Mt 3,10.12 y par.).

En otras palabras, lo que está cerca, para el anuncio de Juan, lo que es inminente, es *el juicio final* de Dios, con la extrema severidad que ve en él el profeta. De ahí la urgencia de poner *el* medio esencial para escapar a esa ira: cambio de mentalidad y conducta, confesión de los pecados y bautismo para lograr el perdón antes de que sea demasiado tarde.

La propuesta. Pero, puesto a examinar la *propuesta* que acompaña al anuncio de Juan, encuentra uno nuevos elementos propios del profetismo (escatológico = anuncio del fin) del Bautista. Los trae Lucas, y su información versa sobre las respuestas que habría dado éste a diferentes grupos de personas que lo interrogan sobre esa *metanoia* o conversión que el juicio de Dios exige. A un grupo de personas comunes, Juan responde que se trata de repartir lo que se tiene, vestido o comida. A un grupo de recolectores de impuestos, que se trata de cobrar con exactitud la tarifa exigida. A un grupo de soldados, que no extorsionen, que no acusen falsamente y que se contenten con su sueldo (cf. Lc 3,10-18). En otras palabras, el poco tiempo que resta, y tal vez una cierta idea ingenua de la rapidez con que se llevará a cabo el juicio divino, obliga a ordenar la conducta reduciéndola a lo esencial y a lo más propio de la situación de cada uno. No es tiempo de casuísticas y deliberaciones complicadas. Dios irá derecho a lo que revela la «fe» (antropológica) de cada persona, si se me permite usar la terminología elaborada en la primera parte.

Es indudable que este anuncio de Juan el Bautista convenció a buena parte de la población de Palestina (cf. Mc

1. *Op. cit.*, p. 170.

2. Se trata probablemente aquí de un elemento post-pascual determinado por las especiales condiciones de la Iglesia donde se escribe, casi con seguridad, el evangelio de Mateo, o sea, el norte de Siria. Allí, según los Hechos de los Apóstoles, los cristianos predicadores habrían encontrado discípulos de Juan el Bautista que no conocían el cristianismo (Hch 1,1ss).

1,5). Después de mucho tiempo, volvíase a oír una voz profética semejante a la que se oyó tantas veces en el pasado de Israel.

El estilo de vida. Y no era sólo una «voz», estrictamente hablando. Como los antiguos profetas del pasado, Juan hablaba ya con su presencia. Consciente o inconscientemente, había copiado el género profético, que solía presentar el mensaje no sólo con palabras, sino con gestos y con el mismo *estilo de vida* del mensajero. Impresionaba como en tiempos idos Jeremías, cuando se presentaba en la plaza con un yugo al cuello para anunciar la victoria de los invasores babilonios y la cautividad de Israel. O como Oseas, que, casado con una prostituta por orden de Yahvé, constituía un símbolo vivo de cuán tensas e infelices eran las relaciones entre Dios y su pueblo.

Pues bien, Juan el Bautista procedía del *desierto* (Mc 1,4 y par.). Más aún, era un hombre del desierto: vestía y comía como alguien que vive en la soledad desamparada donde el hombre tiene que recurrir a lo esencial para sobrevivir. Le bastaba una piel de camello por vestido, y langostas y miel silvestre por comida (Mc 1,6 y par.). En otras palabras, decía con su *estilo de vida* lo que anunciable y proponía con sus palabras. Frente a la ira inminente, todo lo complicado, lo urbano, lo no esencial, debía ser dejado de lado. Sólo el hombre esencial podía escapar a la «ira inminente».

Éste es el profeta que llamó la atención de Jesús y a quien éste acudió, tocado —a menos que lo consideremos falaz— por su mensaje. Probablemente fue también discípulo suyo hasta que encontró su propia vocación profética, con su anuncio, su propuesta y su estilo de vida correspondientes.

II. El profeta del Reino de Dios

¿Cuándo y cómo ocurrió tal cambio? ¿Sucedió súbitamente al recibir el bautismo de Juan y escuchar una voz celestial (cf. Mc 1,11 y par.), o después de solitarias reflexiones en el desierto (cf. Mc 1,13 y par.), o supuso un tiempo más largo al lado de Juan? No se informa de ello, y no es posible saberlo. La próxima vez que lo encuentra el lector —y lo recuerda el narrador—

Jesús, una vez preso Juan, parece salir del entorno e influencia de éste y tomar un rumbo profético propio en su patria, Galilea (Mc 1,14).

A. *El anuncio*

¿Cuál es su *anuncio* profético? Se supone que habría sido el mismo que el de Juan y que sólo se habría diferenciado de él en los términos en que lo predicó. Jesús, como Juan, predicaría el próximo fin. Ambos serían en eso igualmente escatológicos, y la prueba de ello estaría en que, al término de su vida, Jesús se referiría al próximo fin del universo, acompañado del juicio de Dios (cf. Mc 13). Sólo que, antes de ese discurso, Jesús, en vez de expresar ese anuncio hablando con Juan de la ira inminente, habría acuñado, como expresión favorita suya, la de la llegada del «Reino de Dios».

Pero creo que formular con tan pocos datos una hipótesis como ésa muestra más una intención teológica impuesta a los hechos que la fidelidad a lo que ha guardado tenazmente el recuerdo de Jesús en los Sinópticos. Lo que, a mi modo de ver, cabe hacer aquí es comenzar por ciertos resúmenes del anuncio, propuesta y estilo de vida de Jesús que aparecen en varios pasajes de los Sinópticos.

1. La predicación galilea. Comenzando por Marcos, éste sintetiza así el anuncio de Jesús, al que pone como título la «buena noticia», es decir el «evangelio», de Dios: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena noticia» (Mc 1,15).

No es necesario, en primer lugar, ver una oposición frontal entre el anuncio de la «ira inminente» y «la buena noticia» (que ésa es la traducción del término griego *evangelio*) del Reino de Dios. Pero tampoco hay que minimizar el matiz de alegría, totalmente ausente del anuncio del Bautista y repetidamente presente en el anuncio «alegre» —buena noticia— de Jesús.

Las diferencias, sin embargo, se agrandan cuando se examinan más cuidadosamente los términos del anuncio. Por de pronto, la afirmación de que «el tiempo se ha cumplido» alude

a ese largo plazo en que Israel ha estado esperando la visitación de Dios en su auxilio. Este «cumplimiento del plazo» difícilmente puede confundirse con la ira inminente. En efecto, aunque la intervención de Dios pueda perfectamente concebirse como un juicio en que Dios por fin hará justicia a su pueblo, es difícil entender por qué el profeta no anuncia la justicia que resultará del juicio, sino sólo la ira que invita a «escapar» más que a procurar la entrada...

Pero hay todavía otro matiz lingüístico que las traducciones ignoran y que va a tener mucha importancia en lo que sigue. El término usado por Jesús para designar lo que está por llegar de parte de Dios no significa exactamente «reino», sino «reinado». «Reino» es, por así decirlo, un sistema abstracto, un sistema de autoridad. «Reinado», en cambio, es esa misma autoridad concretamente ejercida. Dicho de otra manera, «reinado de Dios» no puede nunca significar un *fin*, sino el comienzo de una situación prolongada en la historia. Q, en la medida en que se la reconstruye correctamente, presenta una versión más corta de la oración que Jesús enseña a sus discípulos: el Padre nuestro. La tenemos en Lucas: «santificado sea tu nombre, venga tu Reino (=reinado), danos cada día nuestro pan...» (Lc 11, 2-3). Mateo, en cambio, emplea un antiguo recurso literario hebreo —el paralelismo— para explicar esa expresión un tanto difícil (venga tu Reino). Le añade una, voluntad en la tierra como (se hace) en el cielo» (Mt 6,10).

Es evidente que el valor significativo de términos como «reino» o «reinado» en el plano literal es igual a cero en el lenguaje ordinario. Por lo menos en los países que no han conocido (sino, a lo más, en un remoto pasado) un régimen monárquico. «Reino» o «reinado» tienen un uso frecuente, pero sólo en un sentido figurado y, más que nada, estereotipado. La palabra pasa por nuestro oído sin suscitar acordes imaginativos o emocionales. Significa simplemente dominar, dominación...

Sucedía todo lo contrario cuando Jesús usó de ella. Como quiera que se entendiera la palabra —y era ambigua, no por abstracta, sino por concreta y por afectar de manera diferente a diferentes clases de personas—, «reinado» significaba el ejercicio de una nueva autoridad: un nuevo *gobierno*, el de Dios. Que fuera «nuevo» lo indican ya muchos elementos semánticos:

el que «viniera» y estuviera cerca, a las puertas, así como el que se rezara para que, al llegar, se empezara a cumplir lo que Dios quería hacer con lo que caía debajo de su gobierno. Como se verá, además, en lo que sigue, un buen grupo de paráboles subrayan lo radical de ese «cambio» en el gobierno de las cosas de Israel.

Ahora bien, un gobierno en que Dios hace, por fin, su voluntad *en la tierra* no viene sino para quedarse. Quiero decir que no significa el fin del mundo, sino su funcionamiento correcto y permanente. La «alegría» de que habla el profeta Jesús es más la de un comienzo que la de un final. La urgencia del fin que caracteriza al anuncio de Juan y le da colores tan nítidos y terribles, falta por completo aquí. No hay, por ende, que suponer, sin más, que Juan y Jesús son dos profetas escatológicos, preocupados por la inminencia del fin. No debe llamar a engaño el que ambos hablen de la cercanía de un acontecimiento: hay que detenerse a observar cómo cada uno concibe ese acontecimiento próximo. Y en eso pronto se percibe que Jesús se va separando del profeta escatológico por excelencia: Juan el Bautista.

Tal vez Jesús sea escatológico en otro sentido, pero habrá que definirlo más tarde con elementos que, por el momento, no han aparecido todavía. Otros resúmenes del «anuncio» de Jesús presentarán quizás de un modo más claro las líneas diferenciales de su profetismo.

2. La respuesta al Bautista. Hay, en efecto, otro pasaje donde el «anuncio» de Jesús asume caracteres más precisos. Y no creo que sea fortuito que ello ocurra en una ocasión traída por Q, donde Jesús es obligado, de alguna manera, a identificar su anuncio frente al de Juan.

Éste, o no debió de estar muy convencido de la superioridad (y del mesianismo) de Jesús, o sintió tal vez como una desviación de éste el que no se solidarizara con él en su prisión y aprovechara ese hecho para comenzar su propio «anuncio» en Galilea. Lo cierto es que envía, según Q, a dos de sus discípulos a saber qué significa la predicación de Jesús.

Éste responde dando a su respuesta un contenido más «actuado» que expresado digitalmente. Su anuncio está contenido

en lo que hace, y así responde a los enviados de Juan: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia (=evangelio). ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,2-6).

El cuadro puede haber sido idealizado después de pascua, pero contiene ciertamente algo que, en su lógica, está plenamente de acuerdo con el resumen que se acaba de estudiar en Marcos. Allí se veía, por de pronto, cómo la «fe» de Jesús, aquello por lo que él apostaba su vida y su felicidad, era algo llamado, ya con lenguaje icónico, «reinado» o «gobierno» de Dios. Ahora, a esa breve pincelada icónica se le añade todo un cuadro. Y a través de él se concreta aún más lo que significa ese gobierno: hacer recobrar a los hombres la humanidad cabal que han perdido de mil maneras. Más aún, le agrega al cuadro algunos matices conflictivos que no pueden ser sino pre-pascuales.

Por de pronto, no puede caber duda de que, cualquiera que sea la extensión o fuente del poder de Jesús para ayudar y sanar, éste usó de él y lo consideró, como aquí aparece, signo y parte de su función. Aunque la palabra «Reino» no figura en este pasaje, es obvio que la «buena noticia» que aparece al final del cuadro no puede ser otra que su proximidad. Y el hecho de que los que sufren, los enfermos y los separados (leprosos) de Israel sean reintegrados a sus capacidades humanas o, más simplemente, a la vida humana, se presenta como señal de la cercanía de lo que está ya llegando. Cabe añadir —a cuenta de lo pre-pascual— que no se ha hecho ningún esfuerzo por colmar el abismo que este cuadro significa, comparado con el que Juan el Bautista usaba para su anuncio. Reinado y juicio no son lo mismo; el que los ciegos vean y el que el hacha esté puesta a la raíz de los árboles no describen ciertamente la misma situación...

He aquí, sin embargo, algunos elementos que matizan o complementan el resumen ya estudiado del propio anuncio de Jesús. El próximo «gobierno» de Dios es ciertamente causa de alegría, «buena noticia». Pero esa buena noticia tiene su destinatario propio, exclusivo: los pobres. Por eso es sólo a ellos

a quienes se anuncia la buena noticia. No porque se le esconda a los demás: ¡es que para los demás no es «buena»!

Es éste otro rasgo por el que se ve, aún con más claridad, cómo el anuncio de Jesús hunde sus raíces en lo concreto de la historia y sus mecanismos. Es allí donde la escasez vuelve «escandalosa» para muchos la distribución igualitaria. Que el Reinado o gobierno de Dios constituya efectivamente un «evangelio» para *todos* dependerá, pues, de un cambio. De un cambio de mente para aceptar un cambio de sociedad: ¡feliz aquel a quien lo que yo digo no escandalice (=no lo lleve a la oposición)! Y ésta es la razón de que, en el resumen leído en Marcos, se exija «cambio de mente» (=conversión) para poder creer en la «buena» noticia.

3. Las bienaventuranzas. Dejo de lado, por aparecer en el material propio sólo de Lucas (4,16ss) otra forma del anuncio de Jesús atribuyéndose una «profecía» bíblica (Is 61,1-2 y Sof 2,3). Diré tan sólo que encontramos también como misión de Jesús la de «anunciar a los pobres la buena noticia» y algo que llena de lo que se podría llamar «carne política» el anuncio escueto de la venida del Reino de Dios. Éste va a «reinar», y ese gobierno estará como representado por la resurrección de una estructura social ideal de Israel (probablemente nunca practicada): «el año de gracia» en que, independientemente de los méritos de cada uno, la tierra de Israel y sus riquezas volvían a repartirse por igual entre todos sus habitantes (rescatados de la esclavitud) para que todos pudieran comenzar de nuevo una vida y un trabajo humanos³.

Y voy a un texto central del Evangelio para entender el «anuncio» profético de Jesús: su discurso inaugural, si se toma

3. El «escándalo» que debe provocar a una mentalidad moralizadora el «año de gracia» es obvio: se trata de una medida de liberación política —como imagen viva de cómo ve la sociedad de Israel el corazón de Dios— y *no de un juicio moral*. Éste sería injusto, pues equipararía a quienes, durante esos cincuenta años de «no-gracia», habrían hecho méritos para poseer más tierra con aquellos que la habrían tal vez perdido por pereza. Este escándalo «moral» en un contexto político está evocado y condenado en una serie de parábolas, como la de los obreros de la viña, la del hijo pródigo (en la figura del hijo mayor), la del banquete (en la versión de Mateo), etc. Véase *infra*, cap. 2.

como guía a Q. Jesús definió su apuesta por la felicidad —su fe— definiendo a quiénes y cómo quería ver felices. Por desgracia, en la versión castellana acostumbrada, la simple palabra griega «feliz» ha sido traducida por «bienaventurado» (lo que en castellano corriente significa «distraído», «tonto» o «difunto»...). Ya se indicó en la Introducción a esta Primera parte cómo había que reconstruir Q a partir de las dos versiones existentes de las bienaventuranzas: la de Mateo y la de Lucas⁴. Doy aquí por hecha la reconstrucción, con lo cual el texto de Q diría, más próximo a la memoria de Jesús (y con menos trabajo redaccional): Felices los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos/ Felices los que lloran, porque reirán/ Felices los que tienen hambre, porque serán saciados.

Se impone un pequeño comentario sobre este riquísimo pasaje. En *primer lugar*, encontramos, aunque falta la palabra «evangelio», la misma afirmación de que la «buena noticia», la de la inminente felicidad es para los pobres. *En efecto*, el Reino que viene es «de ellos». Y no es ninguna virtud o mérito lo que les da este privilegio: es una prioridad política. Antes de saber si un hombre es o no virtuoso, el «gobierno» de Dios se preocupará de que sea, en efecto, hombre.

En *segundo lugar*, esta felicidad (futura, aunque cercana) atribuida a los pobres no tiene en el texto otro fundamento que su condición social inhumana. En efecto, las tres bienaventuranzas no son más que una. Las tres fórmulas constituyen otro ejemplo de paralelismo explicativo. «Pobres» son «los que lloran» y «los que tienen hambre» en Israel. Y frente a ese presente doloroso, asoma en el horizonte cercano que Jesús prevé un futuro feliz. En efecto, aunque el verbo «ser» faltaría probablemente en el texto (arameo) de Q, el sentido futuro es claro. Que de ellos sea el Reino de Dios significa que el sacarlos de la pobreza será la prioridad del «gobierno» de Dios. Y, de la misma manera que había paralelismo en la condición social, lo

4. Cf. *supra*, pp. 146-147. El lector puede consultar un clásico en esta materia: J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*. Bruselas-Lovaina 1954, 3 vol., especialmente el tomo III, así como su continuación, profundización y actualización en André MYRE y otros, *Cri de Dieu. Espoir des pauvres*, Montréal 1977.

hay también en la nueva condición que el Reino va a introducir: los que lloraban van a reir; los que tenían hambre van a ser saciados; los pobres van a dejar de serlo... Así, la voluntad o plan de Dios se cumplirá en la tierra como, por definición, se cumple en el cielo.

En *tercer lugar*, finalmente, el resumen inaugural representado por las bienaventuranzas concuerda con los otros dos (o tres) anteriormente aducidos en otro elemento importante: señala con meridiana claridad de dónde procede el «escándalo» lógicamente asociado con la venida de tal Reino o «gobierno» de Dios. Por primera vez aparece aquí la lógica contrapartida de que ese Reino próximo constituya una *buena noticia* para los pobres. Si ese plan o política es realista, el cambio que significa quitar de los pobres la inhumanidad de su situación se hará a expensas de alguien. El trabajo redaccional de Lucas, más atento que los demás sinópticos a las situaciones socio-económicas, *lo pone de manifiesto de un modo explícito*: el «¡felices los pobres!» lleva como contrapartida un «¡ay de los ricos!».

El lector se preguntará tal vez por qué traigo aquí como prueba el trabajo redaccional, de algún modo en contra de la «fuente», cuando antes afirmé la necesidad de buscar el verdadero sentido de las bienaventuranzas desembarazado su versión de las adiciones que le habían introducido los trabajos redaccionales de ambos sinópticos, Mateo y Lucas. Es que a menudo, aun durante ese mismo trabajo redaccional, los evangelistas escuchan un eco de lo primitivo. No todo lo que el autor añade de su cosecha se explica por una «teología» post-pascual, aunque ello sea probable y deba excitar la vigilancia del lector. La tenacidad de los hechos se revela en que más de una vez el autor, que también narra lo pre-pascual, se toma el trabajo de explicarlo, y de explicarlo tal como se presentó antes de pascua. Así, para mostrar qué significa para Jesús la inminente «venida del Reino», se ha aducido aquí el paralelo explicativo de Mateo en su versión del Padrenuestro: «que se haga tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo». Mateo no contradice con ello su teología, pero ese paralelismo del «venga tu Reino» no es el que más fácilmente combinaría con su esquema teológico⁵. Pa-

5. No concuerda bien, sobre todo, con la solución que la primera co-

recería, en ese caso, que habría que suponer entonces que la Ley del Antiguo Testamento no representaba lo que Dios quería, o que lo único que se le atribuye a Jesús es un poder de compulsión para hacerla cumplir. Y ninguna de estas dos hipótesis cuadra con la teología de Mateo. Vale más pensar que, en esa explicación, Mateo es de alguna manera superado por Jesús mismo, presente tenazmente en el recuerdo (orante) de la comunidad cristiana.

Pues lo mismo, y tal vez con mayor claridad, ocurre aquí. El trabajo redaccional de Lucas, que ha mantenido como razón de las bienaventuranzas la situación social de sus destinatarios, ha cambiado, sin embargo, a los destinatarios primitivos. Ha enderezado la enseñanza central de Jesús al contexto de la Iglesia. Unió para ello las tres bienaventuranzas con una cuarta que aun en Mateo tiene como destinatarios —en segunda persona— a los futuros cristianos perseguidos: «felices seréis cuando os persigan...» (Mt 5,11; Lc 6,22), animando así a la comunidad cristiana de su tiempo, desconcertada ante la persecución. Este trabajo redaccional pasa casi inadvertido en la bienaventuranza misma —felices vosotros, los pobres—, porque quienes están oyendo a Jesús y aquellos a quienes Jesús dirige la palabra, según Lucas, son sus mismos discípulos. Pero se vuelve artificial en los ayes: ¡Ay de vosotros, ricos! En efecto, ¿quiénes son esos ricos que, por un lado, están presentes (vosotros...) y, por otro, deben ser los futuros perseguidores de la Iglesia? Y ¿por qué definir a los perseguidores de la Iglesia con la situación social de riqueza, de risa y de hartura?

Los exégetas no han dejado pasar inadvertida esta artificialidad del trabajo redaccional de Lucas. Y, lo que es más, el mismo Lucas la advierte y trata de subsanarla. En efecto, después de los «ayes», destinados, en su redacción, a enemigos ausentes (son sólo futuros perseguidores), ha de volver al relato

munidad cristiana encuentra al aparente fracaso del Reino: la falta de «poder» de Jesús durante toda su «primera» venida y la espera de una «segunda» venida, esta vez con «poder». Entonces, sin embargo, el «poder de Dios» ya no estará al servicio del cumplimiento de la voluntad de Dios «en la tierra», cuyo fin se identifica con la *parusía* (o segunda venida). Cf. Mt 24,29-30 y par., así como 1 Tes 4,13-17.

del sermón de Jesús a sus contemporáneos. Y se percibe la dificultad con que lo hace: «pero yo os digo, *a vosotros que me escucháis...*» (Lc 6,27). Como reconociendo que el pasaje sobre los ricos interrumpe —siempre la tozudez del recuerdo— su trabajo redaccional dirigido a la Iglesia. En otras palabras, esta dificultosa redacción es el precio que Lucas paga por dejar fuera de su narración algo que estaba hondamente marcado en el recuerdo de los testigos de Jesús: que la felicidad que el Reino traía a los pobres era mala noticia para los ricos⁶.

Ahora bien, si en éstos, por lo que se acaba de ver, se percibe el «interés» humano, demasiado humano, que se escandaliza ante el plan de tal «gobierno» de Dios, que viene a cambiar de modo radical la estructura social de Israel, se puede también percibir, de manera implícita, una «razón teológica» con que ese escándalo interesado se encubre. Razón teológica que, aun cuando se halla desprovista de ese interés egoísta, puede explicar el que ninguno de los dos evangelistas haya dado la versión más conflictiva —y al mismo tiempo la más primitiva— de las bienaventuranzas. Mateo convirtió en virtudes las situaciones inhumanas. Lucas dirigió las bienaventuranzas a los pobres, llorosos y hambrientos de la Iglesia. En ambos casos lo moral queda a salvo y la intención política se pierde.

André Myre saca así, en su exégesis, las conclusiones lógicas que J. Dupont prepara con su gran estudio exhaustivo de las bienaventuranzas: «Por lo tanto, es la intuición que Jesús tiene de su *Dios* la que gobierna su vida y le hace elegir a *quiénes va a hablar de Dios* (=anunciar la buena noticia a los pobres). Ahora bien, es obvio que Jesús no se dirige a un grupo social o religioso que se hubiera preparado de un modo especial para recibir a Dios y que tuviera las disposiciones religiosas requeridas para ello, a un pequeño resto de gente particularmente piadosa, escogida de entre una masa del mundo destinada a la perdición. *Las disposiciones interiores no tienen nada que ver con la elección de Jesús*; éste se dirige a los pequeños, a los

6. Para comprender las bienaventuranzas lucanas, leer, en el material propio de este evangelista, otra versión, esta vez en forma de parábola, de la primera bienaventuranza: la del rico (Epulón) y Lázaro el pobre (cf. Lc 16,19ss.; véase asimismo *infra*, cap. 3).

marginados sociales, a los enfermos, a los desfavorecidos, a la pobre gente víctima de la injusticia, a ese tipo de personas que no tienen esperanza alguna en este tipo de mundo. Y a ellos les anuncia que Dios los ama. Y hay que insistir: esta opción, esta proclamación, *no tienen nada que ver con el valor moral, espiritual o religioso* de esa gente. Están exclusivamente basadas en el horror que el *Dios que Jesús conoce* siente por el estado actual del mundo y en la decisión divina de venir a restablecer la situación en favor de aquellos para quienes la vida es más difícil. *Jesús revela a Dios, no la vida espiritual de sus oyentes*⁷. Y aprovecho estas lúcidas palabras para plantear una hipótesis que luego examinaré varias veces frente a los hechos: la incomprensión viene de que invariablemente el hombre imagina a Dios como un juez. Le es muy difícil imaginarlo como aquí se presenta: como el «gobernante» que planea la sociedad que desea instaurar, y ello a partir de la sociedad que existe. Sólo a partir de esa nueva sociedad el juicio (moral) de Dios recobra sentido.

7. *Op. cit.*, pp. 80-81; subraya así André MYRE que lo que detiene el argumento lógico de Dupont es el mismo espíritu moralizante, que recibe un choque ante la universalidad indiferenciada de la bienaventuranza a los pobres. Y cita el momento preciso en que Dupont recula ante el argumento lógico: «¿Será menester concluir que basta pertenecer a la masa, más o menos indiferente en materia de práctica religiosa, para asegurarse la participación (si se es pobre) en la felicidad del Reino? ¡Evidentemente, no! Explica Weiss: 'La pobreza o la opresión social no constituyen aún una razón para proclamar felices a esos hombres. Es necesario además que *sean conscientes (empfinden) de su miseria*. Cuando los autores del Antiguo Testamento hablan, sobre todo en los salmos, de los *pobres*, suponen naturalmente que, en su dolor, esos hombres ponen su única esperanza en Dios. Por más apartados que estén de la conducta irreprochable de quienes pasan por modelos de piedad, esos *pecadores* no han dejado que se extinguiera en ellos la chispa de la vida religiosa. Los representantes de la justicia les niegan la salvación; y ellos saben que no participarán del mundo futuro, que se presentarán al gran día del juicio con las manos vacías y, no obstante, se aferran todavía, con una esperanza muy débil y frágil, al Dios de la promesa» (DUPONT, *op. cit.*, p. 435; subrayado mío. La cita de J. Weiss está tomada de *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen 1906, t. I, p. 240).

B. La propuesta

Hay que convenir que, por lo menos a primera vista, la propuesta del Bautista parece mucho más lógica que la de Jesús. Aquél viene a anunciar la ira inminente de Dios, y su predicación tiene un objetivo claro: aprovechar para un cambio de mentalidad y de actitud (*metanoia*) el breve plazo que media entre el hoy y el fin. El hecho de que aun las buenas disposiciones morales se reduzcan a uno o dos elementos esenciales concuerda con la escatología inminente: lo último está a la vista, y ante ello todo se simplifica.

Pero ¿qué puede «proponer» Jesús que se haga con respecto al Reino o gobierno de Dios que llega? No cabe duda de que también en el anuncio de Jesús se habla de algo «inminente», de algo que está cerca (cf. Mt 4,17 y par.), que está a la puerta (en el discurso escatológico cf. Mc 13,29 y par.) y aun ya dentro (cf. Lc 17,21), pues «ha llegado» (cf. Mt 12,28 y par.). Según Jesús, la llegada «con (su pleno) poder» del Reino no está separada del hoy ni siquiera por el tiempo de una generación (cf. Mc 9,1).

Pero cabe preguntar: lo inminente en el anuncio de Jesús —el Reino— ¿es también lo último, el fin? Habría predicado entonces lo mismo que Juan el Bautista. Muchos exegetas han pretendido que ello era así, a mi parecer, sin prestar la debida y suficiente atención al texto evangélico. O sea, no como resultado de la investigación pertinente, sino, en la práctica, casi en virtud de un presupuesto teológico más que histórico: lo que Jesús predica debe estar determinado por el contexto judío en que nace su pensamiento. Así R. Bultmann, ya en la segunda página de su *Teología del Nuevo Testamento*, afirma: «El Reino de Dios es un concepto escatológico... La llegada del Reino de Dios es un acontecimiento que será llevado a cabo por *Dios solo*, sin la ayuda de los hombres. Con tal anuncio se sitúa Jesús en el contexto histórico de las expectativas judías acerca del fin del mundo y del nuevo futuro de Dios»⁸. Hay aquí, creo,

8. *Theology of the New Testament*, Scribner, Nueva York 1951, t. I, p. 4. El primer subrayado es mío, señalando lo que creo es un claro *parti pris*

más lugares comunes e ideas acostumbradas que pruebas o coherencia lógica con lo que el mismo Jesús, según se ha visto, proclama en su anuncio del Reino.

Porque, si vale la lógica, entonces Jesús no propondría nada. El Reino vendrá el día en que Dios decida traerlo, y de nada valdrán las disposiciones (morales) con que la gente lo aguarde. ¿Para qué anunciar, entonces, lo que de todos modos se va a realizar? La historia, como tarea para la libertad humana, no tiene sentido frente al (presunto) anuncio escatológico de Jesús. Por una doble razón, que sería la siguiente —si Bultmann está acertado en su definición (*a priori*) del Reino—: éste no depende en nada de lo que los hombres hagan; lo trae Dios solo —sin colaboración humana— y, por otra parte, señala precisamente el fin de la historia⁹.

¿Qué responder a esto? Entiendo que la respuesta más cabal a estas preguntas, así como a la cuestión de definir mejor en qué consiste la «propuesta» profética de Jesús, la encontrará el lector en los capítulos que siguen, donde se hablará de la actividad de Jesús taumaturgo, profeta, concientizador de Israel.

Pero quisiera indicar que, en lo que ya se ha visto en la comparación con el Bautista, Jesús no sólo no piensa en el fin, sino ni siquiera en una reestructuración de la sociedad entera de Israel destinada a durar, para que se haga en la tierra la voluntad

teológico. Será difícil encontrar en la Biblia, y de un modo especial en el Antiguo Testamento, la idea de que la participación humana opaca o mengua el valor de la intervención divina. Véase, por ejemplo, el relato sobre las relaciones entre Yahvé y Moisés en el Éxodo.

9. Casi me atrevería a decir que toda la primera y segunda partes de este libro —o, si se prefiere, la obra entera— están destinadas a reexaminar un problema (teológico) básico desde el origen del cristianismo y que sigue siendo crítico hoy día. ¿Cómo sintetizar, de manera rica, humana, a la manera de Jesús de Nazaret, la doble dimensión —escatológica e histórica— del hombre? Como se habrá visto por el texto citado de un teólogo de la talla de R. Bultmann, la escatología amenazaría de completo vaciamiento a la historia. Como podrá verse también en la *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «Teología de la liberación»*, recientemente promulgada por la Congregación (romana) para la Doctrina de la Fe, la historia humana, su progresión y el «pathos» que en ella pone el hombre vaciarían el Evangelio de su carácter salvífico (cf. *ib.*, VII,12; VI,1-5; IX,3; IV,5). Sugiero al lector que atienda a este hilo conductor en los capítulos que siguen.

de Dios. De ahí que su anuncio no sea moralizador y menos aún reductor de lo moral a recetas esenciales, obvias, apresuradas. El Reino de Dios parece, de alguna manera, ser llamado por la historia de la propia deshumanización del hombre y dirigirse a esa historia con medidas también profundamente «históricas»: lograr que no existan pobres, que rían los que lloran y que coman los que ayunan.

No obstante, dejando que el lector vaya sacando sus propias conclusiones, desearía presentar dos ocasiones en que, según Q, Jesús alude a su misión en forma de plan histórico. Y no sólo en términos globales, poniéndola simplemente como un anuncio de lo que Dios se dispone a realizar, sino como algo en que la colaboración humana es solicitada y declarada decisiva. Valgan, pues, esos dos ejemplos como introducción a más amplios desarrollos y, en este momento de la investigación, como elemento de comparación con la propuesta profética del Bautista:

1. La búsqueda

Pienso que no es nada fácil reducir a una unidad lógica la propuesta de Jesús. Parecería que éste mismo habla dos lenguajes difícilmente compatibles. Justamente cuando Jesús, poco antes de su pasión y muerte, pronuncia el extraño discurso llamado «escatológico», no parece tener, en la práctica, propuesta alguna. Más aún, parece indicar que en tal momento sobran las propuestas. Marcos, al superponer una profecía sobre «la abominación de la desolación» en el lugar santo con otra sobre el fin y su terror («el más grande desde la creación» Mc 13, 14-15.19-21) sólo propone huir. Q obtiene un resultado más lógico (y más de acuerdo con lo que cité en las páginas anteriores sobre la opinión de R. Bultmann: no hay propuesta de Jesús, porque Dios lo hace todo: «Así que, si se os dice: 'Está en el desierto', no salgáis; 'Está en lo interior de las casas', no lo creáis. Porque como el relámpago sale por oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre» (Mt 24, 26-27). En Lucas, ante las mismas señales, tampoco se propone *hacer* nada: sólo «cobrar ánimo y levantar la cabeza, porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21,25-28).

Pero extraña el que Jesús haya hablado otro lenguaje, y precisamente cuando aún se hallaba más cerca de su precursor, el profeta «escatológico» por excelencia, Juan el Bautista. Mateo habla claramente de «buscar el Reino» (añadiendo, en una adición redaccional típica suya: «y su justicia») ya en el sermón de la montaña. Tal vez el contexto esté desplazado (según la costumbre de Mateo de formar grandes «sermones» de Jesús con materiales unidos muchas veces por meras palabras-gancho).

«Buscar el Reino» es una expresión que desafía abiertamente la afirmación bultmanniana de que no hay colaboración humana posible a la llegada del Reino de Dios. No se trata, en efecto, de «buscar entrar en el Reino», pues éste no es un recipiente, sino una transformación¹⁰. No es un juicio, sino una restitución a Israel de lo que «se hallaba perdido», en esa marginación dolorosa que Dios no puede aceptar (cf. Lc 15; Mt 10,6).

Acrecienta la importancia de este buscar el Reino el hecho de que en los dos sinópticos que dependen de Q no se proponga a la multitud, sino que la expresión define la obra de los que

10. No me puedo detener aquí, por la índole misma de esta obra, en un estudio exegético importante: el de las imágenes del Reino que aparecen en los Sinópticos, de acuerdo con las diferentes preposiciones que se usan o no en relación a él. Parecería que las expresiones más antiguas —más cercanas a Jesús— serían por lo general aquellas en las que el Reino es simple sujeto de verbos como «llegar», «acercarse», «estar destinado a», etc. Parecería que esto debería ser lo más natural en el período pre-pascual. Pero la experiencia —que ni siquiera la resurrección alcanza a borrar— de que ese Reino no vino (ni probablemente vendrá a la tierra) modifica el lenguaje. Por de pronto, el término prácticamente desaparece en el resto del Nuevo Testamento (salvo excepciones). Pero, como el recuerdo de Jesús (en los Sinópticos y aun en Juan) es tenaz y pretende cierta literalidad, el término «Reino» no es suprimido en el tiempo en que se redactan los Sinópticos. Sólo que se hablará entonces con más frecuencia de «entrar en» él. El Reino ya no está en movimiento «hacia» la tierra. Está como sobre la tierra, y entrar en él parece ser la recompensa de los justos en el juicio de Dios. Entrar en la vida o poseer la vida (eterna) equivale así a «entrar en el Reino», por ejemplo en la conversación que sigue el diálogo de Jesús con el joven rico (cf. Mc 10,23-25). Aunque Mateo puede ser el mayor responsable del cambio semántico, ya lo encontramos en el *logion* de Marcos 9,47, según el cual más vale entrar con un ojo en el Reino que ser dejado fuera (cf. asimismo Mc 14,25).

Jesús ha elegido para estar con él y extender su propia obra profética (cf. Mc 3,14). Por eso Mateo habla de recuperar las ovejas perdidas de Israel en el llamado «discurso apostólico». Y Lucas pone, inmediatamente a continuación de la exhortación a buscar el Reino, un *logion* de Jesús que él es el único en recordar y que define a la pequeña comunidad de Jesús y su función: «No temáis, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino» (Lc 12,32). Aunque esta expresión es ambigua y puede significar una traslación post-pascual de la bienaventuranza de los pobres a la participación en la Iglesia, es aún más probable que signifique el llamamiento que hace el plan de Dios al pequeño grupo de Jesús en vistas a una colaboración para «buscar» la realización del Reino. En efecto, para el mismo Lucas, como para los otros dos sinópticos, los discípulos han recibido «los secretos del Reino» (Lc 8,10).

A esa obvia colaboración con Dios para traer el Reino a la tierra que atraviesa todos los tres sinópticos, pertenece también un dato fundamental: la necesidad de dejarlo todo *por el Reino* (=por mí y por el evangelio, por el Hijo del hombre), lo que no tendría sentido si ese Reino fuese completamente indiferente a lo que el hombre hace por él y por su llegada.

Finalmente, cabe agregar aquí un extraño *logion* que Mateo da como versión propia de Q y que es importante porque señala cuál es la propuesta profética que rige «desde Juan». No se sabe si la situación cambiada a la que se alude comprende también a Juan o comienza después de él. Pero se trata claramente de lo que, en el tiempo de Jesús, es visto por éste como decisivo para el Reino: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos (= de Dios) padece *violencia*, y los violentos lo conquistan» (Mt 11,12). Lucas da de Q una versión menos radical en este pasaje. Escribe: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la buena noticia del Reino de Dios, y *todos se esfuerzan por entrar en él*» (Lc 16,16).

Son notorias las dificultades de los exegetas al querer explicar el pasaje, por lo menos, en la versión de Mateo. Dejando de lado las hipótesis menos probables (como que esos «violentos» serían los zelotas, etc.), parece que los dos sinópticos con-

cuerdan en que la fuente hablaba de una «violentia difficultad» para ponerse a tono con el plan de Dios para Israel. Esta «violencia» no puede ser otra que la «conversión» de todo un sistema de valores, para aceptar los que el Reino propone en su lógica. No creo que se trate aquí de una prueba para saber quiénes se beneficiarán de la felicidad del Reino —ello está ya demasiado claro en las bienaventuranzas—, sino de quiénes se ponen en Israel de parte del Reino y trabajan con Jesús para su establecimiento.

De todos modos, lo que importa señalar después de este pequeño apartado sobre la «búsqueda del Reino» es la cualidad decisiva que Jesús atribuye de muchas maneras a su propia colaboración a la llegada del Reino, así como a la de sus colaboradores. Que Dios actúe solo es un presupuesto teológico que no se confirma en la exégesis evangélica. Todo en la vida de Jesús va llevando al lector a dar más y más importancia a la historia en la *propuesta* profética de Jesús.

2. El conflicto

La fuente, Q, trae unas palabras de Jesús que poseen todos los visos de una enseñanza pre-pascual. En efecto, no condicen ni con la preocupación moralizante de Mateo (para el que Jesús es el nuevo Moisés cuya definitiva ley, de acuerdo con la profecía, será esta vez obedecida por Israel), ni con la preocupación de un crecimiento cuantitativo de la Iglesia (que caracteriza a Lucas ya desde su Evangelio, y más aún en los Hechos).

Esas palabras son las siguientes, en la versión de Mateo: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada (*división*: Lc). Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y sus propios familiares serán los enemigos de cada cual» (Mt 10,34-36).

Que esta «espada» en lenguaje figurado —o sea, división— no sea la que podría introducir desde lo alto un juicio de Dios, sino que Jesús procure, como algo dependiente de su misión profética, un verdadero enfrentamiento histórico, lo muestran

con harta claridad varios elementos del *logion*, por poco que se examinen.

En *primer lugar*, la división a la que Jesús alude se desarrolla y se juega en la tierra y en la historia. Ello no surge sólo de la comparación con los lazos familiares. En la versión de Lucas se acentúa lo concreto del contexto donde el conflicto se va a vivir: «...habrá cinco en una casa y estarán divididos...» (Lc 12,52). Más aún, no se trata de una enemistad activa, histórica, intramundana, hasta el punto de llegar a superar los mismos lazos familiares, mucho más fuertes en aquel entonces de lo que hoy podría uno suponer. «Los propios familiares serán los *enemigos* de cada cual» (Mt 10,36).

En *segundo lugar*, la propuesta de Jesús comprende la creación de una «discordia» radical, lo que la versión usada traduce por «vine para *enfrentar*»¹¹. Esta separación, que enemista a las personas más unidas, apunta a la «fe» (antropológica) de que hablé en la Introducción general de esta obra. Lo que opondrá a las personas que viven unidas por familia y casa será el «corazón», y esta palabra, en lenguaje bíblico, no alude tanto a la sede de los afectos cuanto a la estructura de valores que organiza los juicios y opciones. Así, la misión de Jesús en relación con el Reino —su propuesta— consistiría en hacer conscientes y activos a los hombres en cuanto al hecho, muchas veces oculto por el afecto, de que quienes parecen más unidos tienen a veces una fe antropológica opuesta. En otras palabras, que entre quienes oyeron ayer, o leen hoy en el Evangelio, el anuncio del Reino de Dios, hay quienes tienen un sistema de valores opuesto al que estructura y da concreción a ese mismo Reino. Y como éste no ocupa un punto periférico en el mundo del sentido de cada ser humano, no tiene por qué extrañar que el anuncio de su proximidad, al apelar a una fe existente o al exigir el cambio de la que existe (*metanoia*: Mc 1,15), plantea el más radical de los conflictos. La opción por los pobres o la oposición (por disfrazada que esté) al Reino harán discordes y

11. Viene a «hacer discordes unos con otros» es la traducción más exacta que propone M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Pont. Inst. Bíblico, Roma 1953, p. 25.

enemigos a amigos y parientes, a justos y pecadores (y hoy a cristianos y no cristianos) *indistintamente*.

En *tercer lugar*, subsiste aparentemente el problema del para qué de ese conflicto. Si el Reino que Jesús anuncia como inminente es escatológico en el doble sentido que invalida la historia (un acontecimiento que debe realizar Dios solo, sin colaboración [histórica] humana y que, además, está destinado a poner fin a la causalidad [histórica] que el hombre mueve), ¿qué sentido puede tener volver a Israel consciente de su profunda división axiológica? ¿Para qué plantear un conflicto de valores que Dios, de todos modos, va a solucionar a su manera?

La única hipótesis que puede aspirar a resolver este problema es, creo, la que niega el supuesto anterior. Y no sólo eso, sino que explica la negación apuntando otra vez a ese falso lugar común de que la única manera de concebir al Dios del Evangelio es la moral. Si uno se pregunta, en efecto, por el sentido que puede tener introducir un conflicto en una comunidad o sociedad que no lo vive aún, la respuesta tiene que ser que el conflicto es un resorte histórico, y un resorte que conviene de un modo especial, si no exclusivo, a las transformaciones políticas.

C. *El estilo de vida*

Volveré a este punto de la necesidad de una clave política para comprender al Jesús pre-pascual, luego de hacer aquí también, en lo referente a Jesús, unas pequeñas consideraciones sobre su estilo de vida. No a título de edificación ascética (ya se verá que no puede ser ése el caso), sino recordando la decisiva importancia que tiene el lenguaje icónico del estilo de vida de los profetas para la comprensión de su mensaje y del impacto que éste debió causar.

En el apartado anterior se notó la profunda coherencia entre el anuncio, la propuesta y el estilo de vida —escatológicos— de Juan el Bautista. Quien pretenda que Jesús siguió en su vida pública un camino paralelo al de aquél va a chocar con esos datos. Y, lo que es más, con esos mismos datos manejados por el propio Jesús.

Según Q, en una parábola que luego tendremos ocasión de examinar, Jesús se queja de que el Israel de su época no sepa ponerse a tono con los mensajes proféticos que Dios le envía. Cuando éste mira a Israel con tristeza o ira, la generación que Jesús conoce responde con fiesta y regocijo. Y desacredita al mensajero. Y cuando Dios mira a Israel con alegría y promesas, la generación que Jesús conoce responde con tristeza y escándalo. E igualmente desacredita al mensajero (cf. Mt 11,16-17).

¿De quiénes habla Jesús y dónde radica la oposición entre esos dos mensajes sucesivos? Jesús habla del Bautista y de sí mismo: «Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: ‘Demonio tiene’. Vino el Hijo del hombre, *que come y bebe*, y dicen: ‘Ahí tenéis a un comilón y a un borracho, amigo de publicanos y pecadores’» (Mt 11,18-19).

Sin duda, los evangelistas tienen la disculpa de estar citando palabras de los adversarios de Jesús. Pero me imagino que debe haberles resultado difícil, a pesar de ello, el poner por escrito un insulto tan bajo dirigido a quien ellos reconocían ya como el Enviado de Dios, Hijo suyo y Mesías de Israel. Sólo el hecho explícito de que es Jesús mismo el que habla, y el implícito de que el recuerdo de sus palabras debió quedar hondamente enraizado en la memoria de la comunidad cristiana —pre-pascual—, puede constituir un motivo suficiente para que no haya sido, si no eliminado, sí al menos citado de un modo más respetuoso o abstracto.

Jesús llevó, pues, un estilo de vida (profético) opuesto al de Juan el Bautista. No porque Dios se contradijera, sino porque Jesús se sentía encargado de anunciar una *nueva* iniciativa liberadora y salvadora de Dios: la llegada de su «gobierno» transformador a Israel. Ésa es la alegría que toda su vida, hasta en los detalles (correspondientes, aunque opuestos, a los del Bautista) manifiesta. Jesús no es el hombre del desierto sin historia: es el hombre de la ciudad, con sus intrincados mecanismos, causalidades y cultura. No reduce su actividad a lo esencial: participa de la vida social de sus conciudadanos, atento a sus fiestas, problemas y conflictos¹².

12. La imagen de un Jesús extremadamente pobre, casi tan «desértico»

Cuando Jesús prohíbe ayunar a sus discípulos, precisamente en el momento en que lo hacían los discípulos de Juan el Bautista y los de los fariseos, la razón es la misma. Es el mensaje profético el que determina la vida toda del profeta. Los que colaboran con Jesús están anunciando una alegría semejante a una boda. El Reino que llega es como un nuevo desposorio entre Dios e Israel. Por lo menos para quienes están de acuerdo

o «escatológico» como Juan el Bautista, ha surgido de una corriente ascética y, en los últimos tiempos, de una corriente política (de la teología de la liberación, en especial) para la cual volverse pobre es la única forma de *optar por los pobres*. Desde el punto de vista histórico, la única base aparentemente seria para la formación de esa imagen estaría dada por las palabras atribuidas al mismo Jesús, según Q, cuando un escriba le pidió formar parte de sus seguidores: «Las zorras tienen guardias, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8,20 y par.). Creo que hacer de esa frase una medida de la pobreza real de Jesús olvida una distinción elemental, amén de otros datos fehacientes que los Sinópticos proporcionan. La confusión a que me refiero consiste en no distinguir la pobreza involuntaria, que es carencia de lo necesario, y el desprendimiento o inseguridad que lleva consigo cada día una vocación apostólica itinerante y peligrosa (por el contenido del mensaje). Desde el punto de vista de la materialidad de su pobreza, Jesús había sido un artesano con medios de trabajo propios (y profesión heredada: cf. Mc 13,54-55), como lo eran sus discípulos pescadores (que contrataban jornaleros para la barca que pertenecía a su padre: cf. Mc 1,20), o un publicano como Leví, poseedor de un «despacho de impuestos» (cf. Mc 2,14). Al dejar Jesús y los suyos estos trabajos, señala Lucas que el grupo itinerante era seguido por algunas mujeres que «les servían con sus bienes» (Lc 8,2-3). Juan agrega un detalle que concuerda con lo anterior y puede ser histórico: el grupo tenía una bolsa común que estaba en poder de Judas y de donde se sacaba para comprar lo necesario (cf. Jn 12,6) y aun para dar limosna a los pobres (cf. Jn 13,29). Teniendo en cuenta la existencia de esclavos, la multitudinaria presencia de mendigos que aparece a cada paso por el evangelio, y la de los jornaleros que alquilaban su fuerza de trabajo, Jesús y los primeros discípulos, aun siendo hasta cierto punto pobres, parecen pertenecer a una cierta situación media (a mucha distancia de la pobreza más extrema, común a una multitud de habitantes en Israel). A lo cual hay que agregar, en el caso de Jesús (y en un contexto donde la cultura era un escasísimo privilegio), la posesión y el uso de un gran conocimiento de las Escrituras. La figura que así resulta concuerda de manera extraordinaria con el estilo de vida profético de Jesús ya señalado: es el hombre *urbano*, a diferencia del desértico (como el Bautista). Es ya significativo que en la frase que se citó al comienzo de esta nota sea Jesús quien tenga que *hacer notar* lo sacrificado y desprendido de su misión a un presunto seguidor que no lo ha advertido.

con los valores que el Reino significa y trae (cf. Mc 2,18-19 y par.: la profecía de que un día el novio les será arrebatado constituye, sin duda, un elemento agregado después de pascua).

La crucifixión y las teologías que se apoderan muy pronto de ese hecho inaudito, una vez recuperada la fe en Jesús, han echado una sombra de falsa austeridad y tristeza sobre la vida del que fue el profeta de la alegría de Dios. El crucificado, cortado de su relación con el Reino, es como un exagerado Juan Bautista. Se le ve muriendo desnudo sobre ese inhóspito pequeño desierto de la Calavera en medio de atroces dolores, y se olvida que sus contemporáneos lo acusaron —alguna razón habría para que esta acusación fuera un arma eficaz— de pasarse la vida en festejos excesivos con amigos inconvenientes.

Pero en esta caracterización malévola de Jesús, profeta de la alegría del Reino, hay un último elemento que marca aún más hasta dónde esa alegría profética está asociada a la historia, a planes y conflictos históricos. Todo lo dicho anteriormente sobre el *anuncio* profético de Jesús ponía en íntima relación la buena noticia, la proximidad del Reino y la liberación de *los pobres*. De esa relación inextricable surgía el escándalo y la oposición. La alegría de Jesús, situada como estaba en medio de un Israel potencialmente conflictivo, constituía un desafío peligroso para el *status quo* y para todos los que dependían de él en riquezas y prestigio.

Lo lógico habría sido que Jesús fuera acusado de alegrarse en la compañía de sus amigos, *los pobres*. Pues bien —y el lector habrá notado ya lo extraño del caso—, Jesús es acusado de tener como amigos a «publicanos y pecadores». Lo que casi equivalía a decir: pecadores de primero y segundo orden, pues los publicanos eran marginados como «pecadores públicos» por toda la población patriota de Israel por estar al servicio del tributo romano. Por eso el retrato que el evangelio de Lucas nos presenta del «publicano» (cf. Lc 18,9ss) lo sitúa claramente entre los que, en Israel, tenían que «llorar», mirar al suelo y golpearse el pecho (cualquiera que haya sido su situación económica).

Nada se dice de los pobres en la acusación, siendo así que, al menos en un primer instante, Jesús no menciona a publicanos y pecadores en su anuncio. ¿Por qué ese desplazamiento —en *desprestigio* de Jesús— de sus verdaderos amigos? ¿Por qué

colocar «publicanos y pecadores» en lugar de pobres, enfermos y marginados? La razón se vuelve clara como el día si también aquí se usa la clave política para interpretar el hecho. Lo que Jesús cita es el «argumento ideológico» de sus adversarios para oponerse a su anuncio profético. Era políticamente peligroso acusar a Jesús de ser amigo de los pobres. Era más fácil y eficaz echar mano de un argumento religioso con el que las mismas víctimas se hallaban familiarizadas: los pobres no cumplían la ley. Ni la conocían, por su ignorancia, ni, por su pobreza, podían ponerla en práctica (como ya se tendrá ocasión de ver en varias parábolas de Jesús). Los pobres y marginados eran, como lo dirá una expresión significativa del cuarto evangelio, «esa plebe maldita que no conoce la ley» (Jn 7,49).

La razón de este extraño desplazamiento —de pobres a pecadores— se vuelve así perfectamente clara: el *status quo* de un Israel injusto se presenta (ideología religiosa mediante) como la resultante de un juicio divino que lo aprueba, y el anuncio profético de Jesús aparece, consiguientemente, como una impiedad. Y como esta ideología religiosa opresora se introyecta asimismo en la mente de las propias víctimas, los pobres, según Jesús, tendrán todavía que «convertirse» (=cambiar de mente) y liberarse de la «ideología político-religiosa» vigente para «creer en la buena noticia» de que el Reino esté llegando y precisamente para hacerlos felices. ¿Sería posible que Dios hubiera cambiado su evaluación de los distintos grupos de Israel?

Cualquiera que sea la respuesta que se dé a esta pregunta, se comprueba que el estilo de vida del profeta Jesús va enraizando más y más su mensaje profético en la historia y en sus mecanismos concretos. Jesús no sólo anuncia el Reino antes que llegue: *lo prepara*.

III. La clave política en la historia de Jesús

Así, cuando se leen los evangelios liberados de la imagen prefabricada —mejor sería, desde otro punto de vista, decir post-fabricada— de un dulce y doliente Jesús de Nazaret, se encuentra uno a cada paso con algo inesperado: un conflicto voluntariamente introducido, mantenido y acrecentado. Por lo menos, con

un conflicto probado por datos muy fehacientes y que, lejos de desvanecerse con los nuevos hechos que Jesús va agregando a su mensaje, lleva muy pronto a ese escandaloso pero lógico final: un asesinato jurídico. Es decir, un asesinato político disfrazado de legitimidad.

Y con esto está el lector frente a un problema cuya solución será decisiva para todo el esfuerzo posterior en busca de la historia pre-pascual de Jesús. Se ha visto que Jesús, siguiendo la estela del Bautista, se presenta también él como profeta, y que su mensaje, aunque no contradice directamente al del Bautista, sigue su propio camino. Se ha visto también que, para poder captar la lógica de los pasos con que Jesús presenta su mensaje y hace frente a las dificultades que proceden de él, es menester muchas veces adoptar ante los hechos lo que se podría llamar una «visión» política. Varias veces se ha hecho notar cómo una visión moralista de las cosas pasaría, sin comprenderlas, frente a muchas expresiones y actitudes de Jesús.

Todo esto conduce a una cuestión que me parece decisiva: ¿será cierto que la dimensión política constituye la *clave* adecuada para comprender la historia (pre-pascual) de Jesús? Aun antes de entender cabalmente el sentido de la pregunta, se escuchará la respuesta acostumbrada: una desconcertada, cuando no indignada, negativa. Y entiendo que esta negativa está fundada, según los planos en que se haga fuerte, en un malentendido, cuando no en intereses creados, sin duda inconscientes, pero decisivos.

Pienso que la negativa se desarrolla en dos planos y que el lector ganará con el examen de ambos. El primer plano está constituido por el problema de las «claves de lenguajes» que permitan captar la lógica del pensamiento y de las expresiones de los personajes históricos. Se podría decir que, en este caso, cabría preguntar si Jesús usó preferentemente un vocabulario, unas imágenes y unas concepciones propias de la política para expresar su anuncio y su propuesta profética. El segundo plano va más al papel que el personaje en cuestión desempeñó en la sociedad de su tiempo. Existe la idea de lo que es un político y de cómo actúa en cuanto tal. Y, si un personaje ha consagrado a la política su vida, comprender lo que significa en la sociedad el papel político —y lo que se espera de un político— ayudará

a comprender sus actitudes y acciones más salientes y decisivas. En ambos planos siempre deberá tenerse presente, sin embargo, que una «clave» histórica nunca puede dar cuenta de todo un complejo ser humano (tanto en su lenguaje como en su actividad). Para que la historia cumpla su función es necesario usar tales «claves» como hipótesis generales de trabajo. Pero también es menester recordar que ellas no lo explican todo. Sin «claves», en cambio *nada* tiene acceso al sentido: los datos permanecen caóticos o casuales.

A. La política como clave del lenguaje de Jesús

Creo que el lector recordará innumerables ocasiones en que nos hemos topado con expresiones usadas por Jesús en su función profética y sacadas del ámbito de la política. Baste pensar en la palabra decisiva, «Reino», en cuanto significa gobierno de un nuevo Rey. El conflicto que Jesús trae se desata, con sus propias palabras, entre grupos sociales —pobres y ricos, marginados y favorecidos— cuya interacción constituye la estructura central de la «polis» de Israel.

Pero el lenguaje no consiste solamente en el uso de palabras pertenecientes a un plano de la vida humana. También están las imágenes y, sobre todo, las categorías, que son como las vías por donde avanza el pensamiento. En cuanto a éstas, se recordará cómo hay actitudes y expresiones de Jesús que no se entienden si uno no imagina, detrás de ellas, las actitudes y las expresiones de un rey que se prepara a gobernar, según propios y nuevos criterios, la sociedad de Israel. Basta confundir estas expresiones y actitudes con las de un «juez» moral para que resulten chocantes y hasta incomprensibles.

De todo esto no se ha percibido nada más que el comienzo. Los capítulos siguientes multiplicarán los datos en esta dirección. Pero los observados permiten formular desde ya una *hipótesis de trabajo* para todo el resto: la clave de lenguaje capaz de introducir al lector en el significado pre-pascual del pensamiento expreso de Jesús es la *política*.

Choca esto con dos aspectos de un mismo lugar común. En efecto, el primer malentendido consiste en un anacronismo

al que ya se ha aludido varias veces en estas páginas. Jesús es el fundador de la religión cristiana: *ergo* su tema no pudo ser otro que el de definir en qué consistiría tal religión. De ahí un presupuesto hermenéutico falsificador, pero terriblemente común en el uso: tomar todo lo «político» como una mera metáfora de lo «religioso» y preferir cualquier trabajo redaccional que conecte las enseñanzas de Jesús con la vida propiamente religiosa de la comunidad cristiana. A pesar de declaraciones autoritativas sobre la seriedad con que debe practicarse la exégesis en la Iglesia católica, puede uno, por ejemplo, toparse a menudo con la desenvuelta afirmación de que la primera bienaventuranza espiritualizó el Antiguo Testamento declarando «bienaventurados» a los «pobres *de espíritu*»¹³. No se trata de que este pensamiento sea erróneo en sí. Sí lo es, en cambio, el que represente la historia de Jesús (antes de pascua y de la Iglesia) tal como puede rastrearse con los mejores instrumentos a nuestra disposición.

Pero el segundo malentendido, comprendido ya e implícito en el primero, es mucho más hondo. Supone que una clave política de lenguaje excluye la religiosa. Creo que este presupuesto es digno de atención, pues es decisivo para toda exégesis posterior. Y no es extraño que ponga en juego varios elementos sobre los cuales se ha reflexionado en la Introducción general de esta obra. Permítame el lector recordar aquí los más importantes en relación con este punto. En dicha Introducción veíamos que no era posible llegar a pensar un plano religioso totalmente desconectado de uno cualquiera de los planos donde el hombre encuentra los valores que le sirven para orientar su existencia. Se oyen aquí como un eco las palabras ya citadas de Agustín: «...si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?». No sólo porque ello no me interesaría, sino mucho más: porque

13. Cf. *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, con la firma del Cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación (romana) para la Doctrina de la Fe (Vaticano, 6 de agosto de 1984). Allí se lee, por ejemplo: «Tales exigencias (las del Antiguo Testamento) se encuentran en el Nuevo Testamento. Aún más, están radicalizadas, como lo muestra el discurso sobre las Bienaventuranzas. La conversión y la renovación se deben realizar *en lo más hondo del corazón*» (Cap. IV, «Fundamentos Bíblicos», n.º 7; subrayado mío).

no podría entender un lenguaje que no hablara a mi existencia humana. Si la revelación de Dios versara sobre el misterio divino en sí mismo, no existiría puente de lenguaje que pudiera hacer esa revelación comprensible al hombre. Por eso Dios se presenta siempre en lo que llamamos «su palabra», hablándonos como si fuera una persona que se comunica con otra persona sobre cosas que interesan a ambas. ¿Cómo se revela Dios en la historia de David? Ciertamente, no encontramos allí un tratado de teología. Lo que hallamos en esa historia es el corazón de Dios revelado en la simpatía con que sigue los pasos de ese personaje histórico y, por supuesto, político, que es David.

Así, quien quisiera despojar a David de todo rasgo político para hacerlo vehículo de una revelación divina, se quedaría con las manos vacías. Si Oseas presenta las relaciones de Dios con Israel bajo el modelo de las relaciones maritales de un hombre con su esposa infiel, es obvio que es menester entrar en la clave «matrimonial» para comprender ese mensaje con sus *peripecias*, causas y efectos. Resumiendo, toda la Biblia es una colección de imágenes de Dios que, por poco estructuradas que sea, exigen comprender la clave «humana» que está en la base de ese mensaje. En una palabra, recuérdese lo que debería haber quedado claro, si no fracasé en el empeño, después de la Introducción general de esta obra: que lo religioso no es un tema más, sino una elevación a lo trascendente de los temas (o «claves») que interesan los diversos planos de la existencia humana.

De la misma manera, la fe antropológica presente en las diversas legislaciones de Israel atribuidas a Moisés no se vuelve religiosa cuando uno olvida que se trata de legislaciones (parecidas a todas las demás) cuyo fin natural es organizar la vida de Israel en diferentes lugares y situaciones. Por el contrario, no se comprende cómo esas legislaciones revelan los valores que Dios hace suyos y muestra como tales, si no se conoce la «clave» apropiada, esto es, los elementos, mecanismos y límites de una legislación civil.

Pero, llegado uno aquí, percibe que la resistencia no va tanto a que haya que entender el «mensaje» de Jesús en clave política, o a que Jesús haya *hablado* con imágenes, metáforas y categorías tomadas de ese plano. El escándalo mayor consiste en que haya *vivido* en ese plano. El que haya sido él mismo un

político y el que el conflicto (político) desatado por él sea el principal «lenguaje» vivo con el que se comunicó con los hombres acerca de Dios.

B. La política como clave de la vida y muerte de Jesús

Se entra así en un plano más hondo donde la dificultad no está tanto en la *clave de lenguaje*, sino en la *clave de vida* empleada por el mensaje profético de Jesús. ¿Se podrá decir de Jesús que fue un político?¹⁴

Claro está que la respuesta no puede ser cabal en este punto de la investigación. Y que en capítulos posteriores se podrá juzgar con más fundamento esta cuestión. Espero, sin embargo, que el lector me permita ya aquí unas consideraciones generales a este respecto, puesto que el problema se ha planteado, y no

14. Es, por cierto, casi normal que no escapen a estos lugares comunes quienes no hacen de la crítica cultural una específica tarea intelectual. No se extrañe, pues, el lector de encontrar en las páginas que siguen alusiones al discurso inaugural de S.S. Juan Pablo II con que se abrió la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano en Puebla (el 28 de enero de 1979). En ese discurso se lee, por ejemplo, en el párrafo I,4: «Ahora bien, corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— ‘relecturas’ del evangelio, resultado de especulaciones teóricas, más que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico... En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia. Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo —bien diferente—, se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aun la conciencia de su misión redentora. Los evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahvé (cf. Mt 4,8; Lc 4,5). No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas (cf. Mt 22,21; Mc 12,17; Jn 18,36). Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación» (Puebla. Conclusiones finales, Ed. Paulinas, Montevideo 1979, pp. 12-13).

podía menos de plantearse, desde el comienzo: ¿fue Jesús en su vida pública un político?

Para responder como verdaderos historiadores a esta pregunta, tienen los exegetas un dato sumamente importante, convergente con el de los Sinópticos acerca de la muerte de Dios. Los documentos contemporáneos más fiables (por imparciales o, por lo menos, remotos a todo interés religioso) son en este caso los *no cristianos*. Pues bien, todos ellos, aunque brevísimos, convergen en un punto que parece fuera de toda duda: Jesús de Nazaret murió ajusticiado después que las autoridades romanas lo condenaron como un *agitador político*. Los cuatro evangelistas son, además, unánimes en hacer saber que Pilato colocó sobre la cruz de Jesús el motivo oficial de su condena a muerte: «Jesús de Nazaret, Rey de los judíos» (cf. Mc 15,26 y par.).

Así que, desde los primeros datos fehacientes sobre la predicación de Jesús —el Reino o gobierno de Dios, con sus consecuentes y lógicas transformaciones socio-políticas— hasta su condena a muerte y ejecución como agitador político, se tiende un hilo muy sólido, históricamente hablando.

Existe, sin embargo, otro problema, que puede ser origen de un malentendido a este respecto. Y es el de determinar qué verdad «real» se esconde bajo esa convergente certidumbre. En efecto, los escritos provenientes del cristianismo naciente —entre ellos los evangelios— coinciden en advertirnos de que los romanos, culpables o no, fueron sólo proveedores de un aval jurídico y luego ejecutores de una sentencia elaborada y promulgada *fuera* de su propia esfera de intereses.

Los evangelios son coincidentes en que Jesús de Nazaret no tuvo nunca conflicto alguno con las autoridades romanas. Éstas, en realidad, quedaron en una situación particularmente incómoda cuando Jesús les fue presentado por el Sanedrín como un agitador político. Debían, en efecto, explicar a las autoridades más altas de Roma cómo dejaban impune a quien anunciaría un reino de Dios para Israel (cf. Lc 23,2.5.14; Jn 19,12; tanto más cuanto que, según Lucas, añadían la falsa acusación de que Jesús habría prohibido pagar el tributo romano). Consta, sin embargo, por el testimonio evangélico más insospechable, que, a pesar de la vigilancia que ejercían los romanos y de lo público

de la actividad y predicación de Jesús, aquéllos nunca vieron en él un peligro político para su *propia* autoridad, ni siquiera un posible aliado de los zelotas.

El malentendido rutinario en esta materia consiste en concluir que, si Jesús no fue un agitador *contra los romanos* que poseían la autoridad política, entonces no fue simplemente un agitador político. Los evangelios son muy claros a este respecto: la verdadera causa de que Jesús fuera entregado a los romanos fue la *envidía* de las autoridades político-religiosas del Sanedrín (cf. Mc 15,10 y par.). Éstas se sentían amenazadas por el creciente poder de Jesús, debido al apoyo popular de que gozaba en Galilea primero y en Judea después (cf. Mc 11,18; 12,12, etc. y par.).

El error que frecuentemente se comete aquí está en no reconocer que la denuncia que hace el profeta Jesús en nombre de Dios no apunta a lo que los romanos han hecho de Palestina, sino a una estructura sociopolítica creada y mantenida por una teocracia¹⁵. Es decir, por una autoridad al mismo tiempo política y religiosa que ha usado el nombre y el poder sagrado de Yahvé para hacer de Israel un tipo de sociedad inhumana que Yahvé aborrece. Lo que se ha visto en este capítulo lo indica claramente, y los siguientes arrojarán aún más luz sobre esta profunda unidad entre la opresión de la mayoría de los pobres y marginados de Israel y una determinada e interesada interpretación de la Ley de Dios, hecha y avalada por unas autoridades que manejaban hilos al mismo tiempo religiosos y políticos.

No se ha prestado suficiente atención al hecho de que Palestina era una provincia *sui generis* del Imperio Romano. No había sido verdaderamente integrada, como otras, a la cultura y a la política del Imperio. Tenía un estatuto particular que dejaba la estructura social interna, y aun gran parte de la fuerza política para crearla y mantenerla, en manos de las mismas

15. Véase en la nota anterior el rechazo (justificado) de la presentación de Jesús como «un luchador contra la dominación romana». No es posible negar que ciertos teólogos o exegetas (relacionados o no con la Teología de la Liberación) cometieron este error, basado, a mi juicio, en el supuesto al que hago alusión aquí.

autoridades religiosas. Ello acontecía, si no en el mismo grado en toda Palestina, sí al menos en Judea. De Jerusalén, y en particular del Sanedrín —esa especie de parlamento religioso-político que comprendía al clero religioso y a las grandes familias—, surgía (y se mantenía) la división del trabajo y las cargas que los diferentes grupos humanos tenían que soportar o aprovechaban. Los romanos se reservaban, como desde lejos (con sus guarniciones militares), el cuidado del orden público y la recaudación del tributo.

Al no tener en cuenta esta importante distinción en lo que se refiere al verdadero poder político al que Jesús desafía con su mensaje profético, se llega a la anti-hipótesis: Jesús habría sido presentado y, finalmente, ajusticiado como agitador político; pero ello habría constituido en algunos una mentira, y en otros un trágico error. Así, Jesús habría sido muerto por razones que no tendrían *nada que ver* con su sentencia, o sea, con la causa alegada para su condena a muerte. «La muerte de Jesús sería, ‘hablando históricamente, un destino estúpido’ (Bultmann); habría sido exclusivamente el resultado de una interpretación política de su actividad»¹⁶.

C. ¿Política vs. religión?

Hay, sin embargo, aquí algo más que el malentendido de presentar a Jesús como un luchador político contra la *dominación romana*. Hay también algo más que el malentendido según el cual Jesús, siendo un personaje religioso, no puede haber usado términos, imágenes y categorías *propriamente políticas* para vehicular su mensaje. Lo que parece chocar es la idea de que, si Jesús generó un conflicto que lo llevó a ser asesinado por constituir un peligro político, la única conclusión que se puede sacar de ello es que *fue realmente un hombre político*.

Jesús es considerado hoy, con fundamento o sin él, como el fundador de una de las pocas *religiones universales* que posee

16. X. LÉON-DUFOUR, «Jésus face a la mort menaçante», *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 100, n.º 6 (nov.-dic. 1978), p. 802.

la humanidad. Tal vez la más universal que existe, si no se tienen en cuenta sus divisiones internas. No parece posible desplazarlo a la historia de la *política* sin quitarle su trascendencia histórica y convertirlo en un pequeño personaje, más o menos fracasado en su intento de hacer felices a los pobres y marginados de su país.

Por otra parte, Jesús de Nazaret es el supuesto fundador de una *Iglesia*, es decir, de una institución socio-religiosa que ha tenido siempre que convivir, y tiene que hacerlo aún, con diferentes y hasta opuestos regímenes políticos, apoyándose en el inevitable argumento de que no pertenece a ese plano donde combaten intereses humanos. Su razón de ser debería permanecer en un plano trascendente: el religioso, por vago que sea este concepto (sobre todo cuando se trata de definir su ámbito de acción en relación con los demás)¹⁷. Esta «vaguedad» de su

17. Una aguda prueba de lo incómodo de su posición en este punto puede brindarla el párrafo 42 de la constitución *Gaudium et Spes* (sin duda alguna la más progresista y creadora del Vaticano II). El párrafo comienza con el problema de saber hasta qué punto la Iglesia puede servir a la *unión de toda la familia humana*. Es significativo que lo primero que sigue a esta cuestión —o intención de unidad— sea una declaración que podría llamarse «reducitivista» (de conflictividad): «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear obras al servicio de todos...» Ya resulta difícil entender cómo la Iglesia puede tener, de acuerdo con su misión propia, una «doctrina social» oficialmente sancionada si su misión no es social. Pero ¿no lo será? ¿Tiene la Iglesia algo más *propio* que la *fe*? Pues bien, de la *misión* de la fe se dice en el párrafo 11: «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la *entera vocación del hombre*. Por ello orienta la mente hacia *soluciones plenamente humanas*» (subrayado mío; JLS). ¿Dónde? Sin duda, en la realidad histórica, con sus diferentes planos, tanto individuales como «político, económico o social». Pero ¿cómo hacerlo sin dividir? De ahí las pocas ganas de llegar a concreción alguna en tales terrenos, como consta del uso (dos veces seguidas) de la palabra «puede», hasta que el Concilio se ve obligado por lógica a corregir: «*mejor dicho, debe...*» En el mismo párrafo, y de acuerdo con esa intención de unidad para la familia humana, se lee: «Como... en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social, la

incumbencia no obsta así, al parecer, a que la supervivencia de la Iglesia esté ligada de hecho a lo peculiar de su objetivo, es decir, a que no pretenda competir con otras organizaciones, proyectos y realizaciones propiamente políticas.

Decir hoy, por lo tanto, que Jesús fue un agitador político, por más elementos documentados que se presenten; aceptar la fuerza del dato histórico clave de que el ser precisamente un agitador político lo llevó a la muerte, y que esa muerte no fue un simple error o una estúpida envidia dogmática, supone luchar con cosas que, en buena medida, escapan al control racional del lenguaje o lo condicionan prematuramente. De la manera más espontánea y con la mayor certeza, se afirmará que esos dos términos, «agitador político», aplicados a Jesús, constituyen una intolerable distorsión y caricatura de su figura y una «relectura» falseada de los relatos evangélicos.

Como quiero, en lo que sigue, proponer con toda seriedad la hipótesis de trabajo según la cual los tres sinópticos, en cuanto narran sucesos pre-pascuales, muestran a Jesús como un personaje histórico en el que religión y política se hallan indivisiblemente ligadas, quisiera aquí, de manera muy breve, explicar algunos supuestos de esta hipótesis para impedir que la hipótesis misma se comprenda mal.

En *primer lugar*, creo que es menester recobrar un sentido más genérico de lo que es política. Los sistemas democráticos, donde diferentes partidos compiten por acceder al poder, han reducido el significado de la actividad política. La muestran más como un sistema de eficacia para lograr el poder que como una manera de ejercer éste. En el pasado, esos acentos se hallaban invertidos. El poder se obtenía de mil maneras diferentes, y muy pocas de ellas, eran, en rigor, «políticas». Sucesión dinástica,

Iglesia, por esa su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas...» Sin duda que cada palabra está pesada y que la expresión es, esencialmente, inatacable. Pero el contexto sugiere, de modo inexorable, que la unidad de que se habla será fruto de la vaciedad y neutralidad indiferente, más que de optar por las soluciones más humanas. En lo «religioso» no parece haber conflictos decisivos, como existen a cada paso en el plano de lo histórico, donde Dios humaniza al hombre.

ambiciones personales, luchas armadas, complotos palaciegos, rivalidades étnicas, etc.: todos esos factores, en sí no políticos, determinaban el que una persona tuviera en sus manos un poder político que ejercer. Así, no resulta demasiado extraño que Jesús, un hombre tan conflictivamente político, parezca no preocuparse con el debido realismo por obtener el poder o por organizar, al menos, los medios de llegar a él. Es obvio que contaba con la acción de Dios, con el «poder» de lo alto, para la substitución de las autoridades de Israel por otras que representan lo que Dios quería que Israel fuese¹⁸.

Pero, si la hipótesis que propongo es acertada (y este capítulo comenzó ya a proveer de datos al respecto), Jesús no sólo *anuncia* que la fuerza de Dios va a introducir en Israel un nuevo gobierno y a crear en él una nueva sociedad. Jesús *prepara* ese gobierno. No precisamente organizando medios para hacerse con el poder, sino transformando las conciencias —especialmente las de los pobres— para ponerse de acuerdo con esos cambios inevitables. Y eso es *política*, esto es, una *ideología* política, porque constituye un sistema de eficacia puesto al servicio de un plan para estructurar de nuevo la sociedad de Israel de acuerdo con la escala de valores que Jesús atribuye al corazón de Dios. De ahí que sea insensato suponer que declarar político a Jesús es quitarle su calidad de hombre religioso, revelador de Dios.

Las «bienaventuranzas», por ejemplo, son *al mismo tiempo* un plan político —muestran la prioridad fundamental del inminente «gobierno» de Dios— y la revelación profética de cómo ve y siente el corazón de Dios lo que le está ocurriendo al hombre en el Israel del tiempo de Jesús. En otras palabras, son la revelación de lo que Dios mismo *es*. En ese plan político está presente la fe de Jesús, su apuesta por los únicos valores que, para él, pueden llevar a la felicidad: colaborar en esa futura transformación.

Por eso quisiera aquí que el siguiente punto, tratado largamente en la Introducción general de esta obra, quedara claro

18. La exégesis ha señalado que sólo otro libro del Nuevo Testamento emplea una clave política: el Apocalipsis, aunque esta vez la punta conflictiva apunta al mismo Imperio Romano, y no ya a las autoridades de Israel.

y evitara posibles malentendidos: Jesús, perfecto hombre, hombre cabal, no puede expresar de manera icónica su fe antropológica, que es también religiosa, sino mediante una *ideología*. Es decir, mediante un sistema de eficacia. Como todo sistema de eficacia dentro de una realidad finita, esa ideología será tan determinada como limitada, puesta al servicio de una cierta estructura de valores que constituye la manera como Jesús concebe a Dios y lo que Dios quiere.

Consiguentemente, debe quedar claro que esa ideología —que de hecho fue política— es una entre mil capaces de vehicular esos valores y de representar la fe a la que Jesús da un valor absoluto y por la que apuesta su vida. En otra cultura, o para otros contextos, o en la existencia de un hombre psíquicamente diferente, los mismos valores podrían haber sido puestos en la realidad mediante otras categorías. Vale decir, en otras «claves». No se ha elegido aquí la política porque este libro esté escrito en América Latina o porque dentro de una «teología» determinada. La única ventaja de la clave política para el historiador es que *fue* la clave usada por Jesús. Nada más. Nada menos.

Si esta ideología es, como no puede dejar de serlo, una ideología limitada, otras serán más apropiadas para acentuar ciertos aspectos o para aprovechar mejor diferentes elementos presentes en distintos contextos. Ello no significa declarar igualmente buenas todas las ideologías: las hay que dejan caer en la insignificancia ciertos aspectos centrales de la existencia y del sentido de Jesús. Pero ello no sucede porque sean ideologías o porque no sean políticas. El Nuevo Testamento, incluyendo a los tres sinópticos —con sus respectivos trabajos redaccionales—, muestra que el sentido de Jesús va en busca de expresiones creativas para cada contexto. Seguir a Jesús no es sacralizar la ideología que él usó y forzar las circunstancias infinitamente variables al escuchar las mismas palabras y presenciar idénticos sucesos. Se trata de «crear» evangelios para expresar la fe de Jesús con las ideologías que mejor puedan vehicularla hoy y aquí. El Nuevo Testamento es el mejor ejemplo de una colección de «claves» diferentes en torno al mismo personaje histórico: Jesús de Nazaret. Todas ellas son claves humanas, porque Dios no tiene otro lenguaje para hablar al hombre.

Capítulo 2

Jesús y la opción de Dios por los pobres y pecadores

Ni siquiera para el profeta de la alegría de Dios las cosas son fáciles. En el capítulo anterior se ha visto que su misión, tal como él mismo la veía, no era sólo la de anunciar un Reinado que, de todos modos, habría de venir. Se trataba de *prepararlo*. O tal vez, para expresarse mejor, de preparar a la gente para su llegada inminente.

No se sabe cuánto duró esa preparación. Los Sinópticos darían a entender que Jesús predicó un tiempo indeterminado en Galilea, luego de su alejamiento de Juan el Bautista. Ese tiempo indeterminado, a juzgar por la misma longitud de la narración, debió de ser corto. En la versión de Marcos ocupa, más o menos, la mitad de la narración total (Mc 1,14-8,27). A partir de ahí, el relato apunta hacia Jerusalén, y allí se queda desde el capítulo 11 hasta el final: la crucifixión y muerte de Jesús.

Los otros dos sinópticos —aun dándole Mateo una proporción algo mayor al material galileo, y Lucas al camino hacia Jerusalén y a la estancia allí— se acercan al mismo esquema. Es verdad que el ministerio en Galilea y alrededores puede haber sido interrumpido con viajes a Jerusalén, con ocasión de las fiestas religiosas que se celebraban en el templo. Tal parece ser la opinión de Juan, aunque su cronología general no parezca tan fiable como la que basa el esquema simple de los Sinópticos.

Lo cierto es que, ya en esa primera parte de la vida pública de Jesús que transcurre en Galilea, el relato evangélico coloca

al lector frente a la oposición que debe enfrentar Jesús. Doble oposición, por otra parte. Algo que hace pensar en el posible doble sentido que parece tener la «conversión» (o *metanoia*) exigida por el anuncio profético de la cercanía del Reino de Dios. En efecto, no es extraño que se opongan al Reino que llega aquellos que van a ver reducidos con su llegada sus bienes y prestigio. Tal oposición es, si así se puede decir, normal: está de acuerdo con la conflictividad intrínseca del mensaje profético. Más aún, forma parte de él, según el mismo Jesús.

A quienes el Reino, si llega, va unido espontáneamente a un «ay», a ésos se les exige una difícil conversión en la estructura de valores que poseen. Tienen que poner su corazón a tono con los valores que rigen el corazón (político) del Rey que llega. Que ello no sea ni lo más fácil ni lo que Jesús encuentra en la mayoría de los «establecidos» en Israel, no debe asombrar a nadie. Y así se ve cómo, ya antes de que Jesús salga de Galilea, se prepara contra él un complot para eliminarlo, complot al que los fariseos quieren atraer a quienes tienen el poder político en Galilea: los herodianos (cf. Mc 3,6).

Pero la misma lógica, aunque no lo parezca a primera vista, exige una *conversión* paralela de los mismos pobres, los futuros poseedores del Reino. Casi se podría decir que, si los enemigos del Reino tienen que convertirse, porque la noticia de su llegada es «mala», sus beneficiarios tienen que convertirse para creer en él, porque su llegada, como la describe Jesús, es demasiado «buena». Claro está, no se les exige a estos últimos que cambien de valoración, sino que se dejen penetrar por la increíble «noticia», por ese dato trascendente de que Dios está en camino para liberarlos. Que también esta segunda «conversión» a la esperanza sea difícil, lo muestra una cierta oposición o indiferencia que se echa de ver en la misma familia de Jesús, en su propio pueblo de Nazaret y, finalmente, en cierta actitud inmediatista de las multitudes con respecto a su anuncio. Interesa más Jesús taumaturgo que Jesús profeta. Jesús ayudador que Jesús crítico¹.

1. Marcos narra en cierta ocasión, junto con los otros dos sinópticos, que familiares de Jesús, encabezados por su madre y sus hermanos y/o her-

¿Cómo reacciona Jesús ante esta doble oposición al Reino? Responder a esta pregunta ocupará este capítulo y el siguiente. No precisamente en forma sucesiva, porque la predicación de Jesús, su discurso público, responde a esas dos oposiciones a la vez. Pero, en cierto modo, trataré de enfocar primero la oposición radical de los adversarios y luego las relaciones entre Jesús y la multitud.

La manera obvia de buscar la respuesta a la pregunta anterior, sobre todo en lo que se refiere a los adversarios «naturales» del Reino, ha de pasar por lo que el lenguaje ha llamado la *predicación* de Jesús. Tal vez fuera mejor emplear un término más neutro para esa función de enseñar o, como hoy se dice, concientizar. En primer lugar, para hacer honor a la clave política que, estando presente en la vida entera de Jesús, lo está también de un modo especial en su discurso y enseñanza. Poco importa el rótulo, sin embargo, en comparación con la comprensión del mensaje que vehicula esa enseñanza.

Jesús enseña con sus palabras y con sus hechos. Y, entre estos últimos, cualquiera que sea la opinión que se tenga sobre los llamados «milagros» que realiza, se encuentra uno con su innegable capacidad de ayudar y de curar. Pero, como esta última se derrama especialmente entre los más necesitados, se

manas, viajan de Nazaret hasta donde Jesús se halla predicando a las muchedumbres, y piden hablar con él (Mc 3,20-21.31 y par.). Mateo y Lucas callan la razón de la embajada. Marcos, en cambio, observa sin tapujos (provenientes de la comprensión post-pascual) que, al tener noticias de que Jesús predica a las multitudes, van a buscarlo «para hacerse cargo de él», pensando que está «fuera de sí», es decir, demente. Éste es, entre otros, uno de los indicios más fidedignos de que las narraciones de la infancia y las que van del bautista a la muerte de Jesús no pertenecen al mismo género literario. En los evangelios de la infancia aparece cómo María es informada del futuro destino de su hijo. Su predicación no puede, por lo mismo, extrañarla, y estaríamos con ello frente a una obvia contradicción. Lo mismo habría que decir de una concepción y un nacimiento virginal de Jesús. La que es objeto de un milagro de semejante porte no puede pensar que su hijo esté loco por el solo hecho de llevar un mensaje de Dios a las multitudes de Israel. El género literario de los evangelios de la infancia es claramente teológico. Y el objeto de esa teología es Jesús, no María. El que Jesús nazca de una madre humana (virgen) y (correspondientemente) de un padre divino es, sin duda, uno de los primeros intentos de expresar el misterio de la total humanidad y de la total divinidad de Jesús.

podría decir que la primera oposición se dirime más bien a través de la palabra, o sea, de la predicación de Jesús. Y a ella me voy a referir con preferencia en este capítulo.

Quiero, sin embargo, antes de comenzar ese estudio, prevenir una desorientación posible del lector. ¿Por qué no comenzar, como muchos hacen, describiendo esos grupos o clases de personas que juegan un papel importante en los relatos y a los que continuamente se hace referencia en los Sinópticos, tales como pobres, proselitos, publicanos, fariseos, escribas, sacerdotes, miembros del Sanedrín, etc.?

Creo sinceramente que comenzar por este tipo de «geografía» humana puede ser muy aburrido. Más aún, se presta a que uno se aparte, en busca de datos, de los documentos más cercanos e interesantes que se poseen: los evangelios mismos². Calcular, por ejemplo, si los publicanos (o sus jefes) eran pobres o ricos, o cuál era el status económico de los fariseos, llevaría no sólo a una larga búsqueda erudita y a conclusiones bastante inciertas, sino que, lo que es más importante, haría perder de vista en qué carácter esas categorías se encuentran y se definen ante Jesús de Nazaret. Sin duda que una búsqueda así descubriría

2. En los últimos años se ha notado, especialmente entre los exégetas más comprometidos con una teología política, la tendencia a valorar y, a mi entender, en algunos casos a «sobrevalorar» el *contexto* de la Escritura, especialmente en lo que se refiere a la situación socio-económica de los grupos o clases cuyo conflicto enmarca y condiciona la elaboración del *texto* bíblico (tanto vétero como neotestamentario). Especialmente en Europa se habla, a este respecto, de «lecturas materialistas» de la Biblia. Sin el título por lo común, esas lecturas se recomiendan también en América Latina a las comunidades eclesiales de base. No es mi intención discutir el título —chocante, a primera vista, entre cristianos— de lectura «materialista» de la Biblia. Esta alusión al materialismo histórico no pasaría de ser «realismo» exegético si llamara la atención sobre el condicionamiento socio-económico del texto. Sólo que, a veces, da la impresión de que este elemento no sólo condiciona, sino que «determina» —estructuralismo mediante— el texto mismo. Entiendo que, aparte del juicio filosófico que merezca esta empresa, su resultado paradójico es, muchas veces, el de despolitizar el texto, sobre todo cuando la dimensión política de éste, como es el caso aquí, no es inconsciente, sino intencional. La «relativa autonomía» de lo político, como de cualquier otro plano superestructural, se pierde así en aras de un conocimiento exhaustivo de la realidad productiva y sus complejidades. Y con ella desaparece gran parte de la fuerza del texto.

que los fariseos no eran todos unos hipócritas... Pero describir el espectro de autenticidad o falsedad de los individuos de ese grupo haría dejar de lado lo que más interesa al historiador: saber por qué una cierta manera de concebir a Dios —con más o menos sinceridad personal— le parecía a Jesús provenir de una radical mala fe.

Por ello entiendo que conviene ir preguntando a los documentos que se van a estudiar aquí cómo define Jesús a esos grupos en función del Reino y de la postura que, según Jesús, toman con respecto a éste. Claro está que ello no obliga a tomar a pie de la letra, por ingenuidad o falta de crítica, todo lo que el evangelio asume a propósito de esos grupos. La misma lógica interna lleva a explicar y matizar muchas cosas. Pero ese trabajo se irá haciendo a medida que la misma predicación de Jesús obligue a ello. Dicho esto, es hora de poner manos a la obra.

I. La enseñanza en parábolas

Así como sucede con las bienaventuranzas, y aún más aquí, hallar la clave correcta para la comprensión de las *parábolas* equivale a penetrar en el centro mismo del mensaje de Jesús acerca del Reinado o «gobierno» de Dios que llega.

Basta pensar dos cosas. La primera es la afirmación de Marcos de que, en su predicación a las multitudes, Jesús empleaba exclusivamente parábolas. «No les hablaba sin parábolas» (Mc 4,34 y Mt 13,34). La segunda es que las parábolas constituyen comparaciones o símiles destinados a hacer comprender el plan divino que el Reino encarna. La introducción a la mayoría de las parábolas de Jesús lleva rótulos como éstos: «¿A qué compararé el Reino de Dios?» o «el Reino de Dios es semejante a...» formulación esta última que debería traducirse con más precisión por esta otra: «sucede con el Reino de Dios como lo que sucedió con...»³.

3. Con esta versión se evitan errores como el que supondría traducir: «el Reino de Dios es semejante a diez vírgenes (o doncellas)» (Mt 25,1). En realidad, el texto no quiere decir que el Reino de Dios sea semejante a las diez doncellas, de las cuales cinco eran necias y cinco prudentes... Lo que se quiere decir en él es que sucede con el Reino lo que sucedió con esas diez doncellas... Y luego sigue la narración parabólica.

Pues bien, como ya se indicó en la Introducción a esta primera parte, se dio un gran paso hacia el descubrimiento de esa clave cuando se percibió hasta qué punto jugaba en la comprensión general de las parábolas de Jesús la distinción entre lo *pre-* y lo *post-pascual*. Dodd y J. Jeremias han insistido con razón en que la mayoría de las parábolas fueron dichas en un contexto de *polémica* que se olvidó después de Pascua (y, en especial, después de la destrucción de Jerusalén). Así, lo dicho contra las autoridades de Israel fue luego predicado en la Iglesia como una exhortación a las virtudes cristianas.

Lo que estos exégetas no han percibido, a mi parecer, con la misma claridad es el encadenamiento lógico, sistemático, de todas esas polémicas expuestas o resueltas en forma de parábolas. Y, si no me equivoco, ello procede precisamente de la ausencia en ellos de una cuestión decisiva, la de la «clave» para leer cabalmente esa polémica. Dicho en otros términos, no advierten que el hilo conductor de esas discusiones críticas es de orden político-religioso, así como era político-religiosa la autoridad que poseían los adversarios de Jesús.

¿Dónde se comienza a percibir esto? Primero, en hechos externos a las parábolas mismas, pero muy significativos. Segundo, en un deslizamiento semántico de la mayor importancia.

En cuanto a lo primero, baste recordar que es una determinada parábola (dicha en Jerusalén), la de los viñadores homicidas, la que, entendida correctamente en clave política, lleva a las autoridades de Jerusalén, no sólo a extender esa clave a la generalidad de las parábolas de Jesús (según Mt 21,45), sino a dar comienzo a los intentos de eliminar a ese peligroso rival. Si no pueden llevarlo a cabo, es, entre otras cosas, por «tener miedo al pueblo» (otro signo de lo político), ya que éste estaba con él (cf. Mc 12,1-12).

En cuanto a lo segundo, se trata de un cambio llamativo (al cual he aludido ya en el capítulo anterior) y que puede desorientar y hacer pensar que Jesús deja de lado la lucha por los «pobres» de Israel para atender a otra clase de marginados. Hasta aquí, en efecto, se ha oído hablar a Jesús de pobres; ahora, en muchas parábolas, se le oirá hablar mucho más de

«pecadores»⁴. El lector desprevenido pensará que, ahora sí, se vuelve de lo político a lo religioso, y que esto último termina por dominarlo todo. Pero ¿no se tratará del mismo grupo bajo ambas denominaciones? Y si así fuera, ¿por qué ese cambio de rótulo?

Ya se ha indicado que, en un primer lugar, los pobres son *también* pecadores. Casi por necesidad surgida de la misma pobreza y falta de instrucción. Pero hay un segundo nivel semántico menos perceptible. Jesús habla de los «pobres». Son sus *adversarios* los que usan el término «pecadores» y obligan en cierto modo a Jesús a responderles en ese mismo plano. El cambio de «pobres» por «pecadores» constituye, evidentemente, una *ideología* (política), en el sentido peyorativo de la palabra: mecanismo para encubrir y justificar una realidad penosa. Y penosa no sólo, o no tanto, en la carne viva de quienes son víctimas de ella, sino aun a los ojos de quienes con ella se benefician. Los «pobres» son siempre un escándalo en cualquier sociedad *hasta que se explica* de dónde procede y cómo se justifica su pobreza.

Así, sin que se puedan precisar responsabilidades conscientes o personales, la ideología (en sentido peyorativo) cumple su cometido de encubrir los conflictos más decisivos. La misma función que, en el plano individual, cumple la mala conciencia o la mala fe, la cumple la ideología en el plano socio-político. Las clases o grupos dominantes la crean y la adoptan, aun sin darse cuenta, porque se sienten disculpados o cómodos con ella. Y lo que, a primera vista, parece más extraño: las mismas clases dominadas la introyectan, juzgando que las cosas deber ser como son, porque los que saben así lo dicen. De esta manera, los mismos explotados y marginados colaboran inconscientemente en su opresión asumiendo las razones que otros les ofrecen para su pobreza e infortunio⁵.

4. Es interesante observar que en la primera y la cuarta series de parábolas (en nuestra clasificación para fines didácticos) los pobres constituyen el centro, mientras que en la segunda y tercera la temática gira preferentemente en torno a los pecadores.

5. El caso más evidente, dentro de las parábolas de Jesús, de esta introyeción de una ideología en la mente de sus propias víctimas lo constituye la parábola del fariseo y del publicano, que luego se comentará.

Teniendo en cuenta estos elementos, la polémica continua que Jesús mantiene con sus adversarios, que son también los del Reino, podrá ser sistematizada con cierta brevedad aludiendo a las parábolas más clara y distintamente polémicas. No es fácil determinar el número de las parábolas que los Sinópticos presentan. Y ello porque el límite entre una parábola (una comparación dotada de narración) y una simple comparación (símilitud estática) no es siempre claro. No hay un límite preciso, por ejemplo, que permita decidir a cuál de las dos categorías pertenece la comparación que Jesús establece entre lo que acontece con el Reino y lo que acontece con la sal (cf. Mc 9,50). J. Jeremias habla de unas 40 parábolas. Pues bien, se podrá percibir, creo, con claridad en más de la mitad de ellas la intención polémica que las anima. En los demás casos, o no se trataría de un discurso polémico en la misma línea (no se olvide lo que se ha dicho de toda clave: explica la totalidad, pero no la agota), o el elemento polémico estaría dependiente de un contexto que no aparece con claridad en la redacción actual de los Sinópticos (como ocurre probablemente con la conocida parábola del sembrador).

Para su mejor intelección, dividiré las parábolas —independientemente de un orden cronológico que no es posible fijar con certeza, a no ser en pocos casos— en cuatro series. Podría decir desde ya que las dos primeras contienen una reafirmación y explicación de las bienaventuranzas: el Reino viene a pesar de todo, y viene para los pobres y marginados, aunque sean pecadores, porque en sacarlos de su situación inhumana está la alegría de Dios. Las dos últimas van más al fondo del mecanismo ideológico: muestran cuáles son los verdaderos pecadores de Israel y cómo su pecado, el de deshumanizar a los demás, proviene de (o se cubre con) una lectura defectuosa y, desde el comienzo (hermenéutico), inhumana de la Ley de Dios.

II. El Reino en imágenes

A. Primera serie: la falsa seguridad opuesta al Reino

Existen en los Sinópticos unas cuantas parábolas que apuntan con toda claridad a un grupo de personas que se sienten protegidas contra la venida del Reino. Como se verá por el mismo

contenido parabólico, no se trata solamente de que se equivocuen sobre un dato: el de la cercanía o lejanía del Reino. O, en otras palabras, sobre la seriedad con la que Dios ha determinado el final de la espera y el comienzo de la realización. En ese *dato* (trascendente) equivocado se adivina fácilmente una connivencia: una fe antropológica que pretende gozar de una finalidad (una «recompensa» social, como la presenta Lucas en los ayes) que Dios pretende justamente abolir en beneficio de los pobres. Como lo mostrarán claramente las parábolas que se examinarán a continuación, cuando se trata de acumulación en una sociedad de escasez, se supone que ello no es posible sino a expensas de otros. Se trata, pues, en estas parábolas de apuntar a la resistencia que ciertos anti-valores oponen al Reino. De alguna manera se describe aquí el *status quo*, con toda su inercia estructural.

En la parábola del rico insensato⁶ (Lc 12,16-21), el evangelista muestra, en los términos más crudamente económicos, la seguridad que brinda la riqueza acumulada. Es propio de la preocupación de Lucas el haber conservado la memoria de esta parábola. Ella muestra, además, que el Reino, con la misma inevitabilidad que posee la muerte, termina con la «recompensa» sobre la cual se basaban los cálculos de felicidad para el resto de la vida. Se vive de espaldas al Reino, porque todo está preparado para que su improbable venida no cambie nada.

En efecto, y sobre todo para Lucas, la felicidad de los pobres —esto es, el que dejen de serlo— supone resarcirlos de la inhumanidad sufrida. Ahora bien, con un ingenuo tino económico-político, Lucas ve que ello significa, en lo concreto, sacar, en beneficio de los pobres, los bienes del único lugar

6. Se titulan aquí las parábolas según la costumbre. A veces un estudio en profundidad de su contenido y de su punta polémica invitaría a cambiar ese título por otro. Por ejemplo, la parábola del «hijo pródigo» se llamaría más propiamente la parábola del «hijo perdido» (ya que forma un conjunto intencional con la de la oveja y la dracma *perdidas*), o la del «padre compasivo», o aun la de «los dos hijos y el padre compasivo». Con todo, aquí prefiero, para no confundir, emplear los títulos consagrados por el uso. Con la salvedad, eso sí, de que el lector debe estar atento para no dejarse influir, en la exégesis de la parábola, por un título dependiente de un contexto diferente y posterior al histórico.

donde los hay en abundancia. Esto es, de los ricos. Esto aparece con la mayor claridad posible en una parábola también lucana, la del rico y Lázaro (Lc 16,19-31), que, en su desarrollo, no hace sino reproducir en forma de relato la primera bienaventuranza⁷ y el primer «ay». También aquí, rasgo propio de Lucas, el reino, en su inevitabilidad, es comparado a la muerte⁸ que sobreviene a ambos protagonistas y que significa para el rico «el fin de su recompensa» (Lc 6,24), es decir, del beneficio que sacaba de su riqueza. En la descripción que la parábola hace de las vidas respectivas de ambos, es de notar que nada se dice de la moralidad del pobre ni del rico (otra similitud con las bienaventuranzas en Q). No se dice del último que fuera egoísta, impío o avaro. Ni, sobre todo, que Lázaro fuera paciente o piadoso (o uno de esos «*anawim*», los llamados «pobres de Yahvé», porque en él ponían su confianza). Sí se insiste en que su suerte (= su condición social) se invierte. Más aún, la razón que da Abraham en la parábola para no intervenir en favor del rico que ahora sufre, es de una enorme crudeza, muy lejos de cualquier consideración moralizante: «Hijo, recuerda que recibiste tus *bienes* durante tu vida, y Lázaro, al contrario, sus *males*: *ahora, pues, él es aquí consolado y tú*

7. Con una diferencia, sin embargo, que confirma la exégesis hecha de las bienaventuranzas en el capítulo anterior. Allí se atribuía al trabajo de redacción de Lucas el haber cambiado la tercera persona por la segunda, de modo que las bienaventuranzas estuvieran dirigidas a los miembros de la comunidad cristiana. Aquí, en esta parábola que reitera la bienaventuranza, esa substitución se volvía más difícil (pues habría tenido Lucas que cambiar el relato mismo). De ahí que, al usar este género literario diferente, la felicidad del Reino recae sobre un «pobre» de Israel, no sobre un «cristiano».

8. Aunque aquí, como en la parábola del rico insensato, interviene la *muerte* como símil de la transformación total e inevitable que traerá el Reino, y tampoco debe confundirse en este caso con la *condición* para entrar en él (en la vida futura), puede, con todo, tener esta insistencia en la muerte, propia de Lucas, cierta relación con la hipótesis de que éste (el que más emplea el símil) es el primero de los escritores neotestamentarios en sentir la obligación de llenar el tiempo, que se va alargando, entre la primera y la segunda venida de Jesús. No obstante, una vez más, en esta y otras parábolas lucanas, la muerte no es considerada, en cuanto a similitud del Reino, como una entrada en el más allá *eterno* —lo que invalidaría la «proporción» entre los bienes y males de Epulón y Lázaro—, sino como símbolo de la inevitable inversión de las situaciones terrestres *presentes*.

atormentado» (Lc 16,25). Si se da a la muerte —y por ende al «aquí» y «allá»— un sentido figurado, propio de toda parábola que no pretende ser un relato realista, se está ante un eco por demás claro de la primera bienaventuranza y de primer «ay»: «Felices los pobres, pues de ellos es el Reino de Dios» (versión de Q)...; ¡ay de los ricos porque ya recibieron su recompensa!» (Lc 6,24).

La inevitabilidad con que toda acumulación de bienes será destruida y puesta al servicio de un Israel donde todos sean integrados a la sociedad con la llegada del Reino de Dios aparece también en la parábola del ladrón nocturno (Mt 24,42-43; Lc par.). La acumulación está insinuada en la protección que ofrecen las paredes a todo lo que se acumula y defiende dentro de ellas, en la vigilancia del dueño y en la característica básica del protagonista: un ladrón. Éste desafía todo cálculo, porque es imposible velar la veinticuatro horas del día. Es inevitable, pues, que las paredes sean horadadas y el acumulador desposeído.

Pero las parábolas de Jesús apuntan más allá de la acumulación de bienes materiales o de dinero. Hay bienes más sutiles o, mejor dicho, existe una acumulación basada en razones más sutiles y fuertes para sentirse en seguridad contra el Reino que, según Jesús, está próximo. Las autoridades de Israel, en el supuesto de que el Reino llegue, creen tener *derechos* sobre él. Y aquí el lector se encuentra frente a la parábola de las diez vírgenes o doncellas (Mt 25,1-12 y par.). La punta de la comparación no está en velar o no velar⁹. El Reino de Dios —tema frecuente en las parábolas— ha tardado en llegar, y todo Israel (que ya no lo espera) ha estado como durmiendo con respecto a él. Lo mismo las vírgenes prudentes que las necias. La diferencia está en la preocupación con que estas últimas se en-

9. Más adelante se mostrará cómo la interpretación dada a la pasión y muerte de Jesús y la esperanza de su segunda venida «con poder» desplazan el acento (tanto en esta parábola como en la anteriormente estudiada del ladrón nocturno) a «estar alerta» esperando la Parusía, o sea, a «velar». Se trata en esto, con toda probabilidad, de un elemento post-pascual. La parábola anterior, en realidad, muestra que es inútil querer velar y proteger así sus bienes contra el Reino, ya que éste, como ladrón nocturno, vendrá a la «hora menos pensada» y hallará *siempre* al hombre «desprevenido» y, por lo mismo, indefenso...

freantan a la tardanza, sin provisión alguna de aceite para sus lámparas. La parábola sugiere, y ésa es precisamente su punta polémica, el porqué de esa preocupación: está en la seguridad —falsa— de que, lleguen o no tarde, se les franqueará la entrada al festejo. Es así como, a pesar de su notorio atraso, llaman a la puerta cuando la fiesta está ya comenzada y la puerta cerrada, sólo para descubrir que estaban equivocadas sobre su pretendido derecho a entrar por haber sido «elegidas»: «En verdad os digo que no os conozco» (Mt 25,12). Estas palabras de la parábola debían caer como un rayo sobre las autoridades de Israel. El verdadero dueño de Israel, Dios, desconoce, en el momento de la alegría, a las autoridades que se han servido de su nombre como de un privilegio y un derecho adquirido e intocable.

Que se trata, en efecto, de autoridades delegadas por Dios, lo muestra aun más claramente la parábola del mayordomo (Mt. 24,45-51 y par.; cf. asimismo una parábola muy semejante en Mc 13,34, la del portero). Hay en esta parábola dos rasgos típicos que se repetirán en otras muchas y que son significativos. El primero es que el mayordomo, por debajo del amo y por encima de los demás siervos (a pesar de ser uno de ellos), constituye una *autoridad intermedia o delegada*. Muchas parábolas usan este tipo de comparación para apuntar así, en la polémica, a los jefes puestos por Dios sobre la casa de Israel. El segundo es el ya notado en la parábola anterior: la «tardanza» del amo en controlar a esas autoridades delegadas, lo que engendra una falsa seguridad y hace olvidar el sentido que tiene la delegación, que es el servicio a los demás siervos y compañeros, o sea, al resto de Israel. Están puestas para dar a todos lo necesario. La tentación consiste entonces en usar cada vez con mayor despreocupación esa autoridad en beneficio propio, en el abandono y aun en la opresión de los demás: «se pone a golpear a sus compañeros y come y bebe con los borrachos» (Mt 24,49). He aquí el retrato del Israel que Jesús conoce, visto desde el corazón del Rey que viene.

Así comienza Jesús —en sentido lógico, no precisamente cronológico— el ataque a quienes se oponen al Reino, mostrando cuál es la estructura de valores (o anti-valores) que está detrás de esa oposición, y cómo el inexorable poder con que Dios introducirá su Reinado burlará todos los cálculos de los

que esperan que ese Reino opuesto a sus intereses no afectará ni pondrá fin a esa acumulación privilegiada que ha creado la mayoría de pobres y marginados de Israel. De esta manera comienza Jesús a desmantelar el aparato ideológico que halla normal y estable el estado de la sociedad de Israel, y así el evangelio, la buena noticia, hace explícito un conflicto latente y «contribuye a despertar la conciencia de los oprimidos»¹⁰ y a demoler la confianza y seguridad de los opresores.

B. Segunda serie: los pecadores y la alegría de Dios

Otra serie de parábolas da aquí un paso más en el desmantelamiento de la ideología que se opone al Reino y pretende desartar o minimizar su venida. Este paso es prudente y realista. Jesús, apoyándose en esa misma ideología de los adversarios, parece aceptar que Israel está dividido en dos grandes grupos. Ya estaba esto presente en la parábola del mayordomo. Allí se oponían, dentro de la globalidad de los servidores (= el pueblo de Israel), aquellos que tenían el poder y aquellos que eran víctimas de él, lo mismo que la parábola del rico y del pobre Lázaro mostraba la división existente entre quienes acaparaban los bienes de la sociedad y quienes quedaban completamente al margen de esos mismos bienes. En otras palabras, mostraba a Israel dividido entre opresores y oprimidos. Pero este conflicto es justamente lo que pretende mantener latente la ideología dominante en Israel. Esa ideología no niega la profunda división social, pero le da otro nombre y, con ello, la justifica. Le quita su realismo chocante. Esa concepción religiosa habla de Israel como dividido entre «justos» y «pecadores». No sería así extraño ni chocante que los «pecadores» sean «pobres». De algún modo, ellos mismos se habrían marginado del verdadero Israel, y su pobreza no sería más que un modo superficial de aludir a algo más profundo: su pecado.

La prudencia y el realismo de Jesús se manifiestan en que, en esta serie de parábolas, *deja pasar* por el momento esa ca-

10. *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, op. cit., I, 4.

lificación (ideológica) de los pobres como pecadores. No la ataca todavía. Lo hará más adelante, como se tendrá ocasión de ver en la próxima serie de parábolas. Por el momento, Jesús muestra que, aun admitiendo que las cosas sean como aparecen o se dicen, con esos «pecadores», y no con los «justos», está, por sorprendente que parezca, la preocupación de Dios y su alegría cuando logra recuperarlos para sí y para la sociedad de Israel.

Entre las parábolas de esta serie se destaca, para comenzar, una muy cercana a la proclamación de las bienaventuranzas en Q. Tan cercana que sufre *la misma transformación* por el trabajo redaccional de Mateo. La parábola comienza viendo a Israel dividido en dos grupos según su fortuna o infortunio. Y luego muestra cómo ve esa situación el corazón de Dios y hacia qué grupo se inclina su preferencia. Se trata de la conocida parábola del banquete (que la antigua liturgia hacía siempre leer en la versión de Mateo).

Comenzando por la versión de Lucas (14,15-24), esta parábola, con excepción del símbolo de la muerte —que no aparece aquí— tiene muchos puntos en común con la otra, también lucana, del rico y del pobre Lázaro. Esta última, como se vio, reproducía, en forma de un relato figurado, la primera bienaventuranza¹¹. El Reino está asimismo presente bajo la imagen (frecuente entonces en Israel y en los Sinópticos) de un banquete con Abraham. Toda la escena se desarrolla en la tierra, lo que confirma que la muerte, en la parábola del rico y Lázaro, no era presentada como una condición para entrar en el Reino, sino como una «imagen» muy apta para expresar un cambio radical e inexorable. El primer grupo que presenta la parábola, el de los invitados en primer lugar, alude (más que al orden en el envío de invitaciones) a la supuesta condición de «amigos» especiales que, como en el caso de las vírgenes necias, ostentan las autoridades religiosas de Israel. Los expertos en la Ley y en su cumplimiento, los supuestos «justos», deben ser los invitados por excelencia. Todo el mundo —justos y pecadores— piensa

11. Con la ventaja de que, al no referirla a los cristianos, confirmaba lo dicho anteriormente: que fue un trabajo redaccional de Lucas el dirigir las tres primeras bienaventuranzas como está dirigida la cuarta, es decir, a los (futuros) discípulos de Jesús y no a todos los pobres de Israel.

que, de haber banquete, esos justos estarán allí: son los «amigos». Esa seguridad es, sin duda, la que los lleva a excusarse para vacar a sus propios intereses (aunque lleguen tarde, se les abrirá la puerta). Y aquí también esa seguridad los pierde.

El segundo grupo en la parábola está representado exactamente por los «pobres» de las bienaventuranzas. Su condición social de pobreza se describe detallada y largamente. Parece increíble que el rey (según Mateo; o el dueño, según Lucas) tenga placer en sentarlos a su mesa. Son los impedidos, los mendigos, los marginados obligados a buscar su subsistencia mendigando «al borde de los caminos» por donde transitan los auténticos ciudadanos de Israel... Pues bien, son ellos los que finalmente, y contra toda lógica social, gozan del banquete. Éste resulta ser «de ellos». Ninguno de los otros lo disfrutará.

Hasta aquí coinciden Lucas y Mateo, y ambos coinciden con las bienaventuranzas según Q. Pero se encuentra en Mateo (22,1-13) un elemento nuevo que refuerza precisamente la reconstrucción que antes propuso, siguiendo a otros exegetas, de lo que ambos evangelios deben haber leído en su fuente común, Q. En efecto, Mateo acomoda esta parábola, de la misma manera que las bienaventuranzas, a su «teología» sobre Jesús. Se recordará que interpreta a éste como el nuevo Moisés que dará a Israel la Ley perfecta y definitiva. Pero una ley moral no puede consistir meramente en el anuncio de que Dios va a cambiar la situación social de un grupo de personas (cuya moral no se conoce). Una ley alude a una conducta, virtuosa o viciosa, y a la sanción correspondiente. Por eso Mateo convierte las situaciones sociales a las que las bienaventuranzas aluden en virtudes: pobres, «en espíritu» (= mansos de corazón), hambrientos «de justicia»... A Mateo le parecía imposible que Dios hiciera felices a los pobres por la mera razón de serlo, sin preocuparse de sus cualidades morales. Pues bien, en esta parábola, que es otra expresión de las bienaventuranzas, Mateo manifiesta la misma preocupación, pero mucho más claramente aún.

A diferencia de Lucas, señala Mateo de manera muy significativa que, entre los pobres que entran en el banquete, había «buenos y malos» (Mt 22,10). Alusión obvia a que la mera condición social no permite presumir la calidad moral de quienes se hallan en ella. Esta preocupación de prudencia moraliza

zadora conduce asimismo a Mateo a dar a la parábola del banquete un final diferente del de Lucas y, por otra parte, contradictorio con todo el relato parabólico. Antes de participar en el banquete de la alegría, los pobres sufrirían un examen y una selección moral. En efecto, estando ya todos a la mesa, el rey pasa revista a sus invitados para ver si todos tienen el vestido apropiado para una boda. Se trata de una evidente alusión a un escrutinio moral. Pero ¿cómo compaginar tal exigencia con el hecho de que los comensales han sido traídos directamente y «compelidos a entrar» desde el borde de los caminos donde ejercían la mendicidad?

Como se ve, una vez más, el redactor del Evangelio de Mateo no piensa, según su costumbre, y como la lógica misma de la parábola lo exige, en clave política. Pero la misma violencia que entonces debe hacer al relato prueba que era en esos términos precisamente como la parábola estaba redactada en la fuente. Y, por si se precisara alguna prueba suplementaria del cambio de clave introducido por Mateo, ahí está la admisión de que en la parábola original tenían que reunirse, por causa de la pobreza común, «malos y buenos».

Esto introduce en el tema capital de la presente serie de parábolas: los preferidos de Dios, los que en definitiva se sientan a su mesa para alegrarse con él en el Reino, son todos los pobres y marginados de Israel, *aunque sean pecadores*. Por otra parte, y como insinuando ya el tema de la próxima serie de parábolas que se estudiará aquí, ésta no deja lugar a dudas de que los «primeros invitados», haciendo gala de su pretendido privilegio, están más lejos del corazón del que ofrece el banquete que los mendigos «compelidos a entrar»: ellos debían ser los verdaderos pecadores o, por lo menos, pecadores en mayor grado: «Ninguno de aquellos invitados probará mi cena» (Lc 14,24).

Aquí les llega el turno, para completar esta serie, a las tres «parábolas de la alegría» que trae Lucas a continuación una de otra. Se llaman con justicia de la «alegría», porque este término figura como central en las tres. Se trata de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo perdido (o pródigo). Las tres se refieren a la preocupación prioritaria de Dios ante lo que está perdido y a su alegría, igualmente prioritaria, ante su recupe-

ración (Lc 15,4-32). De ellas, sólo la de la oveja perdida tiene paralelo en Mateo (18,12-14).

En el caso más material de los tres, se habla de la pérdida de una dracma. Aunque a la mujer que la poseía le quedan otras nueve, no se preocupa por éstas. Es la perdida la que solicita su atención y provoca su búsqueda cuidadosa. Y ello a pesar de la desproporción, en este caso cuantitativa, que relativiza y, se podría decir, empequeñece la décima dracma. La alegría no consiste en no haber perdido nueve, sino en recobrar la décima desaparecida. ¿Cuál es, pues, la extraña cualidad de ésta? Si las dracmas poseyeran sensibilidad, se podría decir que es el dolor de la perdida al saberse aparte y desamparada: el dolor de haber quedado al margen.

En la parábola de la oveja se encuentran los mismos rasgos metafóricos. Sólo que se acentúa y aclara el último que se acaba de señalar: la oveja perdida y aislada sufre de hecho y se debilita. Por eso el pastor la carga sobre sus hombros. La recuperación, en el relato, es más activa. Tal vez por ello es aquí donde se agrega que proporcione al pastor más alegría el recobrarla que la posesión continua de las noventa y nueve restantes. Así de ilógica, o de razonable según la lógica del corazón, es la preocupación y alegría de Dios con los hombres. Esto empalma, además, con la misión que Jesús —revelación de Dios y de los juicios de valor divinos— se atribuye a sí mismo y atribuye a sus discípulos: «No he sido enviado sino a las *ovejas perdidas* de la casa de Israel» (Mt 15,24; cf. también 10,6). Y, admitiendo por el momento que esas ovejas perdidas sean efectivamente imagen de los pecadores: «No he venido a llamar a justos, sino a *pecadores*» (Mc 2,17 y par.).

En la tercera parábola, la alegría consiste en recobrar o recibir de vuelta en la casa paterna al hijo perdido, descrito por cierto como un pecador, aunque para el corazón del padre sólo «estaba perdido». El que en esta parábola los elementos significativos sean personas humanas (no cosas o animales, como en las otras dos) invita a pensar en la distancia que separa al hijo perdido de la casa paterna.

Y aquí se topa uno con una paradoja. La parábola, a primera vista, define esa distancia como muy grande: «país lejano», «lejos», lo que contrasta con la continua proximidad del hijo

mayor: «tú siempre estás conmigo». Y, sin embargo, para el corazón del padre la distancia que media entre su corazón y el hijo pródigo es ínfima. Mientras que entre el corazón del padre y el del hijo mayor media un abismo. Evalúan las cosas de un modo enteramente opuesto. Interesa comprobar esto, porque se tiende a medir esa distancia fundamental por el camino que, se supone, debe recorrer el pecador para regresar. Es verdad que ni la dracma ni la oveja recorren camino alguno de vuelta a casa. Son descubiertas y recuperadas pura y exclusivamente por obra de quien las ha perdido. Tratándose de hombres, en la tercera parábola se menciona un mínimo de «vuelta»: «Iré... y levantándose, partió hacia su padre». Pero, a partir de ahí, todo el resto es iniciativa del padre. Es éste quien está preocupado por su vuelta y, por lo mismo, quien lo ve primero. Es él quien no le deja expresar su arrepentimiento. Es él quien manda darle lo mejor de la casa e iniciar los festejos. También aquí preocupación y alegría se corresponden y se dirigen a lo «perdido», a lo que sufre, a poco que lo perdido se deje recobrar.

Por el contrario, la «distancia» del corazón del hijo mayor con respecto al corazón del padre preanuncia ya la tercera serie de parábolas: las que se centrarán en el problema de saber dónde se encuentra en Israel el pecado *mayor*. Sobre todo cuando se tiene en cuenta que el hijo mayor está obviamente representando a todos los que eran considerados «justos» y, entre ellos, a las autoridades de Israel. Porque es también obvio que el hijo menor represente al que se ve privado de todo a causa de su manifiesto pecado, es decir, de su alejamiento de la ley o casa paterna. Y es muy significativo que, según la parábola, los que se tienen por justos pidan cuentas a Dios de su «alegría». ¿Y qué es esto sino apuntar a lo opuesto de aquello a lo que apunta el reino? ¿Qué es sino «escandalizarse» del Reino y de sus extrañas preferencias?

C. Tercera serie: los verdaderos pecadores en Israel

Un tercer conjunto de parábolas da, en efecto, ese nuevo paso en el desmantelamiento de la ideología religiosa que encubre y justifica la opresión de los pobres de Israel: su identificación con «los pecadores». Jesús niega aquí expresamente lo que ad-

mitió sólo a modo de argumento *ad hominem* en la serie anterior, o sea, que la división entre justos y pecadores recubría la otra entre ricos y pobres, entre integrados en la sociedad y marginados de ella.

Más aún, invierte el panorama de la serie anterior, mostrando dónde se halla el pecado por excelencia que Dios condena en la sociedad de Israel. Es cierto que todos son pecadores —¿quién no lo es?—; pero quienes lo son de manera radical son precisamente aquellos que han puesto sobre los pobres el sambenito de ser «los pecadores», al mismo tiempo que las «pesadas cargas» (Mt 23,4) que ello conlleva.

Por de pronto, y en continuidad directa con el fin de la parábola del hijo pródigo (allí donde está la punta más polémica del relato), podría colocarse la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-15). Esta —como el retrato del hijo mayor en la parábola anterior— muestra el porqué de la distancia que separa a las autoridades de Israel del corazón de Dios. Pretenden representar a Dios y los valores que Dios propicia; sin embargo, su actitud equivale a pedirle cuentas a Dios del Reino que éste prepara. Recuérdese lo que ya se dijo en la Introducción a esta primera parte acerca del verdadero final de esta parábola. Está constituido por esa pregunta, cargada de acusación, que el dueño de la viña (viña = Israel) dirigía a los obreros descontentos «de la primera hora»: «¿(Así), tú ves con malos ojos el que yo sea bueno (= generoso)» (Mt 20,15).

Los obreros contratados a primera hora de la mañana —que recuerdan a los primeros invitados de la parábola del banquete— reciben el justo salario estipulado y el que, de creer a algunos exégetas, sería el salario vital de un trabajador por una jornada de labor. De los obreros de la última hora no se hace elogio alguno. Se dice que han estado «ociosos» o parados casi todo el día, con lo que, sin duda, se alude a su condición de pecadores y a su despreocupación por la ley, conocida voluntad de Dios. Pero, aunque sea poco, también han aceptado tomar su parte en el trabajo de Israel.

Como el salario comienza a ser pagado en orden inverso a la hora de llegada, los de la primera hora, al presenciar lo que reciben los de la última, esperan recibir una cantidad mayor que la estipulada: un denario. Al no recibir tal suplemento, reaccio-

nan de manera significativa. No sólo no interpretan lo ocurrido como un rasgo de generosidad: preferirían que Dios —o el propietario de la parábola— fuese malo con los perezosos, para que así se observara la justicia¹². Lo mismo que el hermano mayor del hijo pródigo en la parábola anterior. El dueño de la viña da entonces a entender que, en su concepto, pesa más ese pecado de mezquindad (que quiere hacer pasar la justicia por la ruina del hermano) que la posible pereza de los pecadores. Éstos, por lo menos, no han sido inhumanos con nadie.

Este criterio sobre dónde hay que buscar el pecado mayor —en la mayor distancia con respecto a los valores que Dios tiene en su corazón— se encuentra, más desarrollado aún si cabe, en la conocida parábola lucana del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14) orando en el templo. Para entender cabalmente esta parábola es menester situar, aunque breve y sumariamente, lo que significaban en Israel ambos grupos: fariseos y publicanos.

En investigaciones por demás eruditas se ha pretendido mostrar que, contrariamente a la orientación de las bienaventuranzas, los fariseos serían pobres y los publicanos ricos. Es difícil llegar a una certeza en este punto, y tiene pocas garantías de exactitud material un cálculo hecho hoy sobre la riqueza «media» de ambos grupos. Lo que parece más cierto es que en los dos se reclutaban personas de distintas clases o estratos sociales. Lucas, el evangelista que, como se ha visto, presta más atención a las estructuras socio-económicas, deja entender

12. Nótese que con esta actitud las autoridades de Israel tenían que oponerse radicalmente a algo que figuraba explícitamente en la misión de Jesús, como dando cumplimiento a lo que mandaba la ley (cf. Lc 4,19): «proclamar un año de gracia del Señor». Este año jubilar, según Lev 25, debía tener lugar cada cincuenta años y consistía en devolver a todos los hijos de Israel la libertad y la parte de propiedad que hubieran perdido, tal vez por pereza o negligencia, ellos o sus padres, durante los cuarenta y nueve años pasados. Dios quería que por lo menos cada dos generaciones todos los israelitas tuvieran ante sí la posibilidad de recomenzar un destino humano y libre. Una nueva oportunidad que se les brinda, no debido a sus méritos, sino al valor que Dios atribuye a la humanización. Y que debía enfurecer a los que sólo pensaban en una retribución conforme al mérito de cada uno. Es decir, en clave moral y no política.

que los publicanos, encargados de la recolección del impuesto romano, estaban organizados jerárquicamente desde el punto de vista económico. Los «jefes» —como Zaqueo (cf. Lc 19,1ss)— adquirían de los romanos amplias e importantes zonas de concesión, las que, a su vez, ofrecían en alquiler a concesionarios menores que tenían, como Leví (cf. Lc 5,27), «despachos» para pago de impuestos en ciudades o zonas menos importantes. De Leví en particular se dice en Lc 5,29 que fue capaz de celebrar su incorporación al grupo de los discípulos que rodeaban a Jesús con «un gran banquete». Pero lo que hacía parias sociales de *todos* los publicanos (con respecto a Zaqueo, ver Lc 19,9; y con respecto a Leví, Lc 5,30) era el ostracismo que les acarreaba el «pecado» público en que incurrián al traficar con un dinero que suponía la aceptación del imperio extranjero sobre la sociedad de los «hijos de Abraham» (cf. Lc 19,9) y el pueblo de Yahvé.

Éste es el estatuto que, con toda lógica, asimila a los publicanos, cualquiera que fuese su riqueza, con los pobres de Israel. Jesús no deja dudas al respecto: unos y otros constituyen lo que «está perdido» en la familia de Israel (Lc 5,31; 19,10). Y, en cuanto tal, Jesús primero y el Reino después les están destinados.

Es aún más difícil hacer conjeturas acerca de la situación económica media de los fariseos. Esta palabra —a diferencia del título de «escriba», que a veces se asocia o incluye reemplaza al título de «fariseo»— designa a un grupo laico que posee una determinada teología. Es decir, una determinada comprensión de Dios y de la religión yahvista. Este grupo ocupaba dentro de Israel (mientras los esenios se autoexcluían de la sociedad para llevar una vida monástica) el primer puesto en cuanto a celo por el estudio y el cumplimiento de la ley. Al llamarlos grupo «laico», aludo a que, de por sí, no formaban parte de lo que podríamos llamar el «clero» de Israel. Éste estaba compuesto por sacerdotes y escribas, lo que de alguna manera equivalía a lo que se podría llamar «alto» y «bajo» clero, respectivamente. Los escribas eran formados y ordenados para la interpretación oficial de la ley. Los sacerdotes, en cambio, por sucesión familiar, se ocupaban del culto en el templo. De entre ellos surgían, por complicadas influencias familiares, los sumos sacerdotes que gobernaban ese tipo de parlamento religioso-político

que era el Sanedrín. Hablando muy en general, se podría decir que, entre los sacerdotes, el tipo de teología que prevalecía era el saduceo. Parece muy probable, en cambio, que la mayoría de los escribas pertenecía al grupo «teológico» de los fariseos. De ahí la confusión que a veces aparece en los Sinópticos entre escribas y fariseos. Marcos, más exactamente, escribe, a propósito de las críticas hechas a Jesús por participar en la comida ofrecida por Leví al día siguiente de aceptar la llamada de Jesús al discipulado: «...los escribas (del partido) de los fariseos...» (Mc 2,16)¹³.

De estos datos podemos concluir la ubicación «ideológica» de los fariseos en el esquema de Jesús. Aquéllos, independientemente de su situación económica personal, que podía no ser brillante, prestaban al *status quo* de Israel su fuerza ideológica: el prestigio de su cultura y de su celo religioso y moral. Por eso nunca pueden ser colocados entre los «pobres» beneficiarios del Reino, e independientemente esta vez de sus diferencias «dogmáticas» con los saduceos, Jesús ve en ellos el *instrumento ideológico* de que se valen las autoridades para mantener oprimido al pueblo y ejercer la marginación en provecho de los bien integrados al sistema. Y todo ello en nombre de Dios.

13. Una de las más conocidas diferencias teológicas entre fariseos y saduceos era la no creencia de estos últimos en la resurrección de los muertos (cf. Mc 12,18; Hech 23,6-8). Existía, sí, otra diferencia fundamental, esta vez política: mientras los fariseos, en nombre del más estricto yahvismo, se oponían a la dominación pagana del Imperio Romano, los saduceos, mucho más interesados en su propio poder y autoridad, colaboraban con aquél. Ninguna de estas diferencias parece haber interesado mayormente a Jesús. Se preocupa por algo más hondo que lo que «profesan» saduceos o fariseos: algo que tiene que ver, como se verá en la última serie de parábolas aquí estudiadas, con la hermenéutica. La interpretación de la palabra de Dios que realizan los fariseos constituye, según Jesús, una trampa ideológica. Es decir, conduce a avalar una opresión, aunque no sean los fariseos mismos quienes se aprovechen (económicamente) de ella (cf., no obstante, Mt 23,14,16). Los saduceos parecen haber sido más cínicos en su ejercicio de la opresión. Jesús ve en la interpretación bíblica de los fariseos el uso de Dios para poner a la mayoría de los pobres y marginados de Israel en manos de una autoridad que escuda su opresión con un nombramiento divino: el Sanedrín. Por eso las parábolas más polémicas se pronuncian en Jerusalén contra las autoridades políticos-religiosas que allí reinan. Pero éstas, a su vez, basan su poder sobre el pueblo en la fuerza ideológica de la religión farisea.

Pues bien, se recordará que la parábola que se trataba de comprender, la del fariseo y el publicano, presenta a ambos orando en el templo. El fariseo da gracias a Dios por poder marginar al otro a causa de su propio valor moral. Y, lo que es aún más grave para el proyecto del Reino, el publicano mismo, interiorizando la misma ideología que lo margina, sólo sabe pedir perdón de su pecado. La punta de la parábola no está en mostrar que el publicano es inocente, sino en mostrar, al final, que, ante Dios, el publicano volvió a su casa «declarado justo», es decir, perdonado de los pecados que tuviera. No así el fariseo. De esta manera se descubre aquí, más aún que en la parábola anterior, el pecado mayor —imperdonable, porque va directamente contra el corazón de Dios— entre los dos grupos que componen Israel: está no sólo en la opresión y marginación que uno ejerce sobre otro, sino en el uso nada menos que del Dios humanizador por excelencia para justificar la deshumanización así infligida.

En efecto, que el primer grupo se escuda en Dios aparece igualmente con toda claridad en la parábola, altamente polémica, de los dos hijos (Mt 21,28-31), representativos de los dos grupos en que está dividido Israel, o sea, «justos» y «pecadores»: los que presuntamente han dicho «sí» a Dios y los que le han dicho «no». Los primeros han aceptado, al menos en principio, ocuparse de la justicia representada por la ley. De acuerdo con la parábola, la concepción positiva que este grupo tiene de sí mismo es radicalmente falsa. Es verdad que, a este respecto, la parábola, aunque muy afín a la del fariseo y el publicano, es menos concreta en cuanto al contenido que se da en la práctica a esa presunta obediencia con respecto a la palabra normativa de Dios. Ese contenido quedará más explicitado en parábolas posteriores. Pero precisamente porque es menos concreta, la oposición es más tajante, y más tajante también la crítica a ese sí global que profesa acatar la totalidad de la ley de Dios, cuando, en realidad, por la manera de interpretarla y de usarla —en la viña, que es Israel— lo que la actitud real muestra es un profundo no. Precisamente la última serie de parábolas que se examinará aquí irá encaminada a denunciar ese falso mecanismo interpretativo de la ley que convierte el sí en un no. En cultivar con justicia y compasión (cf. Mt 23,23) esa viña que es el pueblo

de Israel habría estado la ortopraxis, criterio de la ortodoxia de la fe presente o ausente en ese sí o en ese no.

Pues bien, el primer grupo, representado por el hijo que dice que *no*, debe simbolizar la despreocupación legal que, según se vio, caracterizaba al pueblo, poco culto y sobrecargado de penas y necesidades. Son pecadores porque así han respondido y porque su respuesta se traduce, sin duda, en innumerables violaciones de la ley. Si acierto alguna vez a cumplirla, es (como lo mostrará, entre otras, la parábola del buen samaritano) porque su corazón en forma espontánea se coloca del lado de la justicia y de la bondad.

El grupo al que representa el segundo hijo es el de los fariseos y las autoridades, o sea, el de los celosos de la ley, el de los profesionales del *sí*. Han declarado mil veces su intención de cumplir la palabra normativa del padre, es decir, de Dios. Pero no lo están haciendo en lo que a Dios importa de veras, ya que la intención de éste hacia Israel es buena y generosa, y no hay bondad ni generosidad, como ya se ha visto, en la forma en que las autoridades han estructurado el lote de cargas que pesan sobre la sociedad, viña de Dios (cf. Mt 23,4).

Si se observa la parábola en su totalidad, habrá que reconocer que ninguno de los dos hijos puede ser tenido como modelo. Ambos deben ser reconocidos como pecadores. Sin embargo, aquí otra vez hay que reflexionar en el problema de la «distancia» que media entre el corazón de cada uno de ellos y el corazón de Dios. A eso va la pregunta —retórica— de Jesús: «¿Cuál de los dos hizo la voluntad del Padre?». Y aquí, aunque ninguno la haya respetado a carta cabal, la respuesta no puede ser sino que cualquier persona sensata preferiría la actitud del primer hijo a la del segundo. En otras palabras, que, si todos son pecadores, los mayores e imperdonables pecadores son los profesionales del *sí*.

En efecto, la comprensión de esta parábola no puede dissociarse de su fin polémico y chocante. Y digo «chocante» porque la interpretación moralizadora —no política— de las bienaventuranzas impide a menudo ver que uno se halla frente a la repetición pura y simple, en el plano ideológico, de la primera de ellas (de la que las otras dos no son más que una explicación). Sólo que aquí, en lugar de decir Jesús que el Reino

de Dios es de los *pobres*, traduce este último término por su equivalente ideológico ya anotado: *pecadores*. Y, sin duda, *ex professo*, por dos términos que caracterizan a los pecados más aparatosos, los que más corresponden al aparatoso *no* de la respuesta filial: «En verdad os digo que los *publicanos* y las *prostitutas* llegan antes que vosotros al Reino de Dios» (Mt 21,31)¹⁴.

Y es que, cuando con amor —político— se desglosa el pecado, terriblemente aparente, de publicanos y rameras, se descubre de inmediato en su interior la pobreza que deshumaniza y, de esa manera, lo origina. Quienes son, instituciones sociales mediante, causa de esa pobreza que impulsa a venderse, a vender su cuerpo o actividad, son por ello mismo mucho más pecadores que sus víctimas, por más que la imagen del pecado «final» se concentre, por así decirlo, en éstas. Aquéllos se valen de una autoridad engañosa, sólo legal, fundada en su mentiroso *sí*, y usan de ella para hacer en nombre de Dios lo que éste odia por encima de todo: la opresión del hermano¹⁵.

Esta diferencia cualitativa entre los dos pecados o, si se prefiere, entre los dos grupos de pecadores que existen en Israel, se comprende aún mejor cuando se percibe, como ya se comenzó a mostrar (por ejemplo, en la parábola del mayordomo), que un grupo ha sido puesto por ese mismo Dios al cuidado del otro. Esto aparece a plena luz en la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18,23-24) o de los dos deudores. Precisamente porque no se comparan dos deudas con respecto a la misma persona, sino la deuda que el primer siervo tiene con el dueño y la que el segundo tiene *con el primero*.

14. Según el parecer autorizado de J. Jeremias, ese «antes» tiene un sentido exclusivo y no significa mera precedencia. Se trataría de un semitismo que indica *exclusión* del Reino para quienes vendrían detrás, como acontece en la parábola de las vírgenes necias. Si esto fuera así, el argumento que ya vale para la pertenencia del Reino preferencialmente a publicanos y prostitutas tendría aún más fuerza (cf. J. JEREMIAS, *Teología...*, op. cit., pp. 142-143).

15. Así se comprende que, según Mateo, el castigo para el siervo insituido mayordomo y que usó de su poder delegado para oprimir a sus siervos sea el de ser echado «entre los *hipócritas*» (Mt 24,51), o sea, entre quienes oprimen al pueblo *so capa* de justicia leyendo tendenciosamente la ley y usando a Dios para lo que, en el fondo, saben que Dios no quiere.

Se recordará, en efecto, que ambos deudores son hallados insolventes, es decir, incapaces de pagar sus deudas. Ello significa que cada uno es pecador, y que lo es en la medida de su responsabilidad, la cual se calcula por la cuantía de lo que le ha sido prestado. Y ambos son en principio *perdonables*, puesto que el rey perdona la deuda mayor. Sin embargo, el que más debía se tornará *imperdonable* —y preso mientras no pague su inmensa deuda—, porque no tiene con el pequeño deudor la misma actitud de compasión que el rey mostró con él. Nótese aquí, una vez más, cómo el pecado mayor no se mide por la letra de ley alguna, sino siempre por la «distancia» que separa el corazón justo y bondadoso de Dios del injusto, egoísta y mezquino del hombre. O, mejor, de ciertos hombres: en este caso, precisamente de los que representan a Dios en la tierra.

Pero en esta parábola hay algo más, ya que en ella se muestra el efecto que produce en los *hechos* —y no sólo en las intenciones— esa «distancia». Así, es importante señalar que, según serios exegetas y, por lo demás, muy en la línea de la parábola, la deuda del primer siervo corresponde, por su monto exorbitante, al tributo que debe cobrar, por ejemplo, el gobernador de una provincia. Hay en ese dato un ejemplo más de la punta polémica tan clara en la mayoría de las parábolas cuando se las examina cabalmente. En otras palabras, tenemos otra vez aquí en el banquillo una autoridad delegada, como en tantas otras parábolas: las autoridades político-religiosas de Israel. Poco importaría, por otra parte, que la exégesis no fuera ajustada en este punto concreto, pues el mismo relato muestra que el deudor no lo es respecto del rey, sino que está *en poder de su consiervo*, quien tiene potestad para marginarlo enviándolo a la cárcel por el resto de sus días. Lo que hace en efecto. El deudor menor es deudor de un «compañero» hecho autoridad y que abusa de ella en nombre, claro está, de quien le dio tal poder.

Sea o no parábola, conviene mencionar a este propósito lo que Mateo y Lucas dicen acerca de la estrategia de Satanás (cf. Mt 12,43-45 y par.). También allí se comparan dos situaciones (de pecado) para declarar que «el final de ese hombre viene a ser peor que el principio» y «que así le sucederá a la generación malvada» (Mt 12,45) con la que Jesús está polemizando. En efecto, la primera «salida» (obligada) del espíritu inmundo, de-

jando libre al hombre, alude sin duda al perdón (de una deuda) y a la vocación del hombre a responsabilizarse por su hermano. Cuando el demonio quiere volver, encuentra la casa «desocupada, barrida y en orden». De ahí que luego se introduzcan en ella siete demonios —el número siete significa a menudo *totalidad*—, en lugar de uno solo. ¿Cómo es que se produce esa nueva y totalizadora entrada de lo demoníaco? Precisamente porque la casa se halla «desocupada». El «orden y limpieza» que allí reina no se han puesto al servicio de la *presencia* que debería llenarla e impedir la llegada de los demonios. Que esa presencia sea la de Dios no impide que sea también, en el mismo plano simbólico (como lo mostrará la parábola del juicio), la presencia del «hermano» y del «compañero». Cuando el orden y la limpieza se buscan por sí mismos, se tornan inhumanos, y muchas veces se tendrá ocasión de ver cómo lo satánico es, en los sinópticos, la expresión de la deshumanización, o de la infrahumanidad, del hombre (tal vez para ver el ejemplo más notorio, cf. Mc 5,1-20 y par.).

Esta idea se compagina y complementa con la que domina en la parábola lucana de la higuera estéril (Lc 13,6-9). Aunque en ella no se opongan de manera expresa dos grupos humanos a través de dos figuras contrapuestas, el grupo mayoritario de los pobres y pecadores está metafóricamente presente bajo el clásico término de la «viña», que simboliza en la Biblia al pueblo entero de Israel. El otro grupo, el de las autoridades, sacadas del mismo Israel para beneficio de todos, está simbolizado en la higuera (con su tamaño y altura por encima del resto). Ésta, *en función del fruto que de ella se espera*, ha sido rodeada de cuidados por el dueño de la viña, pero su situación actual sólo da pie a la terrible conclusión de que hay que «cortarla». «Cansa en vano a la tierra» quitándole, para su follaje inútil, la energía y la savia que hubieran podido hacer crecer y fructificar a los sarmientos de la vid. Es obvio que, según lo ya visto y lo que se verá a continuación, ese «fruto» que se espera de la higuera debe ser entendido como el resultado de la responsabilidad asumida *hacia otros* y en oposición a la energía consumida en uno mismo. Y, como en la parábola o comparación anterior, la inutilidad hacia los demás es asimilada al vacío. Como allí la casa limpia y ordenada estaba «desocupada», aquí la higuera cuidada y sin frutos «cansa (en vano) la tierra». El plazo que

se le da para que pueda aún ocupar la tierra de la viña no es otro que el de la predicación misma de Jesús, con su exigencia de conversión ante la llegada del Reino.

El fruto y la responsabilidad hacia otros reaparecen en la última parábola de esta serie, la de los viñadores homicidas (Mc 12,1-11 y par.). En ella, significativamente, la viña, que es Israel, está «arrendada», es decir, entregada a una autoridad subordinada que debe dar cuentas a la suprema, esto es, al dueño. No puede ser más claro a quienes apunta la parábola. Pues bien, éstos, como en el caso de la higuera, rehusan dar al dueño «la parte de los frutos» que le corresponde. Éste envía inútilmente mensajeros, hasta que se le ocurre el expediente de enviarles a su propio hijo. Y es muy significativa, a la vez que polémica, la intención que la parábola presta a los viñadores en su decisión de matar a ese hijo: «matémoslo y será *nuestra* la herencia». Es decir, nos lucraremos impunemente con Israel, lo usaremos en provecho nuestro.

Lo que sigue inmediatamente a esta parábola en los evangelios es muy importante y confirma lo dicho hasta aquí sobre la clave político-religiosa de la predicación de Jesús. Se ha mostrado en lo que va de este capítulo que éste está llevando a cabo el desmantelamiento de los mecanismos ideológicos que ayudaban —desde su concepción de Dios— a mantener oprimida y marginada a la mayoría de Israel. Así, en esta misma parábola, Jesús hace que sus oyentes, guiados por la lógica interna del argumento que ésta vehicula, le den su conclusión adecuada: «Vendrá (el propietario) y dará muerte a los labradores y *entregará la viña a otros*» (Mt 12,9). Nuevos arrendatarios, nuevas autoridades delegadas por Dios para Israel. Ello implica que, para el profeta Jesús y su enseñanza, las autoridades religiosopolíticas existentes ya no representan a Dios. Al no sintonizar con el corazón de Dios y con sus intenciones, serán destituidas con la llegada del Reino. Nada extraño, pues, que, al comprender delante de todo el pueblo a quiénes apuntaba la parábola, «los escribas y los sumos sacerdotes trataron de echarle mano en *aquel mismo momento*, pero tuvieron miedo al pueblo» (Lc 20,19 y par.). Mateo generaliza aún más: «Los sumos sacerdotes y los fariseos, al oír *sus paráboles*, comprendieron que se estaba refiriendo a ellos. Y trataban de deternerlo...» Hasta tal punto llegaba el impacto político de las paráboles polémicas de Jesús.

D. Cuarta serie: la auténtica lectura de la palabra de Dios

Finalmente, existe otra serie de parábolas —teológica y hermenéuticamente las más profundas— destinadas a mostrar cómo y por qué caminos la palabra liberadora de Dios pudo ser comprendida tan mal (aun por las autoridades encargadas oficialmente de su interpretación) y convertida en instrumento de opresión de pobres y pecadores. Y, consiguientemente, qué debía hacerse para comprenderla de acuerdo con su espíritu y devolverle su carácter humanizador.

La primera parábola que sale aquí al encuentro del lector es una que suele dar dolores de cabeza a quien pretende extraer de ella, en la predicación dominical, una conclusión moralizante. Se trata de la parábola lucana del administrador infiel (Lc 16,1-9). Quizá la mayor dificultad aquí estriba en que no se toma en cuenta lo que el evangelista añade al final para definir la actitud que es la consecuencia lógica de la enseñanza parabólica. El administrador infiel no es ningún modelo moral. Porque, en realidad, no es la moral el tema de la parábola. Lo que sí constituye aquí el tema es una cuestión interpretativa: cómo es que una persona que parece ir de manera obvia en contra de los intereses que administra, resulta, al final, casi se diría por arte de magia, coincidir con la tácita intención de propietario. ¿De dónde surge esta «astucia» hermenéutica?

Tal como aparece en el relato, el administrador es infiel desde el comienzo y en provecho propio. Es ciertamente un pecador: no hace lo que el propietario le ha encomendado. Pero oye la «mala noticia» de que se le terminó el tiempo de la «recompensa», y expresa el «ay» correspondiente. En otros términos, oye la primera bienaventuranza (y el primer ay) y decide obrar en consecuencia. ¿En qué consiste su «conversión»? Entre la espada y la pared frente al Reino inminente, decide confiar su suerte a sus compañeros de infortunio, aunque sólo su propia desgracia le haga verlos así. E instintivamente y sorpresivamente, elige *bien*. Le dará *otro sentido* a su (mala) administración; pero ahora en beneficio de los deudores de su amo, que sufren por no poder pagarle. Hace con sus nuevos «compañeros» lo contrario de lo hecho por el siervo sin entrañas (del grupo anterior de paráboles). Reduce considerablemente esas deudas y se gran-

jea así amigos pobres y pecadores (= deudores insolventes de Dios).

¿Qué ocurre entonces? Que, misteriosamente, coincide con el verdadero interés del propietario. Porque ya éste había hecho la misma opción. La de la primera bienaventuranza: las «moradas eternas» (= el Reino) son, en la intención del propietario, para esos mismos pobres y pecadores. De este modo, las riquezas, que siempre llevan aneja alguna «iniquidad», le sirven al administrador, *in extremis*, para «hacerse amigos» que luego, por coincidir con los amigos del propietario, lo recibirán en las eternas moradas (Lc 16,9). ¿Cuál es entonces, para un rico (como el administrador antes de que le pidan cuentas) el modo de dar con la verdadera interpretación de la intención del dueño: el cumplimiento literal de la ley sobre la propiedad o una respuesta por los (supuestos) valores y amigos del propietario? El administrador acosado se decide por lo que hoy llamaríamos una «opción por el pobre» que parece dejar a Dios de lado... Y Dios aparece para alabarla por su «habilidad».

Este fundamental acierto hermenéutico en captar el sentido profundo de la palabra normativa de Dios, aparece aún más claramente en otra parábola donde la destinación de los bienes ocupa el centro de la atención: la parábola o comparación de la sal (Mc. 9,50 y par.). En ella se muestra que es un error pensar que lo que se es y se recibe tenga valor *en sí*. Para uno mismo o para Dios. Ha de consumirse en función de otra cosa u otras personas. Sólo percibiendo y aceptando esta funcionalidad transitiva como criterio de interpretación de lo que hay de valor en la palabra de Dios, se entenderá el verdadero sentido de lo que Israel ha recibido de éste: la ley. Quien va directamente a ella persuadido de que acumular un conocimiento de la ley y devolver una práctica que copie sus prescripciones es hacer honor a lo que Dios tiene en su corazón, no la comprenderá jamás. Con esto comienza a perfilarse cada vez más claramente lo que permite leer la ley en su auténtico sentido: no está destinada a ser *poseída* como un privilegio, sino a convertirse en responsabilidad asumida de colaborar en la humanización del hombre. No se puede entender la ley desde la orilla; hay que confiarse a las olas y echarse a nadar... «El sábado —como todo el resto de la ley— está hecho para el hombre, y no el hombre para el

sábado» (Mc 2,27). Sólo quien busca en la ley cómo orientar esa responsabilidad creadora en la tarea de humanizar la existencia humana de los demás, humanizará la suya propia y descubrirá así lo que la ley quiso ser y hacer desde el comienzo.

Este pensamiento está mucho más desarrollado en la parábola de los talentos o minas, es decir, del *dinero*, ya que ambos nombres aluden a unidades monetarias (Mt 25,14-30; Lc par.). El dinero, como la sal, sirve a las mil maravillas para figurar aquello que no tiene valor en sí mismo, sino por los bienes que procura su empleo y, por ende, su desaparición como dinero. Así, sólo aquellos que saben despojarse de él y arriesgarlo en lo que hoy llamaríamos una «inversión» económica —los que recibieron cinco o dos talentos— realizan una tarea conforme a la naturaleza de lo que recibieron. Aceptan su responsabilidad y los riesgos que ella implica, sabiendo que mayor sería el error de tener al dinero por un valor en sí. Comprenden que, al darles esas cantidades, el mismo propietario acepta y quiere el riesgo responsable, en función de lo que espera obtener.

Desde este punto de vista —obvio, por lo demás, en la parábola—, tal vez lo más significativo de ésta sea el diálogo entre el propietario que presta y el que recibió a préstamo un talento, lo escondió en la tierra y, así, creyó salir de apuros devolviéndolo intacto en el momento de rendir cuentas. La razón que da de su conducta es el excesivo peso que habría significado asumir una responsabilidad mayor: «Señor, sé que eres un hombre duro, *que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste*. Por eso me dio miedo...» (Mt 25,24-25). Es de decisiva importancia, en efecto, el elemento que aquí se añade a la interpretación de la intención implicada por la norma divina: *el miedo*. El tomar la ley como un privilegio absoluto, válido en sí mismo, que se devuelve en la «reproducción práctica» de la norma, parece descargar al hombre de su responsabilidad creadora y exorcizar el miedo. En cambio, salir a ver cómo esa ley puede convertirse en humanización y liberación puede dar origen a errores que —se supone— serían rigurosamente castigados. Es como poner en riesgo un capital ajeno.

Pero, en su respuesta, el propietario mismo muestra que ese remedio es peor que la enfermedad. No hay más solución que aceptar el riesgo, *precisamente* porque el que presta es, en

efecto, aquel que «cosecha donde no sembró». ¿Qué quiere decir esto? Que la ley no está dada para probar el escrupuloso y servil acatamiento del hombre. Que Dios ha querido hacer que todos los hombres sean decisivos *corresponsables* ante él de sus hermanos¹⁶. Por eso *él no puede* liberarlos y humanizarlos —«cosechar»— sin la cooperación creadora —«sembrar»— de quienes aceptan como norma primera esa intención con todos sus riesgos, y sólo después, y en función de ella, consultan la letra de la ley. Esto se verá mucho más claro aún en las dos últimas parábolas de esta serie.

Una es la muy conocida de Mateo acerca del juicio final, o parábola de las ovejas y los cabritos (Mt 25,31-46). Desde el punto de vista que aquí interesa, bastará señalar el golpe de gracia que allí se asesta a una ley o palabra de Dios que se considere como privilegio o ventaja con vistas a la salvación. Cuando sus oyentes más cultos esperaban sin duda que las exigencias decisivas para el veredicto se refirieran al cumplimiento más exacto de los preceptos de la ley revelada por Dios a Israel, Jesús muestra que todos los hombres (aun los que vienen de las «naciones» o países paganos) son iguales frente a un único criterio en el que debe confluir la misma ley si ha de ser tenida como valedera. Y ese criterio es el del Reino: que los más necesitados sean ayudados a recobrar su humanidad, comenzando no por las más altas, sino por las necesidades materiales más urgentes.

Convergente con ésta de Mateo, aunque más compleja y rica en el plano político y hermenéutico, es la parábola lucana del buen samaritano (Lc 10,25-37). Para descifrarla como conviene, es muy relevante comprender el sentido y alcance de la pregunta que se hace a Jesús «para ponerlo a prueba», y a la que éste responde con la parábola. La pregunta versa sobre el

16. Con esto puede el lector decidir si es una premisa teológica o una conclusión exegética el principio citado de BULTMANN: «El Reino de Dios es un concepto *escatológico*... La llegada del Reino de Dios es un acontecimiento milagroso que será llevado a cabo por Dios solo, *sin la ayuda de los hombres*. Con tal anuncio se sitúa Jesús en el contexto histórico de las expectativas judías acerca del *fin del mundo* y del nuevo futuro de Dios» (*op. cit.*, p. 4; subrayado mío. Ver *supra*, nota 7 al capítulo 1 de esta Primera Parte).

criterio del que Dios se valdrá para otorgar o no la vida eterna en su juicio sobre la existencia humana. Jesús responde a la pregunta con otra pregunta. A diferencia de la parábola anterior de Mateo, no elude el problema de reubicar la ley. Va a enseñar a leerla de acuerdo con la intención de su autor.

Y así interroga a su interlocutor acerca de lo que dice la ley con respecto al criterio central en el juicio de Dios. El legista que «lo pone a prueba» responde acertadamente que ese centro de la ley está constituido por el amor a Dios y al prójimo. Jesús, al parecer, da por terminado el asunto aprobando tal respuesta.

Pero no hemos llegado todavía al centro de la prueba. Se trata sólo del primer asalto. El legista justifica su pregunta anterior, y es allí donde se supone que debe poner en aprietos a Jesús: «¿y quién es mi prójimo?» (Lc 10,29). Esta pregunta constituye, en efecto, un verdadero examen de ortodoxia. Por dos razones que hoy nos cuesta percibir. En primer lugar, nos engaña la palabra «prójimo» en el castellano actual, ya que con ella designamos simplemente a «los demás». «Un prójimo» significa a menudo un ser humano desconocido. Etimológicamente, sin embargo, «prójimo» no es otra cosa que una adaptación fonética de lo que hoy llamamos en castellano «próximo». La pregunta original se refería, así, a las diferentes medidas de amor y justicia que debían cumplirse según fuera el grado de *proximidad* que los otros tuvieran con relación al sujeto en cuestión: compatriotas, amigos, familiares, etc. Porque, en segundo lugar, la ley diferenciaba y especificaba los deberes recíprocos entre seres humanos de acuerdo con el grado de su «proximidad». De ese modo, las reglas de un préstamo no eran las mismas si el beneficiario era hebreo o extranjero. Sin duda, la prueba por la que el legista quería hacer pasar a Jesús consistía en averiguar si éste conocía o no tales diferencias establecidas por la ley.

De ahí brota la parábola. Jesús presenta en ella las actitudes opuestas de dos peritos de la ley, por una parte, y de un samaritano, por otra. Para entender esa oposición hay que saber que los samaritanos eran considerados por los judíos piadosos como paganos, a causa de su ignorancia o heterodoxia en lo que concernía a la ley. Pues bien, en la parábola los ortodoxos pasan de lado ante el herido yacente al borde del camino. Discuten

aquí los exégetas si ello debe atribuirse a insensibilidad (o sea, a esa «dureza de corazón» que Jesús les reprocha tan a menudo), a exigencias de su cargo o, finalmente, a prescripciones legales que proscribían tocar un cadáver (sobre todo en el caso de cumplir funciones culturales). Sea como fuere, lo cierto es que el samaritano, el ignorante de la ley, se compadece del herido y le ayuda eficazmente a restablecerse. Hasta aquí la parábola. Pero se trata ahora de conectarla con la pregunta del legista, a la cual se supone debe responder: ¿y quién es mi prójimo?

La transición la hace también aquí Jesús mediante una pregunta que no parece corresponder a la anterior: «¿quién de estos tres te parece que *fue* prójimo (próximo) del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10,36). A lo que el legista, llevado de la evidencia lógica, no puede menos que contestar: «el que tuvo compasión de él». Sin embargo, esta respuesta le traiciona, ya que no responde a la prueba que quería hacer de la ortodoxia de Jesús. Éste lo despidió diciéndole sencillamente: «Vete y haz tú lo mismo», es decir, hazte próximo de los que encuentres que necesitan de ti. Compadécete de —padece-junto-con— los que sufren una pérdida de humanidad.

En realidad, lo que Jesús ha hecho ha sido intercalar entre la pregunta-prueba y la respuesta una cuestión hermenéutica. Para interpretar lo que quiere decir «próximo» hay que comenzar aproximándose de corazón. Así, en lugar de responder quién *es* el prójimo según la ley, responde acerca de a quién debo *hacer* prójimo (próximo) *antes* de consultar la ley. Por eso, de un modo que no puede sino escandalizar en Israel, el único que acierta con la respuesta correcta no conoce la ley. No lleva su interpretación atada a sus preceptos literales. Pero lleva dentro de sí un criterio hermenéutico más certero, aunque más arriesgado que el conocimiento de la letra legal: la opción por el pobre, la piedad por el necesitado. Desde esa posición, y sólo desde ella, se puede acudir a la ley y entender lo que significa como norma.

Así, esta última etapa de la enseñanza anti-ideológica de Jesús toca el plano hermenéutico, el más radical. Enseña desde dónde se puede acudir a la lectura de la palabra normativa de Dios para hallar en ella el sentido que Dios puso: un proyecto

liberador y humanizador. O viceversa, cómo la *letra* del Antiguo Testamento ayer, y la del Nuevo hoy, pueden matar —en cuanto lector— al que acude directamente a esa palabra divina.

III. Opción por los pobres, opción hermenéutica

Dice san Pablo, en una frase que se ha vuelto proverbio (sistemáticamente olvidado) que «la letra mata, y el espíritu vivifica» (2 Cor 3,6). Al escribir esa fórmula, Pablo está pensando en lo que se acaba de ver especialmente en la cuarta serie de parábolas polémicas de Jesús. Pero piensa sin duda también en esa terrible paradoja que Jesús mismo resultó para Israel. Quienes allí sabían al dedillo la palabra de Dios y mostraban en sus vidas un vivo interés por comprenderla y practicarla, pasaron al lado del autor de esa palabra sin reconocerlo. En cuanto intérpretes de la realidad de ese personaje histórico que fue Jesús de Nazaret, la letra del Antiguo Testamento los mató.

Los cristianos constatan este hecho con excesiva tranquilidad. Cuando decía yo que hay allí una paradoja «terrible», pensaba que lo mismo puede ocurrir con el Evangelio. A fuerza de suponer que se posee el «espíritu» evangélico, se deja de pensar que el Evangelio es asimismo «letra», y que la letra que concierne a Jesús es igualmente mortal. Si alguien como Jesús volviera a presentarse hoy sobre la tierra, ¿cuántos cristianos, de todas las especies y jerarquías, tomarían el Evangelio y concluirían de su lectura que nada tienen que ver con ese personaje?

Este libro se escribe en América Latina, y el problema que se acaba de mencionar no es en América Latina un problema de laboratorio. En este continente mueren literalmente millones de personas cada año —en parte— porque durante cinco siglos se ha leído el Evangelio de una determinada manera. Se ha dado por sentado, al menos de una manera implícita o aun inconsciente, que no existía problema de incompatibilidad entre esa lectura —que parecía la única posible— y la muerte de esos millones de personas, provocada por las estructuras políticas y económicas de la sociedad donde ese Evangelio, el mismo que aquí se analiza, era releído y comentado durante generaciones a la inmensa mayoría de la población. ¿Con qué derecho se pretende aquí que esa lectura era errada?

Vuelve, pues, a repetirse en este punto lo que acota Hans Küng referente a cómo Jesús presentaba a Dios ante el pueblo de Israel: «Toda la predicación y el comportamiento de Jesús no son otra cosa que una interpretación de *Dios*... Todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por ‘«Dios»’¹⁷. Esta cita merecería ser pensada y repensada. Infelizmente, el mismo Hans Küng pasa adelante sin advertir la profundidad del cuestionamiento hermenéutico que plantea. Si Jesús interpreta a Dios de una manera radicalmente diferente a la acostumbrada, ¿cómo puede apoyarse en Dios contra lo que se entiende que el propio Dios ha dicho sobre sí mismo? Si la «palabra de Dios» se usó contra Dios en el caso de Jesús, ¿hay que extrañarse de que hoy se use el Evangelio de Jesús contra el Reino que él predicó? Pero ¿con qué Evangelio desafiar entonces al Evangelio vigente?

Incurriría en círculo vicioso quien pidiera al Evangelio que lo instruyera sobre cómo habría que leer el Evangelio. Ello llevaría a escribir un anexo evangélico, sujeto a los mismos riesgos interpretativos... Lo único que cabe —que me cabe a mí y al lector que me acompañe y más aún, al lector que no me acompañe— es salir a descubierto y asumir el riesgo de una *apuesta*: la de preguntar al Evangelio con lo que uno cree son las premisas (ontológicas y epistemológicas) con que el Evangelio fue proclamado. Tender las redes de preguntas a las que —así me parece, y pongo en ello mi fe (antropológica)— el Evangelio desea responder.

Diré desde ya que una manera de expresar mi *premisa*, es decir, que se trata de una «opción por los pobres». Nadie debe extrañarse de que luego vuelva a encontrar esta misma opción como *conclusión* del mismo Evangelio. Como tampoco extrañarse de que quien haya leído el Evangelio con una premisa diferente no saque, como conclusión de su lectura, esa misma opción por los pobres como su contenido central.

Pero hay una cosa que el Evangelio dice ya con suficiente claridad. Si no la premisa concreta con que debe ser leído, sí

dice a ojos vistas que todo lector debe «apostar» en la elección de la manera como lee. Y que el hecho de estar leyendo algo que cree ser «palabra de Dios» no exime de ese riesgo aceptado.

Eso estaba ya claro en la última serie de parábolas. En la serie de las que llamé parábolas «hermenéuticas». Pero aparece tal vez con más claridad aún en tres polémicas que trae Marcos entre los fariseos y escribas, por una parte, y Jesús, por otra. Ello es tanto más importante cuanto que Marcos no se caracteriza por presentar discursos de Jesús. Más aún, las principales parábolas «hermenéuticas» no se hallan en su evangelio. Esas tres polémicas versan sucesivamente sobre la lectura de la palabra de Dios en lo que concierne al sábado (Mc 2,23-3,6), a las prescripciones de la ley (Mc 7,1-23) y a los signos de la presencia de Dios en la historia (Mc 8,11-12 y también 3,22-30; una versión más completa de esta polémica se encuentra en Q: cf. Lc 11,14-22.29-32; 12,54-57 y par. en Mt).

A. *El sábado*

Los discípulos de Jesús son vistos arrancando y comiendo espinacas en sábado. Ante el escándalo que ello provoca, Jesús, para justificarlos, cita el caso histórico de David y sus compañeros de armas, que llegaron con hambre al templo de Dios y se atrevieron a comer los panes de la ofrenda. Esto era considerado profanación por la ley (Lev 24,5-9), pues estos panes eran tenidos en la ley como sagrados, y sólo los sacerdotes podían consumirlos.

Ya es interesante que Jesús cite este caso de urgencia para justificar otro que no parece serlo: nada indica que los discípulos estén muertos de hambre (Mateo, en el pasaje paralelo, cita otra «violación» del sábado que tampoco se debe a un caso de emergencia: cf. Mt 12,5). Es lógico pensar, más bien, que se trata de establecer una escala de valores y el consiguiente criterio para entender el sentido de la ley sabática.

Pues bien, en esa escala aparece, por un lado, el valor religioso del sábado y, por otro, su utilización humana por parte de David. Y ahí está lo radical. De acuerdo con la versión de Marcos, Jesús establece que, en esa comparación, lo relativo

17. *Ser cristiano*, op. cit., p. 402.

es el sábado, y el bien del hombre lo absoluto: «...el sábado está hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado». «Por eso», y no por la dignidad religiosa de Jesús, es éste señor «también» del sábado¹⁸.

Ahora bien, quien toma en serio tal argumentación está obligado a dar un paso más, en el que poco se piensa de ordinario. Al decir que el criterio para leer la ley sobre el uso del sábado es que está hecho *para el hombre*, se supone que el lector de la ley debe salir al descubierto y decidir, *antes* de la lectura de la ley sobre el sábado, qué es *bueno* para el hombre.

18. Es interesante que Mateo (12,8), más prudente, como de costumbre, que Marcos, no saca de este episodio la misma conclusión. Por lo pronto, además del de David, cita otro caso (no urgente) de violación del sábado: el trabajo de los sacerdotes en el templo los sábados. Al hacer esto, le quita su punta a la argumentación: la oposición entre necesidades humanas seculares y observancias religiosas, ya que el trabajo de los sacerdotes y, por lo tanto, la excepción que ello significa, es también religiosa (mientras que el hambre de David y de sus compañeros —urgente o no— era profana...). Con ello sólo puede llegar Mateo a la conclusión de que, según Jesús, las leyes religiosas admiten «excepciones» razonables, no sólo ante urgencias humanas (como la de David), sino ante una escala de valores propiamente religiosa (como la que justifica el trabajo de los sacerdotes los días festivos). De ahí que, sintomáticamente, Jesús sea, para Mateo, «dueño del sábado», porque, religiosamente hablando, está situado por encima del templo, lugar del culto y, por lo mismo, razón por excelencia del valor religioso del día consagrado a Yahvé (entiéndase: no al hombre; cf. vv. 5-6). Como se ve, Marcos (2,23-28) es mucho más radical, al mismo tiempo que ofrece más garantías de proximidad a las palabras mismas de Jesús. KASEMANN concuerda aquí: «Marcos es el único que trae la frase según la cual el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Todos los Sinópticos continúan con la afirmación de que el Hijo del hombre es también señor del sábado. Es evidente que esas dos afirmaciones se contradicen, y asimismo que sólo la primera (la de Marcos) corresponde al desarrollo del diálogo, que no ha tenido hasta ahora *ninguna orientación cristológica*» (*op. cit.*, p. 166; subrayado mío). También está de acuerdo en que el trabajo redaccional de Mateo muestra que la comunidad cristiana no se sentía tan libre y no reivindicaba tal libertad sino en casos excepcionales: «no se atrevía a reconocer la libertad fundamental y la responsabilidad sin límites que le concedía su Señor» (*ib.*). Käsemann es, por lo que yo sé, uno de los pocos exegetas que han percibido la radicalidad de esta polémica y la han relacionado con la siguiente, aquí estudiada, sobre lo que hace puro o impuro al hombre: «Quien niega que la impureza penetra al hombre desde el exterior ataca las bases y el texto mismo de la Torá, así como la autoridad de Moisés» (*ib.*).

En otras palabras, que debe aceptar el riesgo de llevar consigo una pre-comprensión que condicionará su lectura. Debe asumir el «peligro» de ser un hombre libre ante Dios. Ante el mismo Dios que impone la ley. Y es el mismo Dios el que así se lo indica y exige¹⁹.

Inmediatamente después de la polémica que se acaba de relatar, comienza otra estrictamente paralela. Jesús aparece, un sábado, curando la mano paralizada de un hombre, y ello en plena sinagoga. No lo hace, sin embargo, sin plantear antes una pregunta que va a quedar, lógicamente, sin respuesta por parte de los peritos de la ley. A éstos la palabra codificada de Dios les permitía, con la mera lectura bíblica, determinar qué era lícito y qué era pecado realizar en sábado. Sólo que Jesús pregunta de una manera diferente y extraña que los descoloca: «¿Es lícito en sábado hacer el *bien* en vez del *mal*...?».

Si la pregunta queda sin respuesta, es porque, para los interlocutores de Jesús, no puede tener sentido: es bueno o malo lo que Yahvé permite o prohíbe hacer en sábado. La pregunta

19. Importa notar que, a pesar de su habitual prudencia (moral), Mateo deja pasar, de manera inesperada, en su propia versión el fundamento para sacar la misma consecuencia radical que saca Jesús en el evangelio de Marcos (aunque la inferencia se haga de modo más indirecto). Ello sucede cuando, a continuación del ejemplo de violación del sábado, que supone el trabajo de los sacerdotes ese día, cita un conocido texto —importante para su evangelio— del profeta Oseas, donde éste hace decir a Yahvé: «Lo que quiero es misericordia (= compasión), no sacrificio (= culto)» (Os 6,6; Mt 12,7). Interesa, además, citar ese pasaje de Oseas completado por su versículo paralelo: «Lo que quiero es amor, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos». Como se ve, este texto va mucho más allá del caso —apenas se refiere a él— de los sacerdotes que trabajan en sábado en el templo. Y va más allá aún que el caso de David, pues no alude a excepciones debidas a emergencias —como sería: «en ciertos casos prefiero la compasión al culto»—, sino que establece un principio general, una escala de valores: quiero esto y no aquello. Para luego agregar, en el versículo paralelo, que esto es «conocer a Dios», y no lo otro. Aunque se sabe que «conocer» denota en el lenguaje bíblico intimidad, y no sólo conocimiento objetivo, incluye lógicamente éste y lo sobrepasa. El «no conocer a Dios» es, además y lógicamente, sinónimo de idolatría, y ya se verá la importancia de esta concepción para nuestro tema. Pero queda claro desde ahora que no se conoce a Dios ni se practica la religión correcta sino en la medida en que se da un valor principal a las necesidades del hombre, en su aspecto más secular. Y eso, siempre, es lo que Dios quiere.

de Jesús, como en el caso anterior, supone que el *bien* y el *mal* humanos han de ser determinados *antes* de consultar lo religioso e independientemente de ese campo preciso. «*Salvar una vida o perderla*», recobrar una mano paralizada, no constituyen valores «religiosos». Sin embargo, Jesús exige que estén ya determinados para saber cómo hay que entender la palabra de Dios sobre las actividades o el reposo sabáticos.

El escaparse de una responsabilidad que se diría sólo humana, hacia la mera lectura religiosa de la palabra de Dios sobre el sábado y sus prescripciones es, para Jesús, sólo una triste muestra de la «ceguera de corazón» de sus adversarios, que le hace mirarlos «con ira». Lo religioso, con su falsa promesa de seguridad normativa, ejerce una terrible y «cegadora» fascinación sobre el hombre si no se halla éste sobre aviso. Y sólo está sobre aviso quien ha optado ya, con el riesgo inescapable que ello conlleva, sobre lo que le va a preguntar a ese libro que, se supone, contiene la palabra de Dios²⁰.

B. Las prescripciones de la ley

Al ver que algunos de los discípulos de Jesús comían sin haberse previamente lavado las manos, varios escribas y fariseos entablan una polémica con aquél acerca de esa tradición religiosa que, aunque no procediera directamente de la ley, tenía relación con toda la legislación veterotestamentaria sobre el no comer cosas consideradas impuras. El lavarse las manos prevenía, obviamente, el que el hombre se volviera impuro sin advertirlo.

20. J. COMBLIN, en *Jesús de Nazaret* (Sal Terrae, Santander 1977), además de mostrar que Jesús no aparece en los evangelios practicando la religión judía en el sentido técnico de la palabra (va al templo y a las fiestas anuales, no para participar en el culto, sino para predicar; no impulsa a sus discípulos a actos de piedad convencionales, y deben éstos rogarle para que les enseñe una pequeña fórmula de oración, etc.), escribe: «Aún más sorprendente es el hecho de que Jesús mismo no fundó ningún culto. No organizó una manera de adorar a Dios, de alabarla, de presentarle dones y súplicas» (*ibid.*, p. 96). Cabría preguntar, entonces, por qué la cultura es tan crédula al presentar a Jesús como fundador de «la religión cristiana».

En el curso de la polémica, Jesús comienza contraatacando: sus adversarios usan a menudo —Jesús cita ejemplos— tradiciones religiosas para evadir mandamientos centrales de la ley de Dios. Pero da luego un paso más. Vuelve a llamar a la gente y les pone una comparación algo enigmática que los discípulos llaman luego «parábola». Ésta vuelve al tema de la supuesta impureza que podría entrar en el hombre con los alimentos que éste ingiere: «*Nada hay fuera del hombre* que, entrando en él, pueda hacerlo impuro; sino lo que *sale del hombre*, eso es lo que hace impuro al hombre» (Mc 7,15).

¿Qué es lo que está fuera del hombre y entra en él? No está muy claro a primera vista. Lo que sí lo está es que ello no vuelve impuro al hombre. El contexto de donde surge la cuestión —y que se usa como analogía en la parábola— es el de lo que «entra por la boca», es decir, los alimentos. No es, pues, extraño que una glosa, que no se sabe si es de Marcos y cuya interpretación no es unánime entre los exegetas, concluya que con esto «(Jesús) purificaba todos los alimentos» (Mc 7,19b). En el sentido de que, contrariamente a la ley de Dios, que distinguía los alimentos puros de los impuros, Jesús los declaraba todos puros.

Si la traducción que aquí se propone (de esa supuesta glosa) y que aparece en la mayoría de las Biblicas modernas es la correcta, resulta interesante preguntarse con qué criterio —en todo caso post-pascual (cf. Hech 10,15 y, más en general, los capítulos 10 y 11)— Jesús o la primitiva Iglesia pueden declarar nulos preceptos claros y explícitos de la ley revelada por Dios (cf. Lev 10).

Pero, de todos modos, esa glosa y lo cabal de su traducción pasa a un segundo plano de importancia cuando se comprende que el género literario de la parábola usa las expresiones «*lo que está fuera del hombre*» y «*lo que entra por la boca*» en un sentido *figurado*. En efecto, en la explicación que —en privado, como de costumbre— hace Jesús a sus discípulos del significado de la parábola, muestra que debe comprenderse el «*fuera*» y el «*dentro*» como símbolos de la oposición global entre *heteronomía* y *autonomía* moral. Los alimentos son un símbolo, y nada más. Por eso, entre lo que «*sale del hombre*» aparecen todas las «*perversidades*» asociadas a proyectos humanos:

«fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias...» (Mc 7,22).

Es obvio, pues, que estas «intenciones» no pueden juzgarse por criterios que serían válidos ya desde fuera del hombre, esto es, desde antes de que el hombre apueste por ciertos valores y organice —sincera y coherentemente— su acción de acuerdo con ellos. Y, una vez más, entre esos criterios que vienen desde fuera se encuentra nada menos que la Biblia, con su contenido de palabra normativa de Dios. Lo que este pasaje ve como *fuente* de la moralidad o la inmoralidad es el «corazón», palabra que no tiene en la Escritura el contenido afectivo corriente en nuestras lenguas. El «corazón» apunta a la facultad o plano de donde brota lo que, en la Introducción general de esta obra, se ha llamado la fe (antropológica). Y el pasaje, con la misma radicalidad que la polémica anterior, establece así que esa fe es la premisa hermenéutica, tan arriesgada como ineludible, para comprender lo que dice la palabra de Dios sobre el obrar humano.

C. Dios en la historia

Jesús actúa, en su búsqueda o preparación del Reino, exactamente como, antes que él, actuaron personajes como David, Elías o Esdras. Las Escrituras tenidas por sagradas en Israel consideran que en la actuación de esos y otros personajes del pasado se revela algo que atañe a Dios o, si se prefiere, a la estructura global del universo del sentido. No es extraño que los contemporáneos de Jesús se plantearan, frente a sus palabras y a sus actos, una pregunta semejante: ¿no estaría Jesús mostrando algo decisivo sobre Dios, algo relevante para captar el sentido global del universo y de la existencia humana?

Marcos nos advierte que este problema, efectivamente, se planteó con respecto a Jesús. Y que se lo plantearon a éste en una forma que él no aceptó. «Le pidieron —cuenta— una *señal del cielo*» (Mc 8,11 y par.). Al lector desprevenido del Evangelio se le ocurriría sugerirle a Jesús que aludiera a cualquiera de las cosas maravillosas (o milagrosas) que, según los Sinópticos, hizo innumerables veces con los enfermos, ciegos, mudos,

etc. ¿Acaso no están llenos los evangelios de señales del cielo ofrecidas por Jesús? Sea como fuere, la respuesta de éste es, para sorpresa del lector, tajantemente negativa: «Dando un profundo gemido desde lo íntimo de su ser, dice: ‘¿Por qué esta generación pide una señal (del cielo)? Yo os aseguro: no se dará a esta generación²¹ señal alguna’» (Mc 8,12).

Es propio del trabajo redaccional de Lucas dar a los dichos de Jesús un contexto que, o bien revela una memoria más certera de las palabras, o bien constituye al menos un esfuerzo por explicarlas de un modo más lógico. Pues bien, Lucas advierte que la petición de una señal del cielo sobreviene a la curación de un mudo (cf. Lc 11,14). Más aún, señala que la petición procede de la incertidumbre en que deja a los adversarios dicha curación, una vez que algunos formulan la hipótesis de que el mudo —supuestamente poseído por el demonio— puede haber sido curado por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios. ¿Cómo saber, entonces, sin una señal del cielo, si lo que está presente en ese suceso es lo divino o lo demoníaco?

Jesús responde primero, según Lucas, a esa hipótesis que se aduce para señalar la ambigüedad de las curaciones de Jesús (o expulsiones de demonios de los poseidos) y de la consiguiente imposibilidad de decidir si en esa actividad bienhechora puede detectarse la presencia de Dios o una estratagema del demonio. Ese primer cuestionamiento y la correspondiente respuesta de Jesús se hallan ya en Marcos (3,22-30), aunque en un contexto genérico de «expulsión de demonios», separado de la petición

21. Es interesante que, en el pasaje paralelo, Mateo usa, lo mismo que en otro pasaje referente al *mismo tema* (de la señal del cielo), y sólo con esta referencia, la expresión «generación mala y adultera» (Mt 16,4; 12,39). Usado así, en sentido figurado, el adjetivo «adultero» significa «idólatra» y dice respecto a la imagen del matrimonio de Israel con su único y verdadero esposo, Yahvé (por oposición a la idolatría de los diferentes Baales). Estamos aquí —y es interesante que esto sea propio de Mateo (ver, no obstante, la expresión, pero en otro lugar, en Mc 8,38), el más interesado en mostrar a Jesús como dando cumplimiento y culminación a la religión de Israel— frente a lo que veía H. Küng: hay *dos «dioses»* en juego: el Dios que Jesús predica y revela y el que los fariseos leen en la Biblia son tan diferentes que no cabe la adoración de ambos bajo un mismo nombre. Está en juego no sólo una heterodoxia, sino la idolatría.

de una señal del cielo. La presentación más lógica de Lucas ayuda, sin forzar en nada los pasajes, a interpretarlos uno en función del otro.

Primera respuesta: Satanás contra sí mismo. A la acusación (que el evangelio halla «blasfemia», quizá después de pascua) de que Jesús esté actuando contra los demonios usando el poder de Satanás o Beelzebul, príncipe de los demonios, Jesús responde de un modo que a primera vista parece desenfadado²². El argumento de su respuesta se concentra en esta comparación: «Si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues ha llegado su fin». Lo que esto quiere decir está claro. Y, para que no quepa lugar a dudas, Lucas lo explica: si ello es así, «es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20). El desenfado en la respuesta, al que me refería hace un instante, viene de que Jesús trata, en el fondo, de estúpido el planteamiento: que sea Dios (de acuerdo con el plan de su Reino) o Satanás (actuando contra sí mismo) quien libera al hombre, ¿qué importancia tiene? Si un poseo es liberado —si a un mudo se le «restituye su humanidad» con el habla—, Dios y su plan *siempre ganan*. A Dios nada le importa ganarle una baza a Satanás, como si se tratara de una lucha entre dioses; le interesa liberar al hombre y devolverle lo que estaba en poder de esa fuerza infrahumana (cf. Lc 11,22, donde el resultado de la victoria sobre Satanás está en que éste «devuelva los despojos» de los seres humanos que tenía cautivos).

La coherencia de esta respuesta con el criterio usado para determinar, por «el bien del hombre», el interés, la acción, el

22. El desenfado de la respuesta, que equivaldría a un «tanto da Dios como Satanás» si el hombre es curado, es sólo aparente. Quienes creen que lo grave está en determinar si una liberación humana es obra divina o satánica (grave problema, especialmente en América Latina) cometan, según Marcos, una «blasfemia contra el Espíritu Santo», a quien se atribuye corrientemente en la Biblia el obrar de Dios en el mundo. Reconocer o no a Jesús como Mesías o Hijo de Dios no tiene la gravedad que posee el usar a Dios para relativizar o minimizar la humanización del hombre. Ese pecado de blasfemia es «imperdonable», exactamente en el sentido en que usamos el adjetivo en el lenguaje ordinario: algo que Dios no perdona (como perdona debilidades y flaquezas) sin arrepentimiento y conversión. Pensar que Dios «no podría perdonar este pecado aunque el hombre se convirtiera, sería, creo yo, otra blasfemia contra el Espíritu Santo, además de una pésima exégesis.

«dedo de Dios» (Lc 11,20), es decir la presencia de su plan en la historia, salta, creo yo, a la vista. Estamos ante una pista segura.

Segunda respuesta: los signos de los tiempos. Se deduce claramente de lo anterior la insensatez (si no el grave pecado) de pedir, además de ese «bien del hombre», una señal aún más clara del cielo. Por eso Marcos ha entendido que la respuesta de Jesús es que no le será dada a su generación señal alguna de ese tipo.

La fuente, Q habla, sin embargo, de dos señales ejemplares que aparecen en el Antiguo Testamento y que, de alguna manera, se puede decir que Jesús dio a sus contemporáneos de un modo eminente. Sin embargo, y de la manera más literal, esas dos excepciones confirmar la regla: no son señales del cielo; pasan por el hombre. Se trata de la señal que significó para los habitantes de Nínive la predicación del profeta Jonás y de la que significó para la Reina del Sur (o de Saba) la sabiduría de Salomón. Como ambas tienen elementos estrictamente paralelos, me contentaré con desarrollar la «señal de Jonás» (cf. Lc 11,29-32).

En el caso de la predicación de Jonás en Nínive no hay milagro alguno ni otra cosa que pueda ser tomada como señal «del cielo»²³. El que sea «señal» depende de la sensibilidad histórica de los ninivitas acerca de las probables consecuencias de su conducta. Jonás explicita una realidad histórica en toda

23. Que ésta no esté en el episodio de Jonás engullido por la ballena y depositado tres días más tarde en la playa, como figura de la resurrección de Jesús, queda claro para quien haya leído el pequeño libro del profeta Jonás. Éste muestra, en efecto, que Jonás es echado al mar y tragado por un gran pez (Jon 2,1) cuando el profeta, huyendo de la desagradable tarea de anunciar a los ninivitas la destrucción de su ciudad, toma un navío en el Mediterráneo (en dirección al oeste). Vuelto a la playa, oye por segunda vez la voz de Yahvé, y esta vez sí obedece y se encamina a Nínive (en dirección contraria y a cientos de kilómetros). Así es como los ninivitas, de acuerdo con el evangelio del mismo Mateo, no vieron otra «señal» en Jonás que su predicación. Por otra parte, si Jesús hubiera dado su propia resurrección como señal, mal podría pretender no dar ninguna señal del cielo. No diría, además, que no daría otra señal sino ésa, como si ésa fuera pequeña...

su negatividad, y los habitantes de Nínive aceptan ese juicio y se comprometen a cambiar esa realidad. Desde el punto de vista del argumento de Jesús, es de suma importancia que los ninivitas sean paganos cuando escuchan la predicación de Jonás y vean en ella una señal, y que sigan siendo paganos cuando se convierten y Yahvé desiste del castigo. Esos paganos condenan así la incapacidad de los paisanos y contemporáneos de Jesús que, poseyendo los criterios complementarios que surgen de las Escrituras, palabra de Dios, no son capaces de «explorar ese tiempo» (Lc 12,56) en que Jesús actúa y de percibir los «signos de los tiempos» (Mt 16,3) que lo pueblan.

Eso que he llamado «sensibilidad histórica» es hermenéuticamente previo a que algo sea reconocido como presencia y palabra de Dios. Una vez más, debe salir el hombre a descampado, armado de una apuesta por los valores que están visibles en la historia terrena. No hay señal del cielo a la que se acceda directamente. De ahí, una vez más y con la misma coherencia, la conclusión que, según Lucas, da Jesús a toda esta cuestión: «*¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?*» (Lc 12,57).

Parecería, resumiendo este último párrafo, que el Reino de Dios no puede establecerse de manera estable y profunda en Israel si éste no aprende el camino para interpretar su voluntad, para seguir su plan, para *interpretar* lo que quiere decir su palabra.

Este recorrido, sumario si se quiere (pero bastante global y completo) del núcleo más histórico (pre-pascual) de la predicación de Jesús —paráboles y polémicas públicas— permite distinguir más y más su propuesta profética de lo que sería ese mensaje escatológico que a menudo se le atribuye. Jesús no sólo anuncia la próxima venida del Reino: la prepara. Y lo hace enraizándolo en los más ricos, complejos y profundos mecanismos históricos. El Reino entra en la historia para quedarse (GS 39).

Capítulo 3

Jesús, en camino hacia el conflicto

En el capítulo anterior se trató de mostrar que la predicación en parábolas de Jesús y sus principales polémicas formaban un todo coherente. Como ya se indicó en la Introducción general de esta obra, el contenido de esa «predicación» es una ideología, en el sentido neutro de la palabra: un sistema de eficacia concientizadora al servicio de la fe de Jesús; fe que puede sintetizarse en la imagen de un reinado de Dios que llega a Israel.

Con respecto a esta terminología, espero que haya quedado claro que la ideología de Jesús es eminentemente *anti-ideológica*, si —usando otra terminología— se entiende por «ideología» esa trampa en que cae la conciencia social de opresores y oprimidos al justificar consciente o inconscientemente la situación injusta e inhumana de una sociedad. Al decir que la predicación de Jesús constituye un magnífico ejemplo de concientización crítica, se está diciendo que busca y consigue un efecto anti-ideológico. Desenmascara, como profeta, una realidad que denuncia como la negación misma del Dios que Jesús conoce y que va a intervenir para transformar esa sociedad de acuerdo con sus propios valores. Son éstos los valores que muestra Jesús, su portavoz profético.

Además, como muchas veces ocurre, la ideología que se emplea para poner en la realidad una fe, es decir, un sistema de valores, es en sí misma una expresión «íconica», tal vez la más fidedigna, de esa misma fe. Así, en las parábolas con las

que Jesús quiere preparar a Israel para la llegada del Reino se transparenta mejor que con cualquier descripción los valores por los que Jesús apuesta su felicidad. El sentido que da a su existencia humana.

Siendo Jesús un hombre cabal, un «verdadero hombre» —como lo dirán las fórmulas cristianas de fe, aun después de admitir su divinidad, añadiendo que ésta no se «mezcló» nunca con su naturaleza humana—, no se debe pensar que toda esta estructura o articulación interna de sentido, por un lado, y de realidad, por otro, se haya formado en un solo instante en el interior de Jesús. No cabe duda de que debió de darse un proceso por el que éste llegó poco a poco a la certidumbre sobre los aspectos centrales de su misión. Pero también dije que sobre tal evolución los evangelistas eran sumamente parcios. Lo cual impone prudencia al historiador. Y —añadiría yo— tanta más prudencia cuanto más «cristiano» sea el historiador.

Queda, sin embargo, el hecho de que ciertas decisiones de Jesús, la acción de agentes exteriores a él, sus desplazamientos en el espacio, etc., no carecen de significación y deben, si uno pretende ser fiel a los hechos, ser investigados e interpretados. Así, la investigación sincrónica del capítulo anterior (sobre un mensaje que sería el mismo desde el principio al fin) debe ser completada por una sobria pero profunda investigación diacrónica. Una investigación que tenga en cuenta los pasos exteriores que Jesús va dando y sus posibles causas.

Valga un ejemplo. Ya se dijo que Jesús, en el relato de Marcos, aparece, como quien dice, de la nada, para hacerse bautizar por Juan en el Jordán. Esto es, en las inmediaciones del desierto de Judea. Se percibe, además, que el trabajo redaccional de los evangelistas pretende desde el comienzo cambiar el orden lógico de preeminencia entre esos dos personajes —el Bautista y Jesús— y dar el papel protagónico a este último, relegando a Juan a la función de «preursor» subordinado. Esto indica que lo más prudente, desde el punto de vista del historiador, es suponer —como núcleo pre-pascual— que Jesús debe de haber sido durante un cierto tiempo (difícil de precisar) discípulo de Juan. Sin ello, difícilmente se comprenden cosas como las siguientes: a) que Jesús se haga bautizar por Juan, lo que supone una conformidad con su mensaje profético; b) el aprecio

que Jesús, aun después de propagar su propio mensaje, muestra sentir por el Bautista, a quien considera «el más grande entre los nacidos de mujer» (Mt 11,11 y par. en Lucas), lo que hace pasar a Juan por encima de todas las grandes figuras de la fe yahvista: Abraham, Moisés, David, etc.; c) el hecho de que Jesús se aparte de Juan y de la región donde éste predica (para dirigirse a Galilea y empezar a predicar allí) solamente cuando aquél es apresado por Herodes (cf. Mc 1,14). Pues bien, el lector que haya seguido hasta aquí la comparación entre los dos profetas comprenderá que los hechos anteriores deben sugerir que Jesús —por un proceso que no conocemos ni en sus pasos ni en su duración— va cambiando el anuncio de la proximidad del Juicio (y fin del mundo) por el de la proximidad del Reino; y, si lo que se ha visto hasta aquí es convincente, la profecía de tipo *escatológico* por otra donde la *historia* y sus mecanismos juegan un papel preponderante en el plan de Dios que el profeta revela.

Para confirmar esta interpretación diacrónica, trataré en este capítulo de tres series de datos que parecen encaminar inexorablemente al profeta de la alegría a un conflicto creciente: la finalidad y el resultado de las parábolas, los milagros y la multitud y, por fin, la crisis galilea (la que será seguida por la subida final a Jerusalén).

I. El resultado de las parábolas: tres grupos diferentes

El capítulo cuarto de Marcos, dedicado en su mayor parte a parábolas de Jesús, trae dos pasajes —presentes también en los otros dos Sinópticos— difíciles de compaginar y de interpretar. Versan sobre el porqué del uso de parábolas por parte de Jesús.

No es necesario pensar que Jesús prevé desde el comienzo lo que va a ocurrir con ese tipo determinado de predicación. Jesús fue, con toda seguridad, un gran creador de parábolas. Y es muy probable que el determinar su distinta finalidad según distintos grupos de personas sea una reflexión *posterior a su práctica*. Pero no es de despreciar el que ese dato sobre la finalidad de las parábolas se recuerde en los tres Sinópticos y que, por su dificultad misma, haya sido retrabajado (y no su-

primido) por los evangelistas. Ello avala en gran medida su importancia como signo, en un momento dado (difícil de precisar), de lo que el mismo Jesús pensaba sobre su propia predicación y de cómo concebía, a ese respecto, su misión.

Al terminar la parábola del sembrador, y «cuando quedó a solas, los que lo seguían... le preguntaban sobre *las parábolas*. Él les dijo: 'A vosotros se os ha dado el secreto del Reino de Dios, pero a los que están fuera *todo* se les presenta en parábolas *para que*, por mucho que miren, no vean y por mucho que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone'. Y les dice: '¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, entonces, entenderéis *todas* las parábolas?'» (Mc 4,10-13 y par.).

Pero en el mismo capítulo de Marcos, después de varias parábolas más, se concluye: «Y les anunciaría la palabra con muchas parábolas como éstas, *según podían entenderlo*; no les hablaba sin parábolas; pero a sus propios discípulos se lo *explicaba todo en privado*» (Mc 4,33-34 y par.).

No es fácil, ciertamente, atar esos dos cabos en una secuencia lógica. Pero, por otro lado, los evangelistas no son tan inhábiles como para permitirse, a veinte versículos de distancia, una contradicción abierta. Ahora bien, al tratar de compaginar en un todo esos dos pasajes antinómicos, algo surge claramente de esas líneas apretadas. Se habla en ellas de *tres grupos* con los que las parábolas —y ello, como se ha visto, puede extenderse a toda la predicación de Jesús— se relacionan de modo muy diferente. El primer grupo es llamado el de los «de fuera» (¿de qué?), para los cuales la función de las parábolas sería la de cegarlos (¿por qué? y ¿cómo?). El segundo grupo es el de los que han recibido, como gracia, «los secretos del Reino» y que deben, consiguientemente, comprender «*todas* las parábolas» (¿por qué?), lo que hace que Jesús se las explique de modo detallado «en privado». El tercer grupo es un «x» plural (¿quiénes?), a cuya capacidad intelectual se ajustan las parábolas —único modo de comunicación que Jesús tendría con ellos—, aunque no se les brinde una explicación particular de ellas ni se les exija, por lo que se ve, comprenderlas todas. Éstos son los datos claros, y a partir de ellos se puede ir por partes hacia una explicación lógica de la totalidad de ambos pasajes.

A. *El primer grupo: los adversarios*

Se caracteriza por estar *fuera*. Se define, pues, en forma negativa. Y si uno se pregunta fuera de qué, la respuesta no puede ser que están separados del grupo de los discípulos (como algunos interpretan), ya que entonces la intención de las parábolas sería cegar a las multitudes. Y no quedaría auditorio para el segundo pasaje, donde se nos dice que Jesús, con la predicación en parábolas, se adapta a la medida de su capacidad intelectual (sin duda para ser bien entendido). Es esto lo mínimo que ha de darse por sentado a partir de los dos pasajes citados, teniendo además en cuenta lo visto en el capítulo anterior. Resta, pues, que ese «*fuera*» se refiera al Reino y sus valores, y que el grupo esté, así, compuesto por los *adversarios* de Jesús. Por aquellos a quienes esas mismas parábolas atacan y desenmascaran por «escandalizarse» del Reino, es decir, por oponerse a él y a los valores que él representa. Se ha dicho antes y se ha mostrado, creo, fehacientemente que la gran mayoría de las parábolas pretenden poner en evidencia un conflicto aún latente. La «mala» (?) intención de cegar tiene, así, que estar relacionada con el ahondamiento y la manifestación de ese conflicto.

Pero hay que ir de manera más directa a esa intención marcada en el *para qué* de las parábolas. En efecto, muchos, aún hoy, la juzgan escandalosa e inverosímil desde el punto de vista exegético, y hasta intentan corregir el obvio tenor del original griego¹. El mismo Mateo, en su tiempo, la juzgó exagerada y aun un tanto inmoral... y se permitió alargar y endulzar el texto de Isaías que habría citado aquí Jesús (Is 6,9-10). Que

1. Algunos exégetas proponen leer: «...a no ser que se conviertan y se les perdone» (cf. *Nueva Biblia Española*) y basan este pasar por encima del griego original del evangelio, en una mejor lectura del original hebreo de Isaías. Pero, por más erudito y fundado que fuera este procedimiento, sólo podría corregir *nuestra* lectura de Isaías, *no la que hicieron los autores de los Sinópticos*. Éstos escriben en griego, han leído a Isaías en una versión griega (buena o mala) y, al retrabajar precisamente esa versión griega, prueban que ésta es la atribuida a Jesús. Y que, así como está, les ha chocado. No se puede, pues, en nombre de la presunción (¿bien fundada?) de que Isaías no habría querido decir tal cosa en hebreo, suprimir el testimonio del original griego del evangelio.

esto es obra de su trabajo redaccional queda patente por dos dificultades que su texto arreglado presenta. La primera es que se queda así sin explicar el *para qué* de las parábolas, cuando hace decir a Jesús: «Por eso les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden» (Mt 13,13). Esto explicaría, a lo más, el que Jesús no hablara. Pero la segunda dificultad es que, por más que haga, Mateo no puede acallar la intención divina presente, lo quiera o no, en el texto de Isaías: «...no sea que vean con sus ojos, con sus oídos oigan, con su corazón entiendan y se conviertan y yo los sane» (Mt 13,15). Es decir, no sea que —al entender y aceptar las enseñanzas de las parábolas— me vea obligado a perdonarlos y sanarlos... ¡Cosa que no quiero hacer!

Como se ve, Marcos y Mateo coinciden en la intención de las parábolas en lo que toca al primer grupo. Pues bien, para entender esa extraña intención negativa conviene prestar atención a dos cosas muy relacionadas entre sí. La primera es que en el Antiguo Testamento, cuando Dios quiere apresurar un cambio bienhechor para su pueblo, no es raro que su providencia aparezca apresurando precisamente el deterioro de la situación anterior². Así ocurre con Isaías en el pasaje que de él se cita, y por eso mismo lo recuerda Jesús y así lo interpretó la comunidad cristiana que conservó ese recuerdo: Dios, en su designio salvador, ha decidido reemplazar a las autoridades de Israel e intervenir él mismo como rey liberador de su pueblo.

2. Así, cuando decide Yahvé reemplazar a Saúl por David a la cabeza de la monarquía israelita, interviene directamente (cf. 1 Sam 12,13-14) para asegurar y apresurar la sucesión: «El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl, y un espíritu malo que venía de Yahvé lo atormentaba» (1 Sam 16,14). Y lo hacía aterrorizándolo o enfureciéndolo; en una palabra, volviéndole loco. El texto sagrado muestra que Yahvé no quiere la conversión de Saúl, sino un remedio (políticamente) más radical y liberador: el reinado de David. Por otra parte, no se trata para nosotros de entender de manera literal (es decir, infiel) un relato mítico, aunque así lo hayan entendido probablemente los autores del Antiguo Testamento. Compréndase que, dentro de ese proceso de revelación que está consignado en la Biblia, los israelitas contemporáneos a los hechos debían entender de esa manera los sucesos que presenciaban. Más tarde, diversas crisis obligan —y ahí está precisamente la infalible dirección divina— a purificar, interpretar y profundizar esa concepción, haciéndola más rica y compleja a la vez. El libro de Job es un ejemplo del paso de esa concepción (o teología) a otra que la corrige y suplanta.

La segunda cosa de notar —y que, a fuerza de repetirla, fatigará al lector— es que gran parte de la repugnancia a aceptar el que Dios *no quiera perdonar* procede de una inveterada interpretación individualista y moralizante de los evangelios (o, de un modo más general aún, de lo religioso). Éstos no se leen en clave política. Y precisamente en clave política está citado el texto de Isaías, y en clave política fue asimismo escrito el pasaje en el libro del profeta. En otras palabras, acentuar un conflicto para lograr una solución más honda y durable es un arma política. Quede, pues, claro: el «no querer perdonar» del pasaje aludido no indica nada sobre la salvación, perdición o veredicto final de las *personas* en cuestión. Es en cuanto autoridades opresoras, sin conversión, como Jesús necesita su negativa sin ambigüedad para llevar a cabo la metanoia —la transformación de las conciencias— que su trabajo crítico procura. La fuerza de su argumentación profética estará en razón directa de la unanimidad con que sus adversarios se muestren opuestos al amor humanizador y compasivo de Dios.

Teniendo en cuenta estas dos cosas, sólo queda la pregunta final: ¿cómo pueden «cegar» y no ser entendidas parábolas adaptadas precisamente a la comprensión popular? ¿No entenderán los sabios lo que entienden los ignorantes? La respuesta es, a mi modo de ver, bastante clara. Pero resulta más clara aún recordando el resultado que Jesús obtiene, según Marcos, con la parábola de los viñadores homicidas y que Mateo extiende a las parábolas en general: «los sumos sacerdotes y los fariseos, al oír sus parábolas, comprendieron que se estaba refiriendo a ellos. Y trataban de detenerlo, pero tuvieron miedo a la gente, porque lo tenían por profeta» (Mt 21,45-46). Si por «entender» hay que comprender que los adversarios de Jesús se percata de aquello a lo que la parábola apunta, claro está que «entienden». Como el pueblo, que por algo tiene a Jesús como profeta (que opta por él y denuncia su opresión como opuesta a Dios). Si están «cegados», es de rabia, por verse así radicalmente desacreditados, y ello delante de un pueblo que, aunque no sea más que de manera vaga, comprende la punta de su polémica. Lo que realmente no pueden entender es que Jesús interprete de veras el juicio de Dios. Las intenciones asesinas no se compadecen, ciertamente, con la apertura de la mente y del corazón.

B. El segundo grupo: los discípulos

Lo opuesto deberá ocurrir con las parábolas respecto del segundo grupo. La voluntad de ser *totalmente* comprendido es aquí muy clara. Marcos lo dice en el segundo pasaje, al señalar que, después de cada parábola, se las explicaba en privado.

Lo que ante todo llama aquí la atención es lo que toca a las *exigencias*. Casi se diría que éstas son desproporcionadas. Por de pronto, deben comprender «todas las parábolas». Sólo así aceptarán de veras lo que se les ha regalado: el secreto del Reino. Lo que a los demás se les ofrece en el mensaje parabólico en la medida de sus posibilidades, aquí se ha vuelto exigencia totalizadora³.

Es que, en primer lugar, las parábolas, como se ha visto y —creo yo— probado, no constituyen trozos dispersos de enseñanzas morales, puestas en relatos ejemplares para comodidad de los oyentes. Aunque sea ésa precisamente la forma en que se está acostumbrado a oirlas. En la más fehaciente historia de Jesús aparecen como un complejo y compacto mecanismo antiideológico puesto al servicio de pobres y pecadores, los beneficiarios del Reino. Por eso, de no comprenderse en su totalidad e interrelación, las parábolas dispersas no permitirían trabajar eficazmente por un Reino cuyo plan global y cuyas mediaciones más importantes se ignorarían.

En segundo lugar, no hay que olvidar que Jesús quiere unir a sus discípulos no sólo a su persona, sino a su actividad y, por lo mismo, a ese conflicto necesario para que el Reino cobre sentido en Israel. No se habrá olvidado, en efecto, que tanto Lucas como Mateo atestiguan la existencia en Q de una última bienaventuranza (más extensa) dirigida, esta vez sin duda alguna posible, a los discípulos y no a la multitud. Es la que aparece casi con las mismas palabras y en *segunda persona* en ambos evangelistas: «Felices seréis cuando os injurien y os persigan y digan... todo mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos:

3. Se ha notado con razón la insistencia de Marcos en este punto. Véase 6,52; 7,18; 8,17-18.21.33; 9,10.32; 10,38.

pues de la misma manera persiguieron (sus padres) a los profetas anteriores a vosotros» (Mt 5,11-12; Lc 6,22-23).

He aquí el destino y la función del discipulado. Jesús y sus discípulos constituyen un todo, una comunidad de profetas. Y, en cuanto profetas, sirven al pueblo identificándose con su causa, contraria a la de sus adversarios y opresores, aunque éstos usen el nombre de Dios para encubrirse y justificarse. Profeta y pueblo están en relación íntima y complementaria dentro de ese conflicto, pero no se confunden.

Quienes más ayudan, a fin de cuentas, a hacer ver esta distinción y su alcance vital son precisamente los adversarios. El profeta es aquel que profiere un «secreto» divino. Y, en el contexto del Dios de Israel, tal como Jesús lo ve, esos secretos son siempre planes o proyectos históricos del Dios de misericordia y de fidelidad (= lleno de gracia y de verdad, como dirá el Prólogo de Juan). Así, ese secreto será siempre, bajo una u otra forma, que Dios viene en ayuda del pobre, del marginado, del deshumanizado y oprimido. Por eso es destino del profeta el que se pretenda acallarlo. Ésa es la actitud lógica de quienes medran con esa situación odiosa para Dios. De ahí la tradición existente en Israel de que todos los profetas habían sido perseguidos y muertos de forma violenta (cf. Mt 23,29-37 y par.; Hech 7,52, etc.).

La vocación de profeta se caracteriza, pues, por sus terribles exigencias. Tanto de carácter intelectual —como las de comprender *todo* el mensaje parabólico— como moral. Exigencias que, como inmediatamente se verá, no se imponen a los beneficiarios del Reino. Esto ayuda a comprender, en general, algo sin lo cual todo el evangelio se vuelve un galimatías. Hay pasajes que, sin esta distinción, son lisa y llanamente contradictorios. Jesús dice: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y *sobre cargados*, y yo os aliviaré... Porque mi yugo (= enseñanza) es suave, y *mi carga ligera*» (Mt 11,28.30). Pero también, y según el mismo evangelista: «Quien quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, *cargue su cruz* (cada día) y sígame...» (Mt 16,24; 10,38). Si «cargar con la cruz» —por más metafórica que suene hoy en nuestros oídos la expresión— significa una «carga ligera», pienso que los «sobre cargados» con las prescripciones de escribas y fariseos (cf. Mt 23,4) no debían

de sentirse tan aliviados. Lo que ocurre es que, como puede percibirse por el contexto de la primera exhortación, Jesús se dirige en ella a los «sencillos», mientras que el contexto de la segunda muestra de la manera más clara que está definiendo las condiciones del pleno discipulado profético.

Baste lo dicho en este párrafo para lo que aquí interesa: *identificar* a ese segundo grupo, el de los discípulos, y señalar su distinción específica con respecto al tercero, la mayoría del pueblo oprimido de Israel. El hecho de que Jesús manifieste tan claramente su intención de hacer de este grupo de discípulos —hasta el sufrimiento y la muerte— una réplica de sí mismo y los incorpore de la manera más estrecha posible a su mismo proyecto (intención patente ya desde el momento de la vocación apostólica, cf. Mc 3,14), me exime de dedicar mayor espacio en esta obra al tema de la «Iglesia» como comunidad continuadora de Jesús en el tiempo y hasta nuestros días⁴.

C. El tercer grupo: el pueblo

Hay que pasar ahora a ese «x» plural de los que dice Marcos que Jesús «no les hablaba sin parábolas», porque quería respetar la relativa capacidad que tenían de entenderlo. Otros pasajes de los sinópticos identifican, como no podía ser de otro modo, a este grupo con «el pueblo». Es el que, como se ha visto, inspiraba miedo a los adversarios de Jesús, porque, al oírlo, «toda la gente estaba asombrada de su enseñanza» (Mc 11,18), «todo el pueblo lo oía pendiente de sus labios» (Lc 19,48) y, finalmente, «lo tenían por profeta» (Mt 12,12).

Resulta por demás claro que estos pasajes definen a ese grupo con dos notas relevantes. Se trata, en primer lugar, de aquellos que recibían las enseñanzas de Jesús comprendiéndolas, *grossó modo*, como una alegre noticia, como una esperanzadora

4. Sobre una eclesiología, es decir, sobre una comprensión de la fundación, crisis y recomposición de la Iglesia (= comunidad cristiana) según la vida, muerte y resurrección de Jesús, véase J.L. SEGUNDO, *Teología Abierta*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984, t. III.

novedad. Y, dada la conflictividad del Reino, presente en el contenido de las parábolas y en la consiguiente actitud de las autoridades, es lógico pensar que ese «pueblo» no podía estar constituido sino por la gran mayoría de los pobres, marginados y (supuestos) pecadores de Israel.

En segundo lugar, la admiración, dentro de este contexto, ante las enseñanzas de Jesús y la atracción hacia ellas prueban que, en buena medida, comprendían por lo menos lo más módular de su mensaje. Dicho en otras palabras: se situaban acertadamente en la polémica que forma la estructura global de las parábolas. Éstas no constituyeron nunca, por lo tanto, un medio para volver obscura al pueblo una doctrina que, en sus rasgos más generales, forzó las puertas de la conciencia popular haciendo que ésta llegara hasta a contrabalancear el poder de las autoridades.

Se dirá tal vez que, si los mismos discípulos —a quienes Jesús explicaba todas las parábolas en privado— pudieron engañarse de tal manera sobre el plan «político» a que aquéllas iban destinadas, no es probable que el pueblo las entendiera mejor. El argumento es ciertamente convincente, pero prueba más de lo que quisieran admitir quienes lo proponen. En efecto, demuestra que esa interpretación político-religiosa no fue considerada por Jesús como un asunto central de ortodoxia. Que no propuso ni siquiera a sus discípulos —mucho menos al pueblo, a quien no explicaba pormenorizada y lentamente sus parábolas— como condición diríamente para el apostolado el corregir ese punto quitándole su ambigüedad. En otras palabras, Jesús usó, con clara conciencia de sus limitaciones y ventajas, una clave política popularmente comprensible para revelar el auténtico corazón de Dios en su relación con Israel⁵.

5. Sería insensato pensar que Jesús pudo haber elegido como término clave para expresar su misión la palabra «reino» (= nuevo gobierno) sin percibir la peligrosa ambigüedad y el obvio contenido político que esa palabra poseía entonces en Israel. Si lo percibió y, aun así, la eligió, fue lógicamente porque eligió igualmente revelar a Dios en esa «clave», no porque haya dejado a Dios por la política... Aquí se comienza a percibir algo que, espero, se continuará percibiendo y se verá cada vez con mayor claridad en la vida histórica de Jesús: verdadero hombre, Jesús lucha contra la entropía del uni-

Si ese pueblo entendió algo mal, hasta el punto de querer hacerlo rey, como lo insinúan tal vez los Sinópticos y lo explicita Juan (6,15), no era porque se engañase en su manera de concebir al Rey que traería el Reino. Sólo estaban sacando conclusiones prácticas prematuras, a juicio de Jesús. La enseñanza de éste calaba más hondo; pero esto no anulaba el que la gente estuviera básicamente acertada en cuanto al contenido de la «buena noticia» que contenían las parábolas, así como en cuanto al desdén que echaban sobre las autoridades que regían a Israel en nombre de Dios.

Un instante de reflexión se impone aquí, decisivo para comprender y valorar lo que sigue. No es un mero prurito de establecer clasificaciones el que me ha llevado a señalar esos tres grupos que están, los tres por igual, presentes en la totalidad de la predicación profética de Jesús. Creo que el lector habrá percibido que esos tres grupos diferentes, y de algún modo opuestos en sus características, representan una especie de *necesidad* lógica. Constituyen algo así como tres cosas —ideales en un plano abstracto— que el profeta *no puede* hacer, tres límites con los que la realidad desafía a ese hombre Jesús, haciendo de él el auténtico ser humano que fue.

Jesús *no puede* dedicar su tiempo y sus energías a convertir a todos los adversarios del Reino. Para ello tendría que sacar, una por una, a las personas de la categoría en que las encapsula: generación adúltera y malvada, hipócritas en la interpretación de la ley, blasfemos que usan a Dios para oprimir a sus semejantes... Una «conversión del corazón» supone el diálogo profundo con el interior de cada persona. Y, lo que es más, todo ese proceso, aun en el caso de dar fruto en un plazo indefinidamente largo, haría en gran parte imposible un proceso de concientización popular que vería en ese grupo un espectro de actitudes negativas y procesos de conversión tan variados

verso, o sea, contra la tendencia a la degradación de toda energía usada. Ser eficaz significa, *aun para él*, dejar en el camino otras posibilidades para obtener ciertos resultados que la libertad del hombre establece como decisivos. La vida de Jesús, como la de todo hombre con un gran proyecto ante sí, es una carrera contra el tiempo. Jesús va hacia su muerte. No tiene tiempo para suprimir o edulcorar todas las crisis, destruir todas las ambigüedades...

que no sabría ya dónde ubicar el mecanismo de opresión reinante en Israel.

Tampoco puede Jesús renunciar a exigir del grupo de sus colaboradores más cercanos la contrapartida del aparente privilegio de dedicarles una enseñanza privada y exclusiva consistente en la explicación profunda y pormenorizada de todo cuanto predica en público (sin poder tampoco detenerse a investigar si todos sus oyentes lo han captado). La separación que eso introduce entre la comunidad de Jesús, con sus heroicas exigencias proféticas, y el pueblo al que esa profecía debe servir, es el precio que tiene que pagar el conflicto desatado por Jesús para que la crítica llegue, por lo menos a través de un pequeño grupo, a las raíces más hondas de la opresión de Israel⁶. Pero tampoco puede Jesús siquiera comenzar todo ese trabajo de formación de sus colaboradores sin atraerlos de alguna manera con la perspectiva de un Reino que los va a incorporar a su triunfo y donde ellos, un día, «sentados en doce tronos, juzgarán a las doce tribus de Israel» (Lc 22,30; cf. Mc 10,35). Jesús no los engaña, pero se percibe que tampoco centra su esfuerzo en desengañarlos desde el primer momento...

Finalmente, Jesús *no puede* tratar a la multitud como a otra cosa que a una multitud. Muy cercano a ellos en el lenguaje, en las imágenes, en la manera de juzgar las cosas cotidianas, muestra al mismo tiempo, con todas las ambigüedades que eso conlleva, la preferencia que tiene por ellos, por un lado, y las profundas correcciones que desea introducir, por otro, en la manera que ellos tienen de concebir a Dios y la religión. No los rechaza expresamente de su seguimiento —aunque advierte de entrada las exigencias radicales, totales, que ello significa

6. La crítica de elitismo que sistemáticamente se me hace estaría mejor dirigida al Evangelio mismo. Y me pregunto: ¿será sólo ingenuidad esa tentativa de evadirse de uno de los problemas más centrales de la vida —y de una de las causas más ciertas de la muerte— de Jesús, repetido de mil maneras a lo largo de la historia humana? ¿Será sincero creer que puede uno sacarse de encima la cuestión con sólo decir que el pueblo (latinoamericano) hoy, por ser «cristiano», no tiene por qué experimentar como decisivas las exigencias, terriblemente minoritarias, con las que Jesús arrancó a los que iban a constituir su «iglesia» de la multitud, profundamente religiosa, de su pueblo de Israel?

(cf. Mc 10,21; Lc 9,57-62, etc.)—, pero tampoco los llama a formar parte del grupo que ha de colaborar con él y continuar o ensanchar su obra. Los defiende, les promete la posesión del Reino, pero no los alaba ni idealiza. Esta imposibilidad —en tiempo y energía— de integrar a todos como sujetos costará tal vez a Jesús nada menos que la vida. Cuando el conflicto estalle, una cierta distancia que debió dejar entre el pueblo y él le será fatal. Prefigurando lo que dirá veinte siglos más tarde otro conductor de hombres, ese pueblo preferirá un «kopek» de sus opresores antes que la revolución liberadora del Reino.

Cómo interfieren en el proyecto humanizador de Jesús, revelación del corazón de Dios, lo corto del tiempo, la escasez y la degradación de la energía, la ambigüedad de todos los instrumentos históricos, resulta esencial para comprender que la cruz no viene como un enigma exterior ni como un crimen de otros: está latente ya en los primeros pasos de la predicación del profeta Jesús en Galilea. Es como un germen interno que se desarrolla en ella y con ella crece. A eso me referiré, de modo muy sumario, en los dos apartados que siguen.

II. El poder del Reino y el secreto mesiánico

Volviendo a esos tres grupos definidos por el propio procedimiento de enseñar en paráolas que desplegó Jesús, comprobé, creo, las duras exigencias —de conversión y de seguimiento— que se imponían a los dos primeros grupos: el de los adversarios y el de los discípulos.

Cabe, pues, repetir la pregunta en lo que concierne al tercer grupo: el pueblo. ¿Tiene Jesús exigencias en lo que respecta a los pobres y pecadores de Israel? La primera respuesta que la lógica parece imponer es la negativa. Al asumir sería y coherentemente la clave «política» que ha servido hasta aquí para desvelar muchas incógnitas, parecería que habría que concluir que Jesús *no exige nada* al pueblo.

En efecto, si los pobres estuvieran todavía sujetos a condiciones (morales o religiosas) para gozar del Reino de Dios que llega, caerían en el despropósito las bienaventuranzas originales y la revelación sobre Dios que ellas contienen. No se

podría decir que de los pobres —y pecadores— *es el Reino*. Y que es de ellos precisamente *porque* su situación inhumana les hace sufrir. Borrar ese sufrimiento es la primera prioridad del Rey que llega. El Dios de Jesús es un buen «político». No juzga al hombre mientras éste no pueda ser verdadero hombre. Y para ello viene, con su Reino, a reestructurar una sociedad que empobrece, opprime y marginá a la mayoría de los hombres —buenos o malos—, convirtiéndolos en infrahombres. Viene para vencer —como *poder* que es— al «fuerte» que tiene en su poder los despojos del hombre, a fin de devolverle a éste su humanidad (cf. Mc 3,27 y par., espec. Lc 11,22: «reparte sus despojos»).

Antes que nada, pues, los pobres son *objeto* del Reino. Y, en la misma medida, el Reino no les exige nada decisivo. Viene justamente para convertirlos en *sujetos* cabales. Hay aquí un mentís muy claro al malentendido (ideológico) que supone que, por ser religioso, el mensaje de Jesús debía dar prioridad a la conversión individual del corazón sobre el cambio de *estructuras*. Y, consiguientemente, otra clara indicación de cómo la clave política abre espacios para el sentido en lo que, de otra manera, sería una mera trivialidad, cuando no una contradicción. No sufre lo religioso con esto: se ilumina y se profundiza. «La gloria de Dios es el hombre viviente», como decía Ireneo (*Adv. Haer.*, IV, 20,7.).

Esto no significa, como se ha visto, que Jesús se despreocupe de esas multitudes de pobres y pecadores y se contente con decirles que ya el Reino inminente se preocupará de ellos y los hará felices, sonrientes y saciados. La predicación anti-ideológica de Jesús no es sólo un mensaje *acerca de* los pobres y pecadores. Es un poder transformador de las conciencias para que los beneficiarios del Reino lo esperen como *sujetos* libres de un pensamiento impuesto y de un obrar ajeno. Sólo que Jesús no dice nunca que el hecho de no oír o comprender sus paráolas detenga al Reino y su poder transformador.

Ahora bien, para continuar profundizando en este condicionamiento, hay que tener en cuenta que la actividad de Jesús no comprende sólo la predicación o la enseñanza. O, tal vez, que la predicación o enseñanza de Jesús tiene una dimensión que no es sólo la verbal, expresada en paráolas. Dos son las actividades que, de acuerdo con Marcos (y con los otros evan-

gelistas), despliega Jesús en relación con los pobres preparando la venida del Reino: la taumatúrgica y la didáctica. En palabras más llanas, es el «hacer y enseñar» (Hech 1,1) con que Lucas compendia su ministerio, o el «predicar con poder para expulsar demonios», como Jesús mismo define, en continuidad con la suya, la actividad de sus apóstoles (cf. Mc 1,27; 3,14-15).

A. Las «fuerzas» del Reino y los milagros de Jesús

Ese «hacer» de Jesús, estrechamente ligado, como se verá, al «enseñar», se centra, sin lugar a dudas, en lo que hoy lleva el nombre de *milagros* (=maravillas).

Que haya sido un «taumaturgo» y empleado su poder en curar enfermedades, liberar posesos y aun resucitar muertos, es un dato que no puede pasarse por alto al leer los evangelios (tanto los Sinópticos como Juan). Por ello, antes de tomar cualquier partido previo sobre la posibilidad o imposibilidad de tales hechos, conviene investigar cómo se presentan en los relatos —los más próximos a ser históricos— que se poseen hoy sobre Jesús. Aunque luego alguien llegara a la conclusión de que las narraciones milagrosas no son más que leyendas, el lugar extraordinariamente central que ocupan en el evangelio obligaría a un exégeta serio a preguntarse sobre su «significación». «Desmitologizar» no es rechazar lo mítico: es desentrañar su significación. De la misma manera que el sostener que la narración bíblica del diluvio es originalmente una leyenda mesopotámica no exime de saber por qué fue introducida en los relatos teológicos del Yahvista, tampoco se puede negar que el género literario con que se narran los milagros de Jesús difiere, de manera diametral, del género —teñido de teología— propio de los llamados «evangelios de la infancia» presentes en Mateo y Lucas. En efecto, la sencillez del relato, la ausencia general de discursos semi-teológicos y de otros procedimientos destinados a sugerir la presencia de lo prenatural —sueños, voces del cielo, intervenciones angélicas— hacen que la atención no se devíe de los personajes terrestres y de sus actitudes más llanamente prácticas (cf. Mc 2,1 y ss., con todos los detalles sobre la ruptura del techo, la bajada de la camilla del paralítico para que Jesús lo sane y la admiración de éste ante toda esa prueba de «fe»).

Además, y en segundo lugar, lo post-pascual no es, por lo común, el *tema protagónico*, si así se puede hablar, de los relatos evangélicos. Por lo menos en lo que concierne a ese período central de los Sinópticos que va desde el bautismo de Jesús por Juan en el Jordán hasta la muerte en la cruz, período donde la memoria realista de los hechos de Jesús le llega al autor —aunque no sea de manera inmediata— de testigos presenciales. El trabajo redaccional no es visible de una manera tan burda: es más sutil. Lo post-pascual es «integrado» a una narración pre-pascual, a fin de expresar y hacer resaltar su significado (descubierto posteriormente). Con los relatos de la actividad taumatúrgica de Jesús ocurre precisamente eso. Por eso pasa con los milagros algo muy distinto de lo que se puede ver en los evangelios de la infancia, en Mateo y Lucas. No se trata de algo independiente o añadido, sino del centro mismo de la narración, y ello durante capítulos enteros, sobre todo en Marcos, cuya fiabilidad histórica ya ha sido establecida (en la Introducción a esta primera parte). Más aún, muchos «milagros» de Jesús son el origen y contexto natural de diálogos y polémicas claramente pre-pascuales (como la señalada en el último párrafo del capítulo anterior acerca de los signos de los tiempos *versus* las señales del cielo).

Todo esto, como ya se insinuó, no constituye un pronunciamiento sobre la posibilidad (metafísica) de milagros estrictamente tales. Pretender separar hoy lo milagroso de lo científicamente posible, aun en el caso de que ello fuera viable, alejaría la exégesis del contexto real donde se desarrolla la historia de Jesús: una cultura donde no se distinguía lo «extraordinario» de lo milagroso⁷.

Sólo quisiera partir, en las reflexiones que siguen, de dos puntos que me parecen fuera de toda duda razonable con respecto

7. Cabría añadir que, con toda sinceridad, no veo cómo, aún hoy día se podría hacer tal distinción. Desde un punto de vista estrictamente lógico, *milagro* sería algo que ostensiblemente superara la fuerza de las leyes de la naturaleza. Por ende, sólo un conocimiento completo, *exhaustivo*, de los límites de esas leyes permitiría discernir lo milagroso *en sí* y separarlo de lo que sólo es considerado milagroso hasta que se descubre cómo era factible llegar a ese resultado dentro de los límites de las fuerzas que están a disposición del hombre en el universo.

a Jesús: tuvo poderes extraordinarios para aliviar males y sanar enfermedades, poderes que usó de un modo especial con los más pobres y necesitados; lo hizo, además, para anunciarles de manera fehaciente la cercanía —y aun la presencia— del Reino de Dios.

Habría que añadir que este segundo punto —que los milagros deben ser incluidos en la enseñanza y que no constituyen un elemento autónomo— es aquí tan importante que debería llevar, si ello fuera posible, a cambiar el vocabulario con que se habla del primer punto, esto es, del poder «milagroso» de Jesús. Desgraciadamente, es imposible luchar contra la tozudez de ciertos hechos semánticos. Cuando se relata una curación (u otra importante transformación cualquiera) llevada intencionalmente a cabo por alguien sin la intervención de instrumentos proporcionados, todo el mundo habla de «milagro». No sé si esta necesidad lingüística sería tan estricta en el tiempo de Jesús con la palabra entonces equivalente: «prodigo» (*teras*). Lo importante es que los evangelistas desearon que, ante tales hechos, se pusiera menos el acento en el aspecto prodigioso o «teratológico» (=en la causalidad desproporcionada) del efecto logrado, y más en su contenido significativo y pedagógico. Por esa razón, Juan prefiere el término, mucho más transitivo, de «signos». Los Sinópticos, aunque también emplean «signo» o «señal», se inclinan por un término que no tiene hoy traducción viable en nuestras lenguas modernas: «fuerzas» (=*dynameis*). Los llamados «milagros» de Jesús, son, así, considerados no tanto como pruebas de una condición preternatural de quien los realiza, sino como señales de la presencia y del poder del Reino inminente⁸. Forman parte, por así decirlo, del *mensaje* profético de Jesús. Pertenecen intrínsecamente a su enseñanza y no a una presunta (y prematura) apologética. Dado, pues, que la necesidad me obliga a emplear la palabra convencional de «mila-

8. Que los milagros sean un «signo» del Reino, y no el Reino mismo, lo indica su misma limitación espacio-temporal (señalada varias veces por Marcos). Pero la palabra «signo», propia de Juan, es débil. Los milagros señalan algo que no es sólo simbólico, sino real: la presencia del *poder* que trae el Reino a la historia. Por eso los Sinópticos prefieren llamarlos *dynameis*, algo que tal vez podríamos traducir hoy por «la dinámica» del Reino (cf. Mt 12,28; Lc 11,20).

gos», pido al lector que tenga presente este sentido, claramente presente en el original.

Ahora bien, ya se ha tenido ocasión de sugerir que el Reino ha sido prometido incondicionalmente a los pobres, lisa y llanamente, porque son pobres. Los milagros significan así el poder del Reino que ya comienza a actuar entre ellos. No es, por tanto, extraño, que los llamados «milagros», exactamente como las bienaventuranzas originales, no se limiten a los poseedores de determinadas cualidades subjetivas o morales, sino que se brinden a los marginados y necesitados. Y ello por el mero hecho de ser tales⁹.

Pero sucede con los milagros de Jesús algo que no parecía tener lugar cuando se trataba de su predicación. Una corriente exegética de tipo espiritualista y preocupada en primer lugar por el problema y el valor de la oración ha prestado una atención casi exclusiva y globalizadora a algunas narraciones que parecen relacionar y aun condicionar los milagros a la *fe* de sus beneficiarios (cf. Mc 2,5; 5,34-36; 6,5-6; 9,23-24; 10,52; 11,22-24).

Si ello fuera así, y si, como se ha visto, esos milagros fueran señales de la venida del Reino y aun de su «poder» que se hace presente, ¿cómo no sorprenderse al encontrar una condición en lo que, hasta aquí, se reveló como compasión incondicionada hacia todo lo perdido de Israel?

Conviene, pues, comenzar disminuyendo o disipando la impresión a la que se acaba de hacer alusión. Independientemente del problema (que a continuación se tratará) de determinar en qué consiste esa «fe» y en qué medida condiciona el milagro correspondiente, son *muchos más*, sin comparación posible, los casos en que el milagro, como el Reino mismo, llega a los que lo necesitan, precisamente porque lo necesitan y porque el amor

9. Según Marcos, sólo un milagro de Jesús tiene por objeto a alguien que no podría llamarse «pobre» de acuerdo con la nomenclatura evangélica: la hija de Jairo, «jefe de la sinagoga» (Mc 5,22-24.35-42). Téngase en cuenta, sin embargo, que la situación de su padre no esconde que el milagro se hace en beneficio de quien, por mujer y por niña, participaba de una marginalidad que negaba a tales personas su completa dignidad humana.

de Dios es esencialmente —políticamente— compasivo. Precisamente, la compasión es mencionada explícitamente a veces como razón del milagro (cf. Mc 2,41; 6,34; 8,2) o simplemente el hacer el bien (cf. Mc 3,4). Pero en la mayoría de los casos no hay razón explícita alguna, sino la que ven los ojos y quiebra el corazón: el dolor. A la descripción del mal sigue el relato de su remedio. Más aún, como en la parábola del banquete (donde entraban «buenos y malos»), el autor advierte que, indistintamente, «cuantos lo tocaban quedaban curados» (Mc 6,56). Esto ocurre, con mayor razón, cuando el objeto del milagro es una muchedumbre, como en las dos multiplicaciones de los panes narradas por Marcos (cf. Mc 6,30 ss.; 8,1 ss.).

Más aún, de manera implícita pero clara, los Sinópticos muestran gran parte de los milagros como formando parte de una lucha entre dos poderes: uno, el que tiene preso y oprimido a muchos en Israel; y otro, el que viene a liberarlos. Pues bien, mientras aquéllos estén bajo la posesión del «primer fuerte», no puede, por lo común, exigírseles fe. Son «posesos», es decir, ajenos a sí mismos. La liberación de los hombres que no pueden aún actuar como tales muestra en acto el poder del Reino. Se trata de los *poseídos* por Satanás.

B. El «fuerte» vencido: el poder de Satanás

No es extraño que en los Sinópticos un evangelista designe como posesos o endemoniados a personas a las que otro evangelista presenta como afectadas por dolencias físicas, como sordos o paralíticos. En una sociedad de conocimientos médicos rudimentarios, el mundo de la enfermedad y de las incapacidades estaba poblado de espíritus malos y dañinos. La distinción entre impedido o enfermo por una parte, y poseido o endemoniado por otra, era vaga. *Grosso modo*, se puede decir que las enfermedades circunscritas a lo exterior, como fiebre, lepra, flujo de sangre, eran conocidas como tales. Las que mostraban, en cambio, alguna relación con lo psíquico, como convulsiones o perturbaciones mentales, o aquellas que, de una manera estable, impedían al hombre el uso de alguna capacidad relacionada con lo mental, como parálisis, mudez, tartamudez, pérdida de algún sentido, eran más bien llamadas «posesiones» diabólicas.

Así, una buena parte de las curaciones milagrosas de Jesús pueden colocarse bajo el rótulo de «expulsión de demonios». Si interesan aquí de una manera especial, es por dos elementos adicionales que no están tan presentes en el resto de los milagros y que dicen relación a su aspecto didáctico. En primer lugar, este tipo de curaciones pone más de manifiesto el aspecto humanizador de esas señales o fuerzas del Reino. En segundo lugar, al personificar los poderes opuestos al Reino, da a la enseñanza de Jesús una profundidad que la mera curación de una dolencia no posee por lo común.

No cabe duda de que estamos aquí ante un lenguaje particularmente «mítico». Pero, como ya se vio, ello no da derecho a desecharlo; sólo obliga a interpretar lo que el mito quiere decir. Y, para ello, también en la interpretación de la lucha de Jesús con lo diabólico será necesario que el exégeta se deshaga de la clave individualista y moralizadora con que se ve en el poder diabólico, hoy día, el origen de las tentaciones dirigidas al *libre albedrío* del hombre para que éste quebrante una ley y ofenda a Dios.

La imagen de *lo diabólico* que presentan los Sinópticos es diferente de ésta, como es también diferente de las imágenes más elaboradas de lo diabólico en el Nuevo Testamento. Y, una vez más, se nota en ella, por lo menos entre líneas, la presencia de una clave sociopolítica. De una manera o de otra, el «poseso» (=alienado) es siempre una imagen viva de lo «perdido», o sea, de lo marginado de la sociedad de Israel.

Si dije hace un momento que esta concepción de lo demoniaco constituía una característica comúnmente reconocida como mítica, la liberación del endemoniado de Gerasa lleva esa característica a un grado excepcional. Pero, al mismo tiempo, ayuda a bucear en su significado humano. Antes de su liberación por Jesús, el hombre poseído por una legión de demonios se presenta como un ser apenas humano que «moraba en los sepulcros», «a quien nadie podía ya tener atado ni siquiera con cadenas» y que «andaba dando gritos e hiriéndose con piedras». *Después* de su liberación, uno lo encuentra en el relato «sentado, vestido y en su sano juicio» y planeando para sí una actividad y un destino social que Jesús corrige, es cierto, pero que también alienta en su intención fundamental. Fuerzas oscuras e inútiles,

incapacidad de lenguaje y comunicación, soledad y cercanía de lo muerto, primero; reintegración al trato, al lenguaje, a la vocación social, después. Alguien que «estaba perdido ha sido hallado», como en el caso del hijo pródigo.

Esta parábola viva tiene, además, otros rasgos míticos que no están desprovistos de interés. En esa situación de pérdida de la humanidad no se encuentra lo que hoy se llama «lo diabólico» en su habitual contenido de rebelión contra Dios. Se trata, en realidad, de lo que el lenguaje familiar de hoy llamaría «pobres diablos», temerosos de salir de la región que conocen, deseosos de poseer un cuerpo, aunque sea el de los puercos que poblaban la región, y víctimas de una trampa mortal... Por el contrario, es propio (no sólo en este relato, sino en otros semejantes) de los encuentros de Jesús con lo demoníaco el que se señale en éste una cierta *actitud religiosa* que, extrañamente, forma parte de ese poder deshumanizador, infrahumano. Los demonios que poseían al hombre de Gerasa ven a Jesús, corren hacia él, se postran llamándolo «Hijo de Dios Altísimo» (cf. Mc 5,6-7) y aun ruegan a Jesús y recaban su permiso para pasar a los puercos. Y esa infrahumana sumisión religiosa no es un rasgo aislado: «Los espíritus inmundos, al verlo, caían a sus pies y gritaban: 'Tú eres el Hijo de Dios'» (Mc 3,11).

Decía que «extrañamente» ello es así. Pero, en realidad, el lector que ha seguido en el capítulo anterior la forma en que Jesús desmantela el aparato ideológico que apoya la opresión del pueblo de Israel no puede menos de ver en esta religiosidad sumisa, acrítica en su mesianismo, ahistorical en su manera de explicar el dolor y la marginalidad, el desconocimiento más radical del Dios que Jesús revela: del Rey que viene a construir un Israel diferente, humano como lo es su corazón. Por eso, el que lo «religioso» pueda pertenecer a lo demoníaco no es un mero residuo de primitivismo cultural. Es mucho más hondo que eso.

Y tanto es así que aquí encuentra uno la explicación para una especie de parábola extraña de Jesús que se ha dado en llamar —erradamente, si no me equivoco— la «estrategia de Satanás». Hay en efecto, según un dicho de Jesús recogido por los tres Sinópticos, dos «fuertes» en lucha *por* el hombre (cf. Mc 3,27 y par., especialmente Lc 11,21). Uno, para «poseerlo»

volviéndolo infrahumano; otro, para devolverle su plena humanidad.

En un lenguaje más moderno y menos mítico, podría traducirse esa pugna y la victoria del «nuevo» fuerte, del que representa y anuncia el Reino, con las palabras ya citadas de H. Küng en su libro *Ser cristiano*: «A la vista de ese Dios distinto que Jesús anuncia... todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por 'Dios'¹⁰. Y no sólo constatarla, sino *aceptarla y llevarla a cabo*. Porque, si el dios alienante desaparecía, el Dios liberador y humanizador debía llegar a ocupar su lugar. Ahora bien, si la humanización del poseído comenzase y *acabase* en la mera recuperación de una facultad humana mutilada y en la huida del «fuerte» que así la tenía poseída, sólo quedaría allí un lugar limpio y vacío. El profeta, con su enseñanza y la «liberación» del poseído, no habría completado su tarea: no habría colocado a Dios en el lugar del ídolo. Casi se podría decir: no habría hecho de ese hombre, ya *objeto* de la bondad de Dios, el *sujeto* de una auténtica fe.

Tal vez por ello, las siguientes palabras de la parábola representan, con su dejo amargo, una reflexión —y por cierto una reflexión crítica— de Jesús sobre el resultado (aparente) de una buena parte de su tarea taumatúrgica: «Cuando el espíritu inmundo sale del hombre, anda vagando... Entonces dice: 'Me volveré a mi casa, de donde salí'. Y al llegar la encuentra *desocupada*, barrida y en orden. Entonces va y toma consigo otros siete espíritus peores que él; entran y se instalan allí, y el final de aquel hombre viene a ser peor que el principio. Así le sucederá también a esta generación malvada» (Mt 12,43-45, antes de la crisis galilea; cf. Lc 11,24-26, durante la subida a Jerusalén).

Pero, antes de verificar esta evaluación y examinar sus consecuencias, conviene dar, con los elementos ya señalados

10. *Op. cit.*, p. 402.

—y otros complementarios—, una visión general sobre la actividad taumatúrgica de Jesús curando enfermos y liberando poseidos.

C. Límites y crisis de las «fuerzas» del Reino. El secreto mesiánico

Ya se ha dicho y verificado que el profeta de la alegría —y del «evangelio» de la próxima llegada del gobierno de Dios a la tierra— expresó su mensaje en los dos lenguajes que el hombre tiene a su disposición para comunicarse: con la palabra —o lenguaje preferentemente digital (predicación en paráboles)— y con los hechos —o lenguaje preferentemente icónico (mostrando en hechos las «fuerzas» del Reino) curando enfermos y liberando poseidos.

El primer apartado de este capítulo, destinado a visualizar los resultados del primer lenguaje usado en esa predicación, mostraba ya ese mensaje de alegría enfrentado a la economía de energía que condiciona, poniendo un dejo de tristeza y de muerte, la actividad de todo ser humano. La magnífica coherencia liberadora de las paráboles es entendida a medias por aquellos a quienes pretende liberar, y genera en los adversarios una ceguera que los llevará al asesinato. El mensaje del profeta Jesús, como el de todo hombre abocado a la muerte, se torna una carrera contra reloj¹¹.

11. Más adelante se examinarán otras señales, en la vida de Jesús, de ese necesario y limitador cálculo de energías, inherente a todo proyecto humano. Quiero aquí señalar una, probablemente involuntaria e inconsciente, que aparece en su mensaje: es su misma clave, la del Reino (clave digital, pero, sobre todo, icónica) dirigido exclusivamente a Israel. Cuando se habla del universalismo del mensaje de Jesús como de una cosa obvia, se debe estar pensando en la ampliación que, después de la resurrección, harán de él sus discípulos y, entre ellos, Pablo muy en particular. Que ello responde a un universalismo *en potencia* en su mensaje histórico, es muy cierto. Está virtualmente —pero sólo virtualmente— presente en ciertas críticas que dirige a lo religioso considerado como una ventaja ante Dios. Como un privilegio dado a ciertas personas, grupos o naciones («Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham», decía ya el Bautista, según Mt 3,9). Pero Jesús dirige su

Y si esto era ya visible en el mensaje oral, ciertos elementos propios del lenguaje icónico lo mostrarán con mayor claridad aún cuando Jesús intente hacer presente el Reino en sus «fuerzas» bienhechoras. Indudablemente, los milagros forman parte de la predicación o enseñanza de Jesús. Son imágenes en pequeño, pero enormemente vivas, de lo que el Reino generalizará con su venida. Según Marcos (1,32-34), después de haber pasado toda una tarde «predicando» con este lenguaje al mismo tiempo realista y figurado, cuando a la mañana siguiente es igualmente buscado por la multitud, decide partir y da como razón: «Vayamos a otra parte, a los poblados vecinos, para que también allí predique. De la misma manera, quienes parecen comprender mejor lo que ocurre asocian los milagros de Jesús a su «doctrina»: «Se preguntaban unos a otros: ‘¿Qué es esto? Una doctrina nueva expuesta con autoridad. Manda a los espíritus inmundos y le obedecen’» (Mc 1,27).

Sin embargo, para que esa «predicación» realista sea entendida, el lenguaje icónico, tan vivo y convincente, tiene una desventaja. Los científicos que analizan ese medio de comunicación han señalado que el lenguaje icónico, exactamente como una de sus especies más conspicuas —el lenguaje de los sueños—, carece de un término decisivo en el lenguaje digital: la palabra *no*¹². ¿Cómo corregir, entonces, los posibles malen-

mensaje a Israel. Piensa en Israel. A él ha sido enviado, no a otros territorios o culturas. Los pobres de Israel son los destinatarios de la buena noticia del Reino (cf. Mt 15,24), y ésta no debe ser dada fuera de Israel, según las instrucciones que da para la predicación apostólica (cf. Mt 10,5-6). Y, si bien es cierto que algunos paganos pueden competir con los israelitas y aun superarlos en lo que al Reino se refiere (cf. Mt 8,11), el mismo lenguaje de Jesús muestra lo que constituye al mismo tiempo la fuerza y la debilidad de su mensaje (cf. Mt 15,26). Todas estas «limitaciones», superadas luego, como se verá, llevan el sello y la garantía de lo pre-pascual. Claro está que se podría discutir, como lo hace Käsemann, si el mandato, que sólo Mateo trae, de no ir en el ministerio apostólico fuera de Israel (cf. Mt 10,5) no será un eco de la polémica suscitada entre los misioneros del Evangelio entre los paganos y un grupo que, hasta el momento mismo en que Mateo escribe su evangelio, juzga que el mensaje de Jesús está destinado sólo a los judíos. De todos modos, esto no puede invalidar los otros pasajes citados y mostraría, en rigor, que la universalidad no quedó clara en el Jesús de la historia.

12. Así, por ejemplo, cuando un cachorro quiere «jugar» a la lucha con

tendidos que podrían resultar de esos milagros destinados a ser manifestaciones y preanuncios de las fuerzas del Reino? La única manera de decir «no» o, mejor, de insinuarlo, es interrumpir una secuencia familiar de señales. Esta interrupción es una especie de «meta-señal», algo que invita a repensar, a imaginar de qué será señal la interrupción de señales, o sea, por qué se habrá interrumpido la representación, y qué sentido puede tener la secuencia representativa interrumpida de tal modo y en tal momento preciso.

Y no se diga que Jesús no necesita precisamente de estas «interrupciones» porque dispone también del lenguaje (un poco más) digital, con el que puede —y lo hace en las parábolas— corregir y purificar el mensaje icónico de los milagros. Esto es cierto; pero cualquiera que se adentra en la lectura del Evangelio percibe de inmediato que no basta. Lo que se dice y se explica oralmente no puede competir con lo que se «realiza» ya, aliviando dolores, resolviendo problemas, enderezando entuertos... Ésta es otra limitación del lenguaje icónico: sus mensajes están siempre en *presente*. Como los sueños, donde, como nos explica y muestra Freud, no existen tiempos de verbo: pasado y futuro. Jesús, desde el presente, quiere hacer sentir y vivir desde ya las primicias de lo que vendrá. Sólo que, aunque las palabras de su predicación aludan al futuro, el pueblo lo requiere para salir de sus necesidades presentes. No puede ver una doctrina sobre el porvenir allí donde experimenta el poder presente de una curación.

La pregunta práctica sobre cómo pasar de un inmediatismo mesiánico a la preparación de un Reino donde toda la sociedad debe ser transformada y liberada tiene un sentido perenne. En términos políticos —que no dejan de ser los de Jesús—, se trata

otro perro, tiene que hacer las señales «íconicas» de una lucha *verdadera*. Luego, para hacer que el otro perro entienda que se trata de un «juego» y *no* de una lucha verdadera, no tiene manera de expresar icónicamente ese *no*. Sólo puede sugerirlo en la forma arriesgada de interrumpir la secuencia de una lucha verdadera «haciendo fiestas», como se dice vulgarmente. Necesita algo que «sugiera» al otro que se trata de algo diferente, aunque relacionado. El peligro está en que la interrupción no sea «descifrada» de esa manera, sino vista y aprovechada como debilidad en una lucha verdadera...

de pasar, con el lenguaje icónico (insustituible) de los milagros, de lo «asistencial», a lo «revolucionario»; del deseo de ser curado, al deseo de ver realizado el Reino en la compleja construcción de una sociedad solidaria y humana.

Quien se interna en el evangelio de Marcos, donde las actitudes humanas de Jesús aparecen con más franqueza y están menos desdibujadas por interpretaciones construidas posteriormente, palpa casi, desde el primer capítulo, la lucha tan hondamente humana, enraizada en la historia más auténtica, de alguien que combate contra la inercia de los propios instrumentos que tiene para comunicar su mensaje. Esta lucha es tanto más conspicua cuanto que esos instrumentos parecerían a primera vista, por ser casi sobrehumanos, superar la flaqueza significativa de la que sufre el lenguaje del hombre común.

Mateo, que parece olvidar esas limitaciones, resume así la actividad de Jesús: «Recorría *todas* las ciudades y los pueblos, enseñando en su sinagogas la buena noticia del Reino y sanando *toda* enfermedad y *toda* dolencia» (Mt 9,35). Marcos, en cambio, desde el primer capítulo, comienza a mostrar cómo ese lenguaje de las obras se «interrumpía» al tocar cierto límite: «a la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y endemoniados... Jesús curó a *muchos* que adolecían de diversas enfermedades y expulsó *muchos* demonios a quienes no permitió hablar, pues lo conocían...» (Mc 1,32.34.).

El que esta interrupción sea consciente de su objetivo —abrir un espacio para la reflexión y conectar el presente con el futuro— aparece en el episodio en que «ordena severamente» al leproso que acaba de curar: «No lo digas a nadie...» (Mc 1,43-44). Vano intento: el poder del presente es demasiado fuerte: «él, así que se fue, se puso a predicar con entusiasmo y a divulgar la noticia». Y ello lleva a Jesús a un intento más de poner espacios de reflexión tras sus señales del Reino: «...de modo que ya *no podía* Jesús presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba a las afueras, en lugares solitarios» (Mc 1,45).

Otro elemento de juicio es uno ya notado: existe una religiosidad, prendida a lo útil y a lo inmediato, que en varias ocasiones aparece como propia de la misma posesión diabólica. Hay en los posesos una especie de mesianismo apresurado,

irreflexivo. Y ello hace que Jesús, que expulsó muchos demonios, «no los dejaba hablar, pues lo conocían» (Mc 1,34). Ello sucedía, anota Marcos, porque «los espíritus inmundos, al verlo, caían a sus pies y gritaban: 'Tú eres el Hijo de Dios'. Pero él les mandaba enérgicamente que *no lo descubrieran*» (Mc 3,11-12). En efecto, ese descubrimiento del Mesías que no pasa por el Reino y su propuesta histórica constituye una deformación del mensaje icónico que vehiculan los milagros que Jesús quiere precisamente hacer reconocer como «fuerzas» del Reino¹³.

En el comienzo del capítulo segundo de Marcos se cuenta un episodio pintoresco y extraño. Impedidos de acercarse a Jesús por causa de la muchedumbre que lo rodea, cuatro hombres, llevando a un paralítico para que Jesús lo cure, rompen el techo del lugar, y por allí bajan la camilla del enfermo. Jesús admira la «fe» de los portadores; pero, en lugar de responder a la obvia necesidad de curación del paralítico, dice a éste: «Hijo, *tus pecados te son perdonados*» (Mc 2,5). No interesa en este momento comentar la polémica que de ello se deriva entre Jesús y algunos escribas allí presentes. Volviendo al paralítico, Jesús termina sanándolo. ¿Por qué comenzó entonces burlándose, al parecer, de la imperiosa y tozuda necesidad de curación que hace atravesar tantos obstáculos? En realidad, no se burla. Interrumpe el proceso que lleva inmediatamente a la curación, para ensanchar el panorama y hacer pensar en un Reino donde la tarea de la humanización pasa por todas las marginaciones:

13. Otra hipótesis, más radical, es la de que el secreto mesiánico mostraría que Jesús rechazaba el ser llamado Mesías por no creerse tal. Es una hipótesis, pero no me parece corresponder a los más simples hechos que forman ese núcleo mas fehaciente de la «historia» de Jesús. Por ejemplo, la predicación de la inminente llegada del Reino. El estar encargado de tal predicación parece ya contradecir esa hipótesis. Por otra parte, el secreto mesiánico plantea, no el problema de la mesianidad de Jesús, sino, mucho más radicalmente, el de la notificación o publicación de sus milagros (cf. Mc 1,40-45; 5,39.43; 7, 32-36; 8,25-26; 9,9). Creo que la única hipótesis que hace honor a esta antinomia es la ambigüedad a la que aquí me refiero. ¿Cómo dar su cabal poder significativo a beneficios requeridos por sí mismos y no por su significado ulterior? ¿Cómo librarse de los «milagros» de la urgencia —desesperada y respetable, pero superficial— para anunciar con ellos algo que está en la misma línea, pero en otro tiempo de verbo y que va mucho más lejos?

la posesión, la enfermedad, la pobreza, el título de «pecador»... Sólo que, aquí también, parecería que lo que se ve cierra el espacio de la reflexión. La magnitud de lo presente domina: «Jamás vimos cosa parecida» (Mc 2,12).

Claro está que esas interrupciones son propias de las «señales» del Reino y de la intención didáctica que las condiciona. En el Reino no habrá limitaciones, exactamente como el Reino no pone condiciones al pueblo pobre y oprimido de Israel. Una imagen «reducida» del Reino no representa adecuadamente el Reino mismo, que ignora tales reducciones. Sólo puede sugerirlo. Jesús ejerce ciertas «fuerzas» que vienen del Reino, pero el «poder» del Reino mismo lo espera aún de Dios (cf. Mc 9,1).

Por eso, ciertas limitaciones o condicionamientos de su obrar taumatúrgico llaman la atención sobre esa diferencia: lo que «sugiere el Reino» no es la presencia cabal de éste. Y eso hace volver la atención a un punto ya señalado: Jesús *no puede* en algunos casos curar enfermos, y el evangelista lo atribuye, al parecer, a la «falta de fe». Ya se indicó que en la mayoría de los casos no se requiere sino el dolor para obtener el beneficio de la compasión divina. La mayoría de los milagros de Jesús no tienen otra razón¹⁴. Empero, y para tomar el caso más claro

14. No hay que confundir la relación existente entre la fe y el resultado de la *oración* (cf. Mc 9,23-24) con la que podría existir entre fe y *milagro*, aunque ambas contengan un elemento —implícito o explícito— de petición. La distinción se basa en una razón muy importante. La oración que Jesús enseña, la *única y distintiva* de él, a la que promete total eficacia, es la *oración por la venida del Reino*, el padrenuestro. Así lo entendió, sin duda correctamente, Lucas. Después de la oración que será (la única) distintiva de los discípulos de Jesús, y en la que el centro que lo reúne todo es «que tu Reino venga» (Lc 11,2), hay una parábola sobre la eficacia de la oración, a la cual sigue la explicación de tal eficacia, que termina con la exclamación: «¡Cuánto más el Padre del cielo dará el *Espíritu Santo* a los que se lo pidan!» (Lc 11,13). Sabemos que, en la Biblia, el Espíritu de Yahvé —o Espíritu Santo— es la fuerza operadora de las grandes obras de Dios. Precisamente Lucas pone, a continuación, la controversia sobre cuál es el poder que está detrás de los milagros humanizadores de Jesús, el de Dios o el de Beelzebul. Y Jesús, según Lucas, concluye: «...si por el *dedo de Dios* expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el *Reino de Dios*» (Lc 11,20), es decir, la oración fundamental ha sido escuchada. Mateo pone «*Espíritu de Dios*» donde Lucas dice «*dedo de Dios*», con idéntica significación (Mt 12,28).

de condicionamiento (negativo) del milagro por la fe, habrá que explicar lo que cuenta Marcos de la visita de Jesús a su pueblo de Nazaret: «*No pudo* hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó...» E inmediatamente añade con un simple «y», que en el griego más bien pobre de Marcos muchas veces vale como conjunción causal: «...y se maravilló de su falta de fe» (Mc 6,5-6)¹⁵.

¿Cómo se ha de entender esto? Aun dando por sentado que Marcos nunca condiciona explícitamente el milagro a la fe del destinario, en cuatro casos, sin embargo, fe y milagro aparecen relacionados de manera positiva. Es el primero el ya visto del paralítico, en el que Jesús parece conmovido más por la fe de los que lo cargan y acercan a través de tantas dificultades, que con el dolor directo del enfermo¹⁶. El segundo caso ocurre durante el trayecto desde el lugar donde Jesús se hallaba hasta la casa del jefe de la sinagoga que viene a suplicarle por su hija agonizante. Cuando, en el camino, vienen a avisarle a Jairo que su hija ha fallecido ya, Jesús se limita a decir «No temas; sólo ten fe» (Mc 5,36). En ambos casos, tanto la admiración por la fe como el llamado a la fe parecen reacciones naturales de Jesús. Sin precisas alusiones teológicas. La relación de la fe con el milagro es, sin duda, positiva, pero no estrecha.

En los dos casos restantes, la relación se estrecha, hasta el punto de que Jesús despide a la persona curada con estas palabras: «*Vete; tu fe te ha salvado*» (Mc 5,34: a la mujer que se contenta con tocar sus vestiduras en el mismo trayecto a la casa de Jairo; 10,52: al ciego de Jericó que, contra la repulsa general, le ruega poder ver, llamándolo Hijo de David). Si se piensa que Jesús emplea en ambos casos un término tan fuerte (entonces

15. Mateo, aunque omitiendo, sin duda por respeto, el «no pudo», da la causa: «Y no hizo allí muchos milagros *a causa* de su falta de fe».

16. Otro tanto ocurre en la curación de un poseído, donde la fe del padre, no la del que es objeto de la curación, aparece como decisiva. Es una narración difícil de interpretar (cf. Mc 9,20-29), donde parecen mezclarse con el milagro de Jesús enseñanzas sobre la infalibilidad de la oración a Dios (cf. Mc 9,23.29; nótense que en los Sinópticos Jesús no es objeto de oración «religiosa» propiamente dicha: se le pide que cure como se le pediría un favor a una persona cualquiera) y sobre el ayuno.

más que ahora) como el de *salvación* para la curación efectuada, habrá que concluir que pretende que la persona en cuestión identifique su curación o liberación de la ceguera, en alguna forma —preliminar o significativa—, con el mismo Reino de Dios. Ahora bien, ¿en qué puede consistir esa *fe* a la que se atribuye nada menos que la curación recibida? ¿Y en qué sentido puede esa fe ser sujeto activo del verbo «salvar», aunque éste se refiera directamente a una curación?

Comenzando por la segunda pregunta, entiendo que, tratándose del Reino de Dios y de su «poder» o «fuerza» en la obra taumatúrgica de Jesús no existe en realidad un cambio de sujeto. Es el Reino el que actúa. Pero, de algún modo que se debe precisar, la fe atrae, por así decirlo, la atención bondadosa de ese Rey que viene. Y así sucede en ambos casos, como sucede también en el del paralítico al que se hizo alusión más arriba. La amistad ingeniosa, la delicadeza tenaz y la sencilla audacia que brillan en tales relatos deben constituir ese ingrediente llamado «fe».

Obviamente, la teología ha convertido la cuestión en algo atemporal y abstracto, además de haber confundido este problema con el de la eficacia de la oración. De ahí que haya buscado y creído encontrar dos cualidades que podrían, aún hoy, tener el mismo resultado: la fe como convicción psicológica de que el milagro va a tener lugar, o la fe como creencia teológica en el mesianismo o divinidad de Jesús. Sin embargo, y aun sin tener en cuenta la lógica de la que se ha hablado, quien lee a Marcos en estas ocasiones y en las relacionadas con ellas, como en el caso de la liberación de los endemoniados, saca la clara impresión de que, por *fe*, el evangelista entiende una realidad existencial más amplia, menos circunscrita o precisa (cf. Mc 9,38-39).

Hay que recordar una vez más que Jesús no posee el poder con el que el Reino se va a instalar en su totalidad en Israel. Sólo muestra la fuerza del Reino, ya incoativamente presente, mediante signos de su cercanía o presencia. Éstos tienen que mostrar, en realidad, *para ser signos*, y signos de *ello*, una coherencia entre los valores del corazón del Rey que llega y los valores que visiblemente procuran con el milagro los interlocutores de Jesús. O, si no una coherencia cabal, sí al menos

una no-oposición. Y esto es, si no me engaño, lo que explica el caso más saliente en que Jesús *no puede* curar: el ya mencionado de su estancia y predicación en Nazaret. «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? *Y se escandalizaban a causa de él*» (Mc 6,3). Les molestaba su prestigio fuera de Nazaret (cf. Mc 6,4). En ese clima de envidia allí reinante, no hay posibilidad alguna de que sus obras de bondad sean reconocidas como signos de los valores del Reino. En eso ve Jesús —en ese escándalo ante el Reino y sus valores— una «falta de fe» (Mc 6,6) que quitaría todo valor significativo a una curación de espaldas a lo que el Reino valora.

Resumiendo, Marcos muestra así a Jesús frente a la triste disyuntiva en que lo coloca la incontable legión de los pobres que necesitan su poder bienhechor, esté o no por venir reino alguno. ¿Cómo dar, entonces, su cabal poder significativo a beneficios requeridos por sí mismos? ¿Cómo librarlos de la urgencia —desesperada, pero inmediatista y superficial— para anunciar con ellos algo que está por venir, que está en la misma línea de sus deseos, pero que va más lejos, mucho más lejos? ¿Cómo producir entre el hecho y la persona el espacio preciso que dé lugar al pensamiento y a la reflexión, sin que la interrupción necesaria se vuelva signo negativo del Reino?

Cualquier lector de Marcos percibe este tipo de desazón en Jesús. En bien de la muchedumbre, quiere eludir la imagen de un Mesías proveedor de milagros. Pero su compasión humana es intensa y genuina. Y su mesianismo, por semi-oculto que deba estar, es una tarea que debe ser cumplida.

No es extraño que todo esto, que los primeros capítulos de Marcos colocan por lo general en el ministerio de Jesús en Galilea, vaya a generar una crisis. De ella, como quien quiere recobrar el equilibrio acelerando, partirá Jesús para su conflicto mayor: el que le aguarda en Jerusalén.

III. La crisis galilea

Muchos exegetas hablan, como de un hito histórico que dividiría en dos partes el ministerio público de Jesús, de lo que llaman «la crisis galilea». En los tres Sinópticos, esta crisis ocurriría

luego de una segunda multiplicación de los panes, estaría señalada por la confesión (en privado, entre los apóstoles) del mesianismo de Jesús y sería seguida por la primera predicción de la pasión. A partir de lo cual, Jesús dejaría los confines de Galilea y emprendería una más o menos larga «subida» a Jerusalén, donde tendría lugar su predicación final (con paráboles y acciones), antes de ser juzgado y crucificado.

La notable coincidencia de los tres Sinópticos en marcar así como dos partes —separadas por los mismos acontecimientos— en la vida pública de Jesús parece responder a una memoria histórica digna de fe. El que tales acontecimientos se deban o no a una «crisis» no es más que una hipótesis seria, por otra parte. Y como ella, además, responde a (y resume en cierto modo) lo que hasta aquí se ha visto en los párrafos anteriores, voy a usarla para poner fin a este capítulo.

Durante su actividad profética en Galilea, Jesús parece tener muy claros algunos elementos de su misión. Sabe que su mensaje es conflictivo, que está destinado a crear adversarios y a mostrarlos y a mantenerlos tales. Y no parece caber duda alguna de que lo consigue. Es verdad que estos adversarios no suponen en Galilea el mismo peligro que en el futuro le aguarda en Jerusalén. Según los Sinópticos, ya en Galilea se comienza a organizar un complot contra Jesús inmediatamente después de que éste cura un sábado en la sinagoga a un hombre con la mano paralizada y ataca —con «ira» y «tristeza»— la dureza de corazón con la que se interpreta la ley sabática sin tener en cuenta su finalidad humanizadora. Marcos, el más explícito aquí, señala que, al salir de la sinagoga, «los fariseos se confabularon con lo herodianos contra él para ver cómo eliminarlo» (Mc 3,6). Los fariseos, gente profundamente religiosa a su manera, perciben el reto y descubren pronto la peligrosidad de Jesús. Los herodianos, desde fuera de la sinagoga —pues no son particularmente religiosos, sino «judíos políticos, incondicionales de la casa de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, y con influencia ante él»¹⁷— constituyen la fuerza pública de que carecen los fariseos para llevar a cabo su designio de eliminar a Jesús. Pero,

17. *Biblia de Jerusalén*, nota a Mc 3,6.

como la autoridad de Herodes no está basada en su estatuto religioso, sino en las legiones romanas, no parece que la crítica religiosa de Jesús haya inquietado a ese grupo realista y cínico (cf., no obstante, Lc 13,31-32; Mc 8,15), ni que el complot, si existió, haya provocado crisis alguna en Jesús (cf. Lc 13,32).

Este parece igualmente tener claro que aquello que ofrece —sin condiciones— al pueblo de Galilea, su mensaje profético a través de parábolas, curaciones y beneficios, no es probable que haya hecho un camino profundo y durable en las mentes de sus conciudadanos galileos. Sobre todo, en lo que concierne a obtener de ellos esa conversión que apunta hacia el futuro del Reino.

Es verdad que las multitudes lo siguen entusiasmadas. Verdad también que lo consideran un gran «profeta», el de los últimos tiempos, o sea, algo muy parecido, si no igual, a lo que muchos llamarían «el Mesías de Israel». Por lo menos, eso es lo que asoma a través de esa especie de evaluación que hace Jesús con sus discípulos después de la segunda multiplicación de los panes para alimentar a la muchedumbre que lo seguía. Cuando Jesús pregunta: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?», los discípulos responde, en nombre de ese pueblo que lo sigue: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas (resucitado, según Lucas; Jeremías tal vez, según Mateo)» (Mc 8,27-28 y par.). La vuelta de la profecía a Israel, la resurrección de alguno de los grandes profetas del pasado, la referencia específica a la vuelta de Elías, todo parecería indicar una, por lo menos vaga, identificación de Jesús con el Mesías esperado.

Pero, teniendo en cuenta todo lo visto en este capítulo sobre la dificultad en pasar de un beneficio presente a una «señal» de un futuro, y de un futuro complejo y crítico (dificultad que aparece entre líneas desde el comienzo de la actividad de Jesús en Galilea), es probable que Jesús no se haga ilusiones sobre la profundidad y perspectivas de ese mesianismo que le atribuyen. Lo superficial y lo inmediato parecen dominar en él. No hay que pasar por alto, en efecto, que, según Marcos (8,30), después de la encuesta realizada entre sus discípulos y después de la abierta confesión hecha por Pedro del carácter mesiánico de Jesús —«Tú eres el Cristo»—, éste, a pesar de todo, «les mandó

enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él», es decir, como siendo el Cristo-Mesías (Mt 16,20). Señal inequívoca de que, en el momento en que comienza la «subida» a Jerusalén, Jesús juzga aún superficial, inmediatista y prematuro el mesianismo que le atribuye el pueblo galileo.

Un elemento digno de tenerse en cuenta, por su lógica relación con este motivo posible de la «crisis galilea», es algo que los evangelios de Marcos y Mateo, por un lado, y el de Juan, por otro, asocian con uno de los más ostensibles milagros de Jesús: la multiplicación de los panes. Según Marcos (seguido por Mateo), Jesús sacia dos veces a la muchedumbre hambrienta que lo sigue para oír su predicación. Lucas y Juan hablan de una sola multiplicación de los panes. Dada la similitud entre los relatos cuando se habla de dos, es difícil saber si los evangelistas que así lo hacen se limitan a consignar como diferentes dos relatos que la memoria de la comunidad cristiana conservaría de un mismo acontecimiento. Lo cierto es que, al final del primer relato, tanto Marcos como Mateo señalan un dato indirecto sobre el rechazo que, según toda probabilidad, debió mostrar Jesús de un entusiasmo popular que no aceptó encabezar.

En efecto, tanto Marcos como Mateo señalan que le fue difícil a Jesús separar a sus discípulos de la muchedumbre después del prodigo realizado: «*Obligó a sus discípulos* a subir a la barca e ir...hacia Betsaida, mientras él despedía a la gente» (Mc 6,45). ¿Qué pudo haber ocurrido para que en un primer momento se negaran los discípulos a apartarse de Jesús y de la multitud en ese momento final de una jornada gloriosa? No hay que olvidar aquí la clave política y la notoria ambición que la imagen del Reino despertaba en los apóstoles, especialmente siguiendo la versión —más ingenua— de Marcos. No es difícil imaginar que algo referente a esa expectativa, no compartida por Jesús, tuvo lugar en relación con la multiplicación de los panes. Una especie de cortocircuito en que la señal no fue entendida como señal apuntando al futuro, sino como realidad inicial de un presente. Y Juan, que habla de un solo prodigo de este tipo, explica que Jesús hubo de retirarse «*dándose cuenta de que intentaban venir a tomarlo por la fuerza para hacerlo rey*» (Jn 6,15).

Juan añade que al día siguiente —después de intercalar un discurso explicativo sobre lo acontecido con el pan multipli-

cado— se produce, fuera del círculo de los Doce, una escisión entre los discípulos de Jesús: «Desde entonces, *muchos* de sus discípulos se volvieran atrás y ya no andaban con él» (Jn 6,60). No es un misterio el que Juan manipule hechos conservados por la memoria histórica de la comunidad cristiana acerca de Jesús para hacerlos servir a sus intenciones teológicas. Buena parte del material de los Sinópticos pasa así a formar parte de un conjunto literariamente diferente, pero donde se reconocen fragmentos que pueden proceder de un testimonio directo. Tal parece ser aquí el caso, hasta tal punto el dato de Juan está en línea lógica directa con lo que transmiten las fuentes de los Sinópticos.

Ésta parece ser la «crisis galilea». Jesús, que comienza prometiendo el Reino a los pobres y pecadores, desilusiona al pueblo cuando rechaza la oportunidad de hacer realidad (prematuamente sin duda, en su concepto) el Reino que los mismos beneficiarios de esa promesa ponen en sus manos. Rehusando la facilidad de ambos extremos —el pueblo como (mero) *objeto* o como (ya) *sujeto* del Reino—, prefiere un profundo camino de humanización cuyo objeto es preparar a todo Israel para captar y seguir las intenciones del Rey, cuyo poder vendrá a ponerlas en práctica. Sus parábolas, el secreto mesiánico en su actuar, muestran que, para él, sólo si ese corazón de un Dios «diferente» es comprendido y compartido en profundidad, podrá el pueblo de Israel integrarse a ese programa divino de un nuevo pueblo y de una nueva sociedad.

Sin embargo, lo que tantas veces ocurre al ser humano, los medios que pone por obra Jesús no parecen estar adecuados a la tarea que se propone. Su mensaje profético parecía tener al comienzo, como el del Bautista, la simplicidad de un anuncio escatológico pronosticando el fin de la historia. Poco a poco se irá viendo que la necesidad de enraizar en lo histórico el Reino que se aproxima le hace pedir al lenguaje de las palabras y de los hechos una complejidad que sobrepasa el nivel de reflexión de los adversarios y del pueblo. Jesús va a partir en busca de otro nivel de actividad. ¿Qué datos tiene para ese nuevo nivel? No se sabe aún. Va a «subir» a Jerusalén, y en el camino nos lo dirá. Pero las primeras palabras que la crisis hace brotar de sus labios contienen confusamente la sombra amenazadora de una cruz.

Capítulo 4

Jesús ante el fin

Después que Pedro, tomando la palabra por los demás apóstoles, confiesa que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, éste dirige decididamente su mirada hacia Jerusalén. En efecto, «desde entonces —advierte Mateo— comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén...» (Mt 16,21). Se trata, como se verá luego más detalladamente, de la primera profecía de su pasión. Es verdad que los otros dos Sinópticos no mencionan de manera explícita a Jerusalén en esa primera profecía. Alude ésta, sin embargo, con toda claridad, aunque de modo tácito, a la ciudad santa, cuando menciona los sufrimientos que le sobrevendrán a Jesús de «los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas» (Mc 8,31; Lc 9,22), es decir, del alto y bajo clero que componen el Sanedrín, la autoridad político-religiosa que, desde *Jerusalén*, extiende su autoridad al Templo, a la ciudad santa, a la Judea y aun, en cierta manera, a toda Palestina.

La confesión por Pedro de la mesianidad de Jesús tiene lugar, según los tres Sinópticos, en Cesarea de Filipo. Esto es, al norte y fuera de los límites de Galilea. Parecería, siguiendo a Marcos, que Jesús cruza desde entonces de norte a sur toda la Galilea, deteniéndose un instante en Cafarnaún (cf. Mc 9,33), para emprender luego un camino que lo lleva, primero, hacia el otro lado del Jordán (Mc 10,1), ya en Judea —un lugar que evoca el sitio de su bautismo por Juan—, y desde donde, como surgiendo de ese valle profundo y pasando por Jericó (Mc 10,46), lleva Jesús a cabo su «subida» a Jerusalén. Marcos resume así el panorama humano de esta subida: «Iban de camino

subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante de ellos; estaban sorprendidos, y los que lo seguían tenían miedo» (Mc 10,32). Todo el resto de la vida pública de Jesús (¿una semana? ¿varias?) transcurrirá, según el relato de Marcos, en Jerusalén y sus alrededores (cf. Mc 11,1-15,47), hasta morir en el Gólgota. Los otros dos Sinópticos, aunque con menos rigidez, se ajustan a este esquema, que, como ya se dijo, divide la vida pública de Jesús en dos etapas: la que transcurre antes de la crisis galilea y la que sucede a la partida de Jesús para esa solemne y final «subida» a Jerusalén.

¿Indicará esto que Jesús subió una sola vez a Jerusalén durante su ministerio público? ¿O será una manera cómoda —un poco a la manera de Mateo— de agrupar (en lugares, discursos o situaciones características) el material que conserva sobre Jesús la memoria de la comunidad cristiana? Creo que no existen argumentos ni en uno ni en otro sentido. Si sólo se tuvieran los evangelios sinópticos, probablemente la balanza se inclinaría por la primera hipótesis. Juan, empero, en el cuarto evangelio habla expresamente de diferentes subidas de Jesús a Jerusalén con ocasión de las fiestas religiosas que allí se celebraban.

Sin embargo, es quizá más probable aún que sea el trabajo redaccional de Juan el responsable, en razón de su disposición temática, de una división artificial del material según «diferentes» estancias en Jerusalén, en conexión con las fiestas religiosas del Templo.

En todo caso, lo que realmente interesa a nuestro intento en esta obra es lo que puede con toda probabilidad atribuirse a una última «subida» cuyo final se identifica con el fin de la obra y de la vida de Jesús. ¿Qué iba a hacer entonces Jesús a la ciudad santa? ¿Qué relación veía entre ésta y la venida del Reino que anunciaba y preparaba?

I. Pronósticos de conflicto

Jesús «sube» a Jerusalén. Es probable que sea la primera vez que lo hace cargando ya con su fama de profeta conflictivo, acompañado de discípulos y amigos. No es de despreciar, históricamente hablando, la observación —sin duda pre-pascual—

de Marcos, según la cual quienes lo acompañan en esa subida «tenían miedo» (Mc 10,32). No parecen ser, en efecto, peregrinos familiarizados con la expectación pacífica de las celebraciones cultuales.

Jesús, caminando delante de ellos —según la expresa mención del evangelista—, parece ir al encuentro de algo decisivo. Esta subida lo llevará probablemente al encuentro con su destino.

A. La «subida»

No se me esconde que «subir a Jerusalén» es una expresión estereotipada. En circunstancias ordinarias (cf., por ejemplo, Lc 2,42), no significa ni más ni menos que ir a Jerusalén desde cualquier otro lugar de Palestina o aun de la diáspora judía en el contorno del Mediterráneo (cf. Hech 15,2; 21,4, etc.). Tiene, sin embargo, esta expresión hondas resonancias que vienen de lo más propio y precioso de la tradición del yahvismo y que no pueden haber escapado a Jesús. Por lo menos esta vez, cuando va delante de los suyos hacia Jerusalén, su «subida» es más que un viaje cualquiera.

Obviamente, «subir a Jerusalén» tiene, en cuanto expresión, un origen geográfico, importante sobre todo para quienes viajan a pie: Jerusalén, con el monte Sión, ocupa uno de los lugares poblados más altos del territorio de Israel. Allí, al final de esa cuesta, encontraba el israelita el premio a su esfuerzo de ascensión: la ciudad capital de David, con el (único desde la reforma de Josías) templo de Yahvé. El que éste llamaba «mi casa» (cf. Mc 11,17). Jeremías, por ejemplo, en el llamado «libro de la Consolación», promete que volverá a oírse, gritado por los centinelas de Efraim, la llamada entusiasta: «¡Levantaos y subamos a Sión, a Yahvé el Dios nuestro!» (Jer 31,6).

Jesús, el profeta de la alegría, ha prometido a Israel la próxima llegada del *Reino* de ese Dios cuya «casa» está precisamente en Jerusalén. Un «Reino» en Israel es impensable sin Jerusalén o fuera de Jerusalén, la primera y única capital que tuvo el reino cuando abarcaba todo Israel. Jerusalén es la capital política y religiosa de lo que pudo luego concebirse como la

aproximación más fiel en el pasado a un «Reino de Dios», el que ejerció David junto al Arca donde Yahvé tenía su morada.

En la clave político-religiosa de Jesús, Jerusalén debe constituir también algo decisivo: un «subir» —de su mismo mensaje profético— hacia el lugar de donde procede la imagen con que ese mensaje convoca al pueblo entero de Israel y donde tiene que sentirse, muy pronto, el poder del Dios que trae el Reino, como lo trajo en el pasado a ese mismo lugar. Pero con más poder aún y de un modo definitivo.

Sólo que el profeta del Reino sabe también que en Jerusalén residen los representantes oficiales de Dios, a quienes sus paráolas han acusado de usar de su poder delegado para crear pobres y marginados y justificar, blasfemando de Dios, el que así permanezcan.

Jesús no está dispuesto a quitar un ápice a esta denuncia. La contrapartida de la buena noticia predicada en Galilea obliga ahora a Jesús a *subir* la cuesta de la profecía. Las bienaventuranzas tienen un correspondiente «¡ay!». Y ese «ay» tiene que resonar también, en las alturas de Jerusalén, ante quienes, en apariencia por lo menos, tienen el poder —moral y físico— de castigar su osadía. Como los reyes de Israel lo hicieron con los antiguos profetas. Jesús ha de anunciar un poder diferente —el del Reino que viene—, y ese anuncio va a llegar en Jerusalén al ápice de su conflictividad. «Sube» así la cuesta sagrada¹ cargando con algo que es ya, de alguna manera, el preanuncio de persecuciones y sufrimientos.

1. Si lo anterior es una especie de contexto forzoso que tiene que haber estado presente en la mente de Jesús mientras «subía» a Jerusalén, esta última actitud es mencionada explícitamente por Lucas. Jesús, de alguna manera, parecería presentir que la muerte le aguarda al término de su viaje, como consecuencia lógica de su destino de profeta. En efecto, durante la subida a Jerusalén, Lucas, que se caracteriza por acumular datos en esta etapa precisa, indica que estando aún el grupo dentro de los confines de Galilea, algunos fariseos le avisaron de un complot que se habría tramado contra él. Lo atribuyen a Herodes mismo (disculpando tal vez así a los partidarios de éste cf. Mc 3,6). Jesús habría respondido: «...conviene que hoy, mañana y pasado (¿=un corto tiempo?) siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,33). Aunque es dudoso, por las razones que se verán luego

B. *Las tres profecías*

Desde el momento mismo en que Jesús —después de esa probable crisis en Galilea— dirige su mirada hacia lo que le queda por hacer en Jerusalén y comienza la «subida» hacia la ciudad santa, jalona el camino con tres profecías muy claras sobre lo que allí le espera: persecución, sufrimientos, entrega, cruz, muerte y resurrección. El lector encontrará esas tres profecías, casi con idénticas palabras, prácticamente en tres lugares paralelos dentro del relato de los Sinópticos. Marcos las trae, la primera, inmediatamente después de la confesión mesiánica de Pedro (Mc 8,31 ss.); la segunda, después de la curación del endemoniado epiléptico (Mc 9,30 ss.); y la tercera (en Marcos y Mateo; Lucas la desplaza), antes de la petición ambiciosa de los primeros lugares del Reino que hacen los dos hijos del Zebedeo (Mc 10,32 ss.).

Hay una primera pregunta que puede surgir en el lector a propósito de estas tres profecías que mostrarían a Jesús subiendo a Jerusalén con un conocimiento muy exacto y pormenorizado de lo que allí va a tener lugar para él, incluyendo su muerte violenta en la cruz y su resurrección al tercer día. En efecto, cualquier lector familiarizado con el texto de los evangelios sinópticos sabe que, sobre todo en el período que sigue a la crisis galilea, Jesús se refiere a esos acontecimientos en muchos lugares y pasajes, amén de estas tres profecías² ¿Por qué, entonces, privilegiar precisamente estas tres?

(cf. *infra*, apartado II), que el Jesús pre-pascual haya predicho su muerte, Lucas puede aludir aquí, como en 11,50-51, a la leyenda citada por Jesús, según la cual todos los profetas habrían sido muertos de manera violenta.

2. J. JEREMIAS afirma que «las tres predicciones de la pasión... no constituyen sino una breve selección entre un extenso material de 'logia' que tienen por tema el sufrimiento futuro de Jesús. Fue un enorme desacuerdo y algo completamente injustificado el que la investigación, al examinar la cuestión de si Jesús pudo haber anunciado su pasión, dirigiera su atención casi exclusivamente —hasta una época muy reciente— hacia las llamadas tres predicciones de la pasión, y apenas tuviese en cuenta el resto del material» (*Teología*, op.cit., p.327). Creo que el juicio negativo es algo exagerado, pero el lector puede hallar una lista y un breve comentario de diferentes predicciones de la pasión (algunas en un contexto muy antiguo y pre-pascual, como el «cáliz» que deberían beber los hijos del Zebedeo si quisieran realmente compartir la suerte de Jesús) en la misma obra, pp.325-331.

Es que a favor de su historicidad —al menos en cuanto a lo que a su contenido global se refiere— milita el hecho de que constituyen un caso único en la redacción de los Sinópticos. Un pasaje con sus tres versiones paralelas, raramente aparece en las tres en forma prácticamente idéntica, es decir, con las mismas palabras y con idéntica ubicación. Pero aquí no se trata ya de uno, sino de tres pasajes; y es sabido con qué libertad tratan los Sinópticos las repeticiones de hechos que encuentran en sus fuentes (como la multiplicación de los panes), sintetizándolas, suprimiendo alguna o ubicándolas de manera distinta en la cadena de los acontecimientos. Aquí, aunque los Sinópticos (especialmente Lucas) colocan distintos episodios o *logia* entre las tres predicciones, concuerdan de modo notable en situarlas en forma ostensiblemente paralela a lo largo de la subida de Jesús a Jerusalén.

Pero hay algo más excepcional aún. Cualquier exégeta familiarizado con los tres Sinópticos, sus variantes y similitudes, sabe que, así como es fácil y muchas veces sorprendente la semejanza de los pasajes paralelos, es muy raro que coincidan en el vocabulario, aun en pasajes extremadamente cortos. Y aquí se muestra lo que estos textos tienen de poco común: se trata de tres versiones casi idénticas en su mismo vocabulario.

¿Qué pensar, entonces, del valor histórico de estas tres profecías? Por de pronto, la semejanza extraordinaria de las tres versiones sugiere el *ne varietur*, la identidad literal a la fuente, que sólo se da cuando ésta transmite una memoria muy antigua que se ha vuelto casi sagrada. Por supuesto, no hay que confundir este argumento con una prueba de que esa memoria ha pasado intocada a través de las experiencias pascuales. Lo antiguo con respecto al tiempo en que se redactan los evangelios no se identifica con el carácter pre-pascual del dato transmitido. Indica, sí, que algo, que puede haber sido reelaborado desde muy temprano refleja un recuerdo firme de un hecho que concierne al Jesús histórico, hasta el punto de que no se atreven a modificar prácticamente nada en sus respectivas versiones.

Para muchos se impone en exégesis una negativa *a priori* a aceptar como histórica toda profecía de futuro, por considerar que debe haber sido construida *ex eventu*, es decir, a la luz de los mismos acontecimientos que se dan como profetizados. Y

es cierto que ese procedimiento literario era entonces mucho más usado que en nuestros días.

Dicho esto, hay que convenir que, desde el punto de vista del historiador, cuya intención va a determinar el núcleo más fehaciente de hechos y dichos que se pueden atribuir al Jesús histórico, existen como tres planos en esas tres profecías. Para beneficio del lector, reproduciré las tres predicciones (según Marcos), subrayando los trechos donde la identidad, aun literal, es prácticamente total. 1) *Debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas (y) ser condenado a muerte y resucitar a los tres días* (al tercer día: Mt); 2) *El Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres (y lo matarán: Mc y Mt) y a los tres días (al tercer día: Mt) resucitará; 3) Mirad que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado (a los sumos sacerdotes y a los escribas, lo condenarán a muerte y lo entregarán: Mc y Mt) a los gentiles (y se burlarán de él: Mc y Mt; será insultado y escupido: Lc), (lo azotarán: Mc y Mt) y lo matarán (lo crucificarán: Mt) y al tercer día (a los tres días: Mc) resucitará.*

¿Cuáles son esos tres planos de historicidad de que hablaba? Siguiendo un orden cronológico inverso, que es el de la memoria, el *primer* plano está constituido por lo que, ya a primera vista, manifiesta características post-pascuales o contiene detalles que, verosímilmente, fueron añadidos cuando más tarde tuvo lugar el hecho. O sea, en el primer caso, la resurrección; en el segundo, las burlas, insultos y escupitajos (como asimismo la forma particular de la muerte: crucifixión) que, de hecho, acompañaron a la pasión de Jesús. Un *segundo* plano, donde es mucho más difícil señalar la línea divisoria entre lo pre- y lo post-pascual, el pronóstico y la profecía *ex eventu*, está constituido por la previsión de la muerte violenta. El *tercero* se relaciona con todo lo que Jesús puede pronosticar como resultado del conflicto de su misión profética llevado a Jerusalén: la persecución por parte del Sanedrín y aún, tal vez, la entrega táctica de su caso a los romanos por parte de aquél.

Por razones que se examinarán luego, en los apartados que siguen de este capítulo —y que no se reducen sólo al principio abstracto de que un historiador debe, por método, desconfiar de cualquier profecía que, en el momento en que la obra se escribe,

ya se ha visto cumplida—, pienso que Jesús, al «subir» a Jerusalén, no prevé con certeza su muerte violenta ni, mucho menos, su resurrección casi inmediata. Importantes argumentos de lógica interna muestran que los datos más fehacientes que surgen de los evangelios acerca del último período de la vida de Jesús impiden suponer que lo haya vivido con una especie de doble conciencia. Es decir, en su plena tragedia de abandono e incertidumbre, por un lado, y en la igualmente plena certeza, por otro, del *happy end* con que el proceso de su pasión y muerte culminará en la futura resurrección.

Pero, como dije, esa lógica será examinada un poco más tarde. Especialmente en lo que toca a esos dos planos: previsión (cierta, no mera probabilidad) de muerte, y anuncio de una resurrección a los tres días. Lo que aquí interesa es preguntarse con muchos exégetas —por ejemplo, con Hans Küng— a propósito del primer plano, o sea, de la predicción de persecuciones, sufrimientos y muerte amenazadora que figura en las tres profecías que aquí se están examinando: la posibilidad innegable de que sean pronósticos *ex eventu*, o sea, post-pascuales, «¿quiere decir que Jesús no previó su muerte en absoluto?... ¿Cómo iba a ser Jesús tan ingenuo que no vislumbrara lo que se le venía encima?»³

3. H. KÜNG, *op. cit.*, p.405. Y continúa: «Siempre hay que contar, es cierto, en los evangelios con posibles intenciones cristológicas; pero también puede resultar acrítico un escepticismo histórico total. Para advertir el *peligro de un final violento* no se necesitaba ninguna ciencia sobrenatural; bastaba con mirar la realidad desapasionadamente. Por la radicalidad de su mensaje, que puso en entredicho las piadosas costumbres del hombre y de la sociedad y todo el ordenamiento religioso tradicional, provocando desde el principio gran oposición, Jesús tuvo que contar necesariamente con graves colisiones y duras reacciones por parte de los poderes religiosos y, eventualmente, también políticos, con graves consecuencias para ambas esferas» (*ib.*). Véase una opinión diferente en W. PANNENBERG, *op. cit.*., pp. 303-304, donde las razones exegéticas parecen ceder ante las teológicas. Habría que añadir a esto, de acuerdo o no con Küng, que no existen dos esferas separadas, una la religiosa (judía) y otra política (romana), con sus respectivas autoridades e intereses, frente al mensaje y a la actividad de Jesús. Los cuatro evangelios son coincidentes en que éste no representó nunca un problema político para los romanos, y que éstos así lo reconocieron. La esfera *política*, donde se sienten las «consecuencias» peligrosas del mensaje de Jesús, no puede ser otra que la dominada por las autoridades *religiosas* de Israel.

Y, en efecto, las tres profecías, despojadas de sus elementos post-pascuales, ofrecen serias garantías de reflejar lo que Jesús, usando la lógica estructural de su misión —siempre en la clave política que le es propia—, debió de prever para el futuro en el momento de comenzar su «subida» a Jerusalén⁴. Creo que, amén de otros argumentos ofrecidos por algunos exégetas, tres detalles (aparentemente tales) merecen una cuidadosa consideración, por exponer cómo ve Jesús, de manera realista, lo que producirá el conflicto que ha desatado, una vez que éste «suba» de nivel y de agudeza al pasar de Galilea a Jerusalén.

Así, en *primer lugar*, está la mención expresa (en la tercera profecía) del punto que es, al mismo tiempo, el término de su viaje y el objeto final de su mensaje profético: Jerusalén. Por otra parte, el que la primera predicción esté, de modo invariable, situada en los tres Sinópticos inmediatamente después de la confesión mesiánica de Pedro, la presenta como comenzando una etapa distinta después de la crisis galilea. Jerusalén es el nuevo contexto para su actividad profética, y Jesús no ignora que las nuevas circunstancias difieren hondamente de las que hasta entonces afrontó fuera de la autoridad directa del Sanedrín.

En *segundo lugar*, sorprende, a primera vista, en las tres predicciones la ausencia del grupo con el que Jesús —según los tres Sinópticos— ha tenido que luchar de manera más constante y profunda: los *fariseos*. Tal vez algunos «ancianos» u otros miembros del Sanedrín, y ciertamente muchos escribas, serían fariseos en Jerusalén. Sin embargo, Jesús, en sus predicciones, pasa por alto a quienes han sido hasta ese momento sus interlocutores y adversarios más característicos.

Consecuentemente, y en *tercer lugar*, el acento, en cuanto a lo conflictivo que ha de caracterizar la nueva situación en Jerusalén, pasa al papel que van a jugar, en las dificultades que

4. Contra la antigüedad de estas predicciones, véase el argumento (lín-güístico) de J. JEREMIAS, *Teología*, *op. cit.*, p. 322, que, en lo que toca al núcleo central que separé en el texto, sólo pone en duda (como de cuño helenístico, por oposición a arameo) el verbo «deber» de la primera predicción. Esto no obsta para que Jeremias considere históricas, en su globalidad, las predicciones que Jesús hace aquí de su pasión (cf. *ib.*, pp. 323 y ss.) y admite la gran antigüedad de la segunda predicción (cf. *ib.*, p. 326).

lo esperan, las autoridades político-religiosas que tienen allí sede y poder: los *sumos sacerdotes*, acompañados de sus «funcionarios», los escribas. A esa, por así decirlo, «burocracia religiosa» se le añade, con toda lógica, en la primera predicción, la mención de «los ancianos», es decir, del consejo consultivo compuesto por miembros de las grandes familias sacerdotales.

Respecto al primer punto hay que recordar lo que ya se dijo: según dos Sinópticos (Mc y Lc), ya durante el ministerio de Jesús en Galilea —provincia bajo la jurisdicción de Herodes Antipas— los adversarios de Jesús habían conspirado para deshacerse de él matándolo. Según Lucas, Herodes mismo formaría parte principal de este complot (cf. Lc 13,31-33)⁵. Parece más verosímil el cuadro que pinta Marcos: son los fariseos quienes perciben primero el peligro potencial del profeta galileo y pretenden aliarse con los herodianos (quienes detentan el poder real para llevar a término el complot). No parece que éstos, ni mucho menos Herodes, se hayan interesado mayormente en Jesús ni visto en él un peligro político. Sí lo era, ciertamente, para las autoridades contra las que iban dirigidas sus parábolas; pero esas autoridades moraban en Jerusalén.

De todos modos, Jesús no podía ignorar que tenía contra sí a un grupo capaz de concebir contra sus enseñanzas un odio mortal⁶. Ese grupo estaba presente tanto en Galilea como en

5. No debe extrañar demasiado que este aviso provenga de fariseos (si se da crédito a Mc 3,6). Por lo pronto, éstos no formaban, contrariamente a simplificaciones literarias, un grupo absolutamente monolítico. Por otra parte, la advertencia pudo constituir una trampa para anular a Jesús, ya fuera llevándolo a silenciar su mensaje y a esconderse, ya fuera haciéndole huir hacia Judea, donde los fariseos contaban con posibles aliados más interesados y poderosos que los herodianos de Galilea.

6. El que la preocupación religiosa de los fariseos fuera mera fachada para ocultar ambiciones de prestigio (cf. Mt 23,4), amén de que puede ser una interpretación post-pascual de la resistencia opuesta por el judaísmo a la primitiva Iglesia, no debería tomarse como una negación sin matices de su sinceridad. Con la excepción de los esenios, que huyen del mundo, no había sin duda en Israel otro grupo que tomara más en serio la fe yahvista y lo que entendían eran sus exigencias. Hay en esto un punto común entre los fariseos y Jesús que no excluye, sino tal vez explica, la dureza de la polémica que éste mantiene con ellos. Se ha pretendido ver una relación mucho más íntima aún entre Jesús y los fariseos. Aquél habría sido una especie de fariseo hereje

Judea. Pero sólo en esta última, y principalmente en Jerusalén, contaban los fariseos con aliados que participaron con ellos de la oposición a Jesús y que tuvieran también la autoridad y los medios políticos para deshacerse de él. En otras palabras, el mensaje de Jesús, llevado a Jerusalén, significa allí una amenaza de muerte pendiente sobre su cabeza. Sólo en Jerusalén, por una especie de carambola de extrañas alianzas, del Sanedrín a Pilato, de Pilato a Herodes, Jesús será acusado de ser un agitador político «desde Galilea» (Lc 23,5).

Teniendo todo esto en cuenta, se aclara este segundo punto: en las predicciones de persecuciones y sufrimientos que hace Jesús en vistas a Jerusalén, desaparece de la escena el grupo de los fariseos, substituidos ahora, en cuanto adversarios capitales de Jesús, por los saduceos que dominaban el Sanedrín. Una vez más, la clave política permite comprender esta extraña convergencia de dos grupos a los que la teología separa diametralmente.

Es verdad que, en su lucha contra la ideología religiosa que está en la base de la opresión de Israel, Jesús tuvo que luchar contra los fariseos, que invocaban, contra los valores del Reino, una negativa clara y hondamente sentida en cuanto a aceptar su mensaje como revelación del auténtico corazón de Dios⁷. Pero el hecho mismo de que esta negativa fuera hondamente sentida daba a su ideología opresora un prestigio mayor y contribuía así a que los mismos oprimidos la introyectaran. Las autoridades religiosas de Israel carecían de este prestigio en

o disidente (cf. John T. PAWLICKOWSKI, en un curso *ad instar nmanuscripti* dado en Swazilandia, en agosto de 1977, con el título «Social Ethics: Biblical and Theological Foundations»).

7. La aplicación abundante (catorce veces) del substantivo *hipocresía* o del adjetivo *hipócritas*, y sólo para caracterizar a los fariseos, es propia de Mateo. Marcos atribuye sólo dos veces hipocresía a los oyentes de Jesús, y sólo una de ellas se refiere a los fariseos. Mateo, como ya se dijo, llega hasta atribuirles conscientes motivaciones espúreas: deseo de prestigio y aun (con una adición en los códices dependiente de Mc 12,40) rapina económica. Creo que la «hipocresía» a la que Jesús se refiere es algo más hondo que la abierta manipulación de lo religioso para fines personales egoístas. Se trata, más bien, de una hermenéutica religiosa errada ya desde el comienzo, es decir, desde el «corazón». La interpretación ideológica de la palabra de Dios con un corazón duro lleva a la muerte de la «ektra» y a falsear así el sentido original de la revelación divina.

cuanto personas. Su uso, mucho más cínico, del *status religioso* para el beneficio personal está, sin embargo, cubierto en ellos por una autoridad más abstracta: son los representantes oficiales del Dios de Israel. Y es por ello por lo que la mayoría de las parábolas polémicas de Jesús, ya desde la predicación galilea, apuntan directamente a esas «autoridades intermedias» o delegadas que existen entre Dios y el pueblo de Israel. Lo cual se hará mucho más explícito e incisivo precisamente en esta última estancia de Jesús en Jerusalén, como lo prueba la forma en que los tres Sinópticos relatan lo que ocurre allí cuando Jesús pronuncia ante la multitud la parábola de «los viñadores homicidas» (Mc 12,12 y par.): «Trataban de detenerlo, pero tuvieron miedo a la gente, porque habían comprendido que la parábola (o ‘las parábolas’: Mt) la(s) había dicho por ellos».

Si Jesús estaba dispuesto a ello, no podía ignorar que en Jerusalén, pasando por encima de los fariseos, su mensaje en parábolas iría directo a su blanco final: la substitución de autoridades indignas y opresoras que significaba la proximidad del Reino. Y que existiría en ello un evidente peligro de muerte.

Estrechamente unido a esto está el tercer punto. Cuando las predicciones de Jesús deben precisar quiénes serán en Jerusalén los adversarios que perseguirán a Jesús y procurarán activamente su muerte, hallamos mencionados en dos ocasiones a *los sumos sacerdotes y los escribas*, y en una de ellas también a *los ancianos*. Como ya se indicó, la unión de ancianos, sumos sacerdotes y escribas designa a los componentes del gran Sanedrín en tiempos de Jesús, o sea, la *autoridad* que juzgaba en todo lo tocante a lo religioso y aun en materia civil, con excepción de causas graves que compitieran, por su naturaleza, exclusivamente a las autoridades romanas, en cuyo caso éstas asumían la jurisdicción.

El partido (teológico) saduceo, que dominaba en esta asamblea, hacía de ella una reunión de «judíos políticos» no muy alejados de los que —el lector recordará— han sido ya designados con esa etiqueta: los herodianos en Galilea. En efecto, los saduceos estaban en estrecha relación con fuentes o soportes de poder: Herodes, los romanos y una parte importante del pueblo de la ciudad sagrada que estaba al servicio del templo y de los peregrinos que acudían a las fiestas y sacrificios reli-

giosos que allí tenían lugar. En esta alianza de intereses, podían no sólo escudarse en razones religiosas dotadas de autoridad oficial, sino también en su poder propio de presión sobre autoridades y poderes meramente políticos.

En tal contexto no es, pues, de extrañar que los fariseos hayan tenido con los saduceos del Sanedrín de Jerusalén el éxito que no tuvieron con los herodianos de Galilea: persuadirlos del peligro «político» que Jesús representaba para ellos, así como para toda la estructura social, en cuya cúspide se sostenían (si se exceptúa, claro está, el poder externo del ocupante romano). La concepción que proponía Jesús del reinado inminente de Dios, así como de sus extrañas preferencias —como el derribar las barreras de la ley que servía de apoyo al *status quo*—, no constituía sólo una «herejía»: para quien la entendiera en sus lógicas consecuencias, tal revelación de Dios no podía menos de ser considerada como una llamada a la subversión.

Desde este punto de vista, decisivo para entender el final violento de Jesús, es interesante observar un detalle de la predicción que exequetas notables consideran como la más antigua e históricamente fidedigna de las tres: la segunda. Es también la más sobria. En lugar de persecuciones pormenorizadas, Jesús profetiza que en Jerusalén «será entregado *en manos de los hombres*». Pues bien, una de dos: o esas «manos de los hombres» aluden, como aparece en la tercera profecía, a la entrega de Jesús al poder de los paganos (romanos), o la expresión tiene un significado más hondo y menos claramente post-pascual (o sea, menos abiertamente dependiente de los sucesos ocurridos más tarde). En este último caso, «hombres» estaría colocado en oposición a «Dios», a quien dicen representar las autoridades del Sanedrín. Jesús estaría, así, pronosticando algo predecible desde ya para cualquiera que conociese la «política» del Sanedrín: como no se guían por auténticos motivos religiosos, sino, so capa de religión, por motivos de una política egoísta, van a acabar entregando a Jesús a la única instancia que puede imponer penas capitales. En realidad lo entregan a los intereses humanos, demasiado humanos, que pretenden ocultar.

En efecto, creo que todas las acusaciones puramente religiosas aducidas para explicar el juicio que lleva a la condenación de Jesús se quedan ridículamente cortas. Si no se admite la clave

política, los motivos religiosos para matar con lógica a un hombre como Jesús son tan desproporcionados que, en la exégesis que los esgrime, huelen inmediatamente a presupuestos teológicos impuestos a los hechos.

El que Jesús violara en público algunas veces las leyes sabáticas (que admitían numerosas excepciones: cf. Mt 12,11), el que tergiversara la ley con sus interpretaciones autoritarias, el que se declarara Mesías (cosa que no hace) o incluso el que fuera tenido por blasfemo, sea directamente (de acuerdo con la teología joánica), sea indirectamente perdonando pecados o poniéndose por encima de la ley (de acuerdo con los Sinópticos)⁸, difícilmente constituirían motivos capaces de provocar el proceso que lleva a la condena a muerte de Jesús. ¿Por qué no creer más bien, entonces, en lo que lisa y llanamente dicen los Sinópticos (cf. Mc 14,55), o sea, que sólo buscaban en la legislación religiosa «pretextos» para matarlo, o aun en la invitación que, según Juan, habría hecho Caifás de substituir tal búsqueda por la conveniencia política (cf. Jn 11,48-50)? Por más que también esta decisión política, aunque confesa, utilizó el pretexto de que Jesús debía morir para que los romanos no tomasen represalias (de su actividad subversiva) contra todo el pueblo, aun así, ella demostraría que nadie pensó seriamente en

8. Con respecto a este punto clave, PANNENBERG se contenta con escribir: «El cargo de blasfemia (Mc 14,64) por razón de apropiarse de un poder y de una autoridad que únicamente correspondía a Dios debió haber sido el auténtico motivo de la acción de las autoridades judías contra Jesús, fueran cuales fueran los pretextos concretos con los que se promovió la acusación en sí misma» (*op. cit.*, p. 312). KASPER, por su parte, añade algo importante (que subrayo): «Más difícil que la cuestión de por qué fue condenado Jesús por Pilato, lo es otra: cuál fue la razón de que lo condenara el Sanedrín. Pero parece que en el proceso de Jesús ante el Sanedrín jugaron dos cosas: la cuestión mesiánica, importante para la acusación ante Pilato, y la palabra de Jesús sobre la destrucción del templo. Con ello se debía probar que Jesús era un falso profeta y blasfemo, contra lo que existía la pena de muerte (cf. Lev 24,16; Dt 13,5 ss.; Jér 14,14 ss.; 28,15-17)», *op. cit.*, p. 139. H. KUNG va aún más allá al encabezar el párrafo consagrado a esa pregunta con estas palabras: «Se ha constatado una y otra vez, con gran asombro de unos y de otros, que los relatos evangélicos del proceso a Jesús apenas detallan los motivos *por los que* Jesús de Nazaret fue condenado a muerte» (*op. cit.*, pp. 368 ss.).

condenar a muerte a Jesús por motivos concernientes a Dios. Fue entregado a los intereses humanos. Y eso podía ciertamente preverlo Jesús mismo.

II. Cómo ve Jesús lo que le aguarda en Jerusalén

En la Introducción a esta primera parte indiqué que no iba a intentar penetrar en una presunta evolución interna de la conciencia de Jesús en lo concerniente a su misión, a su mesianidad o a su divinidad. Y cité en apoyo de esta decisión exegética lo que escribía E. Käsemann acerca de la falta de datos suficientes para llegar a conclusiones ciertas en lo que concierne a tal evolución. Ahora que Jesús se dirige a Jerusalén, ¿habrá cambiado la situación a ese respecto? Käsemann piensa que no: «Me parece que no podemos establecer nada cierto acerca de las intenciones y las expectativas de Jesús con ocasión de su último viaje (a Jerusalén)».

Creo que es menester matizar este juicio negativo. Como, por no poner más que un ejemplo, lo matiza el mismo Käsemann en los hechos, al estudiar el origen primero de la expectativa escatológica de la comunidad cristiana post-pascual. Más en general, creo que, si bien es cierto que no se puede, con certidumbre, señalar las etapas o los meandros de una evolución en la conciencia de Jesús durante su ministerio público, existen empero suficientes datos, tanto *directos* como *indirectos*, que permiten saber globalmente lo que pensaba al emprender el camino que lo lleva de Galilea a lo que será su destino final en la ciudad santa y pecadora, la del Templo de Dios y la del Sanedrín. Algo, por lo menos, de «las intenciones y las expectativas» de ese Jesús que dirige ahora su mirada y sus pasos hacia Jerusalén.

Existen, en efecto, datos indirectos sobre ello. No sólo ciertos detalles significativos, como los que se han estudiado en el apartado anterior, dentro de los pronósticos que pueden atri-

9. «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva» en *op. cit.*, p. 202.

buirse históricamente a Jesús sobre lo que le espera en Jerusalén. También toda la actividad, todo el camino recorrido por Jesús desde que aparece, como de la nada, frente al Bautista, hasta el momento en que se dirige a Jerusalén, tiene una lógica, una cierta necesidad interna. Y ésta no puede dejar de funcionar cuando ese camino se prolonga y, dejando la periferia galilea, se extiende hacia el centro del mundo religioso-político y hacia la meta de su propia misión: el lugar desde donde surge y se mantiene oficialmente una idea de Dios que no se adapta a lo que Jesús sabe de los planes del Reino.

Aun sin emplear la clave política que jalona ese camino y le da, a mi entender, un nexo más profundo y fuerte a esa lógica, Käsemann ve así la actividad global de Jesús en el momento de comenzar esa «subida» final: «Jesús participó primero en la ardiente esperanza inminente del Bautista y, en consecuencia, aceptó el ‘sello’ del juicio amenazador de la cólera y la incorporación (bautismal) al resto santo del pueblo de Dios. *Es difícil no percibir los hechos y las palabras de Jesús como estando en oposición con ese comienzo.* Por eso no es fortuito el que, en una antítesis con el Bautista y su secta, los evangelios describan a Jesús como curando con el poder del Espíritu y echando los demonios, pero no practicando el ascetismo»¹⁰. Habría que agregar, a mi juicio, que la oposición no reside sólo en que Jesús sea el profeta de la alegría y no de la cólera: reside, además, en la permanente y profunda atención de Jesús a los mecanismos históricos que «buscan el Reino» preparando la conciencia del pueblo de Israel para apreciar y aceptar sus radicales transformaciones prácticas en todos los campos de la existencia, especialmente en los que atañen a los cambios imperativos en la estructura inhumana de la sociedad.

Pero aún más importantes que estos datos indirectos —consecuencia implícita de los valores del Reino— son los datos que

10. *Ib.*; subrayado mío. La importancia de este juicio de Kasemann puede medirse por su oposición a una corriente diametralmente opuesta a la que aquí se propone (cf. *supra*, cap. 2) y frecuente en círculos protestantes, y también, aunque más tímidamente, en la exégesis católica. Esta corriente, llamada, de una manera vaga, «escatológica» o, más propiamente, de la «escatología inminente», está asociada a la figura y a la obra de A. Schweitzer (cf. *infra*, especialmente la nota 26 de este mismo capítulo).

el mismo Jesús proporciona sobre cómo concibe él el modo, el tiempo y los medios con que Dios traerá su Reinado a Israel. No estamos totalmente a obscuras en lo concerniente a estos datos (que en la Introducción general de esta obra he llamado) *trascendentes*¹¹.

Al decir cómo la realidad —en su globalidad y no en tal o cual mecanismo concreto— resiste u obedece al plan divino, Jesús expresa cosas decisivas para saber qué expectativas encierra su viaje a Jerusalén. Es muy claro que ese hombre cabal que es Jesús no lo sabe todo ni lo prevé todo. Pero es igualmente claro que descarta ciertas posibilidades como incompatibles con lo que cree saber de Dios. Con su apuesta por el plan del Reino próximo.

Si esos datos, como he tratado de mostrar, constituyen puntuaciones mediante las cuales todo ser humano trata de poner sentido en una sucesión aparentemente caótica de acontecimientos, Jesús no puede ignorar todo el trabajo que su propio pueblo ha hecho para introducir una relación plausible y rica entre los valores de Dios («misericordia y fidelidad») y la forma en que los hechos se encadenan en la historia. Así, es posible que a Jesús le hayan preguntado, en efecto, frente a un ciego de nacimiento, si había que pensar en aquella vieja puntuación (o premisa epistemológica, como la llama G. Bateson) que veía en los sucesos buenos o malos, agradables o desagradables, signos inequívocos de un juicio de Dios acerca de la conducta moral del hombre (cf. Jn 9,2). La respuesta que da a la cuestión, si es histórica, llevaría a pensar que ha superado la crisis en que este problema sumía a Job y a sus amigos conservadores. Siguiendo esa misma tradición, y teniendo en cuenta su propia relación con el Bautista, tampoco pudo ignorar Jesús la respuesta apocalíptica al problema de la justicia de Dios sobre la tierra. Es, por ende, sumamente importante investigar si su visión del Reino va acompañada de una concepción diferente sobre la forma en que el Dios en que Jesús cree impone a los acontecimientos el que se pongan al servicio de los valores implícitos en el proyecto del Reino que Dios se preparaba a traer a la tierra.

11. Cf. *supra*, cap 1 de la Introducción general, apartado IV.

Y ello tanto más, cuanto que en el conflicto que se aproxima o se acentúa, la resistencia de la realidad al proyecto del Reino va sin duda a manifestarse con su máximo poder en Jerusalén.

A. Datos indirectos. El poder del Reino

Creo que todo lo que se ha visto hasta ahora, incluso con detalle, unido a las previsiones que Jesús tiene de lo que va a ocurrir en Jerusalén, confirma la clave que he usado hasta aquí para interpretar los grandes rasgos de su vida y de su mensaje.

Recordará el lector que, en esto de la clave, partí de un hecho indudable. Y este hecho es que toda existencia humana del pasado ofrece a la interpretación histórica una dificultad fundamental: la heterogeneidad de miles y miles de detalles. No es posible sacar nada con sentido de ese caos sin introducir en él alguna posible unidad que reduzca a términos manejables esa heterogeneidad que parece reinar a primera vista. Eso mismo hacemos, por supuesto, frente a cualquier persona humana que entra en nuestro campo visual o espiritual.

No se trata, por cierto, de encasillar a nadie en una categoría reductora o arbitraria. En otras palabras, no nos está permitido despreciar como insignificante lo que puede haber sido decisivo para esa persona o personaje, so pretexto de que no nos interesa. Como tampoco imponer a esa persona categorías y preferencias que son las nuestras, no las de ella. En la historia, como en la vida real, cuando tratamos a una persona, intentamos llegar a *su clave* y no imponerle la *nuestra*.

Esto tendrá, sin embargo, dos limitaciones. Y ambas serán muy importantes, especialmente en el caso de Jesús de Nazaret. Es la primera que ninguna clave agota a un personaje, aunque sólo sea porque nadie es enteramente coherente con su propio sistema de valores a la hora de actuar en medio de la complejidad de lo real. La segunda consiste en que, en lo que respecta a personajes del pasado, existe una diferencia importante entre la clave que empleó el mismo protagonista histórico y otras muchas que, desde nuestro presente, pueden encontrar sentido para hoy, descentrando a sabiendas, por así decirlo, al personaje de su propia clave. Éste es el don —al mismo tiempo que el precio—

de la trascendencia inherente a cada ser humano: al no poder recoger todos sus actos en una unidad perfecta, deja una herencia de riqueza a sus sucesores (e historiadores).

Pues bien, la segunda limitación se percibirá con más nitidez en las claves post-pascuales que se aplicarán a la interpretación de Jesús de Nazaret en todas las obras del Nuevo Testamento. El que cada comunidad cristiana de esa época se dirija a Jesús con sus propias preguntas no anula la importancia de *la clave* con la que Jesús interpretó históricamente su propio destino. Más aún, su misma riqueza depende de que respeten esa clave, aun cuando trasladen a otra elementos importantes, nunca totales, del material histórico que ella concentra. La primera limitación, en cambio —el que ninguna clave histórica dirija y explique *todo* el «material» de una existencia humana y, por ende, tampoco de la de Jesús—, es particularmente importante en este momento de su vida.

Hasta aquí, en efecto, la clave política ha abierto muchas puertas para comprender la vida y la actividad de Jesús, y muy en particular su vida y actividad «religiosas». No todas, claro está, pero sí las más decisivas¹². Ahora bien, de aquí en adelante,

12. Entre otras cosas, y aun teniendo en cuenta la prudencia con que hay que leer los «discursos» con que Mateo presenta a Jesús como el nuevo Moisés y legislador definitivo de Israel, la clave política no pretende negar que exista en el Jesús pre-pascual una dimensión «sapiencial» en varias de sus enseñanzas (especialmente en las provenientes de Q). Uso aquí la palabra «sapiencial» en un sentido más bien amplio, que designa esos aforismos sobre la conducta donde las fronteras entre las máximas para obrar sabiamente y las interpretaciones preceptivas de la ley no están siempre claras. Un buen ejemplo de esto, en el material de Mateo, son las seis veces en que el Sermón de la montaña presenta la oposición «Habéis oído...pero yo os digo...» (Mt 5,21-48). Lo primero que se percibe es que sólo las dos últimas oposiciones, presentes también en Lucas, provienen de la fuente citada. Las cuatro primeras parecerían constituir un discurso elaborado por Mateo en torno a algunas exigencias que, aquí y allá en otros contextos, habría Jesús indicado en orden a llevar más adelante la lógica intención de la ley y a impedir que ésta quedara reducida a su letra (cf., por ejemplo, Mc 11,25; Lc 12,58-59; Mt 18,8-9; etc.). Las dos últimas oposiciones, en cambio, representan algo más constitutivo, por así decirlo, de la concepción de Jesús sobre las relaciones entre los hombres. Está ahí la invitación de Jesús a no resistir el mal con el mal, a «ofrecer la otra mejilla», etc. El matiz político no está ausente, desde que

y hasta el final, parecería a primera vista que la clave política no explica ya más.

En efecto, no parece poder explicar, por lo menos, algo de suma importancia: las relaciones de Jesús, y del Reino que éste anuncia y prepara, con el «poder». Y se ha indicado cómo el «poder» con que será establecido el Reino está, por así decirlo, «incoativamente presente» en esas «dinámicas» con que Jesús distribuye algo, si no todo, de lo que el Reino va a traer a los más necesitados. Es obvio que ese poder constituye ya una cierta presencia —reducida— del Reino mismo. Pero éste sólo se establecerá realmente cuando el «año de gracia» sea una realidad. Cuando los pobres dejen de serlo, cuando los que lloran puedan reir, cuando los hambrientos sean saciados, cuando lo perdido sea recuperado...

Y está muy claro —y hasta explícito en algún caso ya indicado— que Jesús *no posee el poder* de hacer totales, estructurales, los bienes que distribuye. Más aún, se ha visto que esa misma distribución parcial (que pretende ser significativa) choca con la incomprendión y el inmediatismo de las necesidades, generando así un cierto espacio de incomprendión o desconfianza entre Jesús y aquellos que, según éste, deben ser los beneficiarios del Reino.

Más aún, la actividad «parcial» —en más de un sentido— de Jesús acentúa en forma consciente y voluntaria, por parte de

estas máximas guardan estrecha relación con el ataque de Jesús a una interpretación materialista de la ley, la misma que lleva, finalmente, y por su propio peso, a la opresión del hombre por el hombre (aunque sea en nombre de Dios). La invitación *en sí misma* desborda, con todo, ese contexto y merece un examen en su propio terreno; como la advertencia de ensayar la eficacia de las actitudes humanas gratuitas, es decir (en lenguaje de Ortega y Gasset), *activas* y no *reactivas* (cf. Lc 6,31). No se trata, pues, ni de hacer de la clave política un reduccionismo absurdo, ni de abandonarla por el hecho de que no todos los elementos de la vida de Jesús sean cabalmente explicables por medio de ella. Y digo «cabalmente», porque no hay que rechazar *a priori* la hipótesis de que Jesús esté pensando aquí en una moral que el Reino hará, si no posible, sí al menos especialmente eficaz. Esto explicaría el que los propios mecanismos históricos del conflicto desatado por Jesús hagan que él mismo *no pueda* conformarse a las máximas que, en otras circunstancias, serían las que él recomienda (compárese, por ejemplo, Mt 5,22 con Mt 23,13 y ss.; Mt 5,25 con Mt 10,34-36; Mt 5,39 con Jn 18,22-23, etc.).

éste, un conflicto radical (cf. Mt 10,34 y par.) que —Jesús lo sabe y lo predice— llegará a su ápice en Jerusalén.

Pues bien, el mismo que ha manipulado con tanta sensibilidad, profundidad y eficacia los hilos de la concientización entre los pobres, pecadores y marginados de Israel, se presenta en Jerusalén sin haber preparado nada para contrarrestar el «poder» que allí se le va a oponer. Y esto es tanto más extraño cuanto que la base para ese «poder» está a su disposición, aunque no organizada. Los Sinópticos, se recordará, notan que, al llevar sus parábolas al máximo de su conflictividad, y al percibir las autoridades del Sanedrín que aquéllas minan su autoridad, deciden apoderarse de Jesús y eliminarlo; pero «tienen miedo a la gente, porque lo tenían por profeta» (Mt 21,45-46 y par.). Y, sin duda, como «su» profeta, es decir como aquel que, en nombre de Dios, defendía su causa.

A diferencia de la actividad del Bautista, la de Jesús no muestra repugnancia alguna hacia el poder como tal. El conflicto que desencadena su predicación, al minar las bases de la autoridad existente en beneficio de los que sufren en la sociedad de Israel, crea necesariamente poder. El que Jesús trate de mantener este poder bajo control y no acepte poner todo lo demás en la balanza para alcanzar más poder o afianzar y defender el ya obtenido, no significa tampoco que abandone la clave política, como si por ésta hubiera que entender únicamente lo que dice relación con la toma o el uso del poder que brinda el gobierno de una sociedad.

Que esto no es una suposición aventurada ni, peor aún, un presupuesto proveniente de una determinada teología, lo muestra una profecía de Jesús en camino hacia Jerusalén, según Marcos: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios» (Mc 9,1). Diré más tarde las razones que me llevan a tomar esta profecía de Jesús como pre-pascual, aunque el lector ya debe tener los elementos para llegar a la misma conclusión.

Lo que me interesa señalar aquí es que en ese plan —que sigue siendo «político» al mismo tiempo que religioso—, según el cual Jesús concibe su colaboración con la venida del Reino, el «poder» necesario para que éste pueda implantarse cabalmente lo espera de una específica intervención divina. Jesús es el

profeta que anuncia y prepara los corazones para esa «conversión» (=metanoia) destinada a que los beneficiarios del Reino sintonicen con su dinámica. De ello dependerá, sin duda, que lo impuesto por ese poder divino eche raíces en el suelo humano.

En la «política» de Dios existe una división de tareas. Así por lo menos lo concibe Jesús, hasta que, en la cruz, Dios, en cierta manera, lo desengañe. Una vez más, como tantas veces ocurrió en el proceso de la revelación bíblica, la realidad se mostrará más compleja que los datos de que los hombres disponen¹³. Jesús no es una excepción, porque no es un semidiós griego, una mezcla confusa de conocimientos divinos y humanos.

Pero éste será el objeto del siguiente apartado. Lo que importa en este momento de la investigación es la explicación indirecta que aquí se tiene de ese hecho extraño: Jesús, que prepara el Reino, no parece tomar precaución alguna contra la reacción que sus poderosos adversarios van a desencadenar contra él en Jerusalén. Tomarla habría significado embarcarse en otro tipo de eficacia. La que Jesús busca es la que tiene lugar en un contexto político, sí, pero en un terreno donde no interesa la inmediata toma del poder o la defensa contra el poder enemigo. El profeta Jesús se siente protegido (cf. Mt 26,53). Prevé que sufrirá persecución, pero cuenta con tener finalmente de su lado a un poder divino, el mismo que vendrá a establecer el Reino de Dios en Israel. Equivocado o no, consciente de la ambigüedad de todos los medios con que los hombres persiguen la eficacia en cualquier plano de actividad, sin repugnancia hacia el problema del poder, asume su tarea específica y limitada y deja el resto a Dios.

13. Sigue siendo válido, a mi parecer, que no se poseen elementos ciertos que pauten una evolución interna de Jesús en lo que concierne a su misión. No nos hallamos, sin embargo, en una total obscuridad en este punto. Es muy probable que, en un momento dado, pasara, de la «ira inminente», al «Reino de Dios» que está a las puertas con su alegría. Cuando Jesús pronuncia la profecía citada en el texto de la página, es asimismo probable que tenga ya una concepción algo diferente del «plazo» que separa su presente de la futura llegada del Reino. Éste parece un poco más lejano, aunque siga estando, «a las puertas», como si su fase preparatoria hubiera de ser más larga, hasta tal punto que sólo «algunos» en la generación de Jesús estuvieran destinados a ver su realización.

B. Datos (trascendentes) directos: Jesús y la escatología

El lector habrá percibido, sin duda, que en el apartado anterior abordé la cuestión de acceder a las «intenciones y expectativas» de Jesús subiendo hacia Jerusalén, de una manera indirecta. A saber, preguntándome si, con ocasión de esa subida, habría que renunciar, como inapropiada, a la clave política (que hasta aquí abrió tantas puertas en el camino de la exégesis) para entender lo que va a acontecer con él en Jerusalén. O, más en concreto, para dar cuenta de lo impreparado que se halla Jesús para enfrentar el poder (político y religioso) de las autoridades a las que va a atacar en su mismo reducto. La lógica, empero, mostró su firmeza: Jesús no hace lo que piensa que no le toca hacer dentro del plan divino que él anuncia. Hasta el último momento, su supuesta pasividad no es otra cosa que gritar su seguridad de que Dios va a traer «con poder» su Reino, justificando así a su profeta.

Para apoyar esa interpretación histórica hice uso, al final, de un dato que, en realidad, pertenece a los que llamé datos «directos», ya que son proporcionados por el mismo Jesús, y que versan acerca de cómo concibe él lo que le espera en ese futuro que comienza en la ciudad santa. Me refiero a la profecía sobre la venida del Reino de Dios con poder durante la vida de algunos de entre los contemporáneos de Jesús.

Se llega así a un punto crucial. ¿Por qué? Porque los datos que parecen provenir directamente de Jesús acerca del desenlace del conflicto que, según él prevé, va a tener lugar en Jerusalén, están consignados por un evangelista que «ya sabe» cuál fue ese desenlace. En otras palabras, esos datos puestos en boca de Jesús no pueden prescindir de la sombra o la luz que arrojan sobre ellos, respectivamente, la cruz y la resurrección. Lo que hasta aquí se vio de un modo continuo —la coexistencia, en las narraciones, de los elementos pre-pascuales con los post-pascuales— va a ser aquí más dramático y decisivo. Y, lo que es peor, más contradictorio. Porque en el extremo de la flecha post-pascual estamos precisamente nosotros. Nosotros, los que, dos mil años después, sabemos que el Reino de Dios no vino a la tierra, que el fin del mundo no tuvo lugar, que Jesús no fue abandonado por Dios en la cruz...¹⁴

Porque éos son, o sobre ello versan, a mi entender, los tres datos principales que hay sobre el futuro en ese período que va desde la crisis galilea a la muerte de Jesús en el Calvario.

El *primer* dato está en ese «logion» de Jesús que se acaba de citar, situado por los tres Sinópticos en un tiempo cercano a la primera predicción que hace Jesús de las persecuciones que habrá de sufrir en Jerusalén. Jesús habría dicho, en palabras de Marcos (9,1): «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios».

El *segundo* dato, en cambio, está constituido por un pequeño «apocalipsis» situado por los tres Sinópticos dentro de la última predicción de Jesús en Jerusalén, inmediatamente antes de su pasión. Las biblias actuales titulan, por lo general, ese conjunto de enseñanzas como el «discurso escatológico» de Jesús. Este discurso —más sobrio en Marcos, más frondoso en Mateo y Lucas— comienza, al parecer, con la pregunta desconcertada de los discípulos ante la predicción de la ruina que habrá de sobrevenir al templo y a Jerusalén¹⁵.

En el discurso se mezclan hasta cierto punto las perspectivas de una gran tribulación y/o destrucción por las que deberán pasar Jerusalén y su templo, por una parte¹⁶, y de destrucciones y

mulan casi con idénticas palabras: «La pregunta que se plantea se refiere a la validez universal de este mensaje. ¿No se ha equivocado Jesús al anunciar que el Reino de Dios se ha iniciado ya en su generación? (Mt 23,26; 16,28; Mc 13,30 y par.; cf. Mt 10,23). El fin del mundo no ha comenzado con la generación de Jesús, como tampoco con la generación de sus discípulos que fueron testigos de su resurrección. Nos encontramos ante el problema tristemente célebre del retraso de la parusía...» (W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Ed. Sígueme. Salamanca 1977, p. 280). Este ejemplo, y una pregunta equivalente de W. KASPER (que se citará en la nota 27 de este capítulo) bastan, creo, para mostrar que, si la pregunta es obligada y, por lo mismo, universal, se hace desde presupuestos diferentes. También se atribuyen consecuencias igualmente distintas a las respuestas, ya sean positivas o negativas, que a ella se dan.

15. O, según Mateo (24,3), comenzaría ya con la pregunta de los discípulos sobre «la señal» de tu venida y del *fin del mundo*.

16. El hecho de que no hable claramente en Marcos del asedio o destrucción de Jerusalén o, por lo menos, con la concreción que manifiestan

sufrimientos más generales que señalarán el final del universo presente, por otra. En el versículo 24, el discurso pasa de modo claro a esta segunda fase: «En aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se obscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas irán cayendo del cielo y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas». Estos acontecimientos cósmicos sirven de marco a la profecía escatológica central: «Y entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes *con gran poder y gloria*» para ejercer su oficio de juez y reunir a los elegidos (vv.26-27). Las tribulaciones cósmicas son señales de que «él está cerca, a las puertas» (v.29). Cuán cerca esté del presente desde el que Jesús habla, no se puede precisar demasiado: «de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (v.32). Sin embargo, la profecía osa llegar a una aproximación significativa: «Yo os aseguro (el mismo solemne *Amén* de Mc 9,1) que no pasará esta generación hasta que *todo esto suceda*» (v.30).

Se debe agregar a estos dos un *tercer* dato de máxima importancia. El hecho de que Lucas —de acuerdo con su conocida tendencia a borrar lo que le parece irrespetuoso con respecto a Jesús o a sus apóstoles— lo omite, no hace sino subrayar su radicalidad. Se trata del «grito» de sorpresa y desorientación con que muere Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34 y Mt 27,46; cf., por el contrario, Lc 23,46).

Estos tres datos —el lector ya se habrá dado cuenta de ello— no se avienen fácilmente entre sí. La lógica interna aconseja, por lo mismo, aplicar a los tres la prueba decisiva en tantos otros casos: la distinción entre lo pre- y lo post-pascual.

Mateo o Lucas en los lugares paralelos, ha llevado a los exegetas a situar la redacción del evangelio marcado en un tiempo anterior (aunque próximo) a la ocupación de Jerusalén por los romanos en el 70 d.C. Referencias más explícitas (aunque no demasiado) a ese acontecimiento aconsejarían, por el contrario, situar los evangelios de Mateo y Lucas en un tiempo no muy posterior a ese hecho histórico decisivo y catastrófico, visto por la comunidad cristiana como el prólogo de una destrucción escatológica total.

1. El abandono de Dios

Pues bien, lo primero que salta a la vista es que para nosotros, hombres del siglo XX de la era «cristiana», los tres datos constituyen una o tres equivocaciones, como ya se ha notado. El Reino no llegó a (los pobres de) Israel en el plazo fijado; tampoco llegó el fin del mundo durante la generación contemporánea de Jesús; y Jesús mismo no fue abandonado por Dios.

Se dirá que los cristianos del siglo XX no pueden hacer uso de lo que saben hoy para juzgar si los evangelistas sabían entonces que la realidad desmentía ya los datos sobre el futuro presentes en las palabras de Jesús. Ello puede ser cierto en cuanto a los dos primeros. En efecto, el contexto de los tres Sinópticos es aún compatible con la llegada del Reino o con la del fin del mundo *dentro de la generación misma de Jesús*. Ya es un poco tarde, es cierto, aunque no demasiado. Pero hay *uno* de estos tres datos que debía ser tenido como equivocado, sin lugar a dudas, por los evangelistas que lo consignaron; me refiero al tercero, o sea, al abandono de Jesús por Dios. Precisamente, si existían evangelistas, era porque la experiencia pascual había llevado a los primeros cristianos, desde el comienzo, a la afirmación básica: «A este Jesús Dios lo resucitó, de lo cual somos todos nosotros testigos» (Hech 2,32 y *passim*).

De esa experiencia pascual, que desmiente el (aparente) abandono de Jesús, saca la comunidad cristiana primitiva como consecuencia lógica: «Dios ha constituido Señor y Cristo (=Mesías) a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2,36). La rutina de veinte siglos de cristianismo establecido, difundido y obedecido ha vaciado esta extraordinaria aproximación de términos casi contradictorios —Mesías y crucificado— de su loca audacia. Pero cuando surgía por primera vez una comunidad «cristiana», ¿cómo podía ésta sugerir la creencia en un presunto embajador eminentemente definitivo de Dios a quien éste habría dejado morir con la más ignominiosa y terrible de las muertes?

No obstante, la costumbre oculta algo inmensamente más escandaloso. Porque, al fin y al cabo, el escándalo anterior procede de la concepción que tienen los adversarios de Jesús acerca de cómo debía ser y ser tratado el presunto Mesías. Son

ellos los que entienden que el auténtico Mesías no habría podido ser así desacreditado por los hombres sin que Dios interviniere. Pero aquí hay mucho más que eso. ¿Cómo hacer creer en un Mesías que muere proclamándose *él mismo*, en un último grito, abandonado por Dios?¹⁷ En resumidas cuentas, se podía aún entender que el escándalo de la cruz fuese narrado por los evangelistas por ser históricamente inocultable. Mal que le pese a la comunidad cristiana, no puede ocultar el hecho de la crucifixión. Pero la experiencia pascual ya redime en gran parte ese escándalo. Sobre todo cuando el trabajo redaccional presenta varias veces la certeza profética (post-pascual) con que Jesús va a la muerte, presuntamente seguro de resucitar «al tercer día». ¿Cómo, entonces, se acepta redactar sin tapujos que Jesús muere, de hecho, sintiéndose abandonado por Dios y, por ende, sin horizonte alguno de resurrección inmediata? La conclusión que se impone, a mi modo de ver, es que, si existe un dato indudablemente pre-pascual y básicamente histórico en los tres Sinópticos, ese dato es justamente el último grito de Jesús, tal como Marcos y Mateo, obligados por una imborrable memoria en la comunidad cristiana, lo presentan.

17. Es conocida una hipótesis que conciliaría el «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?», de Marcos y Mateo, con el «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», de Lucas. Jesús, antes de morir, habría comenzado a recitar el Salmo 22, que comienza con ese grito de angustia y termina, desde el v.20 en adelante, con una expresión de confianza. Creo que esta hipótesis no soporta la crítica seria. Según Marcos y Mateo, no se trata de una oración, sino de un solo «grito» final. Aunque Jesús supiera de memoria el Salmo, moribundo como estaba, es poco probable que comenzara además su recitación por el principio, y no por donde el salmo reflejaba su pensamiento y su actitud reales. La libertad de los evangelistas es grande para modificar palabras concretas de Jesús y ponerlas de acuerdo con la interpretación que, según ellos, deben recibir de acontecimientos futuros (como los pascuales). Uno esperaría, por ende, que, en el caso de pensar que Jesús recitara el salmo y lo dejara inconcluso, pusieran en boca de Jesús la parte del salmo que no escandalizara en boca del Mesías. Finalmente, es significativo que Lucas, al modificar el pasaje, no haya acudido al salmo 22 y haya, por así decirlo, inventado unas últimas palabras más acordes con el mesianismo de Jesús, Hijo de Dios.

2. La venida del Reino con poder

Pero si el tercer dato, de una indudable y decisiva importancia acerca de las intenciones y expectativas de Jesús en camino hacia Jerusalén, debe ser valorado como acaba de hacerse, tendrá que arrojar luz sobre el primer dato, y éste, a su vez, sobre el segundo.

Y precisamente la luz que arroja el grito final de Jesús en la cruz sobre la profecía que habría hecho éste acerca de la llegada del Reino «con poder» durante la vida de «algunos» de sus oyentes, es lo que me lleva a pensar que, en las tres profecías que jalona el camino de Jesús a Jerusalén, la predicción de su muerte en la ciudad santa constituye un dato post-pascual. Una profecía *ex eventu*¹⁸. Si Jesús hubiera previsto su muerte y, en la oración del huerto, se hubiera ofrecido a beber hasta las heces ese cáliz, resultaría poco comprensible —o exigiría demasiada teología— el que, moribundo en la cruz, tuviera aún fuerzas para gritar, no su rebeldía, pero sí su desconcierto ante la falta de la (esperada) respuesta salvadora de Dios.

La profecía de la (relativamente) próxima venida del Reino «con poder», así iluminada, aunque no excluya persecuciones y sufrimientos (cf. el apartado anterior), parece indicar que Jesús espera del poder de Dios intervenciones como las que posibilitaron la acción de los antiguos profetas en casos similares. Y que, de esta manera, su colaboración con Dios en la preparación del Reino tuviera una duración mucho mayor de la que en realidad tuvo.

Con esta iluminación, el primer dato al que se está aludiendo cobra un gran valor significativo y un decidido matiz

18. *Por lo menos* Jesús no debe haber previsto la clase de muerte que tuvo. Aunque haya incluido la idea de muerte violenta en su concepción de la culminación de su tarea profética (y hay argumentos serios en ese sentido, como ya se indicó), no parece que haya previsto un tipo de muerte que desacreditase de modo tan frontal, ante los ojos de todo Israel, su mensaje convirtiéndolo en «escándalo» (1 Cor 1,23). Por esta razón, aunque me inclino (por argumentos que se verán a continuación) por la hipótesis de que Jesús no preveía su muerte cuando subía a Jerusalén, admito la posibilidad intermedia a la que se refiere esta nota.

pre-pascual. Es interesante mostrar por qué. Como ya se dijo, de ello dependerá la comprensión del discurso escatológico, o sea, del segundo de los datos propuestos a consideración en este apartado.

El primer elemento que es aquí digno de consideración es el plazo: *una generación*. Si se me permite la expresión, la primera comunidad cristiana vivió como «obsesionada» por ese plazo. Esperó algo decisivo durante la generación que podía aún considerarse como contemporánea de Jesús. Se dirá que ya no esperaba el establecimiento del Reino de Dios en la tierra, sino el fin del mundo y la segunda venida «con poder» del Hijo del hombre. Es cierto; y ello impide que se retrueque precisamente que se debe considerar sin más la mención de ese plazo como post-pascual. En la profecía que se estudia, se trata del mismo plazo, del que marcó la memoria de la primera comunidad cristiana como fijado por el mismo Jesús, aunque esa comunidad lo viviría esperando el cumplimiento de una diferente expectativa.

Y esto lleva al segundo elemento. Lo que en esa profecía se anuncia como algo que debe tener lugar durante la generación de Jesús es la venida del «Reino de Dios con poder». No se trata, en efecto, de cualquier poder. Ni siquiera de cualquier poder ligado a la figura de Jesús o del Mesías. El poder de ese Reino hará cumplir en la tierra la voluntad de Dios como ésta se cumple ya en el cielo. Los pobres dejarán de serlo, los afligidos sonreirán, los hambrientos serán saciados. Porque ésta es, en efecto, una característica del Jesús histórico: el atribuirle al Reino que anuncia un carácter extraordinariamente concreto. Ahora bien, decía que, cuando se redactan los evangelios sinópticos, uno de los datos directos provenientes de Jesús —su abandono por Dios en la cruz— aparecía ya entonces, a la luz de la resurrección, como equivocado. Se ha de reconocer, empero, que aquí, en lo que se refiere al primer dato directo que Jesús ofrece —el que versa sobre la venida del Reino con poder—, aunque el plazo de una generación no hubiese terminado aún, la cruz de Jesús (interpretada por él mismo como desconcertante fracaso) había dado ya por tierra con tal expectativa. De ahí, precisamente, la garantía de fidelidad histórica que posee esa profecía de Jesús. Aun no cumplida, se la recuerda. Y se la consigna.

La experiencia pascual, por cierto, restablece —y aumenta— la dignidad, el señorío y el «poder» de Jesús (que la cruz había obscurecido); pero, como se verá en lo que sigue, su comunidad no espera ya, por ejemplo, que dejen de existir pobres en Israel y, menos aún, en las regiones del Imperio donde ahora vive. La prueba de este hecho altamente significativo es que nada menos que el término «Reino de Dios» (=«de los cielos»), el más central en el lenguaje usado por el Jesús histórico para expresar su «evangelio», desaparece prácticamente del Nuevo Testamento después de Pascua (con raras excepciones)¹⁹. Todo ello, como se ve, otorga a la profecía de Jesús sobre la venida del Reino con poder en Mc 9,1 un carácter netamente pre-pascual y, por ende, un gran peso de fiabilidad histórica. Hasta el último momento, Jesús se presenta indisolublemente ligado a un proyecto histórico que se realizará en la tierra donde echará raíces firmes, merced al poder de Dios. La nueva expectativa que nace en Pascua dentro de la comunidad cristiana es netamente distinta.

3. La venida del Hijo del hombre con poder

Es frente a estos dos datos directos acerca de las expectativas de Jesús —datos fidedignos y extraordinariamente preservados en la memoria de la primera comunidad— como hay que analizar el segundo dato, o sea, el brindado por lo que se ha llamado el «discurso escatológico» de Jesús (cf. Mc 13,1 y par.).

Con todo, antes de acercarse al texto mismo, conviene parar mientes en la lógica interna que ha mantenido el camino de Jesús, desde su paso por el *entourage* (o discipulado) de Juan el Bautista, hasta el conflicto final que lo opone a las autoridades de Jerusalén. Esa lógica muestra una oposición cada vez más clara en Jesús, no sólo al anuncio de la «ira inminente» del

19. De 60 ocurrencias en Mateo, se pasa ¡a 4 en Juan! En los 28 capítulos de los Hechos, el término aparece sólo 8 veces (y de una manera visiblemente estereotipada). En las grandes cartas que se atribuyen históricamente a Pablo aparece sólo 7 veces, y asimismo de modo muy estereotipado, con excepción de 1 Cor 15,24.

Juicio Final, sino a la propuesta de una especie de reserva escatológica, cuyo signo sería la ascensión del Bautista. Se ha visto cómo el anuncio alegre de Jesús acerca de la venida a la tierra, para quedarse, del gobierno de Dios, así como su trabajo creciente por hacer comprender y aceptar las prioridades que esa nueva estructuración de la sociedad humana significa, van perfilando en Jesús un tipo de profeta muy diferente.

El lector puede hacer así, a este respecto, una prueba que creo será valiosa para la exégesis. Si recuerda o relee el capítulo 1 de esta Primera parte sobre los dos profetas contemporáneos, el Bautista y Jesús, e imagina luego que no existiera otra información sobre la predicación de ambos, con *la única excepción* de ese discurso sobre el fin del mundo, ¿a cuál de los dos profetas le atribuiría la autoría?

Porque ésa es la impresión correcta. Nada o casi nada prepara (en la actividad, las parábolas, la clave usada, las expectativas o temores suscitados entre los discípulos, pueblo o autoridades en torno a Jesús) para ese discurso. Y si se lo sacara, ningún eslabón indispensable faltaría en la cadena de acontecimientos que llevan a Jesús desde el Jordán al Calvario. Ese capítulo es como un bloque errático que no encaja en el resto. O que borra toda una trayectoria, para terminar retrotrayendo a Jesús a reproducir el mensaje del Bautista.

Hay además otro argumento de peso que, aunque no sea absolutamente concluyente, debe, con todo, inclinar al historiador a no considerar el discurso escatológico de Jesús como pre-pascual. Y es que, si este discurso representara la manera como Jesús ve los acontecimientos, no se explicaría su último grito de desconcierto en la cruz ante el supuesto abandono del Padre. En efecto, ¿por qué habría Jesús de sentirse abandonado por el Padre si sabía de antemano que su primer paso por la historia humana habría de ser «sin poder», y que éste sólo se le otorgaría desde el cielo en el momento de una segunda —y próxima— venida después de su resurrección de entre los muertos? Ahora bien, ya se ha indicado que pretender disminuir el peso histórico de ese grito de Jesús moribundo es privarse del acercamiento más fidedigno a lo ocurrido antes de Pascua²⁰.

20. Claro está que la influencia de presupuestos teológicos lleva increí-

Pero, cuando uno se acerca al texto mismo del discurso, se abre camino una hipótesis en extremo plausible. Si bien se mira, el discurso escatológico gira en torno a un centro profético que podría formularse usando las propias palabras que lo resumen: «Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta (que todo esto suceda)... verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder (...enviará a sus ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos)».

Esta profecía central, casi *palabra por palabra*, resume con total exactitud la situación que vive la comunidad cristiana post-pascual, según los primeros documentos que el Nuevo Testamento ofrece sobre ella: las dos cartas de Pablo a los cristianos de Tesalónica (que datan probablemente del año 50). También los Hechos, aunque redactados por Lucas entre quince y veinte años más tarde —y por centrados que estén sobre la función de la Iglesia en ese período intermedio entre la primera y la segunda venida de Jesús—, presentan una comunidad cristiana que habría salido así de la crisis provocada por la cruz²¹.

blemente a exégetas, aun hoy día, a suponer —tácita o explícitamente— que Jesús va a la muerte sabiendo (como Dios que es) que resucitará al tercer día. El fundamentalismo (más difundido de lo que se piensa entre protestantes y católicos), que cree con ello ser fiel a la letra de la Biblia, se aparta en realidad, de esta manera, de su sentido más literal. ¿Cómo es posible, en efecto, que quien sabe el triunfo que le espera tras un día y medio de permanencia en el sepulcro, se declare abandonado por Dios? ¿Se entiende así engrandecer a Jesús a los ojos de un hombre sincero, mostrándolo como un actor que representa actitudes edificantes que personalmente no siente? Creo que el lector que haya leído la Introducción general de esta obra habrá percibido el golpe mortal que así se asesta (contra la misma teología ortodoxa de la divinidad de Jesús definida en Calcedonia) a la fe que se aproxima a esa figura histórica buscando cómo vivir con sentido el doloroso enigma de la muerte o del fracaso. Es decir, esa estructura «existencialia» de todo ser humano de ser-para-la-muerte.

21. Compárese esa profecía del discurso escatológico con varios y claros hechos de las cartas a los Tesalonicenses: la venida de Jesús «desde el cielo» para salvar de «la ira venidera» (1 Tes 1,10; comparar con la «ira inminente» que anuncia el Bautista en Mt 3,7); la generación de los que, como Pablo, cual un «residuo», llegarán «vivos» a la venida del Señor y así «serán arrebatados en las nubes...al encuentro del Señor en los aires» (1 Tes 4,15-17); la ubicación del fenómeno en las nubes alude al nuevo «poder» de Jesús (cf. Mc 13,26; 14,62; Dan 7,13-14). En cuanto a los Hechos, encontramos allí,

Pero, volviendo al texto de esa profecía central en los tres Sinópticos, cabría preguntar al lector si no recuerda otra profecía sospechosamente parecida. Y sí debe recordarla, porque ella —la de Mc 9,1— constituye el primer dato que se ha estudiado aquí. Dato que, con buenos argumentos, si no estoy equivocado, ha probado ser pre-pascual. Se trata de la predicción de Jesús: «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios».

La coincidencia es demasiado grande como para ser fortuita. Véase, si no: una misma declaración de certidumbre (futura), al comenzar con un «amén». La predicción de un mismo plazo (que coincide con el tiempo de la comunidad en que se redacta el evangelio) para el acontecimiento central. La misma calificación de ese acontecimiento como la llegada de un «poder» divino que no estaba presente, o visible, antes... ¿Cuál es, entonces, la única y significativa diferencia? *La substitución del proyecto (pre-pascual) de Jesús por su persona (calificada por el acontecimiento pascual)*²².

Pues bien, si la profecía que debe atribuirse a Jesús mismo antes de los acontecimientos pascuales es la que habla de la próxima venida del Reino de Dios con poder, ¿qué inferir de ello? Primero, que Jesús no predijo (verosímilmente) su muerte, que ciertamente no la interpretó y que su grito en la cruz la volvió más enigmática aún, si cabe. Segundo, que, aun después

inesperadamente, que, a pesar de la identificación efectuada con toda certidumbre en la resurrección entre Jesús y el Mesías, se espera aún que Dios «envíe al Mesías que os había prometido, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal» (Hech 3,20-21).

22. Es lo que se ha expresado algunas veces, aunque con un propósito más destructor que histórico, en la fórmula «Jesús predica el Reino; la comunidad cristiana predica a Jesús». Si se pretende aludir a una diferencia de acentos, la fórmula es válida y no hay por qué minimizar esa diferencia. Jesús anunciaría la próxima venida del Reino. Después de la cruz y de la resurrección, la comunidad cristiana post-pascual anuncia la próxima segunda venida de Jesús, el Hijo del hombre, pero dotado esta vez del poder de Dios. El capítulo siguiente brindará más elementos sobre este cambio. La concepción (actual) de la función de la Iglesia en el mundo y el sentido (paulino) de la libertad y de la relación de la escatología con la historia humana van a depender de esta cuestión.

de las experiencias pascuales, ese enigma quedaba por resolver, sin que fuera posible acudir a una interpretación que tuviera su origen en el mismo Jesús. Tercero, que tanto el Bautista como las expectativas apocalípticas existentes en los grupos más religiosos de Israel brindaban un cuadro aceptable para entender la muerte de Jesús en función de un futuro donde el poder de Dios se manifestaría, esta vez abiertamente, en favor de Jesús²³. Cuarto, que bastaba para llegar a esta interpretación el trabajo redaccional de atribuir a una segunda venida (apocalíptica) del Hijo del hombre, y no ya a la llegada del Reino, el término puesto por Jesús a su misión: una generación humana.

No era, en efecto, la primera vez que los discípulos entendían mal las enseñanzas de Jesús y eran llamados a rectificarse por una realidad más rebelde y compleja. Habían creído que el Reino significaba la independencia política de Israel. Habían creído, y siguieron creyendo aún después de Pascua, que la comunidad de Jesús y la iniciación misteriosa en ella quedaban reservadas a los miembros del pueblo de Yahvé sujetos a la ley de Moisés...²⁴.

23. Aunque no en la misma línea que aquí sigo, E. KASEMANN reconoce que: «Manifiestamente, Jesús habla de la venida del Reino en un sentido muy distinto del Bautista y el judaísmo de su tiempo, es decir, que no la relaciona de un modo exclusivo, ni aun en primer lugar, con un fin del mundo que pueda ser fechado cronológicamente» (*op. cit.*, p. 203). Esta afirmación supone de manera implícita lo que aquí se afirma de que, cuando se da al fin del mundo un término «que puede ser fechado cronológicamente», se está en la trayectoria del Bautista y del judaísmo contemporáneo de Jesús.

24. Echar la culpa del malentendido al desconcierto de los apóstoles (y evangelistas) y mantener la lógica de Jesús no es un *parti pris* destinado a preservar a éste de toda sombra de error. Puede ser útil señalar a este propósito que incluso los exegetas más cautos en el campo católico, preocupados por mantener la *inerrancia* de la Escritura —de la manera material con que ésta es habitualmente comprendida— y que hablan, en lo que respecta al discurso escatológico, de una confusión de diferentes planos, inmediatos unos, remotos otros, tienen que conceder que esa misma confusión *es* errónea y conduce inevitablemente a error al lector. En efecto, después de hacer esa (supuesta) mezcla indebida de planos, y precisamente después del anuncio de la catástrofe cósmica, se añade: «No pasará esta generación hasta que *todo esto* suceda» (Mc 13,30; Mt 24,33-34; Lc 21,32). Algo que solamente puede ser evitado mediante la advertencia del erudito exegeta, a quien el tiempo transcurrido le permite deducir que se ha cometido una confusión, es, materialmente hablando por lo menos, un error.

De esta manera, y con entera sinceridad, se interpretaba el fin de Jesús merced a un dato trascendente que Jesús no poseía: su resurrección. Ésta, si bien no podía colocarse en la línea lógica de todo el anuncio y la actividad de Jesús —de ahí la desaparición del término referencial decisivo del «Reino de Dios» en la tierra—, lograba, tras la cruz, responder a la nueva certidumbre pascual de que Jesús era el Mesías que ellos habían presentido (cf. Mc 8,27-29 y par.) y que debía llevar próximamente a cabo la función de tal, la apocalíptica de juez universal. O sea, la única pensable después de su muerte (pública e ignominiosa) y de su resurrección (gloriosa, aunque reservada a los testigos).

Se habría tratado, así, de una especie de reconversión de Jesús a la escatología inminente anunciada por el Bautista. Y éste es, de hecho, el modo en que la comunidad cristiana vive ese pequeño espacio de tiempo que, presuntamente, la separa de esa segunda venida de Jesús. No puede haber signo más elocuente de esto que la reaparición, como en tiempos del Bautista, y no obstante el ansioso *marana tha* apocalíptico, de la «alarma» por datos que hicieran suponer «que es inminente el día del Señor» (2 Tes 2,2).

Y precisamente el que el origen de esta reconversión a la apocalíptica se atribuya a Jesús es lo que habría podido ser verosímil si no hubieran quedado, como restos fehacientes de las intenciones y expectativas del Jesús pre-pascual, los dos datos directos que se acaban de examinar y evaluar: la profecía sobre la llegada del Reino con poder y el grito final de desconcierto en la cruz.

III. El significado de la muerte de Jesús

En la Introducción general de esta obra cité una significativa frase de Milan Machoveč en la que, de alguna manera, veía yo una antinomia no decidida entre dos datos trascendentes opuestos. Se afirmaba allí, por un lado, que uno de los momentos más grandes de la humanidad había sido aquel en que Pedro, frente a la tumba vacía de Jesús, *creyó* que éste era aún «el vencedor después del Gólgota»; y, por otro, se negaba (de acuer-

do con el marxismo ateo) que en el Gólgota hubiera habido otra cosa «que una desoladora y concreta muerte de cruz»²⁵.

Me parecía entonces, al citarlo, y me sigue pareciendo ahora, que, con independencia de la compatibilidad de ambos datos, el «momento» tan apreciado por Machoveč es el momento equivocado. Si el fin de Jesús consiste ni más ni menos que en esa desoladora y concreta muerte de cruz, sin *Deus ex machina* que lo resucite y convierta su derrota en triunfo, ¿de qué es Jesús vencedor? ¿En qué aventaja a cualquier noble fracasado a quien la historia tritura al pasar, como para que su pretendida victoria sea considerada un momento cumbre de la humanidad? Y si, por el contrario, se cree que, ya en sí misma, esa muerte constituye una victoria, ¿por qué celebrar la fe frente a la tumba vacía, vergonzosa escapatoria al escándalo desnudo de la cruz? En efecto, ¿no apuntan ese momento y ese lugar a una fe que nace entonces y allí —y no en el Calvario mismo— en el *Deus ex machina* que tres días después habría resucitado a Jesús?

Entiendo que la frase de Machoveč es, con cabal sinceridad, la expresión de ese intento que atraviesa toda su obra: lograr el máximo acercamiento posible entre la apuesta existencial de un marxista ateo y la fe de un cristiano. Pero, a pesar de las apariencias, creo que habría estado aún más cerca —por ir al fondo de las cosas— si hubiera escrito que Pedro perdió la ocasión de crear uno de los momentos más grandes de la humanidad al no comprender, *en el mismo Gólgota* y frente a la cruz de Jesús que grita su desconcierto a Dios, que aquél era ya «el vencedor». A no ser, claro está, que Machoveč, pese a sus protestas, condicione sin querer la «victoria» de Jesús en el Gólgota a lo que experimenta Pedro ante la tumba vacía. Pero, en ese caso, había —oculto, si se quiere— en el Calvario un Dios dispuesto a convertir en triunfo lo que —sólo aparentemente— no era más que una desoladora muerte de cruz...

No es ciertamente mi cometido hacerle decir a Machoveč lo que no dice. Creo, sí, que no sale con demasiada lógica de la disyuntiva en que se coloca. Y, aunque no piense yo que sólo la cruz baste para declarar vencedor a Jesús, entiendo que sería

un ejercicio profundamente humano —que el cristiano rara vez practica— el preguntarse qué sentido tendrían esa vida y esa muerte si la resurrección no hubiera tenido lugar. Y, a mi parecer, no practica eso el cristiano, porque la resurrección archisabida se ha tragado las preguntas decisivas en que ese ejercicio consistiría.

A. ¿*Creer en un profeta equivocado?*

La hipótesis que, en cierto modo, propone Machoveč en las palabras arriba citadas supondría que, desde el punto de vista del *sentido* —que es lo único que puede hacer de un instante, equivalente a cualquier otro en su materialidad, uno de «los más grandes momentos de la humanidad»—, Jesús sería ya el «vencedor» cuando muere en la desolación y el desencanto del Calvario. Sin *Deus ex machina* ni resurrección a la vista.

¿Tendrán, entonces, esa vida y esa muerte un «sentido» ejemplar que pueda hacer de Jesús un testigo referencial de cómo vivir, frente a la muerte, una apuesta digna de suscitar a su vez nuestra fe (antropológica)? Parecería que, si se pudiera prescindir de lo estudiado en este capítulo (la historia que se ha delineado en su perfil más fidedigno en los anteriores), la respuesta debería ser afirmativa. La muerte de cruz, como otro modo cualquiera de martirio, no bastaría para mellar ese profundo valor. Se trataría de una vida donde la apuesta por lo absoluto está enraizada en la opción por el pobre, el marginado, el deshumanizado.

Pero esa fe «de» Jesús (y, en el mismo sentido, la fe de cualquier hombre «en» él) tiene que haber recibido en este último capítulo un severo toque de reserva. No se trata de que haya que pagar por ese valor un excesivo precio de sufrimiento. Es algo más hondo, relativo a la *verdad*. ¿No se ha «falsificado» acaso el anuncio central de Jesús? ¿No ha desmentido la realidad su apuesta? ¿Qué otra cosa, si no, significa, traducido a un lenguaje más religioso, el último grito de Jesús en la cruz? En otros términos, nuestro problema aquí —de espaldas a la resurrección— es si se puede tener fe en un testigo *equivocado*.

Esta pregunta no es ni demasiado radical ni, mucho menos, ociosa. Gran parte de la exégesis cristiana de los evangelios en

25. *Op. cit.*, p. 39.

los últimos dos siglos —y muy especialmente en lo que va del último— ha topado con el «discurso escatológico» de Jesús y ha llegado a reducir su vida y su mensaje a la proximidad e inminencia del fin del mundo. Así, entre otras, la célebre obra de A. Schweitzer, que sentó cátedra en esta materia.

Es verdad que hoy las cosas han cambiado en buena medida. «No hay muchos especialistas del Nuevo Testamento que se asociarían aún hoy a la respuesta dada por A. Schweitzer (a este problema): Jesús, animado por la ardiente espera del fin inminente, habría enviado a sus discípulos por Palestina para una misión precipitada, y él mismo habría proclamado una ética provisoria; al fin, deshechas sus esperanzas, habría tratado de obtener la intervención de Dios dirigiéndose a Jerusalén, donde habría sucumbido»²⁶.

Se dirá que, si ello es así, y habida cuenta de los argumentos que he adelantado en contra de esa hipótesis reductiva de Jesús como profeta de la escatología inminente, el problema debe darse por solucionado al trasladarlo de Jesús a la comunidad cristiana. Pero el discurso escatológico, y la equivocada promesa de que todo ello sucedería antes de que acabase la generación contemporánea de Jesús, sigue aún ahí. Aparece a los ojos del creyente como «palabra de Dios», ya lo haya dicho Jesús, ya haya sido el fruto del trabajo redaccional del evangelista. Por otra parte, ese juicio de Käsemann sobre Schweitzer y sobre su superación en la exégesis actual peca, si no estoy muy errado, de exagerado optimismo. Aun en la exégesis católica poco inclinada a ese tipo de reduccionismo radical encuentra uno, expuesto en sus términos más crudos, y a propósito de la escatología, el problema de la verdad en el mensaje del mismo Jesús. W. Kasper lo propone de esta manera: «Con esta espera próxima (del fin) se plantea un problema difícil y frecuentemente tratado. ¿Se equivocó Jesús en esa espera inmediata? Si tal fuera el caso, tendría consecuencias incalculables, no sólo para la pretensión de plenipotencia de su persona, sino también para la pretensión de verdad y validez de todo su mensaje»²⁷.

26. E. KASEMANN, *op. cit.*, p. 202.

27. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, p. 94; subrayado mío.

Yo diría, por el contrario, que Jesús es testigo para la fe de cualquier hombre en la medida misma en que no manifestó pretensión alguna de plenipotencia para sí (cf. Flp 2,6). Nunca dijo tampoco que lo supiera todo, ni es ése el recuerdo (cf. Mc 13,32 y par.) o la concepción «teológica» (cf. Lc 2,40) que tienen de él los evangelistas sinópticos. Por otra parte, si la interpretación hecha aquí es la correcta, Jesús es un hombre que va determinando su futuro con los datos que están a su disposición. Alguien que, como todo ser humano, busca iluminar el futuro con una puntuación profunda, compleja y rica de los sucesos que va viviendo. Hay una gran lógica, no sólo intelectual, sino existencial, en su proyecto. Cuando tiene que dar la vida por él, aun en la incertidumbre y el desconcierto, lo hace sin mudar un ápice su actitud o su mensaje: el Reino vale más para él que cualquier otra cosa. Y Jesús paga ese precio.

Por las razones que expuse, no creo que se haya equivocado en lo esencial. No fue un profeta del fin del mundo ni retrocedió a esa concepción apocalíptica, en oposición a la profunda clave política en la que enmarcó su mensaje y actividad, al final de su vida. Creo haber mostrado que ésa fue la primera interpretación —Pablo en sus grandes cartas iría más lejos o más hondo— que encontró su comunidad para atar esos dos cabos tan opuestos: el fracaso visible del proyecto del Reino y la gloriosa resurrección de Jesús (de la que se hablará en el capítulo siguiente)²⁸.

28. Muchos cristianos —y teólogos— creen poder escapar, sin profundizar, al problema de incorporar el error a la adquisición de la verdad, por emplear una expresión que resume un célebre e iluminador artículo del Card. Lercaro (publicado en el n. 10 de *Sacra Doctrina* y aparecido en su versión francesa en *Documentation Catholique*, 1959, col. 337 y ss.). Ya se ha mostrado en este capítulo que, sea o no de Jesús, el error de situar el fin del mundo (por no hablar de la llegada del Reino) en la misma generación de Jesús es un error «material» inescapable. O lo cometió él, o la iglesia primitiva, o los evangelistas. Y, por último, siempre aparecerá como tal en la Escritura. Ninguna concepción puramente material o lineal de la adquisición de la verdad, o aun de la inerrancia de la Biblia, puede borrarlo. El Vaticano II ha marcado aquí rumbos que empiezan a ser seguidos en estas materias. Véase, por ejemplo, la concepción de la *verdad* en las Escrituras tal como la expone el artículo de L. PACOMIO, «*Sagrada Escritura*» (y especialmente el párrafo «*La verdad en la Escritura*»), en el tomo I del *Diccionario Teológico Interdisciplinar* por

En cuanto a Jesús mismo, su concepción de la llegada final del Reino con poder subestimó la complejidad de la realidad histórica y el carácter decisivo que Dios le da. Dios no va a traer el Reino de la manera que Jesús imagina. Jesús tiene algo que aprender aún, dice la Carta a los Hebreos: «la obediencia» (Heb 5,8). Y la aprende con lo que padece. Se dirá que se trata en ese texto de la obediencia al Padre. Pero, aun siendo así, la obediencia al Padre no es penosa porque el Padre quiera hacerlo sufrir, sino porque el Reino que el Padre trae a la tierra exige de Jesús, como exigirá de todos sus colaboradores, una terriblemente difícil y humilde obediencia a las intrincadas y ambiguas leyes históricas. Con su peso de muerte que va mucho más allá de la muerte física.

B. La muerte en la vida de Jesús

Es parte y trago amargo de la existencia humana que todos los proyectos del hombre deban emplear instrumentos que se quedan con buena parte de las intenciones originales. Ya se ha visto esta característica al hablar de la ambigüedad que el uso del milagro, por no poner más que un ejemplo, introduce en las relaciones entre Jesús y el pueblo más necesitado. Ésta es la inclinación mortal que introducen los instrumentos que debe usar el hombre en todos sus proyectos. Cada instrumento quiere, por su propio peso e inercia, ir más allá de los límites que el proyecto histórico del hombre debería lógicamente fijarle. El milagro repetido, la mesianidad aclamada, el poder aceptado sin más, son amenazas de muerte para esa preparación del Reino que Jesús se propone realizar. Y es menester interrumpir la cadena de beneficios, las seguridades adquiridas. Se necesita abrir un espacio para la reflexión y la profundización. Pero

L. Pacomio *et alii*, Ed. Sigueme, Salamanca 1982, pp. 244-246. Sería además importante comprender la importancia de la directriz bíblica de la *Dei Verbum* al señalar cómo lo que parecen en la Escritura «cosas imperfectas y transitorias demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina» (DV 15), que usa, para enseñarnos la verdad, la misma flaqueza humana con la que Dios encarnado se hizo semejante a los hombres y accesible a ellos (DV 13).

también hay muerte en este precio. Se enfriá el entusiasmo, se debilitan las certezas, se disagrega el poder...

La estancia de Jesús en Jerusalén no cambia las cosas. ¡Bueno sería que lo hiciera, tratándose de uno de los más profundos componentes de la condición humana! Los Sinópticos coinciden en afirmar —y Juan aporta también su testimonio— que Jesús entra en Jerusalén llevado en triunfo por un pueblo que ha oído hablar de él y conoce, aunque sea a medias, su mensaje. Pocos días después, ese mismo pueblo pide su muerte. ¿Cómo se ha introducido esa «muerte» —que llevará más tarde a la muerte física y violenta en la actividad de Jesús en Jerusalén?

Creo que también aquí la clave económico-política es decisiva para la comprensión de los sucesos. No es, en efecto, una casualidad que las parábolas donde se ataca más directamente a las autoridades religiosas y políticas de Israel y se las hace aparecer en su neto carácter de opresoras del pueblo, aparezcan en la parte que los Sinópticos consagran al ministerio de Jesús en Jerusalén. En Marcos, por ejemplo, sólo aparecen cinco parábolas, no polémicas, correspondientes a la predicación en Galilea (cf. Mc 4,1-32), y una sola, esa sí explosivamente polémica (la de los viñadores homicidas), durante la estancia en Jerusalén (cf. Mc 12,1-12). Es que el sistema de opresión, que comenzaba en una determinada concepción de Dios (ideología religiosa), terminaba en la opresión lisa y llanamente económica, centrada en el templo y en su comercio adyacente. Gran parte de la población, aun de la más pobre de Jerusalén, vivía del templo mismo, de las fiestas que allí se celebraban y de los servicios ofrecidos a los peregrinos de la diáspora y del resto de Palestina que a ellas acudían. El templo justificaba y sacralizaba toda una producción cuyo producto iba a parar en gran medida a las autoridades, pero que daba también de comer a una buena parte de la población autóctona.

Pues bien, cuando uno se pregunta cómo fue posible que la multitud entusiasta que saludó a Jesús a su entrada en la ciudad santa pidiera luego su muerte, hay que tener presentes dos actitudes de Jesús que deben haber hecho reflexionar a los entusiastas del profeta galileo. Predijo —o así fue entendido— la destrucción del templo, con lo cual aparecía echando sobre éste una sombra de menosprecio (cf. Mc 14,58). Pero, lo que

es más, intentó purificarlo de todo comercio echando a los mercaderes —probablemente ricos y pobres— que en él vendían lo que se precisaba para los sacrificios.

Una vez más, entre el pueblo y Jesús subsiste un espacio que éste estima necesario para su trabajo de concientización. Y aquí es menester repetir, en un contexto que se vuelve más y más cargado de tragedia, lo que ya se vislumbró en la crisis galilea. Jesús no está dispuesto a pagar el precio que hubiera significado un mantenimiento o acrecentamiento del «poder» político inmediato de ese mismo pueblo de los pobres a quienes declara beneficiarios del Reino de Dios. Y no lo hace, basado en ese dato trascendente que hemos constatado en este capítulo: espera de Dios el «poder» total para la instalación del Reino. No quiere sacrificar —y ello es perfectamente lógico, aunque el pueblo no lo comprenda y los acontecimientos posteriores prueben que se equivoca en ese dato básico— la posibilidad de elevar el nivel de reflexión crítica, de madurez y de libertad de ese mismo pueblo que es el centro del proyecto divino del Reino. Esa distancia mantenida —en beneficio del pueblo— terminará costándole la vida. El poder del Reino no se hará presente. No, por lo menos, de la manera en que Jesús lo prevé. Un cielo silencioso parece respetar esas extrañas reglas de juego que llevan al profeta de la alegría al desconcierto final en la cruz.

Me parece muy difícil, para quien sigue paso a paso el relato evangélico, declarar a Jesús «vencedor» si todo termina en el Calvario. Pero es cierto que, si Jesús interesa o, a mi juicio, debería interesar a todo ser humano, es, ante todo, porque en la línea de su actividad y de su proyecto histórico aparece en juego, en toda su magnitud, el enigma que todos los hombres deben sentir ante la historia: cómo, aun en el más noble y alto de los proyectos del hombre, la muerte está ya presente en el mundo del sentido antes de que surja, como última palabra, en el de la realidad.

Capítulo 5

La resurrección de Jesús

Es menester advertir aquí algo de suma importancia: este capítulo *no es* la continuación lógica de los anteriores en esta Primera Parte, consagrada a la búsqueda del *Jesús histórico*. Buena o mala, suficiente o no, esa búsqueda terminó con el mismo fin del *Jesús histórico*: su muerte en la cruz.

Si no temiera escandalizar sin utilidad alguna al lector, diría que este capítulo constituye —a pesar de su innegable importancia— un *apéndice* de la investigación hecha hasta aquí. Tal vez, para evitar malentendidos, sería preferible decir que con la resurrección de Jesús se debería abrir una Parte diferente de esta obra, donde el interés pasaría, de «la historia», a «la significación». Pero soy consciente de que también lo que acabo de escribir exige explicación y justificación, so pena de hacer pensar en la resurrección como en una metáfora sobre el valor de Jesús.

El escándalo a que me refería no es, por otra parte, injustificado. No sólo porque los cristianos están demasiado acostumbrados a pasar sin pestañear, de los relatos que refieren el ministerio y la vida pública de Jesús, a los que conciernen a su actividad como «resucitado». Es más, parecería que los mismos evangelios —los documentos más «históricos» con que podemos contar— pasan como si nada (y, en el original, aun sin división de capítulos) de la narración de la pasión y muerte de Jesús a la de sus apariciones, una vez vuelto a la vida.

Ahora bien, desde el comienzo de esta Primera Parte se ha insistido en que debe buscarse el núcleo históricamente más

fehaciente sobre Jesús en lo que presente un carácter *pre-pascual*. Y ello porque la luz de la resurrección se proyecta hacia atrás, modificando con su fuerza interpretativa los mismos datos que la memoria cristiana posee y los evangelistas consignan. ¿Querrá ello decir acaso que la resurrección misma no es histórica o verdadera y que a ello se debería la reserva que la exégesis muestra hacia lo post-pascual?

La respuesta a la última parte de la pregunta debe ser negativa. En efecto, lo post-pascual está, como se ha visto y comprobado con buenas razones, sujeto a la sospecha de introducirse de modo subrepticio en lo que precede a los acontecimientos pascuales. Pero lo mismo ocurre, como se ha constatado aquí, con otros elementos plenamente históricos, como los que dependen del contexto de la iglesia naciente. No obstante ser perfectamente históricos, éstos también distorsionan a veces la información ofrecida sobre Jesús por los evangelistas.

En cuanto a que la resurrección sea o no histórica o verdadera —es decir, la primera parte de la pregunta—, la respuesta debe ser más matizada. Las necesidades del lenguaje moderno hacen imperativo establecer una distinción, ciertamente sutil, entre los adjetivos «histórico» y «verdadero». Así, aun antes de examinar el caso concreto de Jesús, se pueden establecer ciertos criterios lingüísticos para hablar coherentemente de una «resurrección» y de su posible o imposible valor «histórico».

Por de pronto, no se habla aquí de la reanimación de un cadáver. Trátase de un milagro (la «resurrección» de Lázaro, por ejemplo) o de un procedimiento técnicamente avanzado, una reanimación es, por principio, algo histórico, en el sentido estricto y moderno de la palabra, que incluye la posibilidad de verificación (o falsificación) empírica. El «resucitado» de esa manera vuelve a la (misma) vida, y cualquiera puede comprobarlo. Es claro que, en el dominio de los hechos pasados, no es posible una verificación directa hecha a partir del presente. Pero los acontecimientos narrados, al ser puestos en relación con otros, se vuelven *en sí mismos* relativamente verificables. Y en esa verificación consiste la *ciencia histórica*, por lo menos la moderna. Ésta no sería ciencia reconocida si no tuviera cierta capacidad de verificación, aun cuando esa capacidad no posea la precisión de otras ciencias de la naturaleza.

En este sentido, y con las limitaciones ya dichas, la historia de un personaje del pasado termina con su muerte definitiva, esto es, con su salida de la historia. Y así ocurre con Jesús cuando muere en la cruz. Es verdad que la íntima relación del cadáver con la persona puede, de alguna manera, prolongar esa historia durante un breve tiempo. Y aquí hay algo importante en el caso de Jesús. Se podría decir que su historia, en el sentido exacto de la palabra, termina ante su *tumba vacía*. Ésta no «verifica» su resurrección. Puede explicarse por muchas otras causas. Pero la tumba vacía pertenece al género de los hechos verificables. Al entrelazarse con otros acontecimientos cuyo conocimiento estuvo, en principio, abierto a todos, abre un problema histórico. Es evidente que, si el sepulcro de Jesús, con su cadáver, hubiera podido ser mostrado y señalado, la cuestión de su resurrección no se habría planteado. O, por lo menos, no en la misma acepción de la palabra.

También, y en un sentido muy amplio, pueden considerarse como «historia» de un individuo las consecuencias de su vida y acción que continúan vivas en sus sucesores, amigos o adversarios. La resurrección de Jesús —sea verdadera, histórica o mítica— es estrictamente «histórica» *en cuanto* influye en la creación de una comunidad o Iglesia que, de alguna manera, prolonga a Jesús. Pero, en ese caso, su historicidad no pertenece a la historia del propio Jesús, sino a la historia de su Iglesia. En ella se vuelve verificable la influencia de la resurrección, porque fue verdadera causa de muchos sucesos posteriores. Y ello aunque Jesús no hubiera realmente resucitado... De una manera semejante, los héroes homéricos no son «históricos» en sí mismos, pero sí lo son *en cuanto* influyen (desde el mito, como lo harían desde la realidad) en la formación de la ética y la cultura helénicas.

Por el contrario, el paso mismo de Jesús de una existencia terrena (y, por ende, verificable por naturaleza, aunque esa verificación pueda hacerse difícil con el tiempo transcurrido) a una existencia ultraterrena, puede ciertamente ser *verdadero*, pero no puede en ningún caso llamarse *histórico*, por lo menos en el sentido estricto en que hoy se habla de *ciencia historiográfica*. En efecto, una existencia *otra* no puede verificarse empírica o universalmente con los mismos instrumentos que verifican o falsifican ésta.

La resurrección no es, pues, una laguna que quedara al terminar los capítulos anteriores acerca del «Jesús histórico». Y precisamente cuando se constata la fuerza de esa lógica, se encuentra uno con un hecho *extraño* y hasta, para algunos, *sospechoso*: los Sinópticos —y otros escritos del Nuevo Testamento— narran las experiencias de los discípulos de Jesús con su Señor resucitado sin variar, al parecer, el género literario que usaron para contar sus experiencias con el Jesús pre-pascual. Como si se estuviera en el mismo plano de realidades. Como si cualquiera que se cruzara por casualidad con esas escenas hubiera podido presenciar lo mismo, *verificar* lo mismo. ¿Es ello así?

I. Un género literario para la resurrección

La impresión a la que acabo de referirme no debería, con todo, ser aceptada sin crítica. Piense el lector, si no, en una impresión semejante a propósito de los evangelios que se reveló radicalmente equivocada. En efecto, durante siglos se pasó tranquilamente, en la lectura e interpretación de los textos de Mateo y Lucas, de los pasajes llamados *evangelios de la infancia* a los que narran el período comprendido entre el bautismo de Jesús por Juan en el Jordán y la muerte de aquél en el Calvario. Como si se tratara de una misma narración que siguiera las diferentes épocas de la vida de Jesús. Y se pasó, y se continúa pasando hoy en día, a pesar de los notorios malentendidos que ello produce, de los Sinópticos a Juan, o sea, de los tres primeros evangelios al cuarto. Como si en los cuatro se diera el mismo *tipo* de narración.

Los evangelios Sinópticos, para el período que comienza en el Jordán y termina en el Gólgota, constituyen una obra básicamente «narrativa». Creo que el lector se habrá percatado ya de que, por el contrario, tanto los evangelios de la infancia como la totalidad del evangelio de Juan sólo *usan* la «narración» con fines teológicos. Cuando se busca, por ende, en el Nuevo Testamento el núcleo más fehaciente con que puede aproximarse uno hoy día a la historia de Jesús dejando aparte, como aquí, el cuarto Evangelio, no hay que pensar que ello se deba a cierta alergia teológica o a un rechazo (táctico) del pensamiento joá-

nico, por partir éste, en su relato, de la abierta aceptación de la divinidad de Jesús. La razón para no sumar unas informaciones a otras es que no se pueden sumar, sin más, datos que llegan a través de géneros literarios diferentes.

Por ello, sólo una mirada atenta a los documentos que brindan un relato de las llamadas «apariciones» de Jesús resucitado permitirá discernir cuál es el género literario usado y aun, previamente, si todos esos documentos pertenecen al mismo género.

Pues bien, al hacer el recuento previo de los documentos que, de alguna manera, relatan apariciones de Jesús resucitado, se lleva uno la sorpresa de observar que las fuentes de información han aumentado en número. Están, claro está, los tres Sinópticos, con los que ya estará familiarizado el lector. Pero Mc 16,9-20 es reconocido, aun por una exégesis conservadora, como un apéndice agregado al evangelio marcano¹, o sea, como una cuarta fuente. Como se verá por razones que aparecerán más adelante, características esta vez muy similares a las de los documentos sinópticos invitan a considerar el Evangelio de Juan (en lo tocante a la resurrección, o sea, el capítulo 20) como una quinta fuente narrativa. Pero también en el cuarto Evangelio se encuentra el lector con un apéndice que sigue al evidente final del libro (20,30-31); el capítulo 21, con su información respectiva sobre Jesús resucitado, constituye así la sexta fuente. Una séptima fuente está representada por el comienzo narrativo de los Hechos de los Apóstoles (1,3-11), donde se relata la última aparición de Jesús, que culmina con la ascensión de éste a los cielos. Finalmente, en un octavo lugar, que es en realidad —incluso cronológicamente— el primero en fecha y tal vez en importancia, la exégesis señala la excepcional antigüedad de unas líneas de la primera carta de Pablo a los Corintios (15,3-8) donde éste, en una fórmula muy breve, que dice haberle sido transmitida con la fe, presenta una escueta lista de las apariciones del resucitado: a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago y a todos los apóstoles. En último término, Pablo

1. Véase, a título de ejemplo, la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Mc 16,9.

agrega a la lista: «...se me apareció también a mí, como a un abortivo».

¿Cuáles son las características del género literario —si es que hay alguno— de estas ocho fuentes narrativas que presenta, sobre la resurrección, el Nuevo Testamento?

A. *La sinopsis desaparece*

A quien quiera asomarse, en la medida de lo posible, a la historia de Jesús, el hecho de que existan tres evangelios llamados «Sinópticos» constituye una ayuda preciosa. Por más problemas que plantee la formación, fuentes y redacción de esa «sinopsis» o visión conjunta, el hecho de poseer tres narraciones paralelas de los hechos ayuda mucho más de lo que entorpece. La comparación que las tres hacen posible, cuando comienzan a conocerse y dominarse los secretos de la redacción y sus correspondientes criterios históricos, resulta invaluable. Los exegetas han notado esto al comparar esa riqueza con la pobreza documental que se padece para comprender los orígenes, problemas y evolución de la Iglesia naciente (como se verá en el Epílogo que sigue a este capítulo). Sólo un documento, escrito muchos años después de los sucesos referidos, los Hechos de los Apóstoles, de Lucas, cubre el espacio decisivo que va, de la muerte de Jesús, al año 50 d.C., fecha propuesta y aceptada como probable por muchos para la redacción por Pablo de las dos cartas a su comunidad de Tesalónica (primer documento escrito del Nuevo Testamento). Y aunque se pudiera cubrir de modo fidedigno ese lapso, quedaría todavía en pie el problema de saber hasta qué punto una comunidad de origen judeo-helenístico y fundada precisamente por Pablo es capaz de representar la manera como vivió la primera comunidad judeo-cristiana de Jerusalén en el período inmediatamente posterior a la resurrección de Jesús.

He escrito lo anterior para mostrar lo extraño del hecho de que los Sinópticos mismos dejen de ser tales cuando se trata de relatar los acontecimientos que se refieren a la resurrección de Jesús. Ahí termina todo ese paralelismo tan valioso para la investigación histórica. No hay «sinopsis» posible. Cada uno

de los tres primeros evangelios, más las cinco fuentes que se les agregan, va por su lado y relata cosas diferentes.

Por ejemplo, ¿dónde tienen lugar las «apariciones» de Jesús? En ningún lugar, según Marcos (que no relata ninguna), aunque éste señala la promesa de que lo verán en Galilea. En oposición a esto, el apéndice marcano habla de una aparición a María Magdalena que, obviamente, tiene lugar en Jerusalén el mismo día de Pascua. En Mateo, y en oposición a Marcos, hay una aparición en Jerusalén a las mujeres que se dirigen al sepulcro y otra aparición en un monte de Galilea a los once discípulos. Lucas menciona una aparición a Simón y relata otras dos: una a los discípulos reunidos y otra, anterior, a dos discípulos que iban a Emaús. Las tres, como se ve, el mismo día de Pascua y en Jerusalén o sus alrededores. Juan habla de dos apariciones a los discípulos, separadas por una semana, y ambas en Jerusalén, así como de una aparición a María de Magdala junto al sepulcro vacío. El anexo joánico del capítulo 21, en cambio, sólo conoce una larga aparición de Jesús, pero en Galilea, junto al lago. Los Hechos colocan la última aparición de Jesús resucitado en Jerusalén cuarenta días después de Pascua. Pablo, por su parte, no señala el lugar de las apariciones. Se sabe que la que él mismo tiene y a la que alude al final de la fórmula tuvo lugar en las cercanías de Damasco, entre cinco y diez años después de la resurrección de Jesús...Como se ve, diversos personajes, en distintos lugares, un sólo día o en el espacio de diez años.

Sorprenden estas narraciones abiertamente divergentes de acontecimientos que marcan el comienzo de la comunidad cristiana. No se hace, de hecho, el menor intento de armonizar los relatos. De entre las muchas apariciones mencionadas, sólo la aparición a la Magdalena, la de los discípulos de Emaús, una aparición a todos los discípulos reunidos en Jerusalén y, tal vez, una semejante en Galilea obtienen *dos* menciones, si se reúnen todas las fuentes. Y ello, a condición de no tomar en consideración el contenido narrativo que se les asigna, es decir, lo que se supone en cada relato que Jesús resucitado dice o hace —como en el caso de las dos supuestas menciones de la (¿misma?) aparición a la Magdalena.

Otra experiencia interesante puede hacerse tomando como punto de partida la lista de apariciones a la que los exegetas

atribuyen mayor antigüedad e importancia (aunque esto último, tal vez, por razones no tan convincentes)²: la que brinda Pablo como constituyendo una tradición básica que se le ha transmitido del mensaje cristiano. En esa lista, *sólo* dos se pueden identificar, con alguna certeza, con otras ya mencionadas: aquella en que Jesús se aparece a los Doce (y que podría ser la que, según Lucas, tiene lugar en el cenáculo el día mismo de Pascua, y donde estaban también presentes, según el evangelista, los discípulos llegados de Emaús) y la previa, de la que se hace mención, sin narrarla, cuando llegan esos mismos discípulos de Emaús: «*El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!*» (Lc 24,34).

Pero a propósito de la lista de Pablo cabría decir, sobre todo, que resulta por demás extraño el que las otras fuentes hayan, por así decirlo, desaprovechado dos apariciones cardinales que en esa lista se mencionan y que tienen por objeto a Pedro y a Santiago. Se sabe, en efecto, por el mismo testimonio de Pablo, que Pedro y Santiago, junto con Juan, eran considerados «las columnas» de la fe cristiana (Gal 2,9). A ellos se dirigirá Pablo cuando desee tener la garantía de que su fe es la

2. Hasta cierto punto, el mismo Pablo, a primera vista, parece suponer lo mismo, invitando de algún modo a «verificar» históricamente el hecho de la resurrección de Jesús, en la primera carta a los Corintios. Es cierto que se trata de acudir a *testigos* sobrevivientes. Pero cabe preguntarse qué tipo de testimonio podían brindar tales testigos. PANNENBERG no vacila en decir que «la cuestión histórica de las apariciones del Resucitado se concentra *por entero* en el relato paulino de 1 Cor 15,1-11. Las apariciones relatadas en los evangelios que no son consignadas por Pablo tienen *un carácter legendario tan intenso* que apenas puede encontrarse en ellas un núcleo propiamente histórico» (*op. cit.*, p. 110; subrayado mío). Cabe, por lo pronto, preguntarse qué tendrá de más «histórico» una mera lista de testigos, a no ser la pura «sobriedad». Pero, aun dando por sentado que en esa lista se concentre todo cuanto sabemos de «histórico» sobre la resurrección de Jesús, sorprende la indiferencia hacia las narraciones evangélicas, tratadas simplemente de «legendarias». Si con eso se quiere decir que no son dignas de fe por ser inventadas, convendría preguntarse por qué Marcos o Lucas (por no hablar de Mateo) no aprovecharon esa ocasión para inventar narraciones *que corroboraran la lista de Pablo*, sin duda conocida por ellos varios años antes de redactar sus evangelios. Además, una «leyenda» no puede descartarse como una mera invención: aun cuando lo fuera, tendría *también* un contenido significativo que urge averiguar. Y es lo que trato de hacer en lo que sigue.

correcta y de que, en su apostolado, no «corre en vano». Más aún, el caso de Santiago es tanto más interesante cuanto que representa algo así como el punto extremo opuesto a Pablo *dentro* del espectro de lo que se podría llamar la «ortodoxia cristiana» en ese momento inicial. Pues bien, si la resurrección es la base sobre la que se asienta la fe de la Iglesia, las apariciones del resucitado en particular a ambos garantes de esa fe básica deberían haber tenido (y no sólo para Pablo) una relevancia muy especial. Ahora bien, nadie las narra entre las fuentes que el Nuevo Testamento ofrece. Y la de Santiago, sólo la lista de Pablo la menciona. ¿Cómo explicar esa ausencia, o desinterés, que contrasta con la presencia de apariciones de mucha menor envergadura?

Cabría tal vez decir, y ello puede tener un peso grande en favor de lo que propondré a continuación, que, al menos en lo que a Pedro se refiere, la aparición que se le atribuye dos veces como precediendo a todas las demás —aunque sin narración aparente: (cf. 1 Cor 15,5; Lc 24,34)— no es otra cosa que el episodio que tiene lugar, según Juan, frente al sepulcro vacío de Jesús (cf. Jn 20,3-8): «...El otro discípulo corrió más que Pedro y llegó antes al sepulcro. Se inclinó y vio que estaban las vendas en el suelo. Llega tras él Simón Pedro, entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo, y plegado en un lugar aparte, no junto a las vendas, el sudario que cubrió su cabeza. Entonces entró también el otro discípulo...vio y creyó, pues hasta entonces no habían comprendido que, según las Escrituras...»

Si el cuarto Evangelio contiene, en muchos de sus detalles, recuerdos personales de un testigo presencial de los acontecimientos —y más probablemente de ese «otro discípulo» que no se nombra—, no sería extravagante suponer que esta sobria narración, que no narra en realidad «aparición» alguna, representa, a pesar de todo, lo que quedó en la memoria de la comunidad cristiana como el hecho de que Jesús, antes que a nadie, «se apareció a Cefas». ¿Cómo así? Por de pronto, y en primer lugar, este episodio constituye, en su misma (probable) intención teológica, una indicación preciosa para entender el género literario de los relatos de apariciones. Se observará la precisión y el detalle con que se narra lo propiamente «histórico» que

tiene lugar en el episodio. ¡Hasta los pliegues del sudario! Pero, amén de lo histórico (en el sentido estricto y verificable de la palabra), está el espacio restante para lo *verdadero*. El «otro discípulo», entrando después de Pedro, *ve y cree*. Y aunque esta referencia a un doble conocer se diga sólo de él, tiene que referirse asimismo a Pedro. En efecto, a partir de ese «ver y creer», los verbos siguen en plural, refiriéndose a ambos. Son ambos, en efecto, los que «comprenden que Jesús debía resucitar» (Jn 20,9). Además, el que los discípulos reunidos proclamen su fe en la resurrección con estas palabras: «¡Es *verdad*! ¡El Señor ha resucitado y ¡se ha aparecido a Simón!», no puede referirse a otro episodio fundador que no sea el «ver y creer» que acontece (en ambos) junto al sepulcro vacío.

En segundo lugar, y volviendo a todas esas «apariciones» de las que no se puede ya hacer sinopsis alguna, ¿qué pueden estar indicando sino una realidad que *no puede ser contenida en una narración* con límites precisos (aunque ya no sean éstos universalmente verificables)? Parecería que cada aparición alude a un momento distinto en que los diferentes testigos pasan del simple ver al creer. Todo sucede como si, en el momento en que uno juzgaría hoy que, frente a la aparición narrada, sólo bastaba ver, los relatos de la resurrección intercalaran inesperadamente, más que en todas las narraciones sobre el Jesús histórico, verbos como «creer» y «dudar». En otras palabras, que la relación de las apariciones con la *verdad* es aquí de otro género que la que media entre un hecho y su simple verificación empírica.

Antes, empero de sacar más (o más precisas) conclusiones en base a esta primera característica de los relatos sobre Jesús resucitado, conviene pasar a otras, aún más significativas si cabe.

B. Comprensión en vez de información

Con excepción de la lista consignada por Pablo, las siete fuentes restantes hacen figurar en el relato de las apariciones de Jesús palabras y enseñanzas de éste.

No es extraño que también aquí la costumbre de leer los relatos pascuales sobre lo que Jesús resucitado habría dicho

como se leyeron los relatos sobre la predicación histórica de Jesús, haya impedido percibir el abismo que los separa, así como lo extraño de ciertas presencias y ausencias en las «palabras» que presuntamente acompañan a las apariciones del resucitado. También ésta es una característica común a las siete fuentes mencionadas (ya que la lista de Pablo no relata en realidad aparición alguna, sino que se limita a enumerar las que la comunidad cristiana tiene como fundantes).

Invito, pues, al lector a recobrar una cierta extrañeza razonable en este punto. Y para ello nada mejor, tal vez, que uno de los ejemplos más elocuentes en la lista de apariciones: la que acaece a los discípulos que van camino de Emaús. Como se recordará de capítulos anteriores, la predicación de Jesús ha versado, a través de varias paráolas, sobre la manera (hermenéutica) de leer y comprender las Escrituras en cuanto palabra de Dios. Pues bien, los dos discípulos que van de camino encuentran a Jesús y conversan con él sin reconocerlo. Sólo lo harán al final cuando, el compañero de viaje «parta el pan» como Jesús lo hizo tantas veces frente a ellos. El relato habla de una larga conversación, que comienza con la confesión, por parte de los discípulos, del desconcierto en que los ha sumido la muerte y el fracaso de Jesús. Entonces, según Lucas, Jesús «empezando por Moisés (el Pentateuco) y continuando por *todos* los profetas, les explicó lo que había *sobre él* en *todas* las Escrituras» (Lc 24,27). Ellos atestiguan más tarde acerca de esta inaudita y milagrosa «lección» sobre la Escritura (de quien en la fe saben que está «exaltado a la diestra de Dios»: Hech 2,33; 5,31; 7,55; etc.): «Estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras» (Lc 24,32). Y ahora lo sorpresivo: quienes recordaron en situaciones infinitamente menos memorables las enseñanzas de Jesús... ¡no quieren o no pueden comunicarnos las enseñanzas recibidas en esa conversación decisiva!

Hay, empero, un dato iluminador a este respecto. Los discípulos de Emaús llegan de vuelta a Jerusalén y encuentran a los discípulos reunidos. Jesús se les aparece y se hace reconocer. Y el evangelista repite, para todos los discípulos esta vez, lo que narró antes de los dos caminantes. Pero hay una diferencia significativa en el resumen: «Entonces *abrió sus inteligencias*

para que comprendieran las Escrituras (Moisés, Profetas y Salmos acerca de él)» (Lc 24,44-45). Lo que fue narrado primero como una lección informativa es repetido o resumido después con un «abrir las inteligencias» para comprender. La información se convierte en comprensión³.

Ahora bien, ¿qué sucede si se acepta y se generaliza esta impresión de que Jesús resucitado no habla, no informa, sino que los relatos de las siete fuentes se refieren a palabras suyas como una manera de indicar la nueva *comprensión* de muchas cosas que los discípulos extraen de las experiencias que tienen de lo que significa la nueva vida de que goza Jesús?

Sucede, si no me engaño, que se entiende, por de pronto, algo que a primera vista desconcierta: el bajo nivel, por así decirlo, de nueva información que se obtiene comparando las enseñanzas pre-pascuales de Jesús con las que provee una vez resucitado. Ni que decir tiene que, para quien no ve en el Jesús histórico un semidiós que lo sabe todo, constituye casi un escándalo el que no pueda obtenerse, al parecer, casi nada nuevo del paso que tendría lugar en Jesús, de una existencia y conocimientos cabalmente humanos, a una nueva esfera de vida y conocimientos divinos. No hay que olvidar, en efecto, lo que ya se dijo: que la resurrección nunca es presentada como la reanimación de un cadáver —que volvería así a la misma vida que antes—, sino como la experiencia de la vida que a Jesús le corresponde junto a Dios.

Si las «palabras» de Jesús resucitado constituyen, como parece, un apropiado expediente literario para expresar la «comprensión», adquirida a la luz de la resurrección, de lo que a) o ya debía saberse antes de Pascua, o b) se sabrá más adelante en la vida histórica de la comunidad cristiana, entonces el malentendido a que aludí, lógicamente, desaparece, y se comprende lo que pretende el género literario que transmite lo que Jesús resucitado habría dicho en sus apariciones.

3. El dato de que esta comprensión global de la Escritura está centrada en que el Mesías debía sufrir, parece aludir a que la Biblia, releída a la luz de la resurrección, descubre la figura del Servidor sufriente de Yahvé como clave del plan «mesiánico» de Dios (véase *supra*, Introducción a la 1.ª Parte, apdo. I, A).

Tal vez el mejor ejemplo de la luz que arroja la resurrección sobre *lo que ya debía de saberse antes de Pascua* es el ya citado acerca de la comprensión de la Escritura. En efecto, en los poemas del servidor sufriente de Yahvé, por un lado, y en las profecías de Jesús mismo acerca de los sufrimientos que le aguardaban en Jerusalén, por otro, los discípulos (y, ¿por qué no?, el mismo Jesús) deberían haber comprendido que la misión que Dios había confiado a su Mesías no quedaba comprometida o refutada por los acontecimientos del Calvario. Si los Hechos de los Apóstoles son en este punto dignos de fiar, esta conversión de perspectivas en la interpretación del abandono de Dios que tiene lugar en la cruz se vuelve —alusiones al Servidor de Yahvé mediante— el centro de la predicación o, si se prefiere, de la apologética de la Iglesia naciente.

De la misma manera, de las dos cosas que, según Juan, Jesús habría comunicado de palabra a sus discípulos en sus apariciones, una es la expresada después de soplar sobre ellos: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos» (Jn 20,22-23). El redactor del cuarto Evangelio no puede ignorar el *logion* de Jesús según Mateo, según el cual ya el Jesús pre-pascual había dado a sus discípulos el poder *total* de hacer valer en el cielo el perdón de los pecados otorgado en la tierra (cf. Mt 18,18). Y ello hace pensar que estas palabras del Resucitado constituyen una manera literaria de indicar que la información que ya poseían los apóstoles sobre ese «poder» se vuelve algo comprendido como realidad a la luz del nuevo poder de Jesús.

Lo mismo se puede decir de la aparición narrada por el apéndice (capítulo 21) del Evangelio de Juan, acerca de la autoridad y la responsabilidad de Pedro respecto de la comunidad cristiana. Como información, parece sólo una paráfrasis de Mt 16,18. Pero ¿no estaría esa información como sepultada por los acontecimientos críticos posteriores y aun por la negación que Pedro hace de Jesús (cf. Lc 22,32)? Las (supuestas) palabras de éste, ya resucitado, parecen marcar efectivamente la comprensión que, a la luz de la resurrección, alcanza la comunidad de que el poder glorioso de Jesús respalda el perdón concedido en su nombre a un hombre que ha pecado, pero que no ha dejado de amar.

No obstante, aún más significativo del género literario de los relatos de apariciones es el segundo grupo de palabras atribuidas a Jesús resucitado: las que indican una conciencia de cosas que ni siquiera fueron comprendidas con ocasión de Pascua, sino mucho después. El que se pongan en boca de Jesús resucitado sólo puede indicar que esa comprensión —posterior— tiene su fundamento en la experiencia de la resurrección⁴.

El caso más ilustrativo en este sentido lo constituye el mandato que, según Mateo, da Jesús cuando se aparece a los once discípulos (=apóstoles) en un monte de Galilea: «Id, pues, y haced discípulos a *todas las gentes* (=paganos), *bautizándolas...*» (Mt 28,19). También aquí la costumbre nos hace juzgarretas. Nos impide, entre otras cosas, percibir que quien redactaba este pasaje *sabía* que, mucho después de la resurrección de Jesús, la comunidad cristiana primitiva consideraba que no se podía entrar en casa de paganos, ni comer con ellos ni, mucho menos, «bautizarlos», por mucha fe que tuvieran. Los *Hechos* contienen un capítulo y medio consagrados sólo al «comienzo» de esta polémica. Narran, en efecto (cf. Hech 10,1-11,18), cómo Dios prepara con una visión a Pedro para que reciba favorablemente la embajada que le envía desde Cesarea el centurión romano Cornelio, un pagano. Y cómo el Espíritu Santo desciende sobre Cornelio y los suyos, de tal manera que «los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron *atónitos* al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado *también sobre los paganos*». Pedro los bautiza, dando como razón, no mandato alguno del Señor resucitado, sino algo mucho más circunstancial: «*¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?*». Pero todo no termina allí: «Los apóstoles y los hermanos que había por Judea oyeron» lo que había sucedido. «Así que, cuando Pedro subió a Jerusalén, *los de la circuncisión se lo repro-*

4. Obviamente, no excluyo que algunos de los casos anteriores, como el de la autoridad de Pedro o el poder de perdonar pecados, habida cuenta de la fecha de redacción de los documentos que se examinan aquí, pertenezcan también a esta categoría. Procuró solamente investigar, bajo este segundo rubro, algunos casos en que *existen pruebas* de que aun la «comprensión» aludida por las palabras del Resucitado se dio en un tiempo muy posterior al de las apariciones respectivas.

chaban...» Pedro comienza luego una larga explicación justificatoria, donde no hay mención alguna del solemne mandato presuntamente dado por Jesús resucitado. Habla de la visión que tuvo, de la decisión tomada por el mismo Espíritu Santo y, finalmente, recuerda «aquella palabra que dijo el Señor: 'Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo'». Y ésta razón poco clara, y no la clarísima (y más reciente) razón basada en la palabra del Resucitado, es la última que aduce.

Como se ve, ni Pedro conocía una «palabra del Señor» acerca de bautizar a los paganos creyentes, ni la conocían los que lo acompañaban, ni los cristianos de Jerusalén. ¿Por qué, entonces, los relatos de la resurrección la atribuyen a Jesús en una de sus apariciones? Obviamente, porque es la resurrección, es decir, la experiencia que tienen de la nueva vida ilimitada y gloriosa de que goza Jesús junto a Dios, lo que permite a la *comunidad cristiana* (a la que pertenece el evangelista o redactor) fundar el bautismo de los paganos: el mensaje y la comunidad no tienen otros límites que los de Jesús, esto es, ninguno, como lo saben desde Pascua. La universalidad forma así parte integral de lo que, en su género literario, vehiculan las narraciones pasquales. Las consecuencias de ella se percibirán mucho más tarde.

Sólo pasado cierto tiempo cobran también validez palabras atribuidas a Jesús en otras «apariciones», como la bienaventuranza que privilegia a los que han «creído sin ver» (cf. Jn 20,29) sobre los testigos presenciales que han visto y tocado. Así, la generación post-apóstólica encuentra en la resurrección de Jesús el fundamento de la plenitud de su discipulado, que no tiene nada que envidiar a los de la generación anterior.

Jesús resucitado no informa acerca de nada. Lo empírico no es interrumpido ni substituido. La experiencia de su nueva vida constituye algo así como una explosión de sentido, la comprensión de un dato trascendente a cuya luz todo, aun permaneciendo lo mismo que se ve y se palpa, cobra una nueva y última significación. El género de las narraciones así lo indica sin lugar a dudas.

C. El difícil reconocimiento de Jesús

Una característica definitoria de ese género literario que, como ya habrá percibido el lector, es muy específico y consistente, está en un hecho que, de un modo semejante a los anteriores, la costumbre ha borrado de delante de los ojos del lector cristiano⁵: de modo sistemático, y prácticamente en cada aparición, quien es objeto de ella no reconoce de entrada a Jesús en el Resucitado. Los discípulos de Emaús conversan largo rato con su compañero de camino sin saber quién es. «Sus ojos —escribe Lucas— estaban retenidos para que no lo conocieran» (Lc 24,16; se les apareció «bajo otra figura», Mc 16,12). En otras ocasiones Lucas atribuye la dificultad en reconocer a Jesús al impacto psicológico del miedo o de la alegría (cf. Lc 24,37.41). En el extraño caso de la aparición a María de Magdala no se indica la causa por la que ésta se figure estar hablando con el jardinero del huerto de los olivos, hasta que reconoce a Jesús por el modo que éste tiene de nombrarla. En la iteración de la pesca milagrosa, el apéndice de Juan indica que, desde la barca, Pedro no reconoce a Jesús, que los dirige desde la orilla, hasta que Juan —no se dice por qué ni cómo— le dice: «es el Señor» (Jn 21,7). Mateo señala que, en la aparición de Jesús en Galilea a los Once discípulos (o apóstoles), «al verlo lo adoraron; algunos, sin embargo, dudaron (se supone: de que fuera él)» (Mt 28,17). Finalmente, Tomás piensa que la resurrección de Jesús, de que los demás le hablan, es imposible, y pide como prueba palpar sus llagas; sólo entonces lo reconoce.

5. Aun exégetas que constatan el hecho son renuentes a darle un significado verdaderamente decisivo. Así, X. LÉON-DUFOUR señala el «esquema» idéntico de las apariciones: «Iniciativa del Resucitado, *lentitud del discípulo en reconocerlo*, palabra del Resucitado. Éste quiere hacer constar que es el mismo Jesús de Nazaret que conocieron, aunque *ahora viva en una condición diferente de la de antes*» (*op. cit.*, p. 447). PANNEBERG, al no dar importancia a lo «legendario» de esas narraciones, se ve obligado a argumentar por otro lado, con acierto sin duda, aunque con menor fundamento «histórico». Su argumento se basa en que Pablo interpreta la resurrección de Jesús, no tanto como un acontecimiento individual, sino como el conocimiento del acontecimiento escatológico por excelencia: la resurrección de los muertos. Jesús resucitado se diferencia, pues, del Jesús pre-pascual en que vive una condición distinta de la de antes: la *escatológica* (cf. *op. cit.*, pp. 92-110).

Antes de preguntar qué es lo que, en general, hace difícil este reconocimiento, conviene comprobar lo que le hace, por lo menos, posible. También para esta pregunta tienen los relatos una única y reiterativa respuesta (implícita). Jesús se hace reconocer mostrando algo que liga su actual vida de resucitado con su vida «histórica», la que acabó en la cruz. Y en ocasiones insiste en mostrar algo de su *propia* y personal historia. Los discípulos de Emaús lo conocen por su manera de «partir el pan»; María de Magdala, cuando oye pronunciar su nombre por Jesús; Tomás, cuando palpa las llagas producidas por la crucifixión. También, según Juan, a los discípulos reunidos les muestra sus manos y su costado, o sea, las huellas de la cruz. El apéndice de Juan, aunque no lo diga expresamente, alude, en una especie de repetición, a la pesca milagrosa que narra Lucas en su Evangelio (5,4-7; cf. Jn 21,6-11) y que Jesús dirige esta vez desde la orilla; y añade que, «al saltar a tierra, ven que había unas brasas, un pez sobre ellas y pan...». Jesús les dice: ‘Venid a comer’. Finalmente, y en oposición a la tendencia a «figurarse» a Jesús resucitado como un «espíritu» y no como el mismo Jesús que han conocido, establece de esta manera su identidad real al aparecerse a los discípulos reunidos en Jerusalén: «Él se presentó en medio de ellos y les dijo: ‘La paz con vosotros’. sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo: ‘¿Por qué os turbáis y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo’. Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies. Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados les dijo: ‘Tenéis aquí algo de comer?’ Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y comió delante de ellos» (Lc 24,36-43). En otras palabras, algo de la persona de Jesús atraviesa esa enorme diferencia que separa la existencia histórica que tuvo de su existencia como el Resucitado. Y permite a la fe reconocer en la existencia actual de Jesús algo relativo a los valores por los que vivió y actuó.

Ahora bien, ¿qué es lo que dificulta reconocerlo? Y, antes que nada, ¿qué es lo que esas narraciones tienen que contar? Se trata de Jesús, pero de un Jesús al que ya no se encuentra en la historia. Vive una existencia nueva. Y ésta es *escatológica* en el sentido más pleno de la palabra. Nuestra historia se com-

pone de apuestas; pero cuando se apuesta por el valor, por el sentido, y no sólo por que algo vaya o no a ocurrir, nunca llegamos «al final» para hacer cuentas, para saber si valió la pena y si hemos ganado. Es cierto que nuestra vida se acaba; pero la historia, con sus promesas de valores, *continúa*. Aquí, los discípulos nos dicen que ellos tuvieron la experiencia de lo que «al final» fue Jesús de Nazaret. Por eso esa nueva existencia, ya no sujeta a los límites de tiempo y espacio, ya no encuadrada por nuestros parámetros y vaivenes habituales, es tan difícil de *reconocer* y, por lo mismo, de contar. Jesús está ahora en la meta-historia. Es radicalmente otro y, al mismo tiempo, el *mismo* Jesús de siempre.

Si se ponen ahora en relación estos dos caracteres del «reconocimiento» en las apariciones de Jesús resucitado —lo que lo posibilita y lo que lo dificulta—, se entenderá algo creo decisivo para comprender el género literario usado de modo casi unánime por las diferentes fuentes que poseemos. Éstas quieren decírnos que la experiencia que tuvieron los discípulos les hizo asomarse un instante a una dimensión de la realidad que escapa al hombre ordinario: la escatológica. Pero la escatología como una historia «realizada» en su valor permanente. Se trata, en efecto, de la escatología de ese mismo Jesús que vivió como todos su apuesta en una historia humana, que anunció el Reino, luchó y murió por él. Se trata del mismo Jesús que tuvo amigos y enemigos, los del Reino, y que, gracias al Dios en quien confió, se llevó esa historia, para instalarla definitivamente allí donde esa misma historia adquiere su sentido final y su realidad verdadera.

Por todo ello, entiendo que es vano el esfuerzo que han hecho muchos exegetas en busca de fuentes y modelos literarios para estas narraciones. Porque este modo de narrar fue creado *ad hoc*. Ningún modelo de escatología (o de apocalíptica) tropieza, a mi entender, con el problema que estas narraciones quieren resolver: mostrar a un *personaje histórico* que atraviesa el umbral de lo escatológico y se manifiesta, en ese nivel, a sus discípulos. Porque ésa y no otra —créase o no— es la experiencia que entienden haber tenido los discípulos de Jesús.

Ésta es también la experiencia que, según ya dije, parece haber tenido Pedro junto a la tumba vacía de Jesús. Experiencia

de fe que, esta vez, no es «narrada» por el evangelista. Si lo hubiera hecho, habría mostrado, una vez más, a un Jesús irreconocible y reconocible a la vez, porque entre el «ver» la aparición y el comprender y aceptar su sentido quedaría siempre un espacio que sólo la fe podría llenar. Y sólo de esa manera, el momento en que Pedro «cree» que Jesús es el «vencedor» después del Calvario se convierte en uno de los momentos más grandes de la humanidad⁶.

II. Resumen: un dato trascendente, no una apologética

No niego que el lector puede pensar, ante lo que precede, que se ha entrado definitivamente en el dominio de lo mítico. Trataré de mostrar que ello no es así, por lo menos en el sentido negativo que la palabra «mítico» conlleva a menudo. Pero, precisamente para eso, es menester parar mientes en una última característica del género literario con que se relatan las apariciones de Jesús resucitado.

6. El lector recordará a este propósito la cita de Machoveč comentada en la Introducción general de esta obra. Al decir Machoveč que este momento es uno de los más grandes para la humanidad (y no sólo para Jesús o para sus seguidores), está implícitamente indicando que esta experiencia no versa sólo sobre una figura humana individual, sino sobre ciertos valores (=el Reino) que se cultivan en la historia. Otro marxista, Roger GARAUDY, desarrolla este pensamiento: «Cada uno de mis actos liberadores y creadores implica el postulado de la resurrección, pero más que ningún otro el acto revolucionario. Porque, si soy revolucionario, esto significa que la vida tiene un sentido para todos. ¿Cómo podría yo hablar de un proyecto global para la humanidad, de un sentido para la Historia, mientras que millones de hombres en el pasado han sido excluidos de él, han vivido y han muerto...sin que su vida y su muerte hayan tenido un sentido? ¿Cómo podría yo proponer que otras existencias se sacrificuen para que nazca esta realidad nueva, si no creyera que esta realidad nueva las contiene a todas y las prolonga, o sea, que ellos viven y resucitan en ella? O mi ideal del socialismo futuro es una abstracción, que deja a los elegidos futuros una posible victoria hecha a base del aniquilamiento de las multitudes, o todo sucede como si mi acción se fundara sobre la fe en la resurrección de los muertos. Éste es el postulado implícito de toda acción revolucionaria y, más generalmente, de toda acción creadora» (*Revolution als Akt des Glaubens*, citado por José I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1987⁷, pp. 160-161).

Me refiero a que los evangelistas, que mezclaron sin demasiado escrúpulo lo post-pascual con lo pre-pascual y que presentaron al Jesús histórico iluminado ya con la luz de la resurrección, increíblemente no cedieron a la tentación de narrar apariciones de Jesús que hubieran «demostrado» a sus adversarios el error que se había cometido con él al no creer en su mensaje y hacerle morir en la cruz.

En efecto, sobre el género de los relatos de apariciones tenemos un dato implícito —muy simple, porque se trata de una ausencia—, pero relevante: las apariciones de Jesús confirman la *fe ya existente*. No existe ninguna que pueda constituir una *prueba válida independientemente de la fe*. Jesús no se aparece en público. En la lista tan sobria de Pablo no hay ningún testigo «imparcial» de la resurrección. A pesar del uso «apologético» que se hará de ésta desde el comienzo de la predicación cristiana —y de su profusa alusión a «testigos»: cf. Hech 2,32; 3,14; 5,32—, no pueden citar los discípulos una sola aparición de Jesús resucitado que haya tenido lugar fuera del grupo de ese «nosotros», unido a él desde antes de Pascua.

¡Qué fácil hubiera sido para los evangelistas dar un cumplimiento narrativo a las profecías que han puesto en boca de Jesús acerca de su resurrección! Sin embargo, ninguno de ellos lo hace. Ahora bien, si se piensa en una razón *objetiva* para que las cosas hayan ocurrido como se narran, y no era de esperar para una rehabilitación y una revancha de Jesús sobre sus adversarios, el motivo parece seguir siendo el mismo que provocó el secreto mesiánico: se trata de una *economía* divina según la cual, cuando se tienen valores (autojustificantes) tan opuestos a los de Jesús, «...tampoco se convertirán aunque un muerto resucite» (Lc 16,31).

En otras palabras, el dato trascendente vehiculado por la resurrección de Jesús (siendo parcialmente autovalidante, como dice G. Bateson a propósito de las premisas epistemológicas que todos los hombres poseen) sólo tiene significado para quienes tienen valores próximos a los de aquél. Para ellos, la escatología a la que se asoman con esa profunda experiencia de Jesús resucitado constituye una especie de «verificación en promesa» de que Dios hace suyos y, por ende, de la realidad entera, los valores que presenta la historia concreta de Jesús. Ch. Du-

quoc escribe a este respecto un pasaje con el que, como se comprenderá aun más por lo que sigue, concuerda plenamente: «La visión del Resucitado, lo mismo que la resurrección, no procede de la empiría: sólo el kerigma (=mensaje) y sus consecuencias pueden comprobarse históricamente⁷...Por tanto, la resurrección *no comprueba dentro del marco de la empiría* aquella promesa que estaba incluida en el amor a los demás y en el deseo de justicia por encima de la propia vida. Sigue siendo también ella promesa, ya que deja subsistir el marco empírico de este mundo y, por consiguiente, el sistema antiguo de referencia. Sólo da *testimonio de sí misma, como promesa, a través de la fe*. La historia empírica sigue siendo historia de la lucha contra la muerte, pero en definitiva no tenemos ningún medio para afirmar que la muerte no tendrá la última palabra, fuera del testimonio de la *victoria* de Jesús que nos dan los apóstoles. La anticipación del fin de la historia en la resurrección de Jesús sigue estando oculta: sólo se ha proclamado como promesa»⁸.

Decía a propósito de la característica anterior de las narraciones sobre la resurrección que si, en algún sentido, podían ser tenidas como míticas, aquella característica y esta que ahora se constata muestran un género literario donde lo mítico se muestra con la mayor sobriedad posible. En efecto, cualquier intervención de Dios en el universo de los hombres es llamada «mítica» por ciertos autores. Bultmann no ha escapado siempre a esta ambigüedad. Si ello fuera así, no era necesario estudiar el género literario que aquí se describe para saber que cualquier resurrección verdaderamente tal sería mítica. No han faltado quienes, entendiendo así a Bultmann, lo han acusado, no sin razón, de negar la verdad de la resurrección. Pero ello no sería más que un ejemplo entre mil de lenguaje y pensamiento mítico. Todo lo que no sea puro «deísmo» sería mítico, pues no se

7. El párrafo añade algo importante para quienes, siglos más tarde, dependerán, para creer en la resurrección de Jesús, de una «doble» fe: «...Es inútil querer remontarse a un acontecimiento más allá del testimonio apostólico. La realidad de la vida del Resucitado no se convierte en acontecimiento para nosotros más que en su testimonio (de ellos)» (*ib.*).

8. Christian DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Ed. Sigueme, Salamanca 1974², p. 532; subrayado mío.

podría hablar ni de encarnación, ni de providencia, ni de palabra de Dios (=revelación)... El cristianismo sería mítico desde el principio al fin. Pero también serían míticos todos los datos trascendentes que usa el hombre para apostar por los valores que estructuran su existencia, dentro o fuera de las religiones.

Sin embargo, Bultmann ha matizado su concepción de lo mítico, definiéndolo como una intervención de la trascendencia divina en los acontecimientos seculares, de tal modo que, por así decirlo, la cadena causal de los acontecimientos naturales es interrumpida y substituida por otra causalidad sobrenatural⁹. Pues bien, la sobriedad a la que me refería consiste en que, especialmente con las dos características últimamente examinadas, las narraciones pascuales de los evangelistas quedarían fuera de lo estrictamente mítico¹⁰. En efecto, como se leyó en

9. No se pretende aquí entrar en un estudio sobre la significación estricta que da Bultmann al término *mito*. Importa señalar, empero, hasta qué punto se ha difundido, bajo su nombre, el malentendido o ambigüedad a que aludo en el texto. Paul van BUREN, en su conocida obra *The Secular Meaning of the Gospel* (Macmillan Co., New York 1966, p. 5), escribe: «Mito, tal como Bultmann usa esta palabra, es la representación de lo trascendente en términos de este mundo... La revolución científica, con el desarrollo tecnológico e industrial que resultó de ella, nos ha dado otro modo, empírico, de ver el mundo». No veo cómo estas frases pueden entenderse de manera lógica. No entiendo, por de pronto, cómo hablar de lo trascendente (como de cualquier otra cosa) sino en términos de este mundo. La teología, estudio de las relaciones entre Dios trascendente y este mundo, o desaparece o habla de ellas usando los únicos modos de expresión que están al alcance expresivo e interpretativo del hombre. Si la revolución científica nos ha dado un modo «empírico» de ver el mundo, y ello en sentido estricto, no veo qué puede decir en absoluto el Evangelio. Creo que Bultmann es algo sutil e inteligente en eso, aunque haya dado cierto pie a este malentendido. Creo que entiende por «mito» una intervención de la divinidad que interrumpa el curso de las causas o leyes naturales substituyéndose a ellas. Así, el paso del Mar Rojo por los israelitas, tal como es contado en el Éxodo, sería mítico. No así, en cambio, las «apariciones» del Resucitado, habida cuenta del género literario que (a nuestro parecer) se usa para narrarlas.

10. De ahí el contrasentido en que incurren muchos exégetas o teólogos (ya se indicó el ejemplo de Pannenberg) cuando, en el tema de la resurrección, prefieren remitirse a Pablo (1 Cor 15,5-8), no sólo porque hallan en él una formulación más antigua de los hechos, sino, en el fondo, porque creen que su fórmula es más sobria y, por ende, menos mítica. Y es todo lo contrario. La lista de Pablo hace pensar en una secuencia histórica tan verificable como,

la cita de Duquoc —y es consecuencia de todo lo que acontece—, la experiencia de la resurrección de Jesús y el asomarse de los hombres que la han tenido al mundo escatológico, no interrumpe ni substituye lo empírico. Ellos no ven el fin que Dios dio a los valores de Jesús (y, por extensión, como se verá, a los de sus seguidores): lo experimentan de manera que queda sujeta a una fe «razonable».

La «verificación» *escatológica* no es lo mismo que una verificación empírica. Toda estructura de valores se asienta sobre la base de una apuesta, que es como una promesa de alguien que está allí para medir «al fin» lo que vale. Nadie apuesta por lo que no lleve en sí una cierta «promesa» de victoria final. Si la resurrección fuera una verificación empírica, no exigiría fe ni sería esperanza (cf. Rom 8,24). Nadie tachará de «mítico» lo que Marcel Proust dice del hombre, hablando de las obras de arte que constituyen ciertas frases musicales: «Quizá la nada es lo verdadero, y todo nuestro sueño, inexistente; pero sentimos que, en ese caso, sería menester que esas frases musicales, que esas nociones que no existen sino en relación con él, fueran asimismo nada. Pereceremos, pero tenemos por rehenes esas divinas cautivas que seguirán nuestra suerte. Y la muerte con ellas tiene algo de menos amargo, de menos inglorioso, quizás también de menos probable»¹¹.

Resumiendo, pues, este capítulo —que ya no pertenece al tema del «Jesús histórico», pero que no puede dejar indiferente a nadie que se haya interesado por la *fe de Jesús*, sea religioso o no—, puede uno preguntarse: ¿Qué relación tiene el género literario descubierto en las narraciones de su resurrección con esos *datos trascendentes* que estructuran como premisas la visión que el hombre se hace de las posibilidades de su existencia en relación con los valores que persigue? Sin lugar a dudas, son evidentes los puntos de contacto entre el modo muy particular

pongamos, la de la muerte de Sócrates. Los relatos evangélicos, por el contrario, son, una vez descifrado su extraño (pero lógico) género literario, mucho más reticentes en cuanto a identificar los hechos narrados con un material «histórico».

11. *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann* (Ed. La Pléiade, Gallimard, París 1954), p. 350.

con que se narran las apariciones de Jesús resucitado y el mecanismo existencial que establece esos datos que van más allá de lo empírico, aun en personas no religiosas. Así, creo que todas las precauciones estilísticas adoptadas —o aun creadas¹²— por los evangelistas, y que se han ido siguiendo en este análisis, apuntan a distinguir ese dato trascendente aportado por la resurrección, de los otros, históricos, a los que se referían las narraciones que tenían como centro y tema lo pre-pascual.

Con la resurrección de Jesús llegamos a un límite —de lo literario y de lo humano—, cruzamos un umbral, entramos en lo último. Pero lo que es último aquí, no es una teología abstracta: es el dato concreto sobre la forma en que la realidad total respondió a los valores practicados en la historia por Jesús, el trato final que hace Alguien por los «rehenes» que Jesús retuvo en su existencia humana limitada, histórica, ideológica, cara a la muerte.

Las narraciones acerca de las apariciones de Jesús no son, pues, *históricas*. Pero ello no quiere decir que no sean *verdaderas*. Su verdad es *más que histórica* y depende, por ello, de la fe. No es una verdad histórica, sino una verdad sobre la historia, meta-histórica. Pertenecen a ese plano —escatológico— donde se juzga y verifica el *sentido* de la historia vivida.

12. El que se trate de un género literario original y, más que adoptado de otras literaturas o teologías, creado por *imposición del mismo contenido único que transmite* —la escatología vivida por el mismo personaje con el que se ha convivido en la historia— se confirma, además, por la extraordinaria *unanimidad* con que prácticamente *todas* las características mencionadas se dan en todas las (siete) fuentes de relatos sobre las apariciones del Resucitado. Decía al comienzo que aquí se perdía el carácter de «sinópticos» para los evangelios que, hasta ese momento del relato, se llamaban con justicia así. Tendría que decir ahora, a la luz de los hechos, que se crea —en cuanto al género literario narrativo, no en cuanto al contenido de las narraciones— una nueva «sinopsis» formal más profunda.

Epílogo

La comunidad de Jesús frente a la resurrección

Más que frente a un epílogo o apéndice de los capítulos anteriores, la investigación emprendida en esta obra está aquí haciendo de introducción a los que siguen. A la historia de veinte siglos que continúa y contiene los innumerables intentos hechos para interpretar, frente a situaciones diferentes, el sentido de Jesús de Nazaret. Ésta es, por de pronto, la historia de todo el Nuevo Testamento. A la que no escapan, como ya se vio, ni siquiera los mismos Sinópticos, donde buscamos, más que la interpretación de la historia de Jesús (que ciertamente contienen), esa misma historia. La resurrección de Jesús, en realidad, lleva más allá de la historia *de Jesús*. Pero reseñar la primera interpretación que de esa resurrección se hace en la comunidad de Jesús reintroduce al lector en lo histórico. En la historia de cómo Jesús comenzó a influir en la historia humana más allá de sí mismo.

Quiero insistir en esto, porque presiento que lo dicho en el capítulo anterior va a ser tomado ya por algunos lectores, de manera indebida, como *una* interpretación entre otras. Y, ciertamente, no es así. Lo estudiado en ese capítulo es previo a toda interpretación. Tiene como función impedir algo que las distorsionaría todas: la mezcla de las narraciones (básicamente) históricas con las metahistóricas. En otras palabras, la *suma* de informaciones provenientes de los relatos sinópticos con las que surgen de los relatos *sobre* la resurrección. Porque, en efecto, ésta es la gran tentación. El que cree en Jesús y descubre su

íntima relación con Dios piensa que con esa mezcla realza la historia de Jesús volviendo metahistórico —o sea, maravilloso y sobrenatural— todo lo que, de otro modo, parecería humano, demasiado humano¹.

De este modo, y he ahí la gran paradoja, se desvirtúa un sentido que es previo a todo estudio de la resurrección: en ésta lo escatológico significa la aprobación por Dios del testimonio humano de Jesús. O, si se prefiere, la adopción por el Absoluto de la historia concreta de ese hombre cabal, de ese testigo de la apuesta humana, que es Jesús de Nazaret. Y en ese sentido,

1. Como muy bien dice GONZÁLEZ FAUS (*Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, Ed. Sigueme, Salamanca 1980⁴, p. 13), «Karl Rahner ha dicho en más de una ocasión que en las cabezas de casi todos los cristianos existía una especie de ‘monofisismo latente’. Esto quiere decir que la mayoría de los cristianos, allá en el fondo de su corazón, no llegan a concebir a Jesús como un hombre auténtico. Le atribuyen quizás un auténtico cuerpo de hombre, pero no una auténtica psicología y una auténtica vida de hombre. Yo me he encontrado bastantes veces con gente que, luego de escucharme, me dice con cierto gozo, pero también con cierto miedo: ‘ése es un Jesús muy humano’. Y lo dicen con cierto temor, como si el ser ‘muy humano’ implicase necesariamente que era ‘poco’ o ‘menos’ divino. ¿Ven? Pues eso es exactamente monofisismo: creer que Jesús, para ser verdadero Dios, tenía que ser un poco o mucho menos hombre de lo que somos nosotros y, por tanto, creer que Dios sólo puede ser totalmente Dios a costa de que el hombre sea menos hombre». Sobre el «monofisismo» al que aluden Rahner y el texto de González Faus, véase lo acertado de sus observaciones en el epílogo a la Segunda Parte y a esta obra entera, que tratará precisamente sobre la «divinidad» de Jesús. Esta es, por otra parte, la tentación —no la necesidad— que tienen que vencer las llamadas cristologías «desde arriba», o sea, las que no comienzan con un estudio (crítico) acerca de la historia de Jesús, a pesar de todas las limitaciones que tenga tal investigación, sino del concepto de lo que se piensa debe ser Dios, ya que Jesús no es otra cosa que Dios encarnado. Esta tentación está bien descrita por GONZÁLEZ FAUS: «Según el esquema de la teología antigua... se va deduciendo el ser de Jesús a partir del presupuesto de que Jesús es la realización de la idea de encarnación de Dios. El esquema argumentativo es siempre semejante a éste: Dios es así o así; Jesús era Dios; luego Jesús tenía que ser así o así... Y, a la larga, ¿qué ocurre con este procedimiento? Pues que el ser de Jesús es *deducido* y, de esta manera, sólo se encuentra en Jesús al Dios que nosotros ya conocemos o creemos conocer: al Dios de la filosofía. De esta manera Jesús no revela nada. O, a lo más, revelará algunas verdades morales, etc., pero del ser de Dios no revela absolutamente nada: en Jesús no aparece más Dios que el que yo he conocido desde siempre» (*ib.*, p. 14).

y sólo en ese sentido, es un gran momento en la historia de la humanidad. Para muchos, empero, la escatología sirvió y sigue sirviendo para realzar a un Jesús vacío de historia. Porque elección y vaciamiento se hallan, a poco que uno se distraiga demasiado cerca.

Dicho esto a modo de advertencia, hay que reconocer que la manera de relacionar escatología e historia de un modo enriquecedor y liberador no está al alcance del primer intento. Y la prueba más elocuente de ello es el hecho inaudito de que *todas* las obras del Nuevo Testamento constituyan otras tantas tentativas en ese sentido. Consciente o inconscientemente.

Por ello no extrañará al lector que, para preparar lo que sigue, termine este Epílogo de la Primera Parte con unas líneas destinadas a notar cómo los primeros pasos en este camino dados por la comunidad cristiana fueron «imperfectos y provisорios». He elegido expresamente esos dos adjetivos, porque con ellos califica la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (sobre la divina revelación) algunas cosas que se hallan en los libros sagrados. Y añade que ello no es impropio de la palabra de Dios, sino «muestra de la verdadera pedagogía divina» (DV 15). Es cierto que eso se dice del Antiguo Testamento, pero no hay razones para pensar que, siendo el hombre el mismo, la pedagogía haya cambiado de método a causa de la superioridad atribuida al mensaje neotestamentario. Por eso, de *toda* la palabra de Dios consignada en la Biblia se dice que incorpora, como Dios en su Encarnación, la flaqueza humana (DV 13), por la que siempre es menester salir en búsqueda de una verdad más enriquecedora y total.

Ahora bien, para terminar este Epílogo y toda la Primera Parte y, de alguna manera, mostrar la necesidad de la segunda, desearía indicar en forma muy breve cómo fue el comienzo de la interpretación que hizo de Jesús su propia comunidad a la luz de la resurrección. Y, sobre todo, cómo empezó a procesarse la relación entre escatología e historia en la primitiva Iglesia.

Pero el acceso a la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén no es fácil. Las mismas narraciones evangélicas que he examinado en el capítulo anterior (para determinar su género) provienen todas de comunidades existentes fuera de Palestina y deben representar —en sus *contenidos* teológicos más o menos

implícitos— un período posterior, con una reflexión más desarrollada. Y el documento más antiguo entre los examinados, la primera carta de Pablo a los Corintios, es demasiado sucinto como para reflejar esa primera interpretación hecha sobre un Jesús ya resucitado. Algunos exegetas creen ver en el evangelio de Mateo un punto de partida que, procediendo de una tradición judeocristiana, estaría más próximo a los «primeros tiempos» cristianos que otros escritos del Nuevo Testamento. Pero ello está lejos de constituir una certidumbre compartida por muchos o basada en suficientes argumentos². Por otra parte, *desde el punto de vista del contenido*, nada puede acercarse más a la interpretación del dato pascual que el relato que hace —precisamente de ese período— Lucas en los Hechos (aunque redactados en una época cercana a la del tercer Evangelio), donde aparecen los discursos de Pedro al pueblo de Jerusalén y a los miembros del Sanedrín pocas semanas después de la resurrección.

Con la prudencia del caso, por tanto, usaré el material ofrecido por los Hechos. Sin dejar de lado, por otra parte, la sospecha de que, con ellos, se está tal vez más cerca de la interpretación de la resurrección hecha por una comunidad cristiana helenística (a la que Lucas pertenece) que de la realizada por la comunidad jerosolimitana a la que Lucas la atribuye.

El Reino y Jesús

Cuando se compara con la predicación general de Jesús (que ya se ha tenido ocasión de estudiar aquí) y con los resúmenes que de ella dan los Sinópticos, el primer discurso de Pedro después

2. Cf. E. KASEMANN, «Les débuts de la théologie chrétienne», en *op. cit.*, p. 175. El artículo, que sigue esta dirección, es considerado, sin embargo, por su propio autor como «reconstrucción riesgosa». Käsemann entiende que «el valor de las fuentes de los Hechos es indiscutible» (*ib.*, p. 174); pero nota, en general, que «los períodos de transición son particularmente ambiguos...siempre quedará una última obscuridad planeando sobre las fuerzas motrices y el desarrollo de la historia del cristianismo primitivo». Con esas mismas precisiones y limitaciones presento aquí la tentativa de resumir, mediante los Hechos, la primera interpretación del evento pascual. En la Introducción a la 2.ª Parte, el lector podrá ver, sin embargo, cómo, en líneas generales, las cartas de Pablo a los Tesalonicenses pueden, en cierta medida, confirmar el resultado de la investigación que aquí se hace.

de la resurrección de Jesús desconcierta al lector de los Hechos. En resumen, Pedro dice, como se recordará, a la multitud de oyentes el día de Pentecostés: «...Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales...a éste, que fue entregado...vosotros lo matasteis clavándolo en la cruz...a éste, pues, Dios lo resucitó...de lo cual todos nosotros somos testigos...Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2,22-24.32.36)³.

¿Qué ha ocurrido con el «evangelio»? Aquello en lo que Jesús centraba toda la atención de sus oyentes, o sea, el Reino y su proximidad, está aquí ausente. Por la razón que sea, ha desaparecido del mensaje la palabra central de la buena noticia de Jesús. Todo gira ahora en torno al triunfo y a la dignidad de Jesús mismo. Claro está que la costumbre y, más aún, un sutil juego de manos de la teología hipnotizan, por decirlo de algún modo, al lector cristiano, haciéndole pensar que, pues se trata de la Iglesia, el acento puesto en el triunfo de Jesús resucitado tiene por fuerza que *equivaler* al cumplimiento de la buena noticia de la próxima llegada del Reino.

Permitaseme poner un ejemplo de la mejor y más actual teología católica. Al llegar a este punto preciso, E. Schillebeeckx escribe: «¿Se equivocó Jesús al anunciar la venida inminente del Reino de Dios?...La convicción cristiana de que Jesús no se había equivocado en su experiencia del *abba* (=Padre) constituyó uno de los elementos que llevaron a los cristianos a identificar el Reino de Dios predicado por Jesús con el Crucificado resucitado: *en él ha llegado el Reino de Dios*. Tal era la gran

3. A semejanza de este primer discurso, el segundo comienza con estas palabras: «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús...Dios lo resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello...» (Hech 3,13-15). El discurso ante el Sanedrín a propósito de una curación efectuada en el templo por Pedro (y Juan), comienza así: «Sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre (=poder) de Jesu-Cristo Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos, que se presenta éste aquí sano...Porque no hay bajo el cielo otro nombre (=poder) dado a los hombres por el que nosotros debamos ser salvados» (Hech 4,10.12).

intuición de fe que los primeros cristianos articularon anunciando que Jesús había resucitado de entre los muertos»⁴.

Me parece que se hace una terrible violencia a la historia de Jesús y de todo su trabajo anunciador del Reino al suponer que los testigos de esa historia ven, después de la resurrección, el Reino como realizado. Por lo menos el Reino que anunció y preparó Jesús, creando un conflicto histórico tan profundo en la sociedad de Israel que, al final, hubieron de acabar con él acabando con Jesús. No creo que la primera comunidad de cristianos haya entendido que no tenía ya sentido rezar la oración del Señor —centrada en que llegara el Reino y se hiciera la voluntad de Dios *así en la tierra como en el cielo*—, porque ello era ya una realidad con el Crucificado resucitado. Por el contrario, es un dato histórico-teológico de máxima importancia la práctica desaparición, en el resto del Nuevo Testamento, de esa palabra clave y hondamente conflictiva de la «historia» de Jesús: el reino o gobierno de Dios. Es que la escatología, centrada en el nuevo poder sagrado y personal de Jesús —invisible a la diestra de Dios, pero pronto visible en la Parusía⁵—, reduce

4. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 508; el subrayado de la frase central es mío. Tal es, asimismo, la opinión del autor: «El Reino de Dios predicado por Jesús llegó como él había dicho: en el Crucificado resucitado (este punto lo desarrollaremos en la cuarta parte)» (*ib.*). Volviendo al pasaje citado en el texto, que la experiencia de la resurrección sea *fruto* y no *causa* de la intuición, en la fe, de tal identidad (como lo dice en la última frase) es uno de los signos de la particular concepción de Schillebeeckx sobre la resurrección de Jesús. Aunque no esté de acuerdo con ese punto, si lo entiendo bien, no es ése el aspecto que hace aquí al caso, sino la identificación entre resurrección y llegada del Reino. Tal identificación, no obstante, no es total: no se pensaba aún en el retraso que sufriría la Parusía: «Sin embargo, debemos decir que los cristianos interpretaron inicialmente la resurrección de Jesús como el comienzo de su inminente parusía: aquella generación vería el gran acontecimiento, se vivía ya en los ‘últimos tiempos’... Es verdad que este ‘retraso’ produjo cierta crisis, pero en la resurrección de Jesús se tenía la base indiscutible de la parusía futura, de tal forma que tal retraso no supuso para los cristianos ningún cambio esencial...» (*ib.*).

5. El lector habrá percibido que este epílogo entraña con la hipótesis expuesta en el último apartado del capítulo 4 sobre el origen, en la comunidad cristiana post-pascual, de la escatología inminente como única respuesta hallada, en un principio, al escándalo de la Cruz, una vez que la resurrección mostró la victoria otorgada a Jesús por Dios.

esa «historia» al esquema sin tiempo ya de un drama divino en un único acto: el Crucificado-resucitado. Así, la alusión que hace Kasper a la desaparición del Reino, desde la primera interpretación de la resurrección, no parece ver allí problema alguno. Una sola frase la explica: «Lo que los discípulos vieron fue la realidad del Reino de Dios llegado definitivamente en Jesucristo *mediante su muerte*, percibieron el resplandor de la gloria de Dios *en el rostro del Crucificado*»⁶

Señales de los tiempos y señales del cielo

Otro punto en que la predicación de Pedro difiere claramente de la de Jesús se percibe comparando la negativa de Jesús de proveer a sus oyentes con señales del cielo y la presentación

6. Walter KASPER, *Jesús, el Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, p. 173. A propósito de este problema, quisiera satisfacer la curiosidad que pre-siento en algún lector más o menos especializado. Creo que esta cuestión de la auténtica relación, en Jesús, de escatología e historia (y que no se resuelve con la fórmula simplista del «ya», pero «todavía no») constituye el centro de toda esta obra y el objeto específico de la Parte 2.ª que sigue a este Epílogo y al subsiguiente Apéndice. Y tal vez por ello aparece precisamente aquí, en el centro material de este libro —entre la primera y la segunda parte— como gozne sobre el cual gira todo lo que aquí se piensa y escribe. Pues bien, supongo que algún lector se preguntará qué relación tiene este punto preciso con la teología latinoamericana en general —y, más en particular, con la Teología de la Liberación—, que se conoce por relacionarse más estrechamente de lo acostumbrado con problemas prácticos (o práxicos) del hombre en este continente. Mi respuesta, muy breve, es que el criterio fundamental para que una teología sea verdaderamente una teología de la liberación (surja donde surja) es la hermenéutica que usa. Invito al lector a releer a este propósito lo escrito en el capítulo 4 sobre las tres polémicas hermenéuticas que se suceden en Marcos y paralelos (apartado I). Entiendo que la íntima relación de la teología de la liberación con la praxis viene de *esa* hermenéutica y, por ende, de su sospecha de que toda idea teológica que aparezca ligada a una praxis deshumanizadora u opresora no es la palabra de Dios, sino su distorsión. Ésa es la apuesta central de la teología de la liberación, por lo menos en mi concepto; y esa apuesta es la base de la sospecha de que un insuficiente relacionamiento *entre escatología e historia* ha distorsionado terriblemente la lectura del Evangelio durante cinco siglos en mi propio continente. Creo, en efecto, que, al escamotear la historia profética y conflictiva de Jesús en favor de una escatología que toma sólo en cuenta al Crucificado resucitado, se brinda un arma de opresión que ha sido sistemáticamente usada contra los pobres en América Latina. Aun por los pobres...

que Pedro hace de Jesús como «*acreditado por Dios* entre vosotros con milagros, prodigios y *señales...*» (Hech 2,22).

Más aún, contradiciendo un mensaje directo, pero claro, del género literario de que se sirvieron las fuentes neotestamentarias para narrar las apariciones del Resucitado, Pedro usa, en su apologética, de la resurrección como de una «prueba» del mesianismo de Jesús. Y presenta una y otra vez el testimonio de los discípulos que experimentaron la resurrección como substituto de una posible «verificación» directa de ese evento decisivo (cf. Hech 2,32; 3,15; 4,33, etc.). No parece percibir, en efecto, que esos «testigos» tuvieron que *creer* en la resurrección de Jesús y que, por ende, no se puede aducir demasiado simplemente su testimonio (de testigos parciales) de ese evento como argumento para *creer*.

Creo que se echa de menos aquí la audacia hermenéutica con que Jesús exigía, en lo que a señales se refiere, apostar por el hombre y «juzgar por sí mismos lo que es justo» como condición para apreciar la resurrección en su justo valor. La única razón para creer en ella, puesto que de creer se trata aún, es, en el fondo, la identificación con la lucha histórica de Jesús por el Reino, o sea, la opción por los pobres. Pero precisamente en los discursos de Pedro ese período de la vida de Jesús ha desaparecido. Sólo se menciona de manera indirecta como un tiempo de «señales» prodigiosas que culminan con la señal por excelencia, con el milagro máximo: la resurrección.

Primera y segunda venida del Mesías

No será necesario extenderse demasiado en este tema, pues ya ha sido examinado a propósito de la explicación buscada para esa especie de interpolación de un discurso escatológico —*de realización inminente*— en una vida de Jesús que parece no tener relación lógica, hasta el mismo momento de su muerte, con tal perspectiva. El capítulo anterior mostró —así lo espero— cómo la profecía hecha por Jesús de que su propia generación vería la llegada «del Reino de Dios con poder» fue transformada en otra según la cual, una vez resucitado Jesús, se comprende que el Hijo del hombre, que vino una primera vez sin poder,

se mostrará en una segunda venida con todo poder, para juzgar a todos los hombres y poner fin al mundo presente. Esta segunda venida deberá tener lugar en el mismo espacio de tiempo: el de una generación.

Se puede, sin duda, discutir el que haya habido transformación. Pero no que la resurrección haya sido interpretada de la manera que se acaba de resumir. Los Hechos ponen en boca de Pedro una de las frases más extrañas del Nuevo Testamento. Según el primer discurso cristiano después de la resurrección, el Mesías está aún por venir. Así dice Pedro: «Arrepentíos, pues,...a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y *envíe al Mesías* que os había destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la *restauración universal*» (Hech 3,19-21; cf. 1 Tes 4,15-17).

Pero sí ha habido, al fin y al cabo, transformación, pues este tipo de escatología, unida a la apocalíptica judía, ya no guarda relación lógica con el interés histórico que, según los mejores exegetas, diferencia a Jesús del Bautista. Hasta tal punto se pierde este interés en la comunidad cristiana que espera la Parusía, que Pablo tiene que suprimir en Tesalónica el abuso ligado a esa espera, que consiste en cesar todo trabajo (cf. 2 Tes 2,1; 3,10-11).

He aquí un rasgo más de la oposición generada por esa primera interpretación de la resurrección como triunfo mesiánico y personal de Jesús, exaltado ahora a la diestra de Dios en espera de la manifestación universal de ese triunfo (cf. Hech 2,33; 3,21; 5,31; 7,56, etc.).

Sucede así como si la «primera venida» de Jesús perdiera el sentido y la importancia que en sí misma parecía tener. O, por mejor decir, que se reconcentrara toda en una especie de momento supremo, el que abre el paso a la segunda venida: el último. Todo lo demás se vuelve instrumental y conduce, por caminos, mecanismos y actores que no poseen relevancia propia, a ese momento crucial y predestinado en el que «...fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios» (Hech 2,23). Una vez más, escatología e historia constituyen una antinomia que se resuelve en favor de la primera.

Liberación y salvación

Durante toda su actividad pública, Jesús puso el acento en una «conversión» que significaba poner las propias opciones en sintonía con las prioridades del corazón de Dios. Para ello, pacientemente, Jesús mostró cuáles eran esas prioridades y su lógica humanizadora. Más aún, mostró que esa sintonía con el corazón de Dios valía más que cualquier otra pretendida actitud religiosa. De esta manera hacía ver cómo el hombre encuentra la trascendencia que lo juzga, no escapando a un terreno religioso o al interior del corazón, sino encontrando a Dios en el hermano necesitado, es decir, en plena historia.

No se puede decir por ello que Jesús desacralizara al hombre. Pero sí que mostraba el carácter sagrado de una historia donde cada opción era por o contra Dios. De ahí su pretensión de lograr lo que sólo puede hacerse efectivo en la historia: opciones que dividan efectivamente a los hombres de la manera más honda. Dios está allí en juego.

La luz de la resurrección llevó tal vez a la comunidad cristiana a poner el acento en algo diferente. Obviamente, no se negó lo anterior. Pero quien lee los primeros discursos de Pedro encuentra un énfasis en el carácter sagrado de la persona de Jesús y en algo que parece un atajo que, mediante elementos religiosos que unen a Jesús, conduce a la salvación sin exigir determinadas opciones históricas.

Por de pronto, y por primera vez, el término *salvación* es unido a Jesús. En el discurso de Pedro ante el Sanedrín leemos: «no hay bajo el cielo otro nombre (que el Jesús) por el cual debamos salvarnos» (Hech 4,12). Si «nombre» significa «poder», se admite así que en Jesús se concentra todo el poder salvador a disposición de la humanidad. Tal cual, esta expresión podría ser relacionada con la reproducción del conflicto profético introducido por Jesús. Pero, una vez más, la historia ha sucumbido al triunfo «religioso», por así decirlo, de ese mismo Jesús. Y la prueba es que, para ponerse bajo ese poder de salvación, la orientación dada por Pedro al final de su primer discurso alude a actos directamente religiosos. Cuando termina, los oyentes le hacen la lógica pregunta: «¿Qué hemos de hacer?» Y Pedro les contesta: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se

haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados». Salir o entrar en la comunidad de salvación se vuelve así más decisivo que ninguna opción histórica. Por eso Pedro continúa exhortándolos: «Salvaos (=salid) de esta generación perversa» (Hech 2,37-40). Por el contrario, «el Señor agregaba (=hacía entrar) cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hech 2,47).

Y hay un sugestivo dato más. Jesús advirtió varias veces a sus posibles seguidores del peligro de aceptar una función profética que, a través de opciones donde se toma partido entre intereses necesariamente particulares, echa auténticas raíces en una historia siempre conflictiva. No se siente, en la invocación del nombre salvador de Jesús, ese fondo histórico con sus peligros inherentes. De ahí la inusitada facilidad que se transparenta en la invitación de Pedro a unirse a la comunidad cristiana. Jesús reunió durante su vida pública probablemente no más de cien discípulos. La comunidad cristiana hace ya, el primer día de Pentecostés, tres mil adeptos (cf. Hech 2,41). Pocos días después se nos indica que el número de los hombres en la comunidad había llegado a cinco mil (cf. Hech 4,4)⁷. Sin duda, es ésta otra manera de indicar que la escatología había puesto en capilla a la historia.

No se pretende con las notas que anteceden mostrar que la primitiva Iglesia cristiana diera una interpretación equivocada

7. Indiqué las reservas con que usaba los Hechos de Lucas como fuente acerca de la primera interpretación hecha (presuntamente) por la comunidad cristiana de Jerusalén sobre la resurrección de Jesús. La importancia salvífica del número y, por ende, del rito bautismal como iniciación al misterio (o, mejor, a la institución) cristiano de salvación, puede indicar una influencia menos judía (y menos dependiente del modelo sinagoga) y más helenista, con una (tal vez inconsciente) imitación de las religiones de misterio, frecuentes entonces en el entorno del Mediterráneo. Bultmann, entre otros, ha señalado, a mi modo de ver con acierto, la victoria de la comunidad cristiana judeo-helenista sobre la primitiva (judeocristiana), con el correspondiente desplazamiento de acento que recae sobre los ritos sacramentales (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, t.I, parr.13, pp. 133-152).

de la experiencia maravillosamente unánime que sus primeros miembros tuvieron del triunfo que Dios le otorgó a Jesús sobre la muerte. Sí se pretende decir que se privilegió un aspecto sobre otro, y que queda aún un largo —o, mejor, hondo— camino que recorrer para recuperar todo el sentido presente en la historia de Jesús. Y en su misma resurrección.

Apéndice

Aclaraciones a lectores cristianos

Es muy posible que lectores cristianos, acostumbrados a otro tipo de aproximaciones a la figura de Jesús de Nazaret, hayan sentido extrañeza ante la manera como aquí se ha abordado su historia. Más aún, si ya el lector estaba familiarizado con el segundo tomo de mi obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, cuyo contenido material es sustancialmente el mismo que aquí, a pesar del acento puesto en la pérdida y recuperación (teológicas) de los elementos históricos de esa vida que tantos cristianos ignoran o toman como un todo bastante indiferenciado y caótico.

Me ha parecido, pues, conveniente y justo recoger algunas de esas extrañas y tratar de aclarar, en forma muy breve y seguramente insuficiente, lo que puede parecer nuevo o chocante. Propondré, pues, cuatro objeciones que han llegado hasta mí y trataré de dar una breve pero sustancial respuesta a cada una de ellas.

1. Desde el punto de vista de la «misión universalista del Jesús histórico, se ha objetado en mi obra anterior la «efectiva discontinuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe en lo referente al ámbito y los destinatarios de su misión».

Los tres evangelistas Sinópticos han subrayado de manera inequívoca una cierta discontinuidad en este punto, atribuyendo a palabras de Jesús resucitado (o, habida cuenta del género literario, a la experiencia que de él tuvieron) la comprensión

que los apóstoles adquieren de que el mensaje, la fe y la comunidad de Jesús estaban destinados a todas las naciones hasta los confines de la tierra (cf. Mc 16,15; Mt 28,19; Lc 24,47; Hech 1,8).

¿Qué pensaría Jesús, antes de Pascua, sobre el ámbito y los destinatarios de su misión? El pasaje más explícito al respecto lo halla el lector de los evangelios en la narración que hacen Marcos y Mateo de la curación de la hija de la mujer sirofenicia. Allí, según ambos, Jesús establece una diferencia, en lo que respecta a su misión, entre los israelitas y los paganos. El acuerdo de ambos evangelistas va aún más allá: indica de manera vívida la distinta manera de llamar a unos y a otros —«hijos» y «perritos»—, así como la prioridad en el interés misionero de Jesús. Esa prioridad, ¿llega hasta la exclusión, en el sentido de que su misión estaría exclusivamente restringida a Israel? Según Mateo, así sería, en efecto: «no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,24; cf. asimismo el comienzo del discurso apostólico: Mt 10,6). Marcos, en el pasaje aludido, omite esa exclusividad explícita y se atiene a la mera prioridad.

Desde el punto de vista exegético, tanto la omisión de Marcos como la adición de Mateo pueden ser, por razones opuestas, tenidas por expresiones del Jesús histórico. En efecto, tanto la exclusividad, *en un primer momento*, de Israel en usufructuar la predicación de Jesús, como la mera prioridad, en una iglesia compuesta ya por judíos y paganos convertidos (cf. Hech 13,16; Rom 2,9-11), pueden tener en su apoyo serios argumentos.

Desde el punto de vista de una teología más sistemática, el problema de la universalidad del mensaje y/o de la misión del Jesús histórico tampoco permite conclusiones demasiado netas. Creo que sólo existe un consenso teológico serio en lo que atañe a algunos puntos fundamentales.

Uno de ellos es que el monoteísmo característico de la religión (yahvista) de Israel, pasando por diferentes crisis y por ideas «imperfectas y transitorias», es llevado por la «pedagogía divina» (DV 15) a una purificación y profundidad crecientes; y que esas cualidades exigen solucionar el problema de cómo unir, de un modo coherente, *particularidad* (la de constituir un pueblo

privilegiado con una especialísima revelación divina) y *universalidad* (en lo que a los designios finales de ese Dios se refiere).

El Deuteronomio, por ejemplo, acentúa, quizá más que cualquier otro libro bíblico, la gratuita «particularidad de Israel», pueblo «santo» de Yahvé. A pesar de lo cual, actúa en esta obra una «concepción purificada sobre la universalidad de Yahvé». Ésta consiste, como quizás cabría esperar, «en el reclamo de la no existencia de esas (otras) divinidades»¹. Más bien insiste el Deuteronomio en la facilidad con que Israel podría, gracias a una «ley» revitalizada y cumplida, convertirse en testimonio universal de la superioridad de Yahvé sobre cualquier otro presunto Dios (cf. Dt 4,6-8: «Ellos [estos preceptos de la Ley] son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos, que, cuando tengan noticia de todos estos preceptos, dirán: 'Ciento que esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente'. Y, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios...? ¿Y cuál es la nación cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que hoy os doy?»).

El exilio en Babilonia significa una gran prueba para la fe de Israel, pero también un ahondamiento paralelo en la universalidad que postula un monoteísmo que lleva hasta el final la idea de la trascendencia y, por ende, de la unicidad de Dios (cf. el Deuteroisaías, por ejemplo Is 40,6-8.12-17.27-28, etc.). La exégesis atribuye probablemente a «la época en que algunos colonos judíos comenzaron a establecerse en el Delta»² la imagen de una unificación (por conversión) «universal» de las tres naciones que componían el mundo para el Israel de entonces: Egipto, Asur e Israel (Is 19,16-25).

Después de la vuelta del exilio, en una época difícil de precisar, el Tritoisaías presenta una síntesis donde la universalidad implicada por la trascendencia divina parecería tragarse la particularidad de Israel: es el Creador mismo el que, como en una nueva creación, obligará en los últimos tiempos a toda

1. Gerhard von RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, pp. 305 y 309.

2. Cf. *Biblia de Jerusalén*, loc. cit.

creatura a adorar al único y verdadero Dios: «Así, de luna en luna nueva y de sábado en sábado, vendrá toda carne a prostrarse ante mí, dice Yahvé» (Is 66,23).

¿Cómo pensaría Jesús la relación entre el Reino que está a las puertas de Israel (y cuya venida sigue anunciando hasta su muerte) y los designios divinos sobre la humanidad entera? Creo que no tenemos datos históricos suficientes como para penetrar en su mente y resolver este problema.

Parece por demás claro, y creo que es la opinión más común entre los teólogos y exegetas, que el Reino de Dios lo anuncia Jesús a *Israel*. No sólo, o no tanto, porque oriente su misión profética precisamente a su propio pueblo, como se ha visto, sino porque las mismas imágenes que podrían sugerir una mayor universalidad en el anuncio se encuadran en imágenes que aluden a Israel. Así, el «logion» de Jesús que presenta Q: «Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos, mientras que los *hijos del Reino* serán echados a las tinieblas de fuera...» (según Mt 8,11-12); o bien: «allí será el lamento...cuando veáis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os expulsarán fuera. Y vendrán de oriente y de occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios» (según Lc 13,28-29).

El que «muchos» —que, en el caso de Mateo, no puede confundirse aquí con «todos», por razones de lógica interna— paganos «de buena voluntad», como se dice hoy, entren a tomar parte de la alegría del Reino anunciado puede, claro está, atribuirse al hecho post-pascual de que las comunidades que Mateo y Lucas conocen están formadas en buena parte por paganos convertidos. Pero, a mi entender, todo indica que estamos aquí ante un «logion» pre-pascual fuertemente polémico, así como ante una actitud coherente con otras de Jesús, siempre abierto a percibir y aceptar las virtudes de paganos. Si se hubiera adaptado el «logion» a la situación de comunidades cristianas compuestas de paganos convertidos, se habría retocado además —en el caso de Mateo— la expresión típica de «hijos del Reino».

Aventuro, a título de hipótesis, que Jesús parece ver el Reino de un modo semejante a como el Deuteronomio veía el cumplimiento de la ley o voluntad de Dios: como un testimonio

de un valor implícitamente universal. En efecto, nada aparece en él de rechazo de quienes no pertenecen a Israel (cf. Mt 25,31ss.) o de quienes no han recibido la revelación de la Ley mosaica. Y los valores que el Reino propone realizar constituyen una convocatoria sin límite alguno.

En el momento en que la comunidad de Jesús experimenta su resurrección, experimenta algo más que la mera continuidad de su vida histórica: lo descubre «sentado a la diestra de Dios» (Hech 2,34; Col 3,1; cf. asimismo Rom 1,4, etc.). Es perfectamente lógico, pues, el paso a la explicitación de la universalidad, porque, como dice Pablo: «¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto: también de los gentiles!» (Rom 3,29).

Entiendo, pues, que este paso de la universalidad presente por vía implícita o negativa a la universalidad presente de modo expreso y positivo constituye un verdadero salto cualitativo que la resurrección de Jesús hace posible y necesario. Ésta es la única discontinuidad —si así puede llamarse— que yo admitiría entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe (aunque no sea ésa la terminología que empleo). El no admitirla significaría, a mi parecer, un reduccionismo de la resurrección misma, que podría provenir de un cierto fundamentalismo presente en ciertas costumbres de la teología académica católica, que no dio suficiente lugar en ella a la *Divino Afflante Spiritu* o a la *Dei Verbum*. Allí la continuidad está asegurada. Pero se paga el precio de no reconocer el género literario de los relatos sobre Jesús resucitado y de no sobrepasar, en rigor, en la concepción de la resurrección, la idea de la mera reanimación de un cadáver. Podría también provenir tal reducciónismo de un temor a lo mítico y a la siguiente crítica desmitologizadora (más o menos bultmanniana) que paga el precio, no menor, de no ver en la experiencia pascual el descubrimiento, por puntual que sea, de lo escatológico hecho desde la historia por los discípulos de Jesús. Y todo lo que esa «revelación» pone de manifiesto.

La continuidad y la discontinuidad, y la clave de su no fácil relacionamiento mutuo, están presentes en ese aspecto que he subrayado siempre al hablar de la resurrección: la posibilidad y, al mismo tiempo, la dificultad de reconocer en el Resucitado al Jesús histórico.

2. Se me ha hecho observar también que «el origen de la Iglesia en su relación al Jesús histórico aparece demasiado débil».

Ciertamente creo saber, por vaga que sea la objeción o la manera en que se presenta, dónde ubicar, más o menos, la dificultad a que se alude. Pero la extrema vaguedad de ese «demasiado» hace casi imposible, de entrada, satisfacer al interlocutor. En efecto, ese término suscita casi automáticamente otra pregunta: demasiado... ¿con relación a qué? En otras palabras, ¿qué se espera que muestre la historia de Jesús en lo referente al origen de la Iglesia? Ello permitiría saber dónde y por qué ha quedado defraudada la expectativa.

En efecto, según sea el interés de la persona que pregunta, muchas respuestas pueden dar cuenta del origen de la Iglesia. Entiendo, por ejemplo, que nadie se sentiría inquieto si se respondiera por extenso a la pregunta siguiendo la misma orientación que aparece en el Vaticano II: «Del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera» (SC 5; cf. LG 3). ¿Sería ese «origen» lo bastante sólido?

Es probable que, aunque no se cuestione en lo más mínimo lo verdadero o acertado de tal respuesta, se arguya que ésta es teológica, no histórica. Y es verdad, en efecto, que, si la teología sistemática ha dudado sobre dónde ubicar exactamente el nacimiento u origen de la Iglesia —si en la Última Cena, en la Cruz o en Pentecostés—, es porque la mera «historia» no le proporciona datos suficientes a ese respecto. La teología, en cambio, dirime la cuestión y puede hacerlo, porque posee argumentos muy sólidos de coherencia en el sentido para preferir ver a la Iglesia ya fundada en tal o cual momento significativo de la vida de Jesús.

El hecho mismo de que existan diferentes opiniones *teológicas* sobre el origen concreto de la Iglesia ya está diciendo que no puede sacarse mucho, a ese respecto, de la historia con los datos que hoy se poseen. Permítaseme, pues, recordar la intención de mi obra, la cual no es ciertamente una eclesiología. Al pretender dar con lo más fiable acerca de la historia de Jesús, en la misma medida en que ésta parece ser significativa o decisiva para los acontecimientos que están en juego. Otro tanto ocurriría, por ejemplo, si mi interés hubiera consistido en ocuparme de todas las enseñanzas morales que se atribuyen a Jesús

y probar su solidez histórica. Es éste un trabajo histórico posible, pero no el que me propuse llevar a cabo. Lo que me interesa señalar es que, en el caso de haberme decidido a hacerlo, habría prestado más atención a muchas cosas que, por ser otro mi interés, he tenido forzosamente que dejar de lado. Ni siquiera todo lo histórico relativo a Jesús es el objeto de mi obra.

Pero quisiera llegar más hondo en el terreno de la objeción que se me hace. Y por ello pasaré por alto la salvedad que acabo de hacer. Quisiera dejar en claro que a la pregunta por la relación entre el Jesús histórico y el origen de la Iglesia se pueden dar, con todo derecho, muchas respuestas, aun las más extremas. Aunque A. Loisy haya mantenido durante mucho tiempo (si no hasta el fin) una ambigüedad probablemente pretendida sobre este tema, su célebre *boutade* de que «Jesús anunció el Reino, y lo que vino fue la Iglesia», el valor histórico de esta afirmación extrema depende de lo que se entienda por «Iglesia». En efecto, la misma afirmación de que no se halla en el Jesús histórico el origen de la Iglesia puede ser válida, por ejemplo, si por «Iglesia» se entiende una institución dotada de tales o cuales estructuras que sólo aparecerán más adelante.

Esto es evidente, y espero que se me perdone por repetirlo aquí. Pero es muy importante, y aun decisivo, explicar qué es «aquellos» cuyo origen se rastrea. No puede caber duda a mis lectores de que Jesús se rodeó de discípulos, en general, y de un grupo más restringido —el de los Doce—, porque los necesitaba tal vez para que le hiciesen compañía, y ciertamente para que le ayudasen en el anuncio del Reino predicando y expulsando demonios. Escribo también largamente sobre cómo los separó notoriamente del resto de Israel (a quien dirigiría su predicación) «explicándoles todo en privado». Con ello les confiaba el secreto del Reino, exigiendo de ellos un ministerio tan difícil y desprendido de todo (aun de la vida) como el suyo, y una vocación que hacía de la vida y de la muerte un servicio a los demás.

¿No es esto suficiente para establecer un lazo sólido entre el Jesús histórico y el origen de la Iglesia? Pero, antes aún, ¿no es esto todo lo que puede decirse al respecto? Antes de contestar que *no*, como haré a continuación, quisiera entender bien lo que se pregunta.

En efecto, precisamente durante la crisis modernista a comienzos de este siglo, el abate Allain, refutando en el periódico *L'Univers* el libro de Loisy *L'Évangile et l'Église* (el 22 de febrero de 1903), escribía lo siguiente: «Cuando se nos describe la Iglesia únicamente *según el Evangelio*, no se nos da toda la verdad; no se merece crédito ni confianza... ¿Dónde están en el evangelio las instrucciones que Nuestro Señor, que fundaba una nueva religión, *tuvo seguramente que dar*, una vez u otra, a sus apóstoles sobre los sacramentos, la liturgia, el culto a los santos y a su santísima Madre, la sagrada jerarquía, las condiciones de la vida futura...? De todas esas cosas, tan interesantes y aun esenciales, sobre las cuales Jesucristo *debió* explayarse, no se encuentra nada o casi nada en el Evangelio». Los subrayados son míos y tienden a mostrar que las frases citadas, a pesar de su intención de refutar la ya aludida opinión extrema de Loisy, concuerdan aún «demasiado» con éste, estableciendo una discontinuidad demasiado neta entre la «historia» (o lo que el abate Allain llama puramente «Evangelio») y la interpretación teológica, que va, con razón, más allá de los datos materiales que puede fijar la historiografía. Así, desde una teología insuficiente, se le pide «demasiado», por tanto, a la historiografía como para que ésta pueda satisfacer con sus datos la pretensión de constituir una refutación juiciosa y eficaz de Loisy.

En efecto, la expresión «únicamente según el Evangelio» apunta, sin duda, a lo que hoy llamaríamos «el Jesús histórico». Más aún, se considera que, si no puede establecerse el origen directo en ese Jesús histórico de conclusiones a las que ha llegado la teología sobre la Iglesia, su autoridad interna, sus sacramentos, etc., entonces la Iglesia que conocemos hoy no podría ya pretender tener su origen en Jesús. De ahí las exigencias: ese «*debe*», que confunde conclusiones teológicas que pueden ser perfectamente acertadas con datos históricos que, de ese modo, postula. El autor de estas frases parece compartir con Loisy la opinión de que aquello que no puede demostrarse que haya estado materialmente presente en la historia de Jesús no puede formar parte de la revelación y la fe cristianas.

Se ha dicho —sin razón, a mi modo de ver— que el Vaticano II constituyó una reivindicación del «modernismo», condenado a comienzos de siglo. Se olvida con ello toda la pro-

fundización que media entre una y otra fecha. Me refiero al trabajo de una teología seria en busca de un sano equilibrio entre los datos históricos y las certidumbres de la fe. En mi modesta erudición, por poner un ejemplo, no he encontrado en ningún teólogo de prestigio de las últimas décadas la opinión, antiguamente tan común, de que Jesús instituyera de modo *personal* y *directo* los siete sacramentos. El que la Iglesia haya tomado de Jesús la idea y *analogatum princeps* de «lo sacramental», y lo haya ido distribuyendo en determinadas situaciones de la vida humana, según las necesidades de dar a la eficacia de la gracia un signo adecuado (cf. SC 5 y 59), parece constituir, para los sacramentos, un origen «suficientemente» sólido en el Jesús histórico.

Dicho esto, no tengo dificultad en añadir que —amén de la reseña hecha aquí de los tópicos en que, en esta obra, muestro el origen de la comunidad de Jesús (la Iglesia) en la historia más *fehaciente del mismo Jesús*— ya antes de Pascua existen otros datos que no he mencionado. Y no lo he hecho, no porque dude de su historicidad o porque no los considere relevantes para una eclesiología correcta. Valga como ejemplo el único «*logion*» en que Jesús emplea el término (griego) «iglesia» para designar a la comunidad que va a edificar sobre la «piedra» o roca de Simón Pedro (Mt 16,18), añadiendo la promesa de que el infierno no prevalecerá sobre ella. Entiendo que esta promesa de futuro va a tener, también en el futuro, una gran relevancia. Sólo que no aparece aún como decisiva para los problemas que mi obra desea resolver. La función que allí se le da a Pedro no parece, en efecto, haber sido el argumento más fuerte en la adopción de los rumbos que la Iglesia naciente tomó, ya sea en el caso del bautismo de los paganos convertidos (Hech 11,1 - 12,18), ya en el de las condiciones que se impondrían a éstos (cf. Hech 15,6-23; Gal 2,9).

Insisto, pues, en que las razones para estudiar o no en particular tales o cuales datos históricos que apuntan a un tema diferente del elegido, no pueden atribuirse sin más a la sospecha de que el autor considere menos sólido, desde el punto de vista histórico, el origen de la Iglesia en la vida pre-pascual de Jesús de Nazaret.

3. La tercera observación que se hace es la más explícita, la mejor fundada y la que apunta a uno de los elementos más

difíciles de la interpretación de Jesús que hace el Nuevo Testamento de cara al hombre de hoy. Se observa que en mi obra «no se consideran importantes textos bíblicos que manifiestan la entrega personal de Jesús a su pasión; no sólo el por qué murió (factores desencadenantes del proceso de la muerte de Jesús), sino el cómo murió. Debido a esto, no aparece tan claro el que Jesús haya abrazado su pasión con un sentido redentor».

Debo decir desde el comienzo que, justificada o no, la laguna de que aquí se habla existe realmente, y que por ello no se me oculta hoy, una vez acabado el libro, ni se me ocultó mientras lo redactaba. Por razones que expondré de inmediato, eludí deliberadamente tratar esos textos. Pero la observación me hace ver que, al menos en lo que a los lectores cristianos se refiere, acostumbrados como están a asociar su fe a la pasión redentora de Jesús, tal omisión debe ser explicada o subsanada.

Quisiera, no obstante, comenzar esa explicación por aquello que, a mi entender, era mi derecho —y aun mi deber de cristiano comprometido con mi fe para hacerla dialogar con los llamados «no creyentes»— intentar, de acuerdo con la finalidad explícita de mi obra.

Presentar a Jesús de Nazaret al hombre de hoy supone elegir el lenguaje con que se va a presentar esa figura del pasado. Como lo indico en la obra, ello no es sólo resultado de los dos milenios que nos separan de Jesús. El propio Jesús hubo de presentarse con un lenguaje determinado, acomodado a la comprensión de su época. Lo mismo hizo Pablo, y lo mismo hicieron el autor de la Carta a los Hebreos y los restantes autores del Nuevo Testamento.

Sin embargo, hay que agregar a las limitaciones de cualquier lenguaje algo de suma importancia. El que uno o varios lenguajes hayan sido, por así decirlo, sacralizados e intemporalizados, por hallarse en la Biblia, puede jugar una mala pasada a quien pretenda usarlos hoy para hablar a sus contemporáneos de lo que puede significar para ellos Jesús de Nazaret. Es verdad que esos lenguajes, debido a la lectura frecuente de la Biblia, se siguen hablando en grupos cristianos capaces de asimilar ese modo de hablar ya esotérico. Pero, fuera de estos grupos, tales lenguajes pueden ser contraproducentes y pueden presentar a Jesús y al Padre como no son en realidad.

Algo de ello ocurre con el lenguaje figurado asociado a «redención». En su sentido no figurado, «redención», en el tiempo de Jesús, significaba la libertad que recibía un esclavo una vez pagado su rescate. En las lenguas latinas, la estrecha relación etimológica entre «redimir» y «comprar» (*emere*) a un ser humano le choca, obviamente, a quien no está habituado a usar con naturalidad, aunque sea de modo figurado, un lenguaje nacido en contextos de esclavitud y expresivo de dichos contextos, aunque se trate de pagar un rescate (¿a Dios?) para liberar a quien hasta entonces era propiedad de otro.

Es verdad que el origen etimológico, tanto en hebreo como en griego, insiste algo menos en el hecho de «comprar» la libertad de alguien. Muchas veces, el verbo «redimir» puede significar, en su uso figurado, simplemente «liberar» a alguien de los vínculos que le hacen depender de otro. Pero también es muy frecuente que el contexto socioeconómico de la época introduzca en la «liberación» la idea de un «rescate» (*lytron* o *antilytron*), o sea, del pago exigido para tal puesta en libertad del esclavo.

Los exegetas señalan además como este lenguaje se emparenta con otra área muy importante de significación, especialmente en el plano religioso: la del lenguaje del culto sacrificial, tan desarrollado y transparente por entonces. En dicho lenguaje, Dios es desagraviado y tornado «propicio» por un sacrificio en el que la ofrenda —normalmente un animal— carga, por así decirlo, con el pecado, y es destruida en lugar del verdadero ofensor. Así se dice que «recibimos (la justicia de Dios), porque Dios ha puesto a Jesús como ‘victima expiatoria’ (*hilastérion*) mediante el derramamiento de su sangre» (Rom 3,25), efectuando así nuestra «redención»³.

También este lenguaje cultural —basado en la necesidad, al parecer impuesta por Dios, de un castigo que es evitado mediante la destrucción vicaria de un objeto o animal inocente—

3. Cf., sobre este lenguaje profano y cultural referente a «redención», J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, op. cit., art. «Redemption»; o bien, W. MUNDLE, art. «Redención», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.

choca al hombre de hoy, habituado a preferir otras formas de relacionamiento entre los seres humanos y, por ende, entre Dios y los hombres. De ahí que tal lenguaje no le comunique hoy, sin más, aquello para lo que fue creado. Entiendo, en mi modesta experiencia teológica, que la inmensa mayoría de los teólogos que han tocado esta materia, aun cuando reconocen que este lenguaje fue usado desde los primeros tiempos de la Iglesia, se expresan de modo inequívoco sobre los *inconvenientes* que las modificaciones de los contextos bíblicos han introducido para un uso indiscriminado de una familia de palabras tales como «redención», «sacrificio», «expiación», «víctima inocente», etcétera.

Pero lo que me interesa señalar aquí es la necesidad de tener cuidadosamente en cuenta una especificidad —ya indicada— de la obra que intenté llevar a cabo. Se trataba de presentar la figura de Jesús a quienes —debido a su ateísmo, a su agnosticismo, a las deficientes exposiciones que tal vez hayan recibido...— podrían pensar que Jesús no tenía ya nada importante o decisivo que decirles. Esta intención me daba el derecho y hasta me imponía el deber —creo yo— de usar en mi presentación un lenguaje que tuviera en cuenta el actual contexto cultural de los posibles lectores y evitara los posibles malentendidos que podrían derivarse del uso de lenguajes tal vez consagrados, pero no fácilmente accesibles.

Este tipo de precaución, por lo demás, es tan viejo como la Iglesia misma. El autor de la Carta a los Hebreos evita por completo el uso de palabras de corte «político», por más que haya recaído sobre ellas la preferencia del propio Jesús. Tan es así que en toda su extensa, profunda y rica interpretación «cúltica» de Jesús como único sacerdote y víctima de un sacrificio único y eterno, no se encontrará una sola mención del «reino de Dios» en el sentido en que Jesús históricamente lo usó. ¡Y vaya si se trataba de un término decisivo...! Para presentar a Jesús, el autor de la carta empleó, empero, el lenguaje que mejor podían comprender sus oyentes.

Pero hay más en cuanto al «género literario» o «teológico» de la obra que aquí he emprendido. Entiendo que, aun cuando la división de la teología en «tratados» o «partes» puede encerrar (o evitar) dificultades, a veces sirve para arrojar luz sobre el

método empleado y sus correspondientes exigencias. Así, no es lo mismo el método que se usa en teología fundamental que el que se emplea en teología dogmática. Ahora bien, la parte de la obra a la que la observación alude indica inequívocamente que se trata de una búsqueda hecha desde la teología fundamental. En efecto, la presentación de lo que hoy hallamos de más fehaciente e interesante en la «historia» de Jesús a un lector que puede no tener la fe cristiana, no puede ser otra cosa que el «fundamento» de una teología.

De ahí la importancia que necesariamente se da, en este tipo de obras, a la distinción entre lo pre- y lo post-pascual. No se trata en modo alguno de declarar verdadero lo primero y falso lo segundo. Se trata, para hacer historia, de distinguir, en la medida de lo posible, entre el dato histórico y su interpretación (teológica). No, una vez más, para desprestigiar ésta, sino todo lo contrario: para abrir el camino a nuevas, más ricas y más expresivas interpretaciones de esos hechos y del personaje que está en su centro⁴.

Tal vez se pueda decir, aunque no es éste mi parecer personal, que la parte de mi obra que trata de Pablo pertenece, ésa sí, a la teología dogmática. Claro está que Pablo, en los ocho primeros capítulos de la Carta a los Romanos que constituyen la materia de la investigación, no se interesa por el «Jesús histórico», sino que, de entrada, presenta su interpretación de lo que ese Jesús, su vida, su muerte, su resurrección y su mensaje significan para todos los hombres. Se trataría, pues, de un amplio desarrollo de lo post-pascual. Más aún, asoma ya la teología dogmática en el uso que hace Pablo de los argumentos bíblicos, lo cual implica una fe ya existente en la revelación divina.

No obstante, creo que es posible hacer de Pablo una lectura perteneciente aún a la teología *fundamental*, en la medida, al menos, en que de Pablo, a la luz de su interpretación de Jesús, surge una especie de antropología que puede y debe ser propuesta a cualquier hombre de buena fe como algo que enriquece,

4. Un buen ejemplo de la metodología que esto impone puede ser, se esté o no de acuerdo con todas sus conclusiones, el libro de X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982³.

a la vez que cuestiona. Es eso lo que he pretendido hacer con él.

Pero, en todo caso, lo que interesa desde el punto de vista de la metodología y del uso del lenguaje (y, por ende, de la conciencia) de la «redención» por parte del «Jesús histórico», a raíz del cual se me hace la observación, es el muy significativo paso de lo pre- a lo post-pascual.

En efecto, los exégetas (de cuyas obras y diccionarios hago mención más arriba) señalan que allí donde se pueden buscar elementos más históricos, en los Sinópticos, sólo en una ocasión aparece Jesús empleando claramente el lenguaje de una «pasión redentora» en lo que se refiere a su propio destino. El lugar concreto es Mc 10,45, donde Jesús, hablando de cómo los jefes deben servir, propone su propio ejemplo: «Tampoco el Hijo del hombre a venido a ser servido, sino a servir y *a dar la vida como rescate por muchos*» (cf. el pasaje paralelo en Mt 20,28 y Lc 22,27). Todo invita a pensar que estamos ante una adición post-pascual. En efecto, la lógica del pasaje se percibe mejor si éste concluye con el servicio del que viene hablando desde el comienzo (Mc 10,41). No en vano, Lucas, mucho más preocupado de ordinario por la lógica y el contexto de los *logia* de Jesús, suprime la referencia a la muerte redentora y concluye el pasaje con el ejemplo de Jesús como servidor.

Además, la misma importancia de esta aclaración teológica sobre la muerte de Jesús —que no puede ser un mero apéndice de una exhortación a dejar de lado las ambiciones personales— invita asimismo a considerarla como post-pascual, es decir, como dependiente de lo que se ha comprendido a la luz de la resurrección de Jesús. Y, ya que menciono esto, quisiera hacer valer que mi obra ha tratado, al menos de manera indirecta, el tema de la muerte redentora de Jesús.

Efectivamente, en la Introducción a esta Primera Parte concerniente al Jesús histórico, se mostró cómo lo post-pascual está unido a las expectativas mesiánicas existentes en Israel en tiempo de Jesús y que la resurrección evidenció, sin lugar a dudas, que se habían realizado en él. Allí comenté que muchos exégetas piensan que no existía en la época de Jesús, al parecer, una tradición que uniera los poemas del Deuteroisaías sobre el Siervo sufriente de Yahvé con expectativas mesiánicas. Analizando,

además, los relatos de la resurrección de Jesús, mostré (o creí mostrar, al menos) que uno de los más importantes descubrimientos hechos a la luz de Jesús resucitado (ello es más claro en Lucas) consiste precisamente en una interpretación mesiánica de las Escrituras donde se muestra cómo «convenía que el Mesías padeciera» (Lc 24,45-46; cf. 24,26-27.32.44). Y mostré asimismo cómo, desde entonces, esta expectativa, donde el dolor (y el dolor «por otros»: cf. Is 53,5-6.10-11) juega un papel central, se descubrió —en la comunidad cristiana— como la expectativa mesiánica decisiva para poner el Antiguo Testamento ante los propios judíos como prueba de que Jesús era el Cristo esperado en Israel. Y ello contra las expectativas que sólo veían triunfo y poder en el Mesías que había de venir.

Creo haber proporcionado también un argumento de peso para dejar sentado que Jesús no pensaba *directamente* en una redención vicaria de la humanidad en el momento de morir, al tratar del angustioso grito con que muere Jesús en la cruz: «¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». En efecto, si esas palabras representan la queja obediente de Jesús frente a un para él incomprensible abandono del Padre (opinión que, a mi parecer, es *longe communior* entre los teólogos católicos), resulta difícil o poco lógico pensar —si, como dice la observación, hubiera «abrazado su pasión con un sentido redentor», obedeciendo a un plan divino que se le habría manifestado claramente con anterioridad— que no reconociera, en lo que estaba experimentando, la muerte gracias a la cual el rostro del Padre se volvería propicio a la humanidad. ¿Por qué iba a sentirse abandonado por el Padre en el momento mismo en que estaba realizando, con su dolor y con su muerte, los planes del Padre para reconciliar consigo a la humanidad entera pagando el rescate debido?

El hecho de que interpretar la pasión de Jesús dentro de este esquema sólo se les ocurra a los discípulos cuando, después de esa cruz incomprensible, habían perdido en cierto modo las esperanzas depositadas en el mesianismo de Jesús (cf. Lc 24,21), y el hecho, aún más sugerente, de que los textos usados de los poemas del Siervo sean los que se refieren al sufrimiento en sí (lo más escandaloso), con preferencia sobre los que hacían referencia a una intención redentora del Siervo de Yahvé (o sea, de Jesús), invitan a considerar dicha intención como uno de los

datos post-pascuales. Como también lo son —obvio es decirlo— los grandes pasajes donde Pablo, sin pretensión de referirse al «Jesús histórico» (al que no ha conocido «según la carne»), hace uso del lenguaje de la muerte redentora. Son éos, sin duda, los textos bíblicos a los que se refiere la observación que se me hace: Rom 4,25; 5,8-10; 8,3-4; Gal 3,13; 1 Cor 6,20; 7,23; etc.

Dicho esto —y explicado tal vez por qué, en una obra de teología fundamental centrada en la historia pre-pascual de Jesús, no usé el lenguaje de la muerte vicaria y redentora—, la observación, con toda razón, me invita a explicar a los lectores cristianos, habituados a dicho lenguaje, si pienso que esa interpretación —que entiendo post-pascual— no sería válida. Y, en caso contrario, cómo la entiendo.

Lo primero que quisiera repetir aquí, una vez más, es que no hay razón alguna para entender «post-pascual» como sinónimo de algo no real, no ocurrido, falso, no válido... Que el Siervo de Yahvé, pues, dé su vida como rescate por su pueblo y, de este modo, lo salve (y con él a la humanidad entera), no es nada inventado ni falso. Es una justa y adecuada interpretación teológica que se hace de un hecho: la experiencia pascual.

Ésa es la última tarea que, con toda razón, se me invita a realizar, en beneficio —muy especial— de los creyentes, para quienes el lenguaje de la redención es algo indisolublemente ligado a su fe.

He aquí cómo, manteniendo mi postura sobre la conveniencia o no de usar ese lenguaje fuera de los grupos cristianos, por las resonancias que trae, entiendo su perfecta justificación teológica.

Jesús, históricamente, muere por haber defendido los valores del Reino. Como la misma observación admite, no se discute que ésa sea la razón esgrimida contra él por «los actores desencadenantes del proceso de la muerte de Jesús». Pero ¿qué es lo que lleva conscientemente a Jesús a padecer la muerte y a no hacer nada para evitarla? Aun sin comprender cabalmente las intenciones del Padre, de quien se siente abandonado, Jesús no piensa que Dios haya cambiado de valores. El Reino es la más cabal y perfecta revelación de lo que Dios aprecia, de los valores que lleva en el corazón.

Como ya dije a propósito de la «universalidad» del mensaje del Jesús histórico, siendo éste, de acuerdo con la fe de la Iglesia, «perfecto hombre», no puede abarcar en la historia lo universal si no es de un modo virtual. Karl Rahner, en un célebre artículo sobre la concupiscencia, muestra cómo —incluso en lo que respecta a Jesús— la afectividad y la sensibilidad no pueden adecuarse totalmente a la razón (capaz de universalidad) y seguir exactamente sus dictados. Me parece una evidencia que, al creer conocer las prioridades del corazón de Dios que éste está dispuesto a introducir en la tierra con su Reino, la razón de Jesús los generaliza. Dios no puede no querer esos valores humanizadores; ese «gloria Dei vivens homo» de Ireneo no puede valer únicamente para el pueblo judío. Pero la acción, el interés eficaz de Jesús, las mediaciones que usa, como las de todo hombre, son limitadas en el tiempo y en el espacio.

Así, cuando Jesús muere por los valores del Reino, muere (aunque no lo tenga igualmente presente) por la realización de un plan divino *concreto*. Aun sin entender por qué el Padre no interviene para apoyarlo, no está dispuesto —confía demasiado en que Dios no puede buscar otros valores diferentes— a bajar de la cruz y salvar la vida a costa de esos valores (que, en sí, son universales y apuntan virtualmente a la humanidad entera).

Una vez más, la resurrección, al trasladar a los que la experimentaron de lo histórico a lo escatológico, suministra la prueba de que Dios sostiene, efectivamente, el proyecto de Jesús, al que sienta a su diestra y le otorga el poder de llevar a cabo dicho proyecto en todos sus hermanos hombres. Él será el primogénito de todos los hermanos. Gracias a él, Dios conducirá la realidad y la humanidad toda, desde el primer hombre hasta el último, al Reino en que el Pecado y la Muerte serán definitivamente vencidos (cf. 1 Cor 15,54-57). Lo que era naturalmente virtual en el hombre cabal Jesús de Nazaret que muere en la cruz (por todos nosotros), Dios lo muestra como futuro, como la victoria final (cf. 1 Cor 15,24-28). La divinidad de Jesús, que ha estado oculta (no «mezclada», conforme a lo que define Calcedonia) durante su vida terrena, muestra que Jesús paga con su vida algo que, en la escatología, pasará a ser realidad sin límites: Dios en todas las cosas y en todos los hombres.

Creo que con esto expreso —en otro lenguaje, es cierto— la totalidad de la teología de la redención que la Iglesia primitiva expresó en términos de «rescate de esclavos» o de «victima expiatoria de un sacrificio vicario». El cristiano que lea esta obra puede estar seguro de que el lenguaje que he elegido para hablar a no creyentes de la significación de la muerte de Jesús no resta un ápice a mi fe en la intención redentora universal de Jesús. Sólo que intento presentarla, no sólo de una manera más inteligible para ellos, sino quizás más inteligible para los propios cristianos de hoy, por familiarizados que estén con el clásico y habitual lenguaje de la teología sistemática a este respecto.

4. Se ha observado, finalmente, que en mi obra «la valoración de la pobreza como bienaventuranza, aun cuando la necesidad de disposiciones morales se muestra en parte, es poco clara en su conjunto».

Creo que será fácil explicar mi pensamiento sobre este punto, porque los principales elementos de explicación se encuentran ya en la obra, comenzando por el punto de vista puramente exegético sobre las bienaventuranzas.

En primer lugar, pues, se trate o no en ellas de *ipsissima verba* de Jesús, los exégetas están de acuerdo en considerar estas palabras como un núcleo histórico central en el conocimiento del Jesús histórico pre-pascual. Tanto Mateo como Lucas las han comprendido como un compendio inicial de lo que la predicación de Jesús iba a desarrollar a continuación.

En segundo lugar, la exégesis se preocupa de comprender la diferente forma en que presentan las bienaventuranzas ambos evangelistas. Como la mayoría de los exégetas atribuye a una fuente común («Q»), de la que no disponemos hoy en día, los materiales comunes a Mateo y a Lucas, forzoso es que la exégesis trate de averiguar cuáles podrían haber sido las razones que llevaron a ambos evangelistas a preferir, respectivamente, una u otra versión. Así, si se tiene en cuenta que Mateo, inclinado a presentar a Jesús (Mesías) como el nuevo Moisés y legislador definitivo de Israel, ve en las bienaventuranzas una especie de código moral, ello hace muy plausible la hipótesis de que habría sido él quien convirtió en *virtudes* —pobreza «en espíritu», hambre «de justicia», «aflicción» (de corazón)— las *situaciones sociales* en que se encuentran aquellos a quienes

Jesús declara «bienaventurados» en razón de la próxima venida del Reino. Por el contrario, Lucas —para quien Jesús habría pronunciado las bienaventuranzas pensando en la Iglesia futura y en sus persecuciones— habría puesto las bienaventuranzas en segunda persona del plural y las habría dirigido («alzando los ojos hacia sus discípulos») hacia las situaciones sociales inhumanas de pobreza, hambre y aflicción por las que atravesaba la Iglesia de su tiempo.

En tercer lugar, sería prudente, por lo tanto, suponer que en la versión de Q las tres bienaventuranzas comunes relativas a la proximidad del Reino serían: «Felices los pobres, porque el Reino de Dios les pertenece. Felices los que lloran, porque reirán. Felices los que ahora tienen hambre, porque serán saciados». En los tres casos, tanto el primer término como el segundo son, en lo que concierne al paralelismo hebreo, sinónimos.

En cuarto lugar, y sobre las bases aquí indicadas, habría que buscar lo que significa la expresión «Reino de Dios» (o de los cielos). Y la primera interpretación, la más evidente y la más coherente con todo el resto de la predicación de Jesús (en paráboles) y con las narraciones de curaciones y liberación de poseídos por el diablo, es que la prioridad del corazón de Dios —de ese Rey que viene con poder de hacer que su voluntad se cumpla en la tierra como en el cielo— es que la pobreza que deshumaniza al hombre sea *extirpada*, es decir, desaparezca de Israel.

En quinto lugar, la predicación (en paráboles) de Jesús es muy clara en este punto: no intenta idealizar a los pobres por el mero hecho de serlo. Admite que pueden ser pecadores; pero afirma, eso sí, que la alegría de Dios consiste en reintegrarlos a ese Israel que, so pretexto de que son pecadores, los ha marginado haciéndoles objeto de las más pesadas cargas de la sociedad. E indica además, y con harta claridad, que, a los ojos de Dios, quienes oprimen y marginan a esos pobres son mil veces más pecadores.

En sexto lugar, el hecho de que la pobreza cese y desaparezca, que los que lloran puedan reir, que los que tienen hambre sean saciados... constituye, sin equívocos posibles, una *prioridad* del Reino; pero una prioridad que no agota todo cuanto

el Reino de Dios significa. Ante todo, tanto las parábolas como las polémicas de Jesús muestran que los hombres deben asumir libremente una parte de esta tarea de construcción. Para lo cual existen, por supuesto, vocaciones diferentes. A sus colaboradores más íntimos, Jesús les exige un *desprendimiento* que se podría igualmente llamar «pobreza», pero a condición de no confundirla con la pobreza que Dios quiere extirpar de Israel. Aquí, la pobreza está al servicio de la riqueza espiritual de una vocación. Allá, la pobreza es impuesta y le quita al hombre la posibilidad misma de una vocación humana. He aquí por qué propongo, para evitar malentendidos, abandonar el término «pobreza» para referirse a una opresión y marginación humanas y emplear el término «desprendimiento», como lo hacen varios teólogos, para las severas condiciones que supone la ardua vocación de continuar el ministerio profético-crítico de Jesús. Pero Jesús quiere todavía más: que también el pueblo, a su modo y medida, comprenda la intención de Dios y se haga colaborador suyo. Y este proyecto divino no concluirá el día en que ya no haya pobres en Israel. El hombre siempre tendrá problemas y siempre necesitará de sus hermanos para resolverlos. Y Dios juzgará a los hombres en función de que hayan asumido o no la tarea de humanizar a los hermanos necesitados (Mt 25,31ss.).

En séptimo y último lugar, no debe sorprender el hecho de que Jesús insista de tal modo en lo que, empleando una redundancia, podríamos llamar «la primera prioridad del Reino». Y es que Jesús no pretende exigir cualidades morales imposibles a quienes tienen que vivir una vida inhumana. Pero Pablo, sin menoscabo de su fidelidad a Jesús, insistirá en el hecho de que hay otros tipos más profundos de deshumanización, como el acatamiento servil a la ley, el infantilismo en las relaciones con Dios, la inmadurez que impide acceder a la responsabilidad moral, etc. Y subrayará que todo eso concierne a lo que, en su propio lenguaje, él llama la «agricultura» o la «construcción» de Dios, la cual consistirá siempre, finalmente, en un hombre más humanizado y, por ello mismo, más semejante a la imagen del Hijo (cf. Rom 8,29), tal como lo formulan las Conclusiones de la Conferencia de Medellín (Documento sobre la Educación, n. 9).

Espero que de esta manera se vea claramente en qué consiste, según los elementos más coherentes de la exégesis de que

disponemos, el significado que tiene para nosotros la bienaventuranza sobre la pobreza. Una bienaventuranza que, por lo demás, no puede ser comprendida, a mi entender, fuera del paralelismo estricto con las otras dos bienaventuranzas sobre el hambre y el llanto. Es ésta la razón por la que pienso que, desde el punto de vista del lenguaje, se ganaría mucho si habláramos de la bienaventuranza «de los pobres» (y no «de la pobreza»), para no caer en la ambigüedad de declarar ycretar «bienaventurada» esa misma pobreza inhumana y deshumanizadora que el Reino de Dios no puede soportar y que, por ello, viene precisamente a extirpar de la tierra.

Segunda Parte

JESÚS, EN EL PENSAMIENTO DE PABLO. LA HISTORIA RECUPERADA

Introducción

La clave de Pablo en sus grandes cartas

Es hora de comenzar la segunda y última parte de este libro dedicado a la figura de Jesús de Nazaret tal como se presenta después de veinte siglos ante el hombre de hoy. Cosa en realidad difícil. Jesús no es una especie de comodín que se adapte automáticamente y sin más a las necesidades, curiosidades y anhelos del hombre de cualquier época y de cualquier problemática. No es, en efecto, un símbolo universal, sino un hombre concreto, con su historia, que he tratado de fijar en sus grandes líneas en toda la Primera parte.

Pero la dificultad está precisamente en el salto o, si se prefiere, en la «traducción» (en el sentido etimológico de la palabra, es decir, translación) de su contexto real a otro. No es éste un problema propio de Jesús. Sacar a éste de su contexto histórico preservando su «sentido» (o su *fe*, por conservar la terminología propuesta) es tan difícil como, para cualquier hombre hoy, *imitar* profunda y auténticamente la vida de cualquier otra persona, aun de una persona contemporánea. En estos casos, lo que tal vez parezca la imitación más fiel no es sino la más falsa. La verdadera fidelidad, la que capta y recrea lo más hondo, pasa aquí por la diversidad, aunque no por cualquier diversidad. El Nuevo Testamento es un ejemplo paradigmático de esto, en cuanto que *todos* sus escritos son otras tantas interpretaciones que se presentan como diferentes y fieles al mismo tiempo. Y que, en cuanto tales, se lanzan al asalto, por así decirlo, del espíritu y del sentido de Jesús de Nazaret, para hacer válida la

transposición de los valores y la significación de aquella existencia a una existencia vivida en otro contexto y frente a otras cuestiones.

Pablo de Tarso y sus cartas constituyen una de esas tentativas. Y, por cierto, de las más ricas y profundas. Pero no lo he elegido en una especie de concurso de méritos según un patrón invariable, con vistas a proponer como «norma» su peculiar interpretación del significado de Jesús de Nazaret. En ese hombre de hoy con quien me encuentro en mi contexto percibo que las lecturas del evangelio se plantean claramente, lo sepan o no, un problema capital: el que quedó pendiente al final de la Primera parte, o sea, el de la relación entre la historia y la escatología en el mensaje y en la vida de Jesús. Pues bien, creo que Pablo se adentró como ningún otro escritor neotestamentario en este terreno.

Recordará el lector que, al finalizar la Primera parte, uno de los primeros problemas pendientes para cualquier interpretación futura (futura con respecto a la que realmente tuvo lugar en la primera comunidad cristiana) de Jesús era la de conjugar la interpretación que éste mismo hacía de su propia *historia*, cara a la cruz, y la que podían o debían elaborar sus primeros seguidores a la luz de su resurrección.

Sobre todo, porque para éstos no había propiamente historia en el porvenir. La historia estaba «en capilla» (*en sursis*), como escribe a este propósito un teólogo contemporáneo. De hecho, mientras dura en la comunidad primitiva —esto es, durante una generación alargada— la sensación de la inminencia de la parusía, parecería que la historia y sus construcciones, y hasta el mismo trabajo humano de todos los días, pierden relevancia e interés. La escatología, si así puede uno expresarse, devora la historia.

Sería, por ende, lógico suponer que sólo la sensación de que el plazo fijado supuestamente por Jesús para su segunda venida había transcurrido sin que ésta se cumpliera habría llevado, poco a poco, a la comunidad cristiana de vuelta a la historia, a sus urgencias y a sus complejos mecanismos. Sin embargo, de un modo sorprendente, no sucedió así. O no sucedió exactamente así. Aun antes de tener que renunciar —ante la fuerza de la realidad— a esa primera interpretación (de es-

catología inminente) de la resurrección, otra interpretación de ésta propone una relación nueva y rica entre escatología e historia. Si no estoy en un error, es Pablo de Tarso quien la propone, uniendo en una síntesis más profunda las construcciones temporales del amor en la historia y la meta-historia, donde aquéllas alcanzan o culminan su trascendencia¹.

No voy a hacer aquí —no cabe ni en la intención ni en las dimensiones de esta obra— una presentación de Pablo. Suponiendo un conocimiento básico de quién es y de los jalones de su historia— judío y ciudadano romano, educado como fariseo en escuelas de Jerusalén bajo Gamaliel, convertido cerca de Damasco al cristianismo, enviado como apóstol al mundo pagano—, me referiré en esta introducción sólo a tres puntos que me parecen pertinentes para comprender lo que aquí se investigará: una delimitación de los documentos paulinos que se estudiarán, así como de su ubicación dentro de la probable evo-

1. No voy a ocultar que la opinión más común en exégesis es que Pablo *no* presenta una «nueva» síntesis entre escatología e historia. Los exégetas protestantes han insistido en que es Lucas (tal vez con alguna influencia indirecta de Pablo) el primero en salir de la fascinación de la parusía, considerada inminente, y volver la mente cristiana hacia tareas históricas que aguardarían a la comunidad de Jesús: la institución de una *Iglesia* abocada a la misión de divulgar por el mundo entero el evangelio salvador de Jesús. De ahí el interés lucano centrado en la «historia» de la Iglesia naciente, de sus instituciones y de su crecimiento externo, y especialmente de su difusión dentro del mundo pagano, lo que constituye a Pablo, «Apóstol de los gentiles», en protagonista de la segunda mitad de los Hechos de los Apóstoles. Lucas ve la Iglesia —y no sin razón, como se insinúo en el último capítulo de la Primera Parte de esta obra— de una manera que presenta notables semejanzas con elementos eclesiológicos accentuados (sobre todo desde Trento hasta el Vaticano II exclusive) en la Iglesia católica romana. De ahí que la exégesis protestante denuncie en Lucas un «pre-católicismo», en un sentido, por cierto, peyorativo de la palabra, aunque matizado a veces por el ecumenismo (Cf. KASEMANN, *op. cit.*, «Pablo y el pre-católicismo», pp. 256-270). Cuando aquí se habla de una «nueva» síntesis entre escatología e historia en Pablo, es menester tener en cuenta que, como muchas veces acontece en la evolución de un pensador, no hay un corte claro que separe una etapa de otra. Así, esa nueva síntesis no impide que Pablo en sus grandes cartas siga aún pensando que la parusía está muy próxima y que, de hecho, ocurrirá antes de su propia muerte: cf. 1 Cor 15,52.

lución del pensamiento de Pablo, y unas breves indicaciones sobre el género literario de las cartas paulinas y de las consiguientes precauciones que deben acompañar a su lectura.

I. El gran período en el epistolario paulino

No es fácil, después de haberme detenido tanto en esa encuesta sobre lo más fidedigno que hoy se posee acerca de la historia de Jesús —a través de los Sinópticos—, entrar en el mundo «cristológico» de Pablo. Los Sinópticos, ciertamente, poseían ya una «cristología». Cada uno la suya. Estaba presente, en su mayor parte, en ese material que el lector ha aprendido a catalogar como post-pascual, o sea, dependiente de la interpretación que se hace de Jesús como Cristo (=Mesías) después de su resurrección.

Aquí, en cambio, ante las cartas de Pablo, es fácil perder un poco el pie al no encontrar ya en su base alusiones a esa historia de Jesús. El lector se halla, con Pablo, en plena «cristología», esto es, ante un conjunto de alusiones, más bien abstractas, sobre lo que significa ese Jesús resucitado para el hombre (o comunidad) con el que Pablo se halla en diálogo epistolar.

Decía que ese paso no era fácil. Pero hay que comenzar percibiendo que lo que se llama paso es, en realidad, un anacronismo. Por lo menos en parte, o en lo que se refiere a la dirección del tránsito: de dónde a dónde. Dicho en otras palabras, y de acuerdo con los documentos que poseemos, el orden es el inverso: primero aparece (redactada) la *interpretación* que hace Pablo del Resucitado, y sólo luego el *recuerdo* del Jesús terrestre consignado en los tres evangelios sinópticos (aunque ese recuerdo esté también teñido de interpretación). Así, cuando se entra en el mundo cristológico de Pablo, por ejemplo en Romanos, se tiene la impresión de estar separado de los Sinópticos por un siglo de reflexión posterior. Y, no obstante, lo que en realidad ha ocurrido es que uno se halla diez o quince años *antes* de la última redacción de aquéllos.

Claro está que el asunto no es tan simple. Amén de que, como ya se indicó, los Sinópticos son *ya* una reflexión y contienen una o, mejor dicho, tres distintas cristologías (o sea,

interpretaciones del Resucitado), la cristología paulina está presente en cartas ocasionales, y éstas dan por sentado un conocimiento de la historia de Jesús transmitido en la memoria y en la catequesis de las comunidades cristianas a las que Pablo escribe².

Aun así, sorprende e intriga el que (para algunas cartas), a menos de treinta años de los acontecimientos que narrarán los Sinópticos sobre la vida y predicación, muerte y resurrección de Jesús, Pablo se permita hacer largas exposiciones sobre lo que éste significa, reteniendo, al parecer, sólo los dos hechos «puntuales» del fin: la muerte y la resurrección. No se citan las palabras o enseñanzas de Jesús; no se relatan sus milagros; han desaparecido los términos clave que Jesús empleó para designarse a sí mismo y su misión, así como a los destinatarios de ésta: el Hijo del hombre, el Reino de Dios, los pobres...

Es interesante señalar que, en tan poco tiempo, esas comunidades a las que Pablo se dirige podían pasar, si uno se atiene a esas cartas paulinas, de la comprensión de lo que la carta a los Hebreos llama «la enseñanza elemental» (=primeros rudimentos: Heb 5,12; 6,1) acerca de Cristo, a las categorías pasablemente abstractas con que Pablo, sin mayores explicaciones ni puentes, se refiere a un Jesús despojado, al parecer, de los sucesos y las enseñanzas que los Sinópticos se tomarán tanto trabajo en consignar y explicar.

Pero, sobre todo, ¿cuáles son esas cartas de Pablo a las que me refiero? O sea, ¿qué documentos van a ser objeto de la investigación que propongo al lector hacer en esta Segunda parte?

Las cartas que prácticamente la unanimidad de los exégetas atribuye a Pablo son las dos a los Tesalonicenses, las dos a los

2. «La *Didajé*, obra cristiana algo posterior, es un testimonio esclarecedor de esto (que el término ‘gracia’ tiende a recapitular y substituir a otros centrales como ‘paz’, ‘misericordia’, ‘salvación’, ‘luz’, ‘vida’, ‘alegría’). En una clara alusión al ‘Venga a nosotros tu Reino’ de la oración del Señor, la *Didajé* dice: ‘Venga a nosotros tu *charis* (=gracia) y pase el mundo’ (*Didajé*, 10,6): E. SCHILLEBEECKX, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, Crossroad, New York 1981, p. 106 (he subrayado las palabras «salvación» y «Reino»).

Corintios, la dirigida a los Gálatas, la carta a los Romanos, la carta a los Filipenses y la escrita a su amigo Filemón (de Colosas). Las restantes que en el Nuevo Testamento llevan el nombre de Pablo, o bien no pertenecen al Apóstol, como la carta a los Hebreos, o bien muestran ciertos rasgos de Pablo que pueden deberse al Apóstol o a algún discípulo suyo (algunos hablan así de Colosenses), o bien pueden ser (como, tal vez, Efesios) imitaciones que han deseado prestigiarse con su nombre. Entre estas cartas cuya autoría puede tener o no relación (más o menos cercana) con Pablo, se encuentran, además de las dos ya mencionadas, las cartas llamadas Pastorales (las dos a Timoteo y la carta a Tito).

Sólo para dejar claro cuáles son los límites de la investigación que aquí se emprende, hay que precisar que ésta versará sobre las cartas reconocidas como parte del *Corpus Paulinum*, o sea, del grupo atribuido con seguridad a Pablo.

Dentro de este *Corpus*, sin embargo, me referiré a las cartas que pertenecen a un período muy determinado de la vida del Apóstol. El epistolario de Pablo que ha llegado hasta nosotros se divide en tres períodos, cuyas fechas puede establecer hoy la exégesis con bastante seguridad. El *primer*, situado alrededor del año 50, comprende las dos cartas a los Tesalonicenses. El *segundo*, central, data probablemente del año 57, estando Pablo en Éfeso, y comprende las cartas a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos. El *tercero* se sitúa durante el cautiverio de Pablo en Roma, entre los años 61 y 63, y de este período data la carta a Filemón. Del *Corpus Paulinum* queda así por ubicar la carta a los Filipenses. Pablo alude allí a su cautiverio, pero habría que determinar si se refiere al cautiverio romano del tercer período mencionado o al cautiverio que hubo de sufrir Pablo en Éfeso, en cuyo caso Filipenses pertenecería al período segundo y central de las cartas paulinas. La semejanza de temática de Filipenses con las cartas —sean o no auténticamente paulinas— llamadas del cautiverio (romano), como Colosenses y Efesios, entre otras razones, me inclinan a situar aquélla en el tercer período. Pero, sea cual fuere la solución que para este problema se prefiera, poco importará para la presente investigación, que sólo versará sobre las cartas que pertenecen con seguridad al segundo período: Corintios, Gálatas y Romanos.

Esta distribución de las cartas paulinas en tres períodos plantea, en cambio, otro interesante problema concerniente a la investigación que aquí se lleva a cabo: el de determinar si esos períodos corresponden a otras tantas *etapas* en la creación que tiene lugar en el pensamiento de Pablo de una cristología propia. Pues bien, a pesar de lo limitado de los datos con que se cuenta, en especial en lo concerniente al tercer período (que sólo estaría representado, en el pensamiento que puede atribuirse con certidumbre a Pablo, por Filemón y, con cierta probabilidad, por Filipenses), parece evidente que la respuesta debe ser afirmativa. Claro está que sólo figuran en esa colección que es el Nuevo Testamento *algunas* cartas de Pablo. No se puede hoy saber si los dos espacios de silencio, de más o menos siete años, que separan los tres períodos mencionados representan espacios de reflexión y creación, o mera falta de material que haya sobrevivido al tiempo y a las vicisitudes y conservación de una correspondencia más escalonada.

Lo que sí sorprende y hace a mi propósito de examinar la cristología de las grandes cartas —las del segundo período— es ese lapso tan corto entre el primer período (las dos cartas a los Tesalonicenses) y el segundo. Lapso corto desde el punto de vista cualitativo. Parece, a primera vista, demasiado ancho el abismo que separa la cristología de esos dos períodos. Por supuesto, a veinte siglos de distancia, siete años parecen un momento, y cuesta creer que la interpretación que hace Pablo de lo que Jesús significa para el hombre en Gálatas, Corintios y Romanos pueda surgir de la que tenía cuando escribía las dos cartas a los cristianos de Tesalónica.

Tal vez esos siete años hayan sido muy «fermentales» para un pensamiento tan creador como el de Pablo, sobre todo si se tiene en cuenta que sus cartas revelan su actividad de evangelizador y creador de iglesias. Y precisamente esos años contienen una «práctica» que debe haber estimulado de una manera muy poderosa su pensamiento: la que Pablo tiene al crear la comunidad cristiana de uno de los centros culturales y religiosos más ricos del imperio greco-romano: Corinto.

Sin embargo, y dejando de lado hipótesis difíciles de verificar, lo importante para el lector en este momento es, creo, echar una ojeada somera y previa sobre el primer período. Ello

permitirá aquilatar mejor ese tiempo privilegiado —tal vez un año, el 57— en que Pablo crea las líneas maestras de una nueva síntesis del sentido que tiene, para el hombre, Jesús de Nazaret. En efecto, como se verá más adelante, estudiando la carta a los Romanos, hay allí datos suficientes como para hacer pensar que Pablo no repite en ella una enseñanza que esté ya bien estructurada en su mente y en su lenguaje, sino que está aún en busca de términos y argumentos para una síntesis que se va desarrollando en él al mismo tiempo que la escribe.

II. El cambio: de Tesalonicenses a Romanos

Las dos cartas a los cristianos de Tesalónica, que constituyen el material propio y poco extenso del primer período, representan casi con seguridad los primeros documentos cristianos que han llegado hasta hoy. Y, por cierto, nada en ellos anuncia todavía las grandes síntesis cristológicas de los dos períodos posteriores del epistolario de Pablo.

Si no fuera un anacronismo, se diría que éste depende aún de los Sinópticos y, si no de ellos en su última redacción, sí del material que ellos recopilaron y que probablemente circuló primero por escrito, desde épocas muy tempranas, entre los cristianos de las distintas iglesias o comunidades. En efecto, las dos cartas a los cristianos de Tesalónica son las únicas en las que aún se sienten (sin citas expresas, es verdad) ecos y, por cierto, ecos directos, del mensaje histórico de Jesús. No sólo se halla en ellas el término «Reino de Dios» (2 Tes 1,5; cf. asimismo 1 Tes 2,12), sino también se encuentran alusiones a la semejanza entre las persecuciones que los discípulos sufren y las que sufrieron los profetas (cf. 1 Tes 2,15), a la venida del Señor como un ladrón nocturno (cf. 1 Tes 5,2,4), a que nadie debe devolver mal por mal (cf. 1 Tes 5,15), y a una justicia que convertirá la tribulación en gozo, y viceversa (cf. 2 Tes 1,6-7).

Cabría añadir a lo anterior elementos post-pascuales que serán consignados luego por los evangelios o por los Hechos, pero que debían ya circular, unidos a los anteriores, entre las iglesias cristianas. Como, por ejemplo, el don del Espíritu (cf.

1 Tes 4,8). Parece cierto, además, que Pablo debió poner un acento muy notorio en la inminencia de la Parusía o segunda venida de Jesús, que había de ser seguida por el juicio escatológico en el que Jesús resucitado salvaría a los suyos (cf. 1 Tes 1,10; 2,16.19; 3,13; 4,6.13-18; 5,1-2.8-9.23; 2 Tes 1,5.6-10; 2,1-2). Esta vuelta a lo que se podría considerar como el tema del Bautista (y aun a su vocabulario; cf. la «ira venidera», 1 Tes 1,10), que ya se ha tratado al final de la parte anterior como la primera interpretación que hace la comunidad de Jesús de la corrección introducida en el tema del Reino por la muerte y la resurrección, se acentúa sobre todo en la segunda carta, donde se encuentra el lector con un pequeño «discurso escatológico» (cf. 2 Tes 2,3-12).

No es, por cierto, de extrañar que esa nota apocalíptica no sea normalmente asociada con la alegría o con la creatividad. Para el hombre afincado en esta tierra, la idea del fin de aquello donde se puso expectativa, trabajo y lucha histórica nunca es indiferente. Pablo lo escribirá de sí mismo, como se verá, en la segunda carta a los Corintios (cf. 5,1-5). Así se comprende que haya de enfrentarse en Tesalónica con cristianos «alterados» y «alarmados» por esa perspectiva apocalíptica, al «suponer que está inminente el Día del Señor» (2 Tes 2,2). Los hay que han cesado enteramente de trabajar (cf. 2 Tes 3,8-12).

Parecería que Pablo no ha elaborado aún la respuesta cabal a estas inquietudes, por otra parte profundamente humanas. Su respuesta general se reduce, si así se puede decir, a recordar el precepto del amor mutuo: «Os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más, y a que ambicionéis vivir en tranquilidad, ocupándoos en vuestros asuntos y trabajando con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado, a fin de que viváis dignamente ante los de fuera y no necesitéis de nadie» (1 Tes 4,10-12).

La nota profética de la alegría, la que hace del mensaje de Jesús un evangelio, ha menguado aquí. Preanunciando lo que luego se verá en las grandes cartas, se diría que aún no se ve, en esa imagen de la vida cristiana y en relación con el significado de Jesús, al Pablo que, en el período de las grandes cartas, trata con todas sus fuerzas de sintetizar un profundo pesimismo con un igualmente profundo optimismo...En las cartas a los Tesa-

lonenses, la alegría no aparece, como en los Sinópticos, ligada a la felicidad próxima del Reino para los pobres y pecadores. Toma una dirección nueva, que debe haber sido común a muchas, si no a todas las comunidades cristianas de entonces: lo que sería para los demás un día de cólera es, *para los discípulos de Jesús*, el día de salvación y rehabilitación (cf. 1 Tes 1,9-10; 2,16.19; 4,14; 5,4.9.16-18; 2 Tes 1,5-12; 2,13-14)³.

Tiene, además, estrecha relación con esto un elemento que se revelará en toda su importancia cuando se lo compare con la concepción paulina de la relación entre el significado de la resurrección de Jesús y el de la resurrección de todos los hombres. Se acaba de ver lo que ya se examinó al terminar la Primera parte de esta obra: el poder salvador que se descubre en la resurrección de Jesús aparece ligado a la pertenencia religiosa a su comunidad (mediante la confesión de fe en su mesianidad y señorío, y el consiguiente bautismo). Además, este «poder» otorgado por Dios a Jesús al resucitarlo se hará universalmente visible cuando, en la parusía inminente, vuelva a reunirse con «los suyos» (cf. 1 Tes 4,14.17).

Ahora bien, surge en Tesalónica la cuestión acerca del destino de los que «durmieron en Cristo», o sea, de los cristianos que ya han muerto antes de haber podido presenciar la parusía del Señor. Parecería que muchos en esa comunidad piensan que tales muertos quedarían así desplazados o retrasados... ¿Cómo puede ser esto, se dirá, si la segunda venida de Jesús ha de coincidir con el juicio final y la resurrección universal? Lo primero que habría que responder es que esta coincidencia es sólo una suposición. Exegetas de valor han aventurado la hipótesis de que Pablo no predicó en Tesalónica (como formando parte del mensaje cristiano) la resurrección universal de los muertos. Eso lo hará, por cierto, en el capítulo 15 de la primera

3. Uno de los ministerios comunes que Pablo enuncia como existentes en las comunidades destinatarias de sus cartas es precisamente el de «evangelistas». Y parece haber sido acompañado en sus viajes misioneros por dos de los evangelistas sinópticos: Marcos y Lucas. Ello si el Juan-Marcos de Hech 13,5; 15,36-39 (cf. 2 Tim 4,11) es el autor del segundo evangelio; y si el hermano «cuyo nombre, a causa del evangelio, se ha extendido por todas las iglesias» (2 Cor 8,18) es Lucas (cf. Col 4,14; 2 Tim 4,11).

a los Corintios. Pero en el período de las grandes cartas la cristología de Pablo ha cambiado, y ha cambiado profundamente.

Puesto a lanzar hipótesis, he de hacer notar que Pablo, de educación farisea, hace, ante una persecución que sufre años después en un viaje a Jerusalén, un estratégico alarde de su creencia en la resurrección universal, si se ha de creer a Lucas (Hech 23,6). Tal vez esa misma prudencia que allí muestra le haya aconsejado, en un ambiente griego como el de Tesalónica, eludir un punto donde probablemente chocaría, sin necesidad, con la resistencia de posibles discípulos de origen griego en lo tocante a una idea de resurrección. No se ha de olvidar que tendrá una experiencia de este rechazo, aun en el caso de la resurrección individual de Jesús, en Atenas, poco tiempo después de evangelizar Tesalónica (cf. Hech 17,32). Claro está que ese tipo de consideraciones prudentes no podía llevar a Pablo a silenciar la resurrección de Jesús. Pero es posible que sí determine el rápido paso de esta resurrección individual a la idea de un encuentro glorioso de los discípulos de Jesús con su maestro y Señor en su segunda venida con poder. No es probable que Pablo hubiera por entonces rechazado, como teología farisea incompatible con el cristianismo, esa creencia en la resurrección de todos los hombres que se presentarían así ante el juicio de Dios. Sea como fuere, lo que sí parece cierto es que el «nuevo poder» de Jesús, revelado con la resurrección, no es asociado a la resurrección general de los difuntos, en el período que aquí se estudia. Lo será más tarde. La parusía parece aquí más una exaltación de Jesús solo, que constituirá la salvación, la justificación y el triunfo de los que creyeron en el Crucificado. De ahí que sólo se hable —al evocar esa expectativa— de la resurrección de los discípulos de Jesús, de los que «murieron en él» (1 Tes 4,14.16).

No es mi interés desarrollar aquí este punto. Y sí anotar un elemento que ayudará más tarde a medir y comprender la transformación ocurrida en el pensamiento de Pablo. Lo que el lector comprenderá sin duda es que, en el momento de escribir las cartas a la comunidad de Tesalónica, Pablo no tenía aún de la resurrección de Jesús la idea de que ésta significaba el modelo de la resurrección universal, en la medida misma en que no sólo

había llamado a una vida definitiva y gloriosa la persona de Jesús, sino su propio trabajo histórico por el Reino. Alrededor del año 50 constituye todavía un problema sin solución la relación entre escatología e historia⁴.

III. La clave antropológica de las grandes cartas

En el período central al que se ha hecho alusión, salen al paso las cartas más extensas y más originales que se poseen de Pablo. Es cierto que problemas ocasionales, muchas veces prácticos, ocupan una parte importante de ellas (sobre todo en 2 Cor) sin conexión precisa con una cristología, esto es, con una reflexión acerca del significado que tiene, para el hombre, Jesús de Nazaret. Se encuentra uno así con polémicas sobre la autoridad de Pablo, con cuestiones acerca de la moral cristiana, con el orden en las asambleas, por no citar sino algunos ejemplos. Pero ciertos problemas que las comunidades plantean directa o indirectamente, a los que Pablo destina capítulos enteros, están constituidos por puntos que, por la razón que sea, deben haber

4. Como hablé anteriormente de *tres* etapas en el pensamiento cristológico de Pablo, aunque la investigación que aquí se emprende abarque sólo la segunda y sólo se ocupe de la primera en cuanto sirve para medir el camino recorrido, es normal satisfacer, en forma por demás breve, la curiosidad del lector sobre la tercera. Ante la duda de saber a qué etapa pertenece la carta a los Filipenses, no hay, en rigor, un pensamiento cristológico paulino que pueda atribuirse con certeza a esta tercera etapa. Si la carta mencionada fue escrita durante el cautiverio romano de Pablo, encontramos en ella, así como en las que también se le atribuyen (aunque se dude de —o se niegue— la autoría paulina), o sea, Colosenses y Efesios, un elemento cristológico importante, aunque lateral y poco desarrollado. Se trata de *himnos* a Jesús. La mayoría de los exégetas (aun tratándose de Filipenses) piensa que Pablo, o el eventual autor de cada una de esas cartas, *cita* esos himnos litúrgicos, lo que no permitiría ver allí directamente una etapa del pensamiento del propio Pablo. Baste decir aquí que también su relevancia antropológica es indirecta. Jesús es allí considerado como personaje íntimamente unido a la Divinidad y más relacionado con el cosmos —o universo— que con los avatares de la existencia humana. De alguna manera preludian el Prólogo del cuarto Evangelio, que procede probablemente de un contexto semejante y que es considerado asimismo por exégetas de valor como un himno citado como apropiado comienzo para la comprensión de la tentativa teológica que constituye la teología joánica en ese evangelio.

quedado oscuros en su predicación sobre el significado de Jesús. Y ello obliga a Pablo a precisar.

Además, en este capítulo central sale al paso del lector del Nuevo Testamento una carta que, sin dejar de serlo, puede asimilarse en algunos aspectos a un pequeño tratado: la carta a los Romanos. A diferencia de Gálatas y Corintios, es la única con mención expresa de haber sido escrita por Pablo a una comunidad que aún no conoce, por no haberla fundado ni visitado. Es como una tarjeta de presentación para una visita que Pablo pretende hacerles lo más pronto posible.

Ello, en principio, debería permitirle tratar con los Romanos de su «evangelio» en forma más libre de problemas ocasionales y concretos (provenientes de la comunidad destinataria). Sin embargo, no hay que minimizar el conocimiento indirecto que Pablo podía y debía tener de la comunidad de Roma y de sus eventuales problemas. Hay huellas de esto en la propia carta. Pablo dialoga allí con interlocutores cuyas preguntas u objeciones conoce o adivina. De ahí, en parte, los meandros que afectan —y no pocas veces dificultan— el desarrollo de su pensamiento.

También influye en esto el que Pablo no sea teórico. Construir un tratado no es su fuerte. Cuando teoriza, lo hace a medida que los problemas le obligan a procurar una solución eficaz. Y de pregunta en pregunta, de respuesta en respuesta, va componiendo su discurso. Si Romanos sigue a Corintios y Gálatas, como parece ser el caso, es además muy probable que las idas y venidas de su argumentación en ella sean, más que otra cosa, los jalones de un diálogo que, por lo menos en partes separadas, ha debido ya de mantener con parecidos interlocutores en parecidos contextos de su praxis apostólica. Diálogo que, por otra parte, sus informaciones le dejan suponer que será también útil a los cristianos de Roma, preparando así su próxima visita.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, el pensamiento de Pablo no es caótico, y en largos fragmentos de sus cartas encontramos desarrollos lógicos y comprensibles de su pensamiento. A diferencia de los Sinópticos, donde el lector se hallaba frente a un material *recordado* fragmentariamente, reordenado de diferentes maneras y respondiendo a distintos objetivos según cada evangelista, aquí se encuentra con un pensamiento que

procede según el ritmo propio con que se va creando. Por eso, si allá hubo que proceder, en cierto modo, por círculos concéntricos, para reunificar el material en torno a un sentido histórico cabal, aquí la fidelidad al pensamiento de Pablo exige más bien seguir el proceso mismo de su argumentación. Y como ésta, por las razones indicadas, se halla más desarrollada y en forma más universal en Romanos, seguiré el hilo de esta carta, añadiéndole, cuando lo crea menester u oportuno, desarrollos suplementarios procedentes de algún pasaje —paralelo o complementario— de Gálatas o Corintios⁵.

Asimismo, por la razón ya mencionada de la indispensable limitación práctica de esta obra, tomaré para esta reflexión sólo los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos. Éstos, por una parte, responden a una problemática humana más universal que los restantes capítulos (consagrados al problema de la resistencia del judaísmo al cristianismo y a exhortaciones morales y de orden eclesial). Por otra, esos capítulos precisos, por constituir la síntesis más acabada y compleja de Pablo sobre la significación que tiene Jesús para el ser humano, han interesado de manera fecunda en todos los tiempos a los pensadores cristianos. Agustín y Lutero, por no aludir más que a dos pensadores señeros, han jalónado la historia del cristianismo inspirándose en una discutible, sin duda, pero decisiva interpretación de esos mismos capítulos. Y hoy el hombre occidental, lo sepa o no, vive en una cultura donde cualquier lucha ideológica, por poco profunda que sea, debería tener en cuenta que en los siglos pasados se optó, polémica y explícitamente, por una u otra de las posibles interpretaciones de esos ocho capítulos. Autores tan conocidos como Max Weber y Erich Fromm han insistido en la relevancia de dichas opciones para planos tan

5. Pretendo, con todo, guardar una cierta libertad en ese seguimiento interpretativo del pensamiento vivo, *in fieri*, de Pablo. Dividiré la exégesis de los ocho capítulos según las grandes unidades significativas de su discurso, que coinciden a menudo, pero no siempre, con los capítulos en que hoy se halla artificialmente dividida su carta. Y, dentro de esas grandes unidades, buscaré, para ir progresando, otras más pequeñas, pero sin llegar a seguir nunca versículo a versículo el texto paulino, por las razones que se indicarán en el texto más adelante, así como en la nota siguiente.

aparentemente alejados de la teología como el de los sistemas económicos y las relaciones humanas que los acompañan.

Esto, por otro lado, hace sospechar que su interpretación no será fácil. Al tratar de reunir en un todo coherente los fragmentos del mosaico sinóptico en la Primera parte de esta obra, el hecho mismo de que pudieran ordenarse en ese todo sugería la existencia de una determinada *clave*. Y la verificaba, por así decirlo. Aquí, la unidad está dada por un pensador. Pero ello no exime de determinar cuál es *su* clave. Sobre todo, porque Pablo desarrolla su pensamiento sin referencias visibles a la historia de Jesús. Así, la clave que organizaba ésta no sirve para interpretar esos ocho capítulos.

¿Cuál puede ser esa nueva clave? Creo que, para descubrirla en una lectura frecuente, pero no rutinaria, de los capítulos en cuestión, se han de dar dos pasos: el primero consiste en percibir el carácter más saliente del estilo o género literario de Pablo; el segundo, es constatar cuál es la problemática en torno a la cual se organizan los distintos elementos del pensamiento paulino en esos mismo capítulos.

A. *El estilo literario*

Muchas características del estilo de Pablo —sobre todo en el período de las grandes cartas— podrían mencionarse si el objeto de estas páginas fuera una descripción literaria. Al no serlo, quisiera indicar una sola que, a mi modo de ver, se vuelve en varios sentidos normativa de la exégesis que es menester hacer cuando se enfrenta uno a esos capítulos. Entiendo, además, que exégesis muy precisas y eruditas se han quedado en la superficie del pensamiento paulino, tal vez por falta de imaginación literaria, por lo menos de la necesaria para captar esa característica.

He observado antes que todo indica que los capítulos en cuestión no constituyen la repetición por enésima vez de un desarrollo teológico que ya ha definido una terminología consistente, elaborado argumentos precisos y usado una misma y única lógica desde el principio hasta el fin. Creo que el lector percibirá, en la exégesis que sigue, un pensamiento en claro proceso de gestación. Se ha dicho —y Karl Barth lo ha puesto

de moda precisamente en su primer comentario de la carta a los Romanos— que la teología o, si se quiere, la manera de pensar de Pablo es *dialéctica*. Entiendo, empero, que se abusa de esta palabra y que sería más honrado hablar de simples contradicciones. En efecto, si Pablo dice a menudo lo contrario de lo que ha dicho poco antes, no es porque use un determinado método de pensar, sino porque, al correr de la pluma persiguiendo sus argumentos, se encuentra, por ejemplo, con que ha ido demasiado lejos en una dirección y que ahora no puede seguir sosteniendo lo que antes afirmó...

De ahí la precaución, que estimo necesaria, de no hacer un comentario que vaya procediendo versículo por versículo, con la tentación que ello supone de pensar que todo cuanto sigue a una afirmación dada tiene que atenerse a lo dicho antes y no puede ser su negación o corrección. O, viceversa, que una negación posterior demuestra que la afirmación primera debe ser entendida como cita de sus adversarios⁶.

Esta observación es tanto más importante cuanto que las cartas paulinas de esta época usan el procedimiento de *perso-*

6. Es obvio que, de alguna manera, cualquier lectura interpretativa siempre supone, aunque no sea más que al comienzo, una exégesis versículo a versículo. No es posible, en efecto, empezar por un *todo* cuyas partes no se conocen (o se conocen de modo muy superficial). Lo que pretendo indicar es que no es útil irse deteniendo sucesivamente en cada versículo como si cada uno poseyera una verdad o un sentido equivalente. El método que trato aquí de seguir es descubrir unidades menores (aun con ayuda de textos paralelos o complementarios), y luego dejar esas unidades *pendientes*, en espera de la confirmación u oposición de otras unidades similares. Así, por ejemplo, en el capítulo segundo de Romanos, Pablo insiste en desarrollar durante algunos versículos una cita del Salmo 62,13, de acuerdo con la cual Dios «dará a cada cual (en el juicio) según sus obras» (Rom 2,6-16). Ahora bien, como en el capítulo tercero Pablo insiste igualmente en que «el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» (Rom 3,21-31), y en el cuarto (refiriéndose a Abraham) que «al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia», ya que (por lo menos en algunos casos) «Dios imputa la justicia independientemente de las obras» (Rom 4,4-6), la exégesis que se detiene *demasiado* en seguir versículo tras versículo se siente en la obligación de anular uno de los términos de la antinomia para seguir adelante. Una manera de hacerlo es, por seguir con el ejemplo, suponer que en la cita del capítulo segundo Pablo no dice lo que él piensa, sino que está desarrollando el argumento de sus adversarios.

nificar conceptos abstractos. No puedo adelantar aquí la exégesis que se hará en los capítulos que siguen. Sí diré que estas cartas son un nuevo tipo de discurso escatológico. La significación de Jesús para el hombre está unida al plan de Dios, que Pablo describe así en el célebre capítulo quince de la primera carta a los Corintios: «Es menester que él *reine* hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15,25). Pues bien, se trata siempre, en las cartas de Pablo de esta época, de ese «apocalipsis» en que los enemigos son finalmente sometidos. Apocalipsis muy parecido en el fondo, aunque nadie a primera vista lo pensaría así, al que cierra el Nuevo Testamento y es atribuido a Juan.

Allí, «el adversario» se personifica, multiplica y diversifica en imágenes de elementos y animales. Aquí, «los enemigos» se muestran en una lucha tanto o más compleja, donde tienen un papel propio y personalizado diversas entidades que, en el lenguaje cotidiano, serían substantivos comunes de carácter abstracto. Casi se debería extender a los pasajes cristológicos de Pablo en esta época la costumbre del idioma alemán de encabezar con mayúsculas todos los substantivos, aun los comunes. En efecto, Pablo dirige preguntas al personaje Muerte; contesta a una interrogación personal —¿quién?— con nombres como Gracia, Tribulación, Espada; atribuye intenciones ambiguas a Ley, o actos y reacciones humanas a Pecado, así como órdenes ineficaces e idealistas a Hombre-interior⁷...

7. Es teológicamente importante, aunque no haga al propósito de esta obra, enfatizar que se «personifican» substantivos *comunes*. No se les da nombres propios. Así, por extraño que parezca, en esa extensa galería de substantivos personificados no figura Satanás. Pablo *no usa nunca*, en sus desarrollos cristológicos, este nombre propio, tan conocido, especialmente en el Nuevo Testamento, como adversario de Dios. Las poquísimas veces que en sus grandes cartas menciona Pablo a Satanás o Belial ocurren en pasajes parenéticos (cf. 2 Cor 6,15 para Belial; 1 Cor 5,5; 7,5; 2 Cor 2,11; 11,14 para Satanás) o personales (el adiós a los Romanos, 16,20, o el ángel que lo abofetea en 2 Cor 12,7). Y eso es todo. En la cristología de Pablo, aunque aparezcan alguna vez seres angélicos, lo hacen con nombres comunes abstractos, no propios y personales (potestades, altura y profundidad en Rom 8,38; principados, dominaciones y potestades en 1 Cor 15,24).

En todo caso, no hay en esa cristología nada que sugiera el Satanás de la teología y catequesis posteriores de la Iglesia.

Tal vez el lector piense que el reconocer o no estas personificaciones como tales constituye una nimiedad sin mayores consecuencias para la exégesis. Pero valga un ejemplo para mostrar que ello no es así. E. Schillebeeckx, en su gran obra *Cristo*, destinada a explorar las experiencias neotestamentarias de la *gracia* de Dios, percibe con acierto que este término clave de la teología paulina está como personificado en Romanos, y se refiere a esa personificación usando la expresión «Dama Gracia»⁸ (como San Francisco hablaba de la «Señora Pobreza»). Igualmente señala que términos como «carne» y «espíritu» «surgen, si así se puede decir, como entidades vivas».

No obstante, cuando se trata de resumir el diptico que ofrecen los capítulos 1-3,19 de la acción del pecado en el paganismo y en el judaísmo, Schillebeeckx parece pensar que la síntesis de Pablo —«hemos dejado probada la acusación de que judíos y griegos estamos todos *bajo el pecado*» (Rom 3,9)— significa que «paganos y judíos pecan»⁹. El autor percibe que, por verdadero que sea esto último, no puede determinar la total imposibilidad de salvación por las obras, a no ser por lo que sigue. Pero, en realidad, «estar *bajo el Pecado*» no es pura y simplemente pecar. Pablo insinúa que casi se podría decir lo contrario: la abundancia de pecados apunta a que el hombre no esté más *bajo el Pecado*. ¿Cómo puede ser esto? Es que estar *bajo el Pecado* indica, no que el hombre pecha, sino que el hombre es esclavo del pecado. Que este personaje se apodera de todas las obras del hombre, de la misma manera que el amo se adueña de todas las obras de su esclavo. Los capítulos 1-3 de Romanos no prueban que el hombre peche. Describen el mecanismo por el que el «Señor Pecado» se apodera del hombre poniendo en prisión la base de la libertad humana: la verdad. Esto se verá más adelante. Mi intención aquí es mostrar que la exégesis tiene mucho que perder si no toma cuenta profunda y detallada de cómo se personifican los conceptos que juegan un papel decisivo en la cristología paulina.

8. *Christ...*op. cit., p. 150.

9. *Ib.*, p. 157.

10. *Ib.*, p. 129. Cf. también p. 132.

Lo que se acaba de indicar sobre la personificación literaria con que Pablo hace jugar sus conceptos más importantes como «entidades vivas», al decir de Schillebeeckx, tiene también otra consecuencia de importancia para la exégesis. Suele ser norma en ésta investigar primero en la lengua corriente de la época el significado que tienen en ella las palabras que se usan en el texto que se interpreta. La prudencia de ese método es innegable, en términos generales. Mas, en el caso de un autor que emplea el procedimiento aludido, el método en cuestión debe limitar su alcance. Porque esos conceptos, como entidades vivas que pretenden ser, tienen más autonomía histórica o, si se prefiere, libertad para variar. Como los personajes de una novela, que son al mismo tiempo creaciones del autor, pero que, por ser personajes humanos, obligan en cierto modo al autor a tener en cuenta una cierta autonomía que les pertenece, so pena de aparecer como títeres muertos.

De ahí la necesidad, en el caso de Pablo, de examinar con más cuidado que de costumbre, la lógica interna donde los personajes —o elementos personificados— actúan y, actuando, *se definen*. Y se definen así más que por el diccionario o por el uso medio y constante de la lengua en tal o cual época¹¹.

11. Aunque siempre es importante el conocimiento del lenguaje original en la exégesis de cualquier obra neotestamentaria, esta necesidad es incomparablemente mayor en el caso de Pablo que en el de los Sinópticos. Aquí no se trata ya de una narración, sino del desarrollo de un pensamiento en un tema hondo y difícil. La mera traducción literal es a veces incomprensible. Así, cuando Pablo usa términos como «carne» o «carnal», el lector no saber a qué se refiere. O cree saberlo y se equivoca. Porque ni se trata de lo que esos términos significan materialmente, ni del uso figurado que tienen hoy en el idioma castellano. Pero, si la traducción no es literal, ya supone una determinada interpretación. «Carne» podría así traducirse por «condición humana», por «bajos instintos» o de algún modo semejante. Y el lector creería estar frente al texto de Pablo, cuando en realidad hay allí un problema cuya solución importa mucho para conocer su pensamiento. Por todo ello, preferí hacer dos cosas que, espero, ayudarán al lector. La primera es presentarle, al comienzo de cada capítulo, una traducción lo más literal posible (aun con mengua del castellano) del texto que se va a interpretar. Con eso, si el lector tropieza en algunos puntos y no consigue entender a Pablo, puede estar relativamente seguro de que, en el interior del capítulo, se discutirá su dificultad. La segunda es que, frente a la enorme variedad de traducciones e interpretaciones de cada versículo, preferí, no sólo presentar mi traducción, sino

B. La clave antropológica

Ahora bien, ¿cuál es el tema común donde, como en un campo de batalla, entran en juego o en lucha personajes como Muerte, Pecado, Ley, Carne, Espíritu, Vida, Gracia...?

De un modo general, se puede decir que Pablo personifica las fuerzas que intervienen significativamente en estructurar *cada existencia humana*. Las que todo hombre (por diversas que sean sus circunstancias y aun su origen religioso) observa en sí mismo cuando dirige su mirada hacia la profundidad de su propia existencia y hacia las principales peripecias que la afectan. Así, lo decisivo de términos como pecado, gracia, obras de la ley, ley de los miembros, justificación, yo, hombre interior, y muchos más o menos semejantes a éstos, obliga a ensayar, para abrir el pensamiento de Pablo, una «clave» *antropológica* o existencial.

El lector sabe ya, por la investigación hecha en la Primera parte acerca del Jesús histórico, lo que aquí se entiende por «clave». Cuando se pretende expresar o comprender una fe —en el sentido de la Introducción general de esta obra: la estructura de valores que todos y cada uno de los hombres dan a su existencia—, es menester echar mano de imágenes. Los términos abstractos son particularmente débiles e infecundos en este menester. Ahora bien, las imágenes tienen también su propia organización, lógica y coherencia interna, y ello pide que procedan mayoritariamente en cada caso de un campo determinado de la existencia: de aquél donde la persona en cuestión puso el mayor

referirme a una obra de exégesis que presenta las diferentes opiniones acerca de traducciones posibles y las razones para preferir una a las demás. Me refiero a una obra clásica, desarrollada durante ochenta años por *The International Biblical Commentary*. En 1895, W. SANDAY y A.C. HEADLAM publicaron en esa colección su comentario a la carta a los Romanos: *A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (en adelante esta obra será citada aquí como *IBC1*, seguida del número de página). En 1975, C.E.B. CRANFIELD ponía al día, con el mismo título y para la misma colección, aunque totalmente rehecho, el comentario a la carta a los Romanos, guardando las mismas valiosas características (en adelante citado como *IBC2*, seguido del número de página correspondiente). En el original no abreviado de esta obra encontrará el lector algunas de esas discusiones y las distintas opiniones de los exegetas.

énfasis. Así, he hablado de una clave política a propósito de un Jesús que organiza los valores de su vida en torno a las imágenes de un Dios que viene a «reinar» en Israel.

Pablo, empero, pretende *seguir* el testimonio (=la fe) de Jesús, pero en un contexto histórico diferente. Por supuesto, tendrá que leer el testimonio de Jesús con la clave propia de Jesús. Pero lo que hoy el lector encuentra en él no es ya aquella clave, sino *la de Pablo*. Y ésta, por cierto, no es ya la clave política que posibilitó la lectura de los Sinópticos. Así, no es de extrañar que el término «reino» haya desaparecido y que, en lugar de éste se encuentre uno, de acuerdo en ello con Schillebeeckx, con el término central de «gracia». Ha desaparecido igualmente el lugar central que «los pobres» ocupan en los Sinópticos. Los «pecadores» ya no apuntan, como término o concepto, a un grupo social determinado (y marginado), lo que explica que todo el sentido inesperadamente favorable que esta palabra tiene en el mensaje de Jesús desaparezca en Pablo.

Es que esa red de imágenes estaba ligada al contexto de Israel y no era ya operante de la misma manera en el contexto de paganismo grecorromano (y diáspora judía) en el que vive Pablo. Seguir a Jesús significa, en hermenéutica, tender hacia el Jesús de la historia la red de los problemas que Pablo tiene. Esta nueva clave para Jesús no significa que el Jesús de Pablo, a diferencia del estudiado en la Primera parte, sea un Jesús inventado. Hay una traducción por la que el sentido pasa de una clave a otra. Así sucede, por lo demás, con todos los documentos neotestamentarios. Tampoco significa ello que todas las claves sean equivalentes. Las hay más superficiales y pobres, así como las hay más complejas y ricas. Tarea de esta Segunda parte será atender a esa difícil fidelidad que supone la creación cristológica de Pablo.

Pero desde ya debe quedar, pues, claro lo que indiqué al decir que éste aplica al testimonio vivo de Jesús una *clave antropológica*. E. Käsemann, rechazando la pretensión de Bultmann de «reducir» la teología paulina a una antropología, explica muy bien lo necesario, a la vez que limitado, de esta aplicación al pensamiento paulino en Romanos de una clave antropológica: «Bultmann pensó poder deducir de estos datos que la teología paulina era esencialmente una antropología. No

solamente en cuanto que cada teología engloba una antropología, sino de manera rigurosamente exclusiva. Es más que dudoso, a mi parecer, que sea posible sacar efectivamente una tal consecuencia, y, en todo caso, no llego a ver que la haya sacado el Apóstol. Mi propuesta es no considerar la antropología de Pablo, *que indudablemente lo caracteriza*, ni como una suma, ni como un centro, sino como una función definitiva (y, por cierto, de la mayor importancia) de su teología: sirve para expresar la realidad y el carácter radical de la toma de poder de Cristo en cuanto Cosmocrátor¹². Señor del cosmos, Jesús resucitado aparece transformando asimismo la existencia humana —según la misma estructura de valores que precedió a su historia concreta hasta la cruz—, y es así como «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (GS 22).

Capítulo 1

El Pecado, esclavizador del paganismo

ROMANOS 1,16-32¹

...¹⁶ no me avergüenzo del evangelio. Ya que es el poder salvador de Dios para todo el que cree, para el judío primero y (también) para el griego. ¹⁷ Porque en el (evangelio) la justicia *que procede* de Dios está siendo revelada de fe en fe, como está escrito: «El que es justo por la fe, vivirá».

¹⁸ Porque la ira de Dios está siendo revelada desde el cielo contra todo *tipo* de impiedad e injusticia de los hombres que tienen presa la verdad en la injusticia. ¹⁹ Ya que lo cognoscible de Dios está manifiesto en medio de ellos, porque Dios se lo ha manifestado. ²⁰ En efecto, lo invisible de Él se ve intelectualmente desde la creación del mundo por (sus) obras, así como su eterno poder y divinidad, de manera que no tienen excusa, ²¹ porque, aunque han conocido a Dios, no lo glorifican.

1. Unas brevísimas indicaciones acerca de la traducción que precede a la exégesis en cada uno de los capítulos de esta tercera parte ayudarán al lector a no caer en las trampas más conocidas de toda traducción de documentos de la misma época y origen. Los manuscritos más antiguos que se poseen de las cartas de Pablo (y, en general, de todo el Nuevo Testamento), son *unciales*, es decir, manuscritos que sólo usan mayúsculas, sin signos de puntuación. Por lo mismo, estos últimos, cuando aparecen en traducciones modernas, con la interpretación del texto que les es aneja, son conjurales. Así, cuando leemos, en castellano, una frase traducida como «el que es justo por la fe vivirá», por ejemplo, todo el sentido dependerá de dónde se coloque la coma.

12. *Op. cit.*, pp. 135-136. Käsemann expresa que la exégesis existencial de Bultmann es apropiada y corresponde al texto de Pablo «en la medida en que en ninguna otra parte del Nuevo Testamento la antropología aparece como tema de discusión» (*ib.*, p. 134).

caron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se han enredado en sus razonamientos y se ha obscurecido su obtuso corazón.

²² Pretendiendo ser sabios, se han mostrado estúpidos ²³ y cambiado la gloria de Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de serpientes. ²⁴ Por eso los entregó Dios a los deseos de sus corazones *librados* a la impureza de deshonrar entre sí sus cuerpos.

²⁵ Ellos han cambiado, en efecto, la verdad de Dios por la mentira y adorado y dado culto a la creatura en vez de *hacerlo* al Creador, que es bendito para siempre, amén. ²⁶ Por eso Dios los entregó a pasiones que deshonran, porque, por una parte, sus mujeres han cambiado las relaciones naturales por las antinaturales ²⁷ y, por otra, los varones, habiendo abandonado las relaciones naturales con la mujer, han ardido en deseos los unos de los otros, cometiendo, varones con varones, lo infame y recibiendo en sí mismos la debida consecuencia negativa de su extravío.

²⁸ Y como no aprobaron reconocer a Dios, los entregó Dios a una mente réproba, para que hicieran lo inconveniente, ²⁹ repletos de toda injusticia, maldad, atropello, llenos de envidia, homicidio, pelea, engaño, malicia, chismosos, ³⁰ acusadores, enemigos de Dios, insolentes, soberbios, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a sus padres, ³¹ insensatos, desleales, desamorados, despiadados. ³² Conocen el *decreto* justo de Dios, según el cual quienes practican tales cosas son dignos de muerte; pero no sólo las hacen, sino que aprueban a aquellos que las hacen.

Tiene, en efecto, gran importancia teológica saber si Pablo quiso decir «el que es justo por la fe, vivirá» o «el que es justo, por la fe vivirá» (cf. Krister STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Philadelphia 1978², p. 26). Para decidirlo, no puede el lector esperar que el texto original le diga dónde colocar la coma. La dificultad puede a veces ser resuelta por el conocimiento de la gramática o de los giros del idioma griego en tal o cual clase social, lugar o época. En cuanto al uso —en la traducción que aquí propongo para facilidad del lector al comienzo de cada capítulo— de algunos signos tipográficos (como paréntesis o subrayados), advertiré lo siguiente. Subrayo las palabras que, aunque ausentes en el texto original, parecen necesarias para que se comprenda el sentido cabal de la frase. Las palabras entre paréntesis, en cambio, se puede decir que pertenecen al texto, pero que distintas exigencias gramaticales hacen que no figuren en él, mientras que se vuelven gramaticalmente necesarias en español. Claro está que la diferencia entre estas dos categorías es muy fluida, y el lector comprenderá que no es posible ser siempre totalmente lógico en este punto.

Después de saludar a los destinatarios de su carta (Rom 1, 1-15), Pablo comienza su tarea de interpretación de lo que Jesús significa para el hombre, estableciendo un principio de salvación que, en un primer momento, sin los desarrollos ulteriores, debió resultar obscuro a sus lectores, y lo es, como es lógico, aún hoy. Es evidente que, de alguna manera que debe quedar por ahora en suspenso, ese principio está basado en la *fe*. Más aún, la mejor interpretación del texto griego indica que se trata de un *progreso* en la fe: de fe en fe, esto es, de una fe menor a una mayor.

Por el momento no se puede ir más lejos. Pablo no explica de qué fe se trata. Lo que sí queda claro es que ese principio constituye una «buena noticia» (=evangelio), porque allí está para el hombre —por encima de la gran distinción que abarca a la humanidad entera desde el punto de vista religioso: *griegos* (paganos) y *judíos* (yahvistas)— la *salvación*. La misma frase, o el contexto, invitan a hacer aquí la pregunta gramaticalmente lógica: *salvación ¿de qué?*

Pues bien, antes de que Pablo vuelva a hablar (en Rom 3,21) de esa salvación gracias a la fe, los dos capítulos y medio que siguen van a responder a esa pregunta. La necesidad de salvación brota de una presentación de la situación humana, primero en el paganismo (capítulo 1), luego en el judaísmo (capítulos 2 y 3,1-20). Que ese diptico, ese doble cuadro de cómo se realiza el hombre, es decir, la humanidad entera, sea *negativo* no debe extrañar. Ser salvo, o salvarse, significa escapar a una catástrofe. Y Pablo va, en los capítulos que siguen, a describir esa catástrofe humana. Y llegará así a demostrar lo que se propone: «Hemos dejado establecida (=probada) la acusación de que judíos y griegos estamos todos bajo el *Pecado*» (3,10). Con ello habrá logrado que «el mundo entero se reconozca reo ante Dios» (3,19).

La tarea exegética de este capítulo tendrá, así, tres partes. La primera consistirá en una lectura primaria del primer capítulo de Romanos, consagrado a la situación del hombre pagano. La segunda tratará de ir más a fondo de lo que esa lectura primaria parece mostrar. La tercera tratará de ir resolviendo un problema importante para esta obra, que reaparecerá en capítulos siguientes: ¿qué relación tiene lo que escribe aquí Pablo con el mensaje y la vida de Jesús?

I. ¿Entrega Dios a los paganos al pecado?

En realidad, la pregunta que encabeza este apartado no es la primera que, con toda lógica, surge de la lectura de este pasaje de Pablo sobre el pecado entre los paganos. Hay otra anterior: ¿por qué Pablo, ocupado como está en mostrar que *la humanidad entera* se halla bajo el pecado, hace *dos* descripciones distintas, en vez de una global y unificadora de la esclavitud que se hace sentir por igual en ambos grupos? Bastaría eso para que «el mundo entero se reconociera reo ante Dios».

A esta pregunta es fácil dar una respuesta válida, aunque pueda ser provisoria. No se trata sólo, para él, de hablarle a cada grupo, entre sus destinatarios romanos, en su propio lenguaje. Hay algo más, que se percibe fácilmente en la lectura. Si el «Pecado» —ese personaje que Pablo irá poniendo al descubierto en estos capítulos— es esencialmente el mismo, los mecanismos que usa para esclavizar al hombre difieren notablemente, según se trate de judíos o de paganos. O, en otras palabras, según reconozca o no el ser humano una *ley* exterior a sí mismo que le indique qué cosas o acciones son lícitas y qué otras son pecaminosas. Pablo distingue así muy claramente entre los que pecan después de «oir» una ley, que les llega, por lo mismo, desde fuera, y los que pecan frente a un código moral «escrito en sus corazones», en su «conciencia» o en sus «internos pensamientos» (2,13.15).

Solucionada provisionalmente esta cuestión, se puede solucionar hasta cierto punto una segunda. No es posible negar, en efecto, que la primera lectura de este capítulo choca de alguna manera por lo sombrío del cuadro que pinta Pablo del mundo moral —o inmoral— de los paganos. Reléase, si no, la lista de cualidades negativas (1,29-31) con que Pablo caracteriza a quienes, usando una categoría cultural de la época, llama «griegos» (o también, sobre todo en el capítulo siguiente, «incircuncisos», o sea, no-judíos).

Digo que choca lo sombrío del cuadro, en parte porque Pablo, si se ha creer a Lucas, sabía alabar la conducta de muchos paganos, por lo menos cuando quería atraerse su simpatía (cf. Hech 17,22-23). Pero mucho más porque la relación del llamado «Apóstol de los gentiles» con éstos no podía ser la de un des-

precio unilateral donde nada aparece de rescatable. Algún pasaje de Romanos prueba, además (cf. 2,14-16), que no se ha de tomar el capítulo primero como si fuera una descripción socio-lógica de la conducta humana en el mundo pagano.

La solución a la que me refería consiste en comprender que a Pablo no le interesa mostrar que hay pecados entre paganos y judíos. Pretende probar que unos y otros son «esclavos» del mismo dueño: el pecado. No le interesa, pues, tanto el hecho como el *mecanismo* de tal esclavitud. Quiere llegar a lo que hace del pecado, no una conducta fáctica, por grande que sea, sino un poder que, de dos maneras distintas, vacía igualmente al hombre de su libertad y lo pone al servicio de otro poder que se vuelve, así, su amo.

Pero las soluciones encontradas hasta aquí parecen dejar al lector al borde de cuestiones todavía más intrincadas. Aquí, al hablar de los mecanismos con que el Pecado se apodera del hombre, es donde uno sufre el choque al que se refiere el título de este párrafo. En efecto, toda la estructura del capítulo, con su triple división y la frase repetida tres veces con que ésta se hace patente —«Dios los entregó...» (1,24.26.28)—, hace jugar a Dios un papel activo en ese proceso de esclavización o alienación.

Literariamente hablando, ese proceso, descrito tres veces, es o parece claro. En efecto, las tres veces intervienen los mismos tres elementos y, lo que es más, en el mismo orden: desviación, por parte del hombre, del reconocimiento debido a Dios; entrega del hombre, por parte de Dios, al extravío de sus deseos y pasiones; conducta pecaminosa resultante en el hombre en lo que concierne a sus relaciones con los demás. En otras palabras, y aun a riesgo de ser menos precisos que Pablo, idolatría del hombre, abandono del hombre por Dios, pecado (¿o pecados?) del hombre.

El primer elemento, en el que Dios tiene también su parte, aunque indirecta, sería el siguiente: «...aunque han conocido a Dios², no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino

2. Pablo apoya esta afirmación sobre el conocimiento de Dios que los

que se han enredado en sus razonamientos y se ha obscurecido su obtuso corazón. Pretendiendo ser sabios, se han mostrado estúpidos y *cambiado la gloria* (=glorificación) de *Dios incorruptible* por la semejanza de la imagen (=idolatría) del hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de serpientes» (1,21-23). «Ellos han *cambiado la verdad de Dios por la mentira y dado culto a la creatura*, en vez de hacerlo al Creador...» (1,25). «No aprobaron *reconocer a Dios*» (1,28).

El segundo elemento, unido al primero por un lazo causal, contiene la afirmación central en la palabra clave *entregar*: «*Por eso los entregó* Dios a los deseos de sus corazones...» (1,24). «*Por eso los entregó* Dios a pasiones que deshonran...» (1,26). «... como... *los entregó* Dios a una mente réproba (=inaceptable) para que hicieran lo inconveniente...» (1,28).

El tercer elemento, ya mencionado, es la larga lista que describe, en términos siempre negativos, la conducta de los paganos (cf. 1,29-32), a la cual hay que añadir la «deshonra mutua del cuerpo» (1,24) y la mención, aún más clara, de la «deshonrosa» homosexualidad masculina y femenina (cf. 1, 26-27).

paganos «poseen» (hasta que lo desechan), de la siguiente manera (1,19-20): «Lo cognoscible de Dios está manifiesto en medio de ellos, porque Dios se lo ha manifestado. En efecto, lo invisible de él se ve intelectualmente desde (no *por*) la creación del mundo por (sus) obras, así como su eterno poder y divinidad, de manera que no tienen excusa...» El original griego es muy claro en cuanto a que la creación no es la causa, sino el comienzo de esta posibilidad, y así lo han entendido en general los exegetas (cf. *IBC1*, p. 42 e *IBC2*, p. 114). Además, si se acepta (cf. *IBC1*, p. 113) que la traducción mejor es «en medio de ellos», y no «en su interior (de ellos)», el pensamiento se desplaza, de un modo más plausible, desde lo que podría parecer una especie de «teología natural» (por oposición a teología «revelada») basada en la creación, hacia un conocimiento de Dios basado en su «obrar» histórico (que pudo existir también fuera de Israel). Parecería más lógico pensar que los hombres que siempre (de acuerdo con lo que se pensaba en la época de Pablo), de una u otra manera, han atribuido a Dios (o a una potencia sobrenatural) los grandes acontecimientos, pueden saber, desde que el mundo existe, de acuerdo con las características interpretadas de ese actuar divino, qué valores representa y exige el Dios verdadero. Y ello significaría, por lo mismo, que la idolatría se debería a una voluntad, más o menos consciente, de escapar a la responsabilidad de poner por obra tales valores.

Lo que en este esquema choca no es ya tanto la descripción unilateralmente negativa de la conducta pagana (tercer término), sino, como indiqué antes, el segundo término del mecanismo: cómo reacciona Dios a la idolatría del hombre (primer término). En esta lectura primaria, Pablo parecería hacerle decir a Dios algo así como: ¿Con que no me quieren reconocer y rendir el debido culto? Pues bien, los voy a entregar a su juicio (=corazón) codicioso, a pasiones infames y, sobre todo, a su propia mente defectuosa y errada.

Y no es tanto el antropomorfismo (mítico) lo que choca aquí por su lógica infantil. Es el adjudicarle a Yahvé, al Dios «lleno de compasión y de fidelidad», una reacción que mezcla el castigo con una, al parecer, baja venganza. ¿Puede caber tal despecho en el Dios de Jesús, el amigo de publicanos y pecadores?

A esta pregunta sólo hay una manera de contestar: apuntar a una segunda lectura de este capítulo. Menos primaria y que cale más hondo. No sería de extrañar que Pablo lo estuviera sugiriendo. Con frecuencia, de acuerdo con su propio testimonio, comenzaba sus explicaciones usando un lenguaje o unos razonamientos expresamente simplificados y calificados por él mismo como «infantiles». Allí el oyente o el lector podían, según su capacidad, entender las cosas en un nivel más superficial o alcanzar otro más profundo y maduro (cf. 6,18; 1 Cor 3,1-2; 2 Cor 11,16-21; etc.).

Sin embargo, aun en tales casos, Pablo no espera que sean los meros elementos chocantes los que lleven de una lectura primaria a otra que lo sea menos. Él mismo da los elementos necesarios para sugerir esa lectura más honda y humana (cf. 1 Cor 2,6) por parte de quienes estén capacitados para hacerla. Será menester, en ese caso, averiguar si tenemos aquí tales flechas indicadoras.

II. El proceso de alienación: de la injusticia a la mentira

Es cierto que el esquema, en tres fases, descubierto por esa lectura primaria se ha revelado infantil. Sobre todo al introducir la idea de un Dios que castiga las malas relaciones que el hombre

tiene con él —idolatría— abandonándolo a sí mismo y permitiendo de esa manera que deshaga su humanidad «honrosa» en sus relaciones con sus semejantes. Ello es verdad, pero no sería prudente ceder a esa impresión negativa, a no ser que se descubriera en forma positiva que Pablo lleva otro rumbo en su pensamiento. Creo que ése es el caso, precisamente. Y que hay indicios inequívocos que señalan en otra dirección.

Claro está que los indicios más seguros llegan desde *lo que se va a leer más adelante*. La segunda lectura que aquí se propone tendrá, pues, que quedar en cierto modo pendiente —a la manera de una hipótesis de trabajo que sólo la lectura de pasajes y aun capítulos ulteriores permitirá verificar. Pero ya se indicó que ello era normal, así como el peligro que se corría al querer dejarlo todo bien establecido en cada versículo antes de abordar el versículo siguiente.

Dicho esto, conviene atender a ciertas «flechas» que indican la dirección del pensamiento de Pablo en Romanos.

A. «*Todos hacen las mismas cosas*»

Ya se indicó que Pablo apuntaba a dejar probada una tesis: que tanto paganos como judíos —o sea, la humanidad entera, por encima de la dicotomía que la separaba— estaban todos *bajo el Pecado*. Estar debajo de alguien significa pertenecerle. Aunque la esclavitud real dista mucho de estar abolida hoy, se hace difícil en la actualidad usar con el debido realismo el lenguaje que ella llevaba consigo. Una persona esclava no se pertenecía a sí misma. Sus obras pertenecían igualmente y por entero a otro, al amo.

Pero, si se examina el esquema anterior, se verá que, desde el principio hasta el fin, el hombre pagano parece en él dueño de su destino. Se le muestra como terriblemente pecador. Pero, abandonado por Dios a sí mismo, se diría que él mismo, y con toda libertad, se forja un destino infame y deshonroso. Que el pagano esté *bajo el Pecado*, es decir, sujeto a esa persona —o personificación— y actuando para ella, eso no ha quedado claro para nada. Y el decir que el hombre sigue sus deseos, por más

que éstos sean malos, tampoco prueba que sea un esclavo. En la Roma de entonces, nadie era esclavo de sí mismo.

Pablo tiene que haber querido mostrar un proceso de alienación, en la que un ser libre se vuelve ajeno, poniendo su ser y sus obras al servicio de otro poder. El esquema de tres fases al que antes se aludió ha pasado tal vez al lado de ese mecanismo del Pecado (en singular) sin percibir con nitidez que no se trata en él de describir pecados (en plural), sino de descubrir un proceso de esclavitud en que ese personaje, el Pecado, se convierte en dueño del hombre.

Existe de esto una prueba por el absurdo. Está en las palabras que siguen inmediatamente a este cuadro que describe la situación del hombre pagano. Pablo, como se verá, dirigiéndose al judío, le dice: «Por (todo) eso no tienes excusa tú que...haces *las mismas cosas*» (2,1). Ahora bien, nada prácticamente de lo que Pablo ha colocado en ese esquema aludido se verifica en la existencia del judío.

En efecto, el judío reconoce a Dios y no cae en la idolatría, Dios nunca lo entrega a sí mismo, y su conducta no parece tener los rasgos salientes que tanto se destacan en el sombrío cuadro hecho por Pablo acerca de los paganos. Por supuesto, la lectura del pasaje siguiente de Romanos permitirá verificar esto; pero ya el lector comprenderá que sólo vaciando de contenido concreto el proceso pecaminoso del pagano se puede decir de él que hace las mismas cosas que el judío. Y viceversa. Se trata sólo aquí de un indicio negativo, pero importante, que indica que el camino seguido en la lectura primaria no llevó a las conclusiones que Pablo cree haber sacado de los hechos que señala. Se impone, pues, una segunda lectura.

B. «*La verdad presa*»

Pero hay indicios más directos y positivos que sugieren cómo hacer esa lectura. A ese poder personificado, el Pecado, no le importa en realidad que el hombre pequeño. Pablo llegará a decir más adelante, aunque previendo que puede ser mal entendido, que en la medida en que los «pecados» son más numerosos y conscientes, las artimañas y el engaño del Pecado son puestos

en jaque (cf. 3,19-20; 5,20; etc., pasajes cuya exégesis se hará más adelante). Entre «Pecado» y «pecados» no hay continuidad, como parecería a primera vista y como se da por supuesto en la lectura primaria hecha en el párrafo anterior de este capítulo. Por ello Pablo usa una distinción importante, imperceptible en castellano. No utiliza la misma palabra para el singular (el Pecado = *hamartía*) y para el plural (los pecados = *hamartéma*, *parábasis*, *paráptoma*). Esta posibilidad de apuntar a una distinción muy perceptible al oído de sus lectores y que no tienen las traducciones modernas, debe constituir un aviso para que no se queden en aquella lectura primaria que sólo es clara cuando se pasa por alto este matiz³.

Ahora bien, ¿cómo termina el hombre —libremente, es decir, por su libre albedrío— *bajo el Pecado*? ¿Cómo deja de gobernarse por sí mismo y —peque mucho o poco— se hace esclavo, en toda la acepción de la palabra, de un poder ajeno que lo usa como instrumento (cf. 6,13-19)? Esta cuestión representa, por así decirlo, el punto cero de una nueva lectura. Y la respuesta es inequívoca: el proceso de voluntaria esclavitud sólo puede ser el resultado de una pérdida de la propia *verdad*. Nadie se vuelve esclavo como expresión auténtica y verdadera de su ser. Pero tampoco se aliena el hombre por un simple error involuntario. El Pecado conserva siempre en Pablo su connotación de atraer al hombre sin forzarlo. No puede forzar la entrada al interior del hombre (cf. 7,20-23). No tiene ese poder omnímodo ni el de cambiar un mero error por la alienación del ser humano.

La pérdida de la propia verdad equivale así, en el vocabulario de Pablo, a la mentira. Pero se trata de una mentira en la que el hombre «se enreda» (1,21). Hoy en día, lenguas mo-

dernas prefieren, en los casos a los que Pablo se refiere, hablar de «mala fe». Pero ciertamente se trata de un proceso en que el ser humano pierde su verdad. Comprendido esto, se comprende asimismo el uso que hace Pablo de la palabra «mentira», con su clara connotación de una perdida «voluntaria» de la verdad.

Y aquí tiene el lector, de paso, otro de los signos de que se impone una lectura más profunda que la realizada en el párrafo anterior: la importancia desequilibrante (con respecto al esquema de las tres fases) que tienen, en estos dos primeros capítulos, términos como *verdad* y *mentira* (que ocurren cinco veces y en lugares centrales), así como la temática general en torno al conocimiento auténtico o a la conducta inauténtica o hipócrita. Cabría añadir que este signo es tanto más fidedigno cuanto que la temática de la verdad o de la mentira, en un sentido lato, al ser dominante en los dos primeros capítulos, empieza a justificar la intención de Pablo: mostrar que paganos y judíos «hacen las mismas cosas». Lo que no se compaginaría, en cambio, con el esquema de las tres fases.

Pero este signo se vuelve todavía mucho más claro y se explica cuando se atiende, en este mismo primer capítulo de Romanos, al modo como opera, según Pablo, el proceso de esa esclavitud por la que el hombre se somete al Pecado como a su dueño. Porque la tesis de Pablo era, como se vio, el *hecho* de esa esclavitud o alienación. Pero tiene además, al comenzar el desarrollo del capítulo primero, una fórmula sintética para explicar el modo como aquélla se realiza. Escribe: «La ira de Dios se revela contra...los hombres que tienen presa la verdad en la injusticia» (1,18).

Esta fórmula, notable en su concisión, merece una consideración más amplia. Pablo, al ponerla en presente, no sólo (o no tanto) se está refiriendo a lo que pueden ver sus ojos mientras escribe. Ese presente es más bien un tipo de presente histórico. Se refiere —lo mismo que en la descripción de una semejante esclavitud al Pecado por parte del judío (cf. 2,1-3,20)— a lo que era la realidad *antes*. Por eso, en el momento mismo en que termina esa doble descripción de la realidad humana «bajo el Pecado», comienza de nuevo el tema (de la salvación) es-

3. Sólo dos veces (en las cuarenta ocurrencias de *hamartía* en los primeros ocho capítulos de Romanos) usa Pablo el plural de la palabra. Una vez (4,7) cita simplemente el Antiguo Testamento. La otra (7,5) es una referencia a las «pasiones de los *pecados*». Obviamente, Pablo habla allí del tiempo en que los hoy cristianos *pecaban* (Pablo usa en el sentido corriente el verbo «pecar», no el sustantivo) contra la *Ley*. Para Pablo, la pasión nunca va directamente hacia el Pecado y su esclavitud. Ésta es un proceso paulatino que va usando las pasiones para aprisionar la verdad.

cribiendo, en una especie de fórmula lapidaria: «Pero *ahora...*» (3,21).

Ése es, en efecto, el verdadero «presente» (=ahora) para el hombre: el presente de Jesucristo. Claro está que ese antes y ese después, tan esenciales para comprender el desarrollo de las explicaciones de Pablo, no son, rigurosamente hablando, temporales. Aunque Jesús esté, de hecho, incluido y enraizado en el tiempo y en la historia humana, lo que esta carta pretende explicar es su sentido. Y si hay una significación especial para el hombre ligada a Jesús, tiene que haber, por lo menos en el plano lógico, un *antes* y un *después* con relación a lo que esa significación cambia en el ser humano que acepta ese sentido para sí. Ya se verá más adelante que Pablo ensayará e improvisará diversos métodos literarios —todo el capítulo cuarto de Romanos referente a Abraham y parte del quinto, con el paralelo entre Adán y Jesús, son dos ejemplos de esos intentos— para mostrar cómo esa transformación introducida por Jesús desborda una secuencia meramente temporal. Jesús no va a ser el privilegio ni de un grupo (religioso) ni de una época (*anno Domini...*).

No es posible, sin embargo —para quien quiere mostrar, hacer ver, una transformación— describir la realidad (aún) no transformada, sino como «previa». Es ésta la única forma de definir un cambio en cuanto tal. Pues bien, ese «antes» en el pensamiento de Pablo está identificado, como se ha visto, con la expresión «estar bajo el Pecado». Y esta expresión, mirada desde Dios, desde un valor absoluto que mide lo que es justo, tiene que identificarse con la «ira», como aquí, en el capítulo primero, con la «falta de la gloria de Dios» (3,23) o con la falta de paz y la necesidad de «reconciliación con Dios» (5,1-11)⁴.

4. Nótese en estos tres casos, y en muchos otros afines, la referencia explícita a la antinomia *antes-ahora*. Más adelante se verá con mayor claridad que ella es necesaria para marcar la diferencia antropológica entre lo previo y lo subsiguiente a lo que Cristo trae como buena noticia (*evangelio*) a la humanidad. Pero, como esa buena noticia ilumina aspectos positivos del pasado, el «antes» no significa, en rigor, «sin Cristo-Jesús». Hay ciertas dimensiones del pensamiento de Pablo que no pueden desarrollarse o aun formularse mejor, por falta, en su época, de un pensamiento evolutivo según el cual lo que «aparece» al final está ya siempre, aunque sea de manera «primordial», en lo precedente.

Pues bien, si el proceso que lleva al hombre a volverse esclavo del Pecado es culposo y, por ello mismo, mirado con ira por Dios, ¿hacia dónde se dirige propiamente esa ira? ¿A qué mecanismo concreto de la conducta del hombre pagano apunta? ¿A la idolatría, al quebrantamiento de un precepto o de una ley? La respuesta de Pablo es clara, aunque no esté, al parecer, muy de acuerdo con el esquema surgido de la lectura primaria hecha en el párrafo anterior. Según el primer capítulo de Romanos, y en una frase que precede significativamente —y a modo de resumen— a toda la descripción de cómo actúa el Pecado en el mundo pagano, la ira de Dios se dirige a los hombres «que tienen presa la *verdad* en la *injusticia*». Eso y no otra cosa es lo que ocurre en el paganismo que Pablo está analizando. Y es allí donde hay que buscar la astucia del Pecado.

En otras palabras, Dios ve la culpa del pagano en pecar contra la verdad y a favor de la injusticia, prefiriendo en esa opción (extraña) el segundo término al primero. No cabe duda de que debe existir un secreto para enunciar así la alternativa crucial: *verdad versus injusticia*.

Por de pronto, no es esta frase un caso aislado. Hablándole al judío del juicio de Dios, en el cuadro opuesto del díptico (sobre la esclavitud del Pecado), Pablo quiere definir qué es «obrar el mal» (2,2-10), para indicar luego (dando las razones pertinentes) que en este último caso y en esta vertiente de la alternativa se halla el judío que «atesora *ira* para el día de la *ira*» (2,5). Y ello es así porque son (los judíos) «indóciles a la *verdad*, pero dóciles a la *injusticia*» (2,8). Otra vez la misma opción expresada en la misma oposición: *verdad versus injusticia*, ante un mismo juicio que pone en juego la misma «ira e indignación de Dios». Aquí está la clave que permite a Pablo afirmar que, a pesar de que el mundo pagano y el mundo judío descritos por él parecen no tener nada que ver, ambos, el pagano y el judío, «hacen las mismas cosas». Es decir, toman la misma decisión radical y última⁵.

5. Por qué las dos fases no son exactamente iguales, o sea, por qué no repitió Pablo de los judíos que tenían la verdad presa en la injusticia, se verá mejor en el capítulo siguiente, donde es el hombre mismo el que apresa la

La idolatría, por sugerente que sea de una pérdida de valores humanos, no es, en cuanto desviación religiosa, causa de los males que aquejan a la existencia del hombre pagano. No es la causa primera de la esclavitud del pecado, sino el signo de que ésta ha llegado a su ápice significativo⁷.

Todos estos signos, implícitos y explícitos, deben orientar al lector de Pablo en una relectura del primer capítulo. Y ayudarlo a formular una hipótesis que será puesta a prueba en los capítulos que siguen.

C. El orden de los factores

Se dice que el orden de los factores no altera el producto. Pero, en un proceso como el que genera la esclavitud del hombre con respecto al Pecado, el orden de los factores es decisivo. Cabe, pues, aquí reagrupar los elementos que se han reconocido como

siderados por la filosofía de su tiempo como *superiores* al hombre, es decir, *los astros*. Por eso Pablo no los menciona. Si se supone, como muchos exegetas lo hacen, una influencia, sobre el fariseísmo en general, o sobre el fariseo Pablo en particular, del libro de la Sabiduría, todavía sorprende más (a no ser dentro de la hipótesis sustentada aquí) la ausencia de toda alusión en Pablo al culto idólatra de los astros. Así se expresa, en efecto, Sab 13,1-2: «...no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a aquél-que-es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al artífice; sino que al fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa, o a *las lumbreras del cielo* los consideraron como dioses, señores del mundo». Sólo hay allí, a diferencia de Pablo, una alusión a la idolatría, consistente en la adoración de imágenes de hombres o de «algún vil animal» (Sab 13,13).

7. Pierre Charles, a quien conocí como profesor de teología y gran amigo de paradojas, solía decir que la idolatría era uno de los más graves pecados que el hombre podía cometer, pero que, en realidad, no podía cometer. En efecto, o bien cometía simplemente un error, y ello no era pecado, o bien ofrecía culto a los ídolos sabiendo que no eran dioses, y entonces se trataba de un pecado de mentira porque engañaba a otros... Algo de esa paradoja creo que hay en la actitud del mismo Pablo hacia la idolatría. Ésta no existe *moralmente*, en cuanto que el ídolo no es nada (cf. 1 Cor 10,19). Pero la paradoja de Charles minimiza algo que Pablo enfatiza con razón: la extraña tendencia que tiene el hombre y que le lleva a querer primero justificar su propia conducta con el engaño a otros para caer él mismo víctima de ese engaño (*mala fe*) y terminar creyendo en su propia mentira cuando ésta conviene a sus fines.

importantes y tratar de recapitular el desarrollo que hace Pablo de ese proceso de un modo menos infantil y más maduro que el obtenido en el esquema de las tres fases que se leyó en el apartado primero de este mismo capítulo.

1) Se trata, pues, aquí, de fijar qué es lo *primero* en ese proceso de esclavitud. Lo dicho anteriormente obliga a buscar un «principio» más radical que el acto de idolatría, con la consiguiente respuesta de Dios «entregando» al hombre a sus deseos y pasiones.

Ahora bien, si Dios termina entregando al hombre a las fuerzas que pujaban desde el interior de éste, ahí mismo se debe buscar lo más radical, lo primero antropológicamente hablando. Ello aparece, empero, al principio como frenado e imposibilitado de seguir adelante. Y sólo después de esa especie de «abandono» que hace Dios del hombre pagano, se diría que adquiere su pleno desarrollo.

Para designar esa fuerza latente, Pablo emplea sucesivamente tres palabras, correspondientes a las tres veces en que emplea la expresión «Dios los abandonó a...» (1,24.26.28). Esas tres palabras son, en el orden en que Pablo las usa, obviamente como sinónimos (en la práctica, aunque no sean tales en sí mismos): «deseos fuertes» (=*epithymíai*), «pasiones» (=*páze*) y «mente» (=*nous*). En una palabra, Pablo intenta describir, como punto de partida, aquello que, en el interior del pagano está como en ebullición. Los «deseos fuertes» podrían también traducirse, como se hace algunas veces en el mismo texto paulino, por «codicias» o «concupiscencias». Y la palabra «mente» por «mentalidad». Lo que importa es señalar que todo ese mundo —al que en lenguaje moderno podríamos hacer justicia llamándolo mundo «instintivo» o «subconsciente»— está, además, calificado de manera negativa en el texto paulino.

Los deseos fuertes apuntan a la «impureza»; las pasiones son «deshonrosas»; la mentalidad va a «lo que no conviene». Parece claro, aun antes de investigar el porqué de tal calificación negativa, que Pablo posee una visión pesimista de hombre y de la dirección espontánea de sus tendencias. Y digo «*del hombre*», porque todo eso está en él aun antes de que el pagano se vuelva idólatra. Si algo ocurre como consecuencia de la idolatría, es

que el hombre es «entregado» a lo que, incoativamente, ya es o desea ser. O se vuelve indefenso —esclavo— frente a ello. Más aún, como todo lo que sigue constituye el desarrollo, ya sin freno, de lo que estaba antes en ese «principio», esta inclinación inicial adquiere una calificación más clara y convincente todavía: apunta a la «injusticia» o, como también dirá Pablo, sumándolo al término «injusticia», al «egoísmo» (2,8, refiriéndose al judío que «hace las mismas cosas») en el trato con los demás.

En efecto, sacrificar, de mil maneras, al otro al propio placer y a la propia satisfacción constituye la tendencia más radical del hombre. Y ahí empieza el proceso que pasará por la puesta en prisión de la misma «verdad», para que nada estorbe el libre (?) juego de esa fuerza primordial.

Y algo para terminar este primer punto sobre el comienzo del proceso. Leyendo con más cuidado el capítulo de Romanos, surge una impresión que, como todo el resto de la hipótesis, quedará en suspenso hasta que nuevos datos la confirmen o la descarten: Pablo no relaciona aún esta fuerza primordial del hombre directamente con el Pecado. En cambio sí, y de una manera iterativa, la relaciona con lo que deshonra, humilla, avergüenza (cf. 1,24.26-27). En otras palabras, con lo que abaja al hombre. Y por debajo del hombre se sitúa lo infra-humano, o sea, lo animal. Ésa es la fuerza primordial que sólo podría ser refrenada en la medida en que el ser humano conservara lo esencial de su humanidad, es decir, la luz capaz de discernir lo bueno de lo malo. Pero si el corazón se entenebrece...

2) Sólo frente a la «injusticia» (animal o espontánea) adquiere la «idolatría» (voluntaria) su verdadera relevancia en este capítulo de Pablo. Porque el hombre sólo pierde por entero el control de la tendencia primordial (que le induce a tratar a los demás como instrumentos de su propia satisfacción) cuando comienza a «enredarse en sus razonamientos» en busca de justificación. Ahí las tinieblas invaden lo que cada uno tiene de más propio y único: la misma capacidad de juzgar, o el «corazón», según el lenguaje bíblico.

El capítulo dice expresamente que esas tinieblas tienen relación con la idolatría. Pero, antes de caer en la tentación de

ver esta relación como una baja venganza o como un simple castigo de Dios, airado contra los pecados que se cometen contra él, yendo en pos de otros dioses, no será inútil preguntarse, o preguntar a Pablo: ¿de dónde procede esta vergüenza del hombre ante sus propias obras? ¿Por qué tiene que justificarse y engañarse con razonamientos? ¿Por qué no puede, como cualquier ser viviente, dejarse llevar por el instinto? ¿No es éste un buen amo a quien servir?

Aquí, como en otros pasajes de la carta que se estudia, Pablo se refiere a la existencia de *otra* voz que implica una dirección opuesta a la de la tendencia espontánea y animal y que eleva al hombre por encima de sí mismo. La concibe como *humana*, en el sentido de que surge en el interior de la naturaleza humana (=*physis*) y, más específicamente, de su conocimiento (=*gnosis*) y provoca su «reconocimiento» (=*epígnosis*; 1,21.28.32, o sea un conocimiento puesto en práctica). Puede también decirse que Pablo concibe esa especie de voz como *divina*, es decir, como relacionada íntimamente y de varias maneras con Dios, en cuanto éste representa lo «absoluto» para el hombre. Por de pronto, ésta, que es la verdad del hombre, es asimismo considerada por Pablo como la «verdad de Dios» (1,25), en oposición a la falsificación de lo absoluto en la idolatría. Así, es la «verdad de Dios», porque el objeto de ese conocimiento es Dios y porque Dios es, el sujeto que crea tal conocimiento e invita a reconocerlo en la práctica, ya que es él quien se «ha manifestado» a sí mismo poniendo, de esa manera, su verdad «en medio del hombre» (1,19).

No se refiere Pablo, al decir esto, a la cuestión, típicamente moderna, de si el hombre debe o no aceptar la existencia de Dios y atribuirle, como creador del universo, todo lo que constituye al ser humano⁸. No es éste el problema de Pablo. Éste se

8. En el siglo pasado, cuando surge el ateísmo como hecho sociológico de grandes proporciones, la Iglesia católica echa mano del texto de Romanos 1,20 para pretender que todo hombre está obligado por la razón y la moral naturales a reconocer la existencia y los atributos de Dios (cf. Concilio Vaticano I, Denz. 1785 y 1806). Muchos teólogos han señalado los límites que, en la práctica, tendría esta posibilidad del conocimiento de Dios y, por ende, la obligación correspondiente. Independientemente de esta controversia, pa-

desenvuelve en un mundo religioso donde la cuestión (de la fe antropológica) está entre el Dios (verdadero) y los ídolos (o dioses falsos). Y hablo de fe antropológica, porque la cuestión que aquí se trata es la de si el hombre dice o no «sí» a los valores que interiormente sabe que están de acuerdo con un absoluto con quien, en el fondo de su ser, está de acuerdo.

Por eso Pablo deja entender con toda claridad que el problema-Dios no es aquí filosófico, sino *práctico*. Ocurre en el mundo del sentido y de los valores. Y lo es, porque tiene lugar a medio camino, diríamos, entre el «conocer» a Dios y el «reconocerlo». Se da por sentado que todos, aun los paganos, lo *conocen*: «lo cognoscible de Dios está manifiesto en medio de ellos» (1,19); pero al modo de un criterio moral, ya que «*conocen el decreto justo* (=*dicájoma*) de Dios, según el cual quienes practican tales cosas son dignos de muerte; pero no sólo las hacen, sino que aprueban a aquellos que las hacen». En una palabra, «han conocido a(l) Dios (verdadero)» (1,21), pero «no han tenido a bien *reconocerlo*» (1,32) llevando aquel conocimiento a su culminación práctica.

Dice también Pablo más adelante que los (algunos) paganos, «sin tener ley, hacen naturalmente lo mandado por la ley... Prueban con ello que tienen la obra de *la ley escrita en sus corazones*, atestiguándolo su propia conciencia con sus *internos pensamientos...*» (2,14-15). Como se ve, la lógica de esta manera de expresarse muestra con claridad que el lenguaje «religioso» tiene que ser entendido en términos antropológicos. Esa «ley» escrita (por Dios) en el corazón de todos los hombres no es, a pesar de las apariencias, un principio heterónomo de discernimiento moral. Es lo más interno del hombre, la fuerza

reco清晰 que no puede deducirse de una exégesis seria del texto de Pablo la existencia de una teología «natural» previa a (e independiente de) la revelación que Dios hace de sí mismo. Lo que afirma Pablo es que todo hombre, desde la creación del mundo, sabe a qué atenerse sobre cómo actúa. Aquel que representa el valor supremo y puede discernir, poniendo el oído a lo que lleva en su propio corazón, lo que es bueno y lo que es malo. Cabría usar, para sacar esa conclusión, una ligera deformación de la cita paulina (3,6.29): «...si no, ¿cómo va a juzgar Dios al mundo?... ¿Acaso es Dios (Dios) sólo de los cristianos y creyentes, y no también de los ateos? Por cierto también de los ateos...»

capaz de trascender la propia conveniencia y de seguir una ley que, en todas sus expresiones ulteriores, Pablo recapitulará (=le dará sentido) con el término clásico de *amor* (=*agape*; cf. 13, 8-10; Gal 5,13-14). Y esa ley no viene desde el *exterior*, como en el caso del judío que la recibió de la mano de un mediador (Gal 3,19-20). Aquí ese supremo criterio moral que surge para cada uno del mismo *ser hombre* se le atribuye a Dios porque así hizo Dios al hombre⁹. Por eso, entre el conocer y el reconocer no hay ningún precepto exterior, ninguna heteronomía: sólo la verdad del hombre, que es también, en el lenguaje religioso de Pablo, la verdad de Dios.

Aquí culmina el segundo acto de ese proceso. El hombre es capaz de poner presa esa verdad para que no le incomode. Esta tentación surge ante el alto costo que significa ese «reconocimiento» de lo absoluto cuando éste se enfrenta con la tendencia primordial, infrahumana, ya mencionada. Para dejarse ir a esta tendencia, es preciso, pues, silenciar la voz que, desde su interior, llama al hombre a trascender lo instintivo obligando a éste a que se ponga al servicio de la libertad y del amor. La fuerza primordial lleva así, poco a poco, al hombre a adorarla. Es decir, a absolutizarla, dándole la patente más digna de respetabilidad: la religiosa. La religión de lo espontáneo justifica de esa manera al hombre en su egoísmo. Y el hombre llega incluso a creer en esa su propia mentira religiosa. Ése es, y no otro, el sentido negativo de la idolatría.

9. La «naturaleza» del hombre es así, según Pablo. Esto tampoco es una respuesta a si ello pertenece a la naturaleza (eterna o intemporal) del hombre, en el sentido de constituir la esencia humana, o si se trata de algo superior a ella, regalo de Dios, *gracia*. En este caso, no formaría un mero agregado de la naturaleza esencial, sino que se incorporaría estrechamente (sin que pueda visibilizarse ruptura alguna de continuidad) a ella desde la creación. En otras palabras, Pablo no parece conocer otro hombre que éste. Y no se enfrenta al problema —posterior y muchas veces mal planteado— de lo *sobre-natural*. Si «carne» y «espíritu» fueran sinónimos de «natural» y «sobrenatural» respectivamente, Pablo llamaría «espíritu» (o, mejor, Espíritu) a quien escribió en el corazón del hombre desde la creación esa ley, por la que el amor, participación en la vida divina (aún para aquellos que no son conscientes de ello), aparece recapitulando toda la vida moral. Ésa es la «ley espiritual» de la que hablará Pablo más adelante en Rom 7,14, donde, una vez más describe la existencia de todo hombre, y no sólo la del judío o la del cristiano.

Y nótese una vez más que, cuando Pablo dice que Dios «entrega» al hombre a sí mismo (a sus deseos, a sus pasiones y a su mentalidad), no está hablando de una acción o decisión específica —de una «intervención» de Dios— que determinaría, así, lo que va a ocurrirle al hombre. Es que así, por decisión del hombre, Dios «deja» de interferir como barrera entre el hombre y su tendencia a lo infrahumano. Ésta tiene ahora libre el camino que el ídolo del egoísmo le muestra. Dios «abandona al hombre a sí mismo» por la opción que el mismo hombre hace de un ídolo a imagen y semejanza de su instinto.

3) También se puede decir que el hombre va pasando, de tomar decisiones propias y libres, a ser esclavo y a recibir órdenes dictadas por el componente animal, infrahumano, de su misma naturaleza.

Así culmina el proceso de alienación. El hombre pagano no sólo peca. Gracias a un uso retorcido del recurso al Absoluto, se vuelve incapaz de discernir su propia conducta y, por ende, *esclavo* del Pecado. Pero al lector que busque como signo de esta esclavitud una proliferación de pecados, y de pecados graves, le aguarda una sorpresa. Y esta sorpresa es un signo más de que la lectura que aquí se hace se ajusta a la lógica misma del pensamiento de Pablo.

En efecto, en el primer capítulo de Romanos Pablo pinta un cuadro negrísimo de la conducta moral de los paganos. O, por lo menos, ésa es la primera impresión que se saca de su lectura. Pero, cuando se lee con más atención lo que dice Pablo sobre el resultado de este proceso, no se encuentran en la descripción los «pecados» capitales que un hombre puede cometer. Cuando Pablo habla de la «ley» que tienen los paganos «escrita en sus corazones», habla de un principio de discernimiento moral sin mediación exterior. Cuando Dios quiere hacer visible, exterior y revelado ese mismo criterio moral, el «discernimiento» interno se traduce en el Decálogo de la ley Mosaica. Pablo, educado en la lectura del Antiguo Testamento, así lo piensa y así lo dirá explícitamente en muchos lugares, comenzando por el capítulo segundo (cf. 2,20-22).

Ahora bien, es interesante comprobar que, si el Decálogo (sobre todo en su forma más primitiva y más clara: la negativa

del «no...harás...») representa la lista de las acciones morales que Dios aborrece más, Pablo no acusa a los paganos, esclavos como son del Pecado, de cometer precisamente *esos* «pecados», los más serios y graves¹⁰.

Claro está que Pablo les atribuye por lo menos uno: la idolatría (que sí está en el Decálogo), pero ya se ha visto que la gravedad pecaminosa que le atribuye no consiste en la idolatría misma —como si Dios estuviera celoso de sus rivales, los ídolos—, sino en el uso que el hombre hace de ella para enteñebrecer su corazón y justificar la «injusticia». También es cierto que Pablo alude dos veces en el capítulo a la homosexualidad. Pero aquí es menester ver cómo y por qué lo hace, dejando aparte el hecho de que, sea cual fuere su gravedad, la homosexualidad como tal no aparece en el Decálogo. Por de pronto,

10. La exégesis científica moderna no ve en los sucesivos *Decálogos* que jalonen la historia de la redacción de la Biblia (y que no son siempre tales, es decir, «decálogos» en el sentido estricto de la palabra, o sea, conteniendo precisamente *diez* mandamientos) una «ley moral fundamental». Fueron más bien una especie de legislación civil, a la manera de una constitución, que estableció sobre todo en los comienzos, en forma negativa, una lista de lo que estaba prohibido hacer en la sociedad de Israel. De ahí que los pecados puramente individuales o de intención no sean mencionados. La formulación negativa, por ejemplo, «no maldecir —so pena de muerte— padre o madre» tiene una concreción mucho más grande que la vaga formulación positiva «honrar padre y madre». En el curso de la historia y, sobre todo, en el período sapiencial (uno de los últimos del Antiguo Testamento, caracterizado por su creciente moralismo o legalismo), esa especie de contrato social primitivo, que sólo hablaba de conductas sociales y externas, se vuelve «ley moral». Y cubre así, por lógica consecuencia, el campo *entero* de la moralidad. Así, por ejemplo, el «no codiciar la mujer del prójimo» es una prohibición que se halla dentro de un grupo de otras semejantes destinadas a impedir las violaciones más claras al derecho de la propiedad. Y la palabra «codiciar» no indica un pecado interior, sino el «actuar con miras a...» robarle la mujer al prójimo. De ahí la fórmula del Decálogo en Ex 20,17: «...No codiciarás la casa (= propiedad familiar) de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo». Más tarde, convertido el Decálogo en ley moral global, el «codiciar la mujer» se separa de los pecados contra la propiedad. Su carácter sexual sirve para agrupar todos los pecados en este plano, comenzando por el adulterio. Sólo más tarde, y continuando el trabajo de extensión, el «codiciar» la mujer apunta a los pecados que, aun sin salir de la intención, constituyen ya violaciones de la Ley. Es lo que, según Mateo (5,27-28), habría hecho Jesús.

sorprende que, en el plano sexual, el adulterio, por ejemplo, moralmente mucho más grave en cuanto «pecado», no sea mencionado. Además, no deja de ser significativo que el interés de Pablo no esté enfocado a la gravedad de la homosexualidad, a su inmoralidad según el criterio bíblico. Pablo insiste en que «deshonra» los cuerpos humanos y deshonra a cada uno de los componentes de la pareja heterosexual (cf. 1,24.26-27).

Y con ello llega el lector a la famosa lista de las actitudes que Pablo ve en la conducta del pagano. Y también aquí la lista es más «deshonrosa» que estrictamente pecaminosa. Describe, no una sociedad que comete grandes pecados, sino una sociedad donde el hombre se ha vuelto un lobo para el hombre. Chismes, fanfarronadas, engaños, insolencias, maldades, rebeldías, deslealtades, desamor... Por supuesto, todo eso implica «pecados», pero centra la atención en algo mucho más genérico y hondo: el hombre ha llegado (al tomar presa la verdad sobre sí mismo) a construir y justificar una sociedad *infrahumana*¹¹. Y ya no puede salir de ella hasta que no recobre la propiedad de sí mismo, una libertad que exige la verdad del hombre y, con ella, la verdad de Dios. Y es éste el tercer acto del proceso de alienación.

III. Fundamento evangélico

En el párrafo anterior se ha expuesto la hipótesis de una lectura más honda y más rica que la que es hasta cierto punto clásica, pero también, según entiendo, primaria y, en buena medida, infantil. La dejo pendiente y sujetá a la verificación de los desarrollos siguientes en el pensamiento de Pablo. Lo que, para terminar este tema, surge ahora aquí, como se indicó desde la Introducción a esta Segunda Parte, es una pregunta a la que, en general, habrá que responder una y otra vez a lo largo de toda la lectura de estos capítulos de Romanos: esa interpretación del mensaje cristiano, que, por lo menos a primera vista, no se

11. La alusión al «homicidio» que figuraría en el Decálogo no es, en realidad, tal. Pablo escribe « llenos de homicidio», lo cual, obviamente, apunta al resentimiento (envidía o amargura hacia los demás) generalizado, y no a la frecuencia con que los paganos se matarían unos a otros.

preocupa siquiera de aludir a enseñanzas de Jesús, ¿qué relación guarda con las enseñanzas de aquél en su historia pre-pascual?

No me extrañaría demasiado el que la respuesta primera del lector fuera clara y terminante: ninguna. Y ello, no sólo o no tanto porque en este primer capítulo, que versa sobre la mirada que Dios echa sobre el mundo pagano, no se cite para nada a Jesús. La respuesta más radical es que sería imposible hacerlo.

En efecto, el mensaje pre-pascual de Jesús conlleva siempre una explícita referencia al Dios de Israel, a los planes que éste tiene sobre Israel y a la situación de Israel frente a lo que Dios exige de él. En el objeto de sus enseñanzas, nada permite pasar, *por mera adición o multiplicación*, de los oyentes concretos de Jesús a los hombres en su cabal generalidad.

En efecto, como ya se indicó, aunque se haya vuelto clásica esta operación (en la que se quita a las palabras de Jesús la referencia a su auditorio concreto), la investigación hecha sobre los datos más fehacientes de la historia de Jesús obliga a poner un punto de interrogación sobre ese presunto (y demasiado fácil) *universalismo*. Lo más que se puede —y debe— decir de él es que ese universalismo era, en Jesús mismo, todavía *virtual*.

Cabe, pues, afinar la puntería exegética y preguntar: ¿qué datos, en la predicación (histórica) de Jesús, podrían ser relevantes para indicarnos qué *habría dicho* éste de haber estado en la situación de Pablo, o sea, frente a la humanidad desnuda de sus clásicas divisiones (judíos y griegos), como quiere Pablo que esté la comunidad cristiana de Roma? A mi entender, dos elementos básicos permiten la transposición que hará Pablo a la humanidad del mensaje que Jesús dirigió a Israel. El primero es la concepción evangélica de la significación de Satanás; el segundo, la de la idolatría.

A. El «reino» de Satanás

Recordará el lector que Jesús presenta el Reino de Dios como substitutivo del de Satanás. El antiguo hombre fuerte que mantenía esclavizado a Israel será obligado a soltar su presa, y el

«nuevo» hombre fuerte, el que lo vencerá, repartirá a sus legítimos y auténticos poseedores los despojos acumulados.

También recordará cómo, contrariamente a ideas más modernas o sofisticadas de «lo diabólico» —como fuente de tentaciones para la libertad del hombre—, Jesús consideraba a Satanás como alguien que esclaviza, que «posee» al hombre y que lo reduce a una situación infrahumana. Y ésta va (como en el caso de los poseídos de Gerasa) desde la privación de las funciones físicas de relación con otro (vista, voz, movimiento) hasta la imposibilidad psíquica de establecer con los demás los más básicos nudos sociales.

Y, lo que puede no ser más que una coincidencia, el relato sinóptico donde aparece esta caracterización de lo diabólico con más claridad es, precisamente, el de la «desposesión» de un *pagano*. Tal vez sea de alguna manera ese recuerdo un signo de que, para los redactores de los evangelios, la lucha entre los dos *fuertes* —el que esclaviza y el que libera— no se limita a las fronteras de Israel. Pablo puede haber percibido y utilizado esto.

Lo que, en todo caso, es cierto es que, así como el Satanás de los Sinópticos no tiene relación con la invitación al quebrantamiento voluntario de la ley, sino con una especie de apoderamiento, posesión o esclavitud, así tampoco el *Pecado* en Pablo —personificación antropológica de Satanás— se relaciona con la conducta de quien escoge libremente un mal moral concreto, sino que apunta a un poder que se posiona del hombre y lo hace cosa suya y agente (ya no libre) de su tendencia deshumanizadora, esclavizándolo y alienándolo (véase con qué insistencia asocia Pablo más adelante Pecado y esclavitud: 6,6.12.13-14.16-17.19-20.22; etc.).

Mirado desde este punto de vista, el mensaje de Pablo —leído con la segunda lectura (hipotética)— aparece en perfecta continuidad con el de Jesús en un punto capital. El paso de *Satán a Pecado*, tan fácil de dar —y que es apenas un primer esbozo de desmitologización¹²—, se justifica ya por el cambio

de contexto cultural. El acento, en el nuevo contexto, pasa de lo físico a lo antropológico. De lo que interesaba a una «etnia» (Israel), a lo que interesa a la humanidad. Lo que era signo de la proximidad del Reino y de su poder, ya presente en cierto grado, va a aparecer, en los capítulos siguientes de Romanos, como el resultado para el hombre del cambio que Jesús (triunfante y resucitado) introduce en el «ahora» de todos los hombres.

Para Jesús, como para Pablo, la victoria sobre Satanás-Pecado llama a sus oyentes a la fe. En el sentido antropológico de apelar a un apuesta más positiva y total. Sólo que llama a la fe de una manera diferente, que es bueno señalar y que se explica por las diferentes expectativas y problemas humanos. Cuando Jesús eligió discípulos, lo hizo para mandarlos a predicar la «buena noticia» y les dio el poder *consiguiente* de expulsar demonios y curar enfermedades. Éstas eran las señales de que Dios estaba de nuevo presente en la historia de Israel y de que su reinado era inminente o comenzaba ya. Ahora bien, es interesante observar cómo esa función antisatánica, *en lo físico*, desaparece (o queda muy minimizada) en las iglesias paulinas. En cambio, adquiere una importancia decisiva el carisma *profético*. Su ejercicio se torna el signo de que «Dios está verdaderamente entre» los fieles. ¿Por qué? Porque otra necesidad básica del hombre que no es la integridad física, pero que tampoco puede satisfacerse bajo la esclavitud de Satán-Pecado, es así colmada. Cuando se está ejerciendo la profecía, y entra un no cristiano en el lugar donde la comunidad está reunida, «será convencido por todos, juzgado por todos: *los secretos de su corazón quedarán al descubierto*» (1 Cor 14,24-25).

Es que, en efecto, ya desde el primer capítulo de Romanos ha quedado comprobado cómo el conocimiento (juicio) sobre el Pecado y sus mecanismos de opresión y alienación conduce al redescubrimiento que puede el hombre hacer de su propia

de Pablo en un plano que se podría decir más «espiritual» y menos «material» que el de los Sinópticos, donde Jesús habla de la pobreza material y la caracteriza por el «hambre». Ello tendrá, como se verá, entre sus efectos, el que situaciones caracterizadas «materialmente», como la misma pobreza o la marginación, no tengan en Pablo el mismo relieve o el mismo carácter concreto que en la predicación histórica de Jesús. Lo cual no significa, en principio por lo menos, una infidelidad, sino una extensión fidedigna.

12. Este deslizamiento de lo físico a lo existencial colocará al evangelio

verdad. El que el «corazón» y la «mente» del hombre puedan verse tal como son constituye el primer paso en el camino de la re-humanización. Y, de ser ésta posible, el hombre se libraría así del «fuerte» que lo tenía en su poder.

B. La «generación adúltera» y la idolatría

Una vez en Marcos (Mc 8,38) y dos en Mateo (Mt 12,39; 16,4) se atribuye a Jesús el uso del término empleado en Israel para designar, en forma figurada, la idolatría: «generación *adúltera*». Desde Oseas y su osada concepción de la alianza a la manera de un matrimonio entre Yahvé e Israel (cf. Os 2-3), se había vuelto clásica la aplicación del término *adulterio* a la adoración de otros dioses fuera de Yahvé. Es decir, a lo que luego se llamará «idolatría»¹³.

Con Pablo, y su primer capítulo en Romanos, estamos frente a una descripción de la idolatría en su sentido más común, o sea, con la adoración, por los paganos, de dioses que el mismo hombre hace a imagen y semejanza de su conducta para no tropezar con el carácter infrahumano de ésta. Ahora bien, ¿exis-

13. En rigor, «idolatría» constituye una designación que es posterior a Oseas, aunque se aproveche de su lenguaje figurado. Por su sentido propio y etimológico, «idolatría» alude a una concepción estrictamente monoteísta de lo divino (que Oseas, con su Dios «celoso», no había aún alcanzado cabalmente, como tampoco el Israel de su tiempo). Esta concepción estrictamente monoteísta de lo divino la alcanzará Israel durante el exilio en Babilonia. De ello es excelente testigo —y protagonista— el Deuteroisaías (cf. Is 40 y passim). Sólo entonces *adorar a otros dioses* se convierte en «idolatría» estrictamente hablando. En efecto, «idolatría» significa rendir culto a los «ídolos»; y, a su vez, «ídolos» (= imágenes) apunta a que los dioses que adoran los paganos son imágenes construidas por el hombre y, por ende, vacías de poder y vida propia. En otras palabras «sólo imágenes». En cambio, el pecado al que aludía Oseas hablando del «adulterio» de Israel suponía que éste pasaba, de su Dios existente, a dioses *ajenos*; pero existentes y, por lo mismo, rivales. De ahí el «celo» que ello despierta en Yahvé. Este celo contrasta, un poco antes, durante y después del exilio (cf. Is 40,18-20, por ejemplo) con la ironía con que se burla Yahvé de los hombres que adoran lo que es obra de sus propias manos y, por ende, meras «imágenes». La sinonimia entre «adulterio» (en sentido figurado) y «idolatría», aunque se haya vuelto común en la Biblia, pertenece a épocas distintas en la formación del monotheísmo de Israel.

tirá un puente entre ambas «idolatrías», la que Jesús atribuye a los judíos de su generación y la que Pablo atribuye a los paganos (del Imperio romano)?

El lector debe atender al hecho significativo de que el uso que Jesús habría hecho del término «adulterio» (= idolatría) *no es el mismo* en Marcos y en Mateo. Según Marcos, Jesús habría llamado *idólatra* a la generación que se avergonzó de Jesús y lo rechazó. El juicio donde se haría sentir el correspondiente rechazo de Dios tendría lugar —y ello estaría indicando el contexto post-pascual del dicho recordado, si es exacta la hipótesis de esta obra— cuando «el Hijo del hombre venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles». Si la segunda venida de Jesús es la primera interpretación que se hace en la comunidad del fracaso del Reino, cara a la cruz, el dicho primitivo tuvo que aludir al rechazo del Reino mismo. Y así aparece en los dos pasajes de Mateo, quien tal vez usa con mayor precisión bíblica el adjetivo «adúltera» cuando lo pone en boca de Jesús para designar a su generación.

En efecto, Mateo, las *dos veces* que lo hace, apunta, según se ha tenido ocasión de ver en el capítulo 2 de la Primera Parte, al contexto de las polémicas de Jesús con los fariseos acerca de la hermenéutica apropiada para acercarse a la palabra de Dios y comprenderla. En efecto, el apóstrofe «¡generación malvada y adúltera!» lo dirige Jesús en ambas ocasiones a quienes le piden una señal del cielo. Ese contexto global, es, por supuesto, mucho mayor que el de esa determinada polémica. Como se recordará, comprende varias paráboles y otras discusiones. Pero todo él apunta a que las autoridades religiosas, fariseos o sacerdotes, están presentando a Israel un falso dios —un ídolo— con la manera que tienen de aproximarse a la palabra y al profeta de Yahvé.

Se ha visto, además, que Jesús mostraba cómo sus enemigos, frente a la deshumanización de Israel, acudían a una ideología por la que, con ayuda de un dios que surgía de la letra de la ley, leída con un «corazón endurecido» frente al dolor ajeno, llegaban a mostrar cómo ese ídolo justificaba y aprobaba lo que se hacía con los pobres y pecadores en la sociedad de Israel. Una falsa religión, un falso dios, cubría con su manto lo que era, en realidad, obra de la injusticia.

Esto mismo, esta «misma cosa», es lo que hace el pagano según la descripción de Pablo en Romanos 1. Pero la búsqueda de un sustrato común a dos situaciones tan disímiles como la del politeísmo pagano y la del monoteísmo judío implica para él un primer cometido necesario: desplazar el acento del punto en que las dos situaciones realmente *se oponen*, o sea, de la ortodoxia religiosa. Porque es claro que, cualesquiera que sean sus pecados, los judíos del tiempo de Jesús, como los del tiempo de Pablo, son monoteístas y adoran a Yahvé.

Esta (presunta) diferencia esencial lleva a Pablo a dar un verdadero salto creador con respecto a la Escritura. Sostiene, en efecto, que los paganos son, y de manera consciente, tan básicamente ortodoxos en su conocimiento de la realidad divina (cf. 1,19-21.25.28) y de los deberes morales capitales (cf. 1,2,14-15) como los judíos. Así puede mostrar cómo justamente *ambos* se desvían en *el paso de esa ortodoxia a la praxis*, volviéndose esclavos del mismo *Pecado*, aunque cometan pecados diferentes y tengan una distinta religión.

Esto confirma —porque la vuelve necesaria— la segunda lectura (aún hipotética) en cuanto a la precedencia de la injusticia sobre la idolatría en lo que toca al proceso de volverse el hombre esclavo del Pecado. Pero es igualmente obvio que Pablo no podía dejar sin explicación, en un cuadro general del paganismo, el hecho cultural de primera magnitud consistente en la diferencia que oponía la adoración de Yahvé (con ortodoxia formal, por corrompida que estuviese) a la adoración de los ídolos paganos. De ahí el díptico, en lugar de un solo cuadro global. Ahora bien, incluir una explicación de esta diferencia sin destruir el radical parentesco de un único Pecado suponía: *a*) mostrar el carácter *secundario* de las desviaciones religiosas del paganismo, frente al dato *primario* de una unanimidad (religiosa) básica y certa; *b*) mostrar que *no Dios*, sino el hombre, era el responsable de los males concretos que la idolatría representaba; *c*) mostrar que el Pecado no se apoderaba del *conocimiento* que era base de lo religioso, sino del *reconocimiento o uso* que de lo religioso se hacía en el plano decisivo del mutuo relacionamiento humano (en nuestra terminología: no de la *fe*, sino de la *ideología religiosa*).

Ya es hora, sin embargo, de entrar en el segundo cuadro del díptico.

Capítulo 2

El Pecado, esclavizador del judaísmo

ROMANOS 2,1-28

¹ Por *todo* eso no tienes excusa, hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas *a los demás*, ya que al juzgar al otro tú mismo te condenas, porque lo juzgas *a pesar de* hacer las mismas cosas que él. ² Sabemos, sin embargo, que el juicio de Dios, de acuerdo con la verdad, está *dirigido* contra los que hacen tales cosas. ³ Hombre que juzgas a los que hacen tales cosas y haces tú lo mismo, ¿piensas que escaparás al juicio de Dios? ⁴ ¿O no tienes en cuenta la riqueza de su bondad, paciencia y grandeza de corazón, no *queriendo* reconocer que su bondad *pretende* llevarte a la conversión? ⁵ A causa de la dureza y de la impenitencia de (tu) corazón, te estás tú mismo atesorando ira en el día de la ira y de la manifestación del justo juicio de Dios, ⁶ quien dará a cada uno según sus obras. ⁷ A quienes, con la perseverancia en obrar el bien, buscan gloria, honor e incorrupción, (les dará) vida eterna. ⁸ Para quienes, por el contrario, (son) egoístas, indóciles a la verdad, pero dóciles a la injusticia, (habrá) ira e indignación. ⁹ (Habrá) tribulación y angustia para toda persona humana que obra el mal, primero para el judío y (también) para el griego; ¹⁰ gloria, honor y paz, por el contrario, para todo el que obra el bien, para el judío primero y (también) para el griego. ¹¹ Porque no hay parcialidad para nadie de parte de Dios.

¹² Así, cuantos sin ley pecaron, también sin ley perecerán, y cuantos pecaron en *el sistema de la ley*, serán juzgados por *el criterio de la ley*. ¹³ Ya que no (son) justos ante Dios los que oyen la ley, sino que sólo los que la practican serán declarados justos. ¹⁴ Porque cuando *unos* gentiles, sin tener ley, hacen naturalmente *lo mandado*

por la ley, son ley para sí mismos, *aun* sin tener ley.¹⁵ Prueban con ello que tienen la obra de la ley escrita en sus corazones, atestiguándolo su propia conciencia con sus internos pensamientos que los acusarán y aun los defenderán¹⁶ el día en que Dios juzgará los secretos de los hombres por medio de Cristo Jesús, de acuerdo con mi evangelio.

¹⁷ Pero si tú te dices judío, y descansas en la ley, y te glorías en Dios,¹⁸ y conoces su voluntad, y disciernes *lo esencial* instruido por la ley,¹⁹ y pretendes ser guía de ciegos —luz para los que moran en tinieblas—,²⁰ educador *moral* de desorientados, maestro de principiantes, porque tienes en la ley la expresión misma del conocimiento y de la verdad...²¹ bueno, enseñando a otros no te enseñas a ti mismo, predicando que no hay que robar, robas,²² diciendo que no hay que (cometer) adulterio, (cometes) adulterio, *pretendiendo* aborrecer los ídolos, (cometes) sacrilegio.²³ Gloriándote en la ley, pero trasgrediendo la ley, deshonras a Dios,²⁴ y así el nombre de Dios a causa de vosotros es blasfemado entre los gentiles, como está escrito.

²⁵ Porque es cierto que la circuncisión es útil si cumples la ley; pero si eres un violador de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión.²⁶ Luego, si la incircuncisión guarda los justos preceptos de la ley, ¿no será acaso considerada su incircuncisión como circuncisión?²⁷ La incircuncisión física que cumple la ley te juzgará a ti que, teniendo la letra *de la ley* y la circuncisión, (eres un) transgresor de la ley.²⁸ Porque no está en lo externo el ser judío, ni es circuncisión la externa de la carne, sino (que) el (ser) judío (está) en lo interno, y la circuncisión del corazón (está) en el espíritu, no en la letra, y su estima no *procede* de los hombres, sino de Dios.

ROMANOS 3,1-20

¹ ¿Cuál es, entonces, la ventaja del judío?, o ¿cuál (es) la utilidad de la circuncisión?² Mucha desde todo punto de vista. Primero, que entregó a su fidelidad las palabras de Dios.³ Y ¿qué, entonces? Si algunos fueron infieles, ¿acaso la infidelidad de ellos hace ineficaz la fidelidad de Dios?⁴ ¡Jamás! Sea Dios veraz y todo hombre mentiroso, como está escrito: «para que seas declarado justo en tus palabras y triunfes al ser juzgado».

⁵ Pero si nuestra injusticia realza la justicia de Dios, ¿qué *tendremos que* decir, entonces? ¿(Que) Dios es injusto cuando deja caer su ira? —estoy usando expresiones humanas—.⁶ ¡Jamás! Porque, si no, ¿cómo va a juzgar Dios al mundo?⁷ Pero si la veracidad de Dios se manifiesta todavía más, para gloria suya, con mi mentira, ¿por qué

se me juzga todavía como pecador?⁸ ¿Y no será como algunos nos calumnian y dicen que decimos: «hagamos el mal para que venga el bien»? La condenación de esos (tales) es justa.

⁹ Entonces, ¿qué? ¿Tenemos (los judíos) prioridad? No desde cualquier punto de vista. Porque ya hemos dejado establecida la acusación de que judíos y griegos estamos todos bajo el pecado,¹⁰ como está escrito: «no hay uno (que sea) justo,¹¹ no hay (quien sea) sensato, no hay quien busque Dios.¹² Todos se han desviado, (todos) juntos se han vuelto inútiles, no hay quien haga el bien, ni siquiera uno.¹³

Una tumba abierta es su garganta, con sus lenguas están acostumbrados a engañar, veneno de serpientes (hay) bajo sus labios.¹⁴ Su boca está llena de maldiciones y de amargura.¹⁵ Sus pies (son) veloces para derramar sangre.¹⁶ destrucción y miseria *se amontonan* en sus caminos,¹⁷ y no han conocido el camino de la paz,¹⁸ no hay temor de Dios ante sus ojos».

¹⁹ Nosotros sabemos, empero, que cuanto dice la ley (lo dice) hablándoles a los que están en *el sistema de la ley*, para que toda boca se cierre y el mundo entero se presente como culpable ante Dios.

²⁰ Porque ninguna carne, mediante las obras de la ley, será declarada justa ante él. Ya que con la ley *viene* (sólo) el conocimiento del pecado.

La división en capítulos es particularmente engañosa cuando se trata de introducir separaciones en algo que es, simplemente, una *carta*. Sobre todo, porque quien escribe una obra *con* capítulos procura, por lo común, señalar el paso de uno a otro por un cambio de temática. Y, lo que es más, trata de que el material así distribuido sea más o menos equivalente en cantidad. Nadie llamará capítulo a dos o tres frases, por más que ellas no puedan figurar ni como final del capítulo anterior ni como comienzo del que sigue.

Y éste es el caso aquí. Ya se ha visto cómo Pablo intenta describir la esclavitud que hace pesar al Pecado *primero* sobre el hombre pagano y *luego* sobre la parte restante de la humanidad, el hombre judío. De ahí, pues, una muy lógica división entre el capítulo primero y el segundo de Romanos. Aunque quepa alguna duda sobre los primeros versículos (2,1-11), la clara referencia sucesiva a paganos y judíos origina respectivamente la separación entre el primer capítulo y el segundo. Pero la descripción de la esclavitud y alienación al Pecado en el hombre judío continúa obviamente en la primera parte de lo

que hoy es el capítulo tercero, aunque el desarrollo de éste se entremezcle con algunas frases que resumen el cuadro general.

La gran división comienza con un «...pero ahora» (3,21), con el que Pablo entra en un *nuevo* tema: el presente cristiano. Y pasa a exponer cómo se las ingenió Dios para trocar en salvación la situación catastrófica del hombre. Sólo que así la división en capítulos se vuelve en extremo difícil. Se tendría, por un lado, un capítulo desmesuradamente largo: el segundo (debido a las dificultades que Pablo tiene con la estima debida a la Ley revelada). Y, por otro, el capítulo siguiente se reduciría a once versículos (3,21-31). Después de ellos, Pablo vuelve, en cierto modo, atrás, a alguien que prefigura el *ahora*, pero que no pertenece a él: Abraham, tema desarrollado durante todo un capítulo, el cuarto.

La libertad que otorga la exégesis para prescindir de una división en capítulos, ausente en el original (aunque sea útil y aun necesaria para el uso ordinario de los textos bíblicos), me permite reagrupar mejor el material referente al mismo tema (el Pecado en el mundo judío) y, así, presentárselo al lector.

No obstante ello, confesaré que la división en capítulos no se ha hecho sin razones. Y éstas llaman la atención del lector sobre ciertos problemas que la interpretación ha de tener en cuenta. En efecto, y para comenzar, tal como está dividida la materia (con el capítulo segundo terminando en el versículo 29), es casi seguro que el lector desprevenido va a hacer de él una cierta lectura. Y muy semejante, por cierto, a la lectura primaria o infantil que se hizo del capítulo primero de Romanos en el capítulo anterior (de esta obra). En otras palabras, una lectura superficial es casi inevitable cuando no se posee la clave que está, por lo menos de una manera más clara, presente en la primera parte del capítulo tercero (3,1-20).

En efecto, los «pecados (más que la esclavitud al *Pecado*) que Pablo señalaría como específicos del mundo judío serían las *críticas* (= juzgar, en el sentido negativo que tiene la palabra en griego) que los judíos hacen de la conducta ajena basados en la posesión de una Ley que ni ellos cumplen. Se trata, pues, de que a las transgresiones de la Ley revelada los judíos añadirían el pecado de usar la *posesión* de esa Ley (aunque no la cumplan) para descalificar la conducta de los demás hombres.

Por supuesto, en el correr de este capítulo se tratará, como en el anterior, de saber si es ésa la interpretación correcta o si se impone una lectura más honda de la esclavitud a que el Pecado tiene sujeto al mundo judío. Pero, para ello, no se puede prescindir de un hecho relevante: lo que interesa a Pablo no es, *en el fondo*, qué fue lo que la Ley de Dios *revelada* (por medio de Moisés) obtuvo en materia de moralidad dentro del mundo judío. A Pablo le interesa la humanidad en su conjunto, y el plan de Dios en lo que dice relación a *todos* los hombres.

Y ello le plantea un gran problema. Si no es la intención de Dios privilegiar a Israel dándole una moralidad superior a los ojos de cualquier historiador o sociólogo, ¿podría entrar tal vez en el plan divino el que la misma ley revelada cayera *bajo el Pecado* y formara parte integrante de un mecanismo de esclavitud?

Y así llega Pablo —al comenzar lo que hoy es el capítulo tercero de Romanos— a un punto espinoso, que siempre trató con dificultad y al que nunca dio una solución que no tuviera que matizar y corregir: ¿Por qué o para qué entregó Dios la Ley a Israel? Sólo entonces, una vez respondida esta pregunta, adquiere sentido la siguiente: ¿qué hace, en rigor, Israel con esa Ley?

Resulta además muy claro que, si el lector se atiene a una lectura primaria del capítulo segundo, se preguntará en vano qué relación (honda) puede tener esa descripción de los «pecados» judíos con el mensaje histórico y conflictivo de Jesús de Nazaret. Sólo la ubicación radical de la Ley (espíritu y letra) dentro de un plan de Dios para la humanidad permitirá dar una respuesta al problema de la relación entre la interpretación de Pablo y el mensaje de Jesús.

I. El judío en poder del Pecado

El lector que haya aceptado con facilidad las dos posibles lecturas, desde la más primaria a la más profunda, del capítulo primero de Romanos, puede sin duda pensar, ya de entrada, que en el segundo estamos ante el mismo desafío. Estoy básicamente de acuerdo, como lo dejé entrever en la introducción de este capítulo. Pero creo que ello no exime de parar mientes

en algunos importantes datos y cuestiones que surgen ya en esa lectura primaria. Ello condicionará el que luego sean recuperados más plenamente en la segunda lectura, más profunda.

A. Dónde comienza el capítulo segundo

Dado lo artificial de la división en capítulos, ya mencionada, surge la cuestión de saber si la temática *propia* del capítulo segundo de Romanos —la esclavitud al Pecado del hombre judío— comienza en el versículo primero o en el 17.

Los primeros dieciséis versículos podrían referirse aún a los paganos. Por varias razones, algunas de ellas dignas de tenerse en cuenta. Por de pronto, Pablo no habla allí del hombre «judío». La primera vez que se dirige a éste de modo expreso es, precisamente, en el versículo 17: «...pero si tú te dices, judío». Hasta ese versículo, Pablo se mantiene en una especie de tierra de nadie: «*Hombre, quienquiera que seas...*» (2,1). Pablo añade que algunas cosas que dice en este pasaje valen «primero para el judío y también para el griego», ya que son comunes a ambos. Más aún, el pasaje contiene al final (2, 14-16) una expresa mención de cómo serán juzgados positiva y negativamente por Dios los (o, mejor, *algunos*) gentiles, o sea, incircuncisos o paganos.

En sentido opuesto podría valer, aunque no es suficiente, el criterio gramatical siguiente: Pablo ha hablado de los paganos (y lo sigue haciendo aquí) en tercera persona. En cambio, al llegar al umbral del capítulo segundo cambia a la segunda persona, «tú». El mismo «tú» que seguirá usando cuando, a partir del versículo 17, se dirija explícitamente al hombre judío. Es verdad que este «tú» —en oposición al ellos— indica una proximidad mayor, como si Pablo estuviera tentado de usar un «nosotros» y no se atreviera, porque el judío de que habla (o al que habla) no pertenece (aún) al «ahora» cristiano. Es, sin duda, una indicación, pero no una prueba suficiente.

Para dirimir la cuestión será, pues, necesario acudir a la lógica de la temática desarrollada en Romanos 2,1-16. Si Pablo hace un díptico, como ya se dijo, y no un único cuadro, es porque la situación de pecado, visible en ambos, presenta claras

diferencias (aunque luego puedan éstas resolverse en un único proceso de esclavitud). Y ya se ha indicado que la gran diferencia es que los judíos, en la materia de que aquí se trata —los criterios de conducta—, poseen una Ley externa, revelada por Dios. A diferencia del pagano, el judío nunca ha dejado de «reconocer» ese criterio, ni cambiado de Dios para obrar a su antojo.

Pues bien, en 2,1 y precisamente hasta 2,16, Pablo hace una introducción necesaria para mostrar que, por más que esa diferencia exista, no es relevante para el juicio de Dios. Quien dividió los capítulos percibió esto claramente. Está muy claro en el primer versículo y está muy claro también en el 11. En el primero se dice: «al juzgar al otro, haciendo las mismas cosas que él, tú mismo te condenas». No tendría esto sentido si no hubiera aquí un elemento nuevo, un criterio distinto para juzgar (negativamente) lo que el pagano (de quien se trató hasta aquí) acepta. Y ello a pesar de que el que juzga «hace las mismas cosas», lo que supone una pregunta: ¿las mismas cosas que quién? Para la cual no hay otra respuesta que: «el otro», es decir, el pagano. Se impone, pues, la unidad de criterio en Dios para juzgar del mismo modo a ambos. De ahí, en medio de esta introducción, la advertencia central sobre la unidad de criterio en el juicio divino: «ya que Dios no da ventajas a nadie» (2,11).

Esto se confirma con la necesidad, sentida por Pablo, de repetir aquí, aunque sea de un modo levemente distinto, la misma recapitulación del mecanismo de pecado que provoca la «ira de Dios» (2,5): «indóciles a la verdad, pero dóciles a la injusticia» (2,8). En efecto, si los judíos no pueden tener «presa» la verdad, es porque ésta, revelada y escrita, es ya, en cierta medida, exterior a (e independiente de) ellos. Pero no le son dóciles, no la obedecen. Y a Dios no le interesa que tengan o no la Ley, que la «reconozcan» en su ortodoxia, sino que la pongan por obra en su *ortopraxis*: él «dará a cada uno según sus *obras*» (2,6). Y es de notar cómo Pablo insiste en explicar este principio largamente (cf. 2,8-10), ya que es el *único* argumento de que dispone para probar que, cualquiera que sea el regalo (gracia) que haga Dios a ciertos hombres, ello no va a constituir jamás un privilegio ante el juicio equitativo de toda la humanidad por parte de Dios. Esta equidad inesperada y ciertamente conflictiva la presenta Pablo como (parte al menos de) su «evangelio» (2,11).

B. Los «pecados» del judío

Si hubiera que atenerse a lo que hoy es el capítulo segundo de Romanos para determinar qué acciones del judío justifican que Pablo diga de ellos que hacen las mismas cosas que los paganos, sería difícil dar una respuesta coherente. Es cierto que Pablo insiste en que acusan, juzgan y condenan a los demás. Esto puede ser grave, pero su gravedad, en todo caso para Pablo, radica en que ese juicio favorable a sí mismo hace olvidar al judío que es tan pecador —o, si se prefiere, esclavo del Pecado— como el pagano. Y esto precisamente es lo que no aparece.

Siempre ateniéndonos al capítulo segundo de Romanos, halla el lector que Pablo atribuye *en concreto* tres pecados a los judíos: «predicando que no hay que robar, *robas*; diciendo que no hay que cometer adulterios, *adulteras*; pretendiendo aborrecer los ídolos, cometes *sacrilegio*» (2,21-22). Y estos tres ejemplos (?) se resumen en la frase siguiente: «gloríandote en la ley... transgrediendo la ley» (2,23). En efecto, estos tres pecados se hallan prohibidos en el Decálogo que contiene la *Ley* revelada por Dios a Israel, constitutiva, por así decirlo, del ser judío. Además, cosa digna de mención, Pablo no ha acusado de ninguno de estos tres pecados a los paganos en el capítulo anterior.

Por lo pronto, contrasta la «falsificación» inhumana de las relaciones interpersonales o grupales en el mundo pagano, según la interminable y atroz lista de cualidades negativas del capítulo primero, con los tres delitos mencionados aquí y atribuidos a los judíos. En el mero terreno sociológico, habría por lo menos que confesar que, a pesar de la gravedad que pueda tener en sí misma esa triple conducta pecaminosa, Pablo no presenta a la sociedad judía —o a los grupos judíos de la diáspora, situados dentro de la cultura griega— como profundamente corrompida e inhumana. Es obvio que no lo es tanto como la pagana, ni mucho menos. Casi cabría decir, por el contrario, siempre desde el punto de vista de la sociología, que la describe como una sociedad normal. Y no habría que olvidar que, como ya se mostró en el capítulo anterior, Pablo se ha propuesto probar, no que los judíos pecan, sino que son *esclavos del Pecado*...

Estamos aquí frente a un punto difícil de la exégesis y en el que ninguna explicación satisface por entero. Habría, ante

todo, que optar entre dos posibilidades alternativas: el sentido *literal* o el *figurado*. Creo que nadie dudaría en preferir el sentido literal, si existiera alguna prueba histórica de que en la época de Pablo el mundo judío podía caracterizarse, desde el punto de vista de la conducta, por el robo, el adulterio y el sacrilegio. Pero tal prueba no parece existir. Sobre todo, cuando se atiende a que el tipo de sacrilegio aquí aludido —propiamente, saquear los templos (paganos)— parece altamente improbable. Habría que concluir que Pablo eligió, como al azar, tres ejemplos de pecados señalados en el Decálogo (dos de injusticia y uno de impiedad) para hacerle al judío un argumento en abstracto como éste: ¿acaso te salvará ante el juicio de Dios gloriarte de que tienes una Ley divina que te prohíbe robar, si robas...?

Algunos exegetas han ensayado, sin demasiada suerte, el sentido figurado. Éste podría tal vez iluminar el sentido del término «adulterio» (como se indicó en el capítulo anterior). Pero, amén de que no parece haber sido común entre los judíos la idolatría formal, quedaría por ver qué sentido figurado podrían tener el robo y el sacrilegio¹. Además, es obvio que Pablo arguye aquí con el Decálogo o, más en general aún, con la palabra normativa de Dios presente en la Escritura (cuya parte principal, el Pentateuco, también era designada con el nombre de *Ley*). En esa revelación de Dios «descansaba» (como quien ha hecho todo lo que debe) y se gloraba el judío (2,17). Como si el cumplir la ley no fuera igualmente esencial (cf. 2,25-27).

Ante esta dificultad, que no tiene solución satisfactoria, prefiero creer que se trata, como dije, de tres ejemplos mera-

1. La incógnita subsiste hasta el punto de que los comentaristas admiten aquí explícita o tácitamente (por lo extraño de sus explicaciones) su incapacidad de resolverla: «...Por eso algunos comentaristas, sintiendo la necesidad de dar una interpretación (es decir, de no tomar al pie de la letra) a 'robas', 'adúlteras' y 'cometes sacrilegio', que incluyen a todos los judíos, han entendido que se refieren a lo que los judíos, considerados como un todo, hicieron con Jesucristo y continúan haciendo con sus seguidores. Otros han explicado —y ello parece más probable— que Pablo está pensando en términos de una comprensión radical de la Ley (cf. Mt 5,21-48)» IBC2, p. 168-169. Por mi parte, no veo que lo primero explique nada (!). Y en cuanto a lo segundo, entiendo que ello chocaría con la evidente intención de Pablo de argüir con razones que los destinatarios de su carta *tengan que admitir*, y no con teorías particulares o discutibles.

mente *abstractos* en que un hombre se engaña con la mera posesión de una revelación o ley proveniente de Dios. Pero hay algo más en el cuadro moral del hombre judío, y algo que puede ser la clave de todo ese cuadro. Sólo que se halla en la primera parte del capítulo siguiente. Y la falsa seguridad que ofrece la actual división de capítulos no deja muchas veces percibir a los exegetas que el paralelismo entre ambas partes del díptico no termina con el segundo capítulo de Romanos.

Uno de esos signos con los que Pablo jalona el proceso de su pensamiento en este tema consistía, como el lector recordará del capítulo anterior, en mostrar cómo la esclavitud supone un proceso de *auto-engaño*. El Pecado —en singular y con mayúscula— no esclaviza al hombre mientras la verdad sobre la propia conducta no haya sido puesta presa o (en caso de ser revelada) rechazada. Ya se indicó que ese signo estaba presente aquí (cf. 2,8).

Por eso «los pecados» —en plural y con minúscula— no esclavizan. De ahí que sería muy extraño que Pablo quisiera presentar un cuadro de la conducta moral del judío «esclavo» —como el pagano— del Pecado, mencionando tres pecados del Decálogo, y tres pecados que no apuntan propiamente a lo espontáneo, sino a lo planeado y libre. Creo que al nivel de «los pecados» Pablo podría pensar que era perfectamente posible para un judío cumplir *todo* el Decálogo, por lo menos toda su *letra*, sin que por ello estuviese esa persona libre del Pecado. El mismo Pablo da a entender esto de sí mismo (en la misma época o pocos años más tarde) escribiendo a los Filipenses sobre su vida de fariseo previa a su conversión. Allí declara haber sido «en cuanto a la justicia de la Ley, irreprochable» (Flp 3,6)².

2. La contraposición entre esta afirmación de Filipenses y declaraciones del mismo Pablo en Romanos tales como «ninguna carne (= creatura humana), mediante las obras de la Ley, será declarada justa ante Él», podría ser aún más interesante si, como muchos exegetas piensan, la carta a los Filipenses fuera contemporánea de la carta a los Romanos (ver *supra*, Introducción a la II Parte). Para salir de esta antinomia se hallan interpretaciones que van de un extremo al otro del espectro de posibilidades. En un extremo —y, lo que es más sugerente, desde un punto de vista protestante—, un destacado exegeta contemporáneo ya citado, Krister STENDAHL (en su excelente obra *Paul among*

Pues bien, el signo más claro en esta dirección, al que me estoy refiriendo, se halla en una lista de actitudes estrictamente paralela a la redactada por Pablo cuando se refería a los paganos (cf. 3,10-18). Lo que ha desorientado a muchos y ha hecho que se salten la lista, por constituir ésta un procedimiento antiguo de justificación por medio de citas un tanto forzadas, es el hecho de que esa lista está confeccionada con pasajes de la Escritura (Antiguo Testamento). No se ha comprendido que ellas, más que un rosario de citas ajenas, constituye el propio pensamiento de Pablo. Y la sencilla razón, ya indicada, para emplear aquí citas, cuando la lista de los «pecados» paganos la hizo de su propia pluma, es que las citas escriturísticas constituyen una prueba fehaciente para los judíos destinatarios de su carta, que ven en esa Escritura la palabra de Dios.

Por eso le importa poco a Pablo que su lista de citas contenga afirmaciones válidas para *todos los hombres* (y no sólo para los judíos): lo que vale para *todos* vale también, y con más peso, para quienes tienen esa palabra como absolutamente verídica y auténtica expresión del juicio divino.

Esta lista declara lo siguiente: «No hay uno que sea justo, no hay quien sea sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se han desviado, todos juntos se han vuelto inútiles, no hay quien haga el bien, ni siquiera uno. Una tumba abierta es su garganta, con sus lenguas están acostumbrados a engañar, veneno de serpientes hay bajo sus labios. Su boca está llena de

Jews and Gentiles), acepta plenamente en su interpretación la afirmación paulina de Filipenses. Considera que, durante su vida entera, Pablo fue un hombre dotado de una «robusta» conciencia (*ib.*, p. 80), en nada parecido al *simil justus et peccator* (al mismo tiempo justo y pecador) que han visto en él Agustín, Lutero y, más en general, la «plaga introspectiva» propia de Occidente (*ib.*, p. 14). El único pecado que Pablo reconocería en sí mismo sería el de haber perseguido a la Iglesia naciente. En el otro extremo figuran, por supuesto, quienes desechan como falsas e irrelevantes las palabras de Flp 3,6 o les dan, de acuerdo con el contexto (de Flp 3,4-6), el carácter de un argumento *ad hominem* contra quienes pretendían poner en duda su carácter de fiel expositor de la fe judía. Como creo que se verá, es mejor mantener la tensión de la antinomia y sostener que Pablo afirma al mismo tiempo, pero en un sentido diferente, que la ley revelada por Dios *puede y no puede* ser cumplida.

maldiciones y de amargura. Sus pies son veloces para derramar sangre, destrucción y miseria se amontonan en sus caminos, y no han conocido el camino de la paz, no hay temor de Dios ante sus ojos».

Ahora bien, es interesante e instructivo hacer el intento de establecer un cierto paralelo entre esta lista (sacada de la Biblia) y la que Pablo hace (con sus propias palabras) de las actitudes del hombre pagano. Y ¿qué encontramos entonces? El resultado es sorprendente. Véase, si no, la similitud: «No hay uno que sea *justo*, no hay quien sea *sensato*» corresponde a «repletos de toda *injusticia... insensatos...*» «No hay quien *busque a Dios...* no hay *temor de Dios* ante sus ojos» corresponde a «*enemigos de Dios*». «Todos se han desviado, todos se han vuelto *inútiles*» corresponde a «hacer *lo inconveniente*». «No hay quien haga el *bien*, ni siquiera uno» corresponde a «repletos de toda *maldad*». Una tumba abierta es su garganta, con sus lenguas están acostumbrados a *engaño, veneno* de serpientes bajo sus labios» corresponde a «repletos de... *engaño, malicia, chismosos...*» «Su boca está llena de maldiciones y de *amargura*» corresponde a «*acusadores... insolentes, soberbios, fanfarrones*» y a «*llenos de envidia*». «Sus pies veloces para derramar *sangre*» corresponde a «*llenos de homicidio, pelea...*» «*Destrucción* y miseria se amontonan en sus caminos y no han conocido el camino de la *paz*» corresponde a «repletos de toda... maldad, atropello... *inventores de maldades... despiadados*».

Parece increíble que la exégesis no haga más a menudo esta comparación, que constituye la clave para reunir, en la esclavitud a un solo Pecado, dos situaciones morales aparentemente muy diversas. Gracias a ella queda muy claro que las dos partes del díptico forman en realidad un mismo cuadro. Porque ambos, el pagano y el judío, aparecen aquí haciendo, en rigor, «las mismas cosas». Ese paralelismo tan obvio muestra, además, que «el Pecado» ha consumado en ambos su tarea de volver al hombre *infra-humano*, más que cuantitativamente pecador. Y muestra cómo esa pérdida de la «verdad» del hombre y de Dios en aras de la *injusticia* desemboca en una sociedad salvaje, es decir, homicida de lo humano en el hombre.

II. El proceso de la esclavitud

Con estos datos en la mente se puede ahora intentar recomponer, de una manera paralela a como se hizo en el primer capítulo, el proceso de auto-engaño que lleva, según Pablo, por los mismos pasos al hombre judío a volverse esclavo del Pecado.

Si el lector se libera de la trampa de buscar «pecados» en el cuadro que pinta Pablo, reconocerá con facilidad cuál es el punto de partida, en el hombre judío, de un proceso equivalente al del pagano. ¿Cuál es la tendencia radical que ese hombre lleva en sí y que Dios, en este caso mediante una Ley, está como frenando? ¿La que lleva a ese mismo hombre a auto-engañarse para poder así liberar ese impulso contenido? Es básicamente la misma: «*egoístas, indóciles a la verdad, pero dóciles a la injusticia*» (2,8). Además, aunque Pablo no se explique tanto aquí sobre ella como en el caso de los paganos, esa tendencia radical se deja ver, sobre todo, cuando alcanza toda su magnitud final. Es decir, en la lista, tan atroz como la que describe la conducta final pagana, hecha aquí, para que no se pueda dudar de su verdad, con la misma palabra de la Verdad Absoluta revelada al judío en la Biblia. Se trata de la misma destrucción de lo humano en las relaciones «injustas» del judío con sus semejantes.

De ahí que pierdan importancia significativa directa los *tres pecados* supuestamente distintivos que Pablo les atribuye: robo, adulterio, sacrilegio. Pueden ser meros ejemplos de cómo la mala fe actúa tratando de quitar la paja del ojo ajeno sin reparar en el propio. Y no es raro que sean ejemplos abstractos, porque toda esta segunda parte del díptico muestra que el judío es mucho más sutil y sofisticado en sacarse de encima ese freno que Dios significa para él. No destruye lo humano creando dioses a imagen y semejanza del desborde de sus pasiones. Lo destruye con sus (falsas) virtudes, con el alegato de un aparente cumplimiento de la Ley, como se verá enseguida.

Por eso mismo, Pablo gasta mucho más tiempo y energía en estudiar cómo el judío logra sacarse nada menos que la norma revelada por Dios, *la Ley*. Y ello sin dejar un solo momento de «reconocerla» en la más exacta de las ortodoxias.

No se extrañe, pues, el lector si Pablo no se siente cómodo en sus relaciones con una personificación tan ambigua como «la Ley». Este personaje tiene, a diferencia del personaje «Pecado», una especie de doble vida, mitad divina, mitad diabólica.

No hay que adelantarse, sin embargo. Bastará con que el lector comprenda que, si lo distintivo del judío es el haber recibido —y el seguir acatando— una Ley de Dios, es en el manejo de esa ley donde se dará el juego del engaño que le permite al egoísmo radical, también existente en el hombre judío, terminar su obra infra-humana, satánica, y llegar así a «las mismas cosas».

Es obvio, para quien lee el capítulo segundo y el comienzo del tercero de Romanos, que hay como dos pasos en ese proceso de indocilidad a la «verdad» en el trato que se da a la Ley. Durante todo el capítulo segundo, Pablo muestra el *comienzo*, aún relativamente superficial, del engaño. En la primera parte del capítulo tercero, en cambio, el engaño primario adquiere una *nueva y mayor profundidad*: la ortodoxia. Yo diría que cada uno de esos dos pasos está constituido por un desplazamiento casi insensible de acento: de la norma al privilegio, en el primer paso; del espíritu a la letra, en el segundo.

A. Primer desplazamiento: de la norma al privilegio

Todos los datos necesarios para percibir esta primera fase del auto-engaño los tiene el lector dentro de los límites del segundo capítulo de Romanos. Éste presenta, digamos, una lectura primaria del proceso de esclavitud al pecado en aquellos que poseen la Ley dada por Dios. Pablo no siente, al parecer, ninguna dificultad en esta fase. Las tendrá, y muchas, en la segunda parte de su tarea. En efecto, comienza hablando de un mecanismo de engaño que consiste en pasar el acento, del *cumplir la Ley, al poseerla*. O, en otras palabras, de la norma, a la ventaja o privilegio que significaría el disponer de esa norma o criterio. Signo de esta dislocación de acento son las palabras del capítulo: «*¡hombre que juzgas (a los demás)!*» (2,1). Se seguirán otros términos equivalentes o complementarios: «*descansar en la Ley*», «*gloriar en Dios*», «*conocer su voluntad*»,

«*discernir (lo esencial: el bien y el mal) instruido por la Ley*», «*pretender ser guía de ciegos... educador de desorientados, maestro de principiantes, por tener la Ley...*» (2,17-20).

Que esto lleve (de un modo casi insensible, pero con una lógica férrea) a minimizar la obligación de su cumplimiento, no tiene por qué extrañar. Nada, en efecto, es más natural. Desvía ese orgullo la atención del hombre judío del hecho capital: a fin de cuentas, está haciendo «las mismas cosas que los paganos» (2,1). Más aún, quien así «descansa» en su (supuesta) ventaja, olvida que, si Dios da esa Ley (a un pueblo), su intención *primera y principal* no es hacerle con ello un regalo, sino el que esa norma se cumpla, se ponga por *obra*. Pablo, que luego tal vez va a poner esto en duda, lo afirma aquí con seguridad. Y si a esta «obra» se endereza el plan de Dios al dar la Ley, también el juicio de Dios se hará efectivo usando idéntico criterio: «*dando a cada uno según sus obras*» (2,6; cf.2,7-10). De la misma manera que el pagano será juzgado según «la obra de la ley escrita en sus corazones» (2,15).

El auto-engaño comienza, pues, cuando se toma la Ley por una ventaja y se la hace funcionar como tal. Pero «Dios no da ventajas (= no mira el rostro de...) nadie» (2,11), declara Pablo para cerrar el paso a esa pretensión de usar la Ley y, por ende, a Dios mismo para «*escapar a su juicio*» veraz (2,3).

Entiendo que es menester prestar mucha atención a este punto en el pensamiento de Pablo. En él se está, más que ante una «consecuencia», ante una *premisa epistemológica* con la cual aborda toda interpretación de la palabra de Dios, aun de la cristiana, como se verá más adelante. Pablo va a sentir y expresar (sobre todo a través de la figura de Abraham-gentil) la nostalgia de una época en que nadie *podía* apelar a nada «divino» convirtiéndolo en privilegio. El «hoy» cristiano lo concibe como una *vuelta* —casi se diría: por arte de magia— a esa situación sin intermediarios. Pablo no puede admitir a un Dios que otorgue privilegios. Ese Dios no podría juzgar con rectitud a la humanidad: «*¿Acaso es Dios (Dios) sólo de los judíos, y no también de los gentiles?* (Por cierto) también de los gentiles», y así juzgará a ambos, judíos y gentiles por el mismo criterio (3, 29-30). Con esta premisa tamizará Pablo, por así decirlo, todo el Antiguo Testamento. Para él, ese Dios tiene desde el co-

mienzo una sola preocupación: la de la humanidad. Y dentro de ella hay que colocar lo que hace o pretende hacer con Israel.

Ahora bien, ¿para qué usa el judío la Ley que le fue dada y, por ende, a Dios mismo? Precisamente para endurecer su corazón. «Juzgar» al otro es negarse a hacerlo «próximo» (= prójimo). Equivale a poner distancias (cf. 10,12; Gal 3,28; 1 Cor 12,13). Y esa distancia, que destruye lo humano del otro, permite que se le trate de cualquier modo. Testimonio de esto es la lista que ya se ha analizado y que lleva el aval de la misma Escritura (= Ley) en la que el judío cree. Cuesta tal vez pensar que esta escapatoria de enfatizar el aspecto «privilegio» pueda ser algo tan grave como Pablo parece entenderlo. Sin embargo, estamos aquí, *con la Biblia en la mano*, frente al equivalente de los «razonamientos enredados» con que los paganos justificaban lo injustificable y «entenebrecían su (propio) corazón» (1,21). Aunque los judíos no cambien, en apariencia, a Dios por ídolos, también aquí el «corazón», sede de los juicios morales, se vuelve «endurecido e incapaz de conversión» (2,5), ya que ésta supondría la vuelta a una verdad —de Dios y del hombre— que se ha abandonado.

B. Segundo desplazamiento: del espíritu a la letra

La única manera cabal de evitar que la Ley fuera tomada como privilegio y deshumanizara a quien la posee sería, entonces, el que fuera *imposible de practicar*. La crisis que esa imposibilidad significaría tal vez para el judío y sus pretensiones de tener en ella un privilegio, podría atacar por la base ese enredo engañoso que justifica el desamor y lo inhumano. El judío se vería así obligado a volver a su verdad y a ver sus propias obras como las ve el mismo Dios. Y ya se sabe que ello es el más eficaz antídoto contra la esclavitud (siempre asociada a la mentira).

Por otra parte, como la Ley, dada por Dios a Israel, forma parte de los planes divinos, cabe preguntarse si, para evitar que se haga de ella un privilegio y el judío se deshumanice, no la habrá Dios predestinado él mismo al fracaso. Ya indiqué que, en este punto capital, Pablo está lejos de haber llegado a una formulación clara y satisfactoria de su pensamiento.

Así, después de la (aparente) claridad del capítulo segundo, el tercero empieza de este modo: «¿Cuál es, entonces, la ventaja (= el ‘más’ o excedente) del judío?... *Mucha desde todo punto de vista*» (3,1-2). «Entonces, ¿qué? ¿Tenemos los judíos prioridad? *No desde cualquier punto de vista*» (3,9)³. La forma de pensar de Pablo, su estilo, su creatividad, toda su intención de llegar, cueste lo que cueste, al fondo de las cosas, está presente en esta flagrante contradicción entre una afirmación y una negación (de lo mismo) situadas a sólo siete versículos de distancia.

Para que Pablo pueda decir que, de cualquier manera que sea, hay un «más» en la ley (y en su señal, la circuncisión), es menester que aquélla pueda tener cierta influencia (positiva) sobre el obrar humano. Y no puede caber duda de que ese «más» existe: «Dios entregó a la fidelidad de ellos (los judíos) sus propias palabras». El plan que ello implica se va a llevar a cabo gracias a la «fidelidad» de Dios, aunque «algunos» entre los judíos hayan sido infieles (3,2-3). Toda la revelación —las «parábolas de Dios»— está aquí bajo el nombre de *Ley*. En efecto, todo lo que Dios dice tiene la finalidad de ser norma humanizadora de la existencia del hombre. «Tienes en la Ley la expresión misma del conocimiento y de la verdad» (2,20), escribía Pablo sin ironía, advirtiendo precisamente al judío que ello no era un asunto teórico, sino un principio de «discernimiento» que había de llevarse a la «obra».

Si la Ley no se pudiera cumplir, ni Pablo podría declararse «irreprochable en cuanto a la justicia de la Ley (= la que procede de ella)» (Flp 3,6), ni habría modo de impedir que se sacara la

3. Cabría discutir si el *no* es aquí total. La expresión del original puede significar tanto «totalmente no» como «no totalmente» (cf. M. ZERWICK, *op. cit.*, p. 341). Pero aun una *pequeña* ventaja ante Dios estaría ya en contradicción con el gran principio universal de 2,11, según el cual Dios no concede ventajas a nadie. Más aún, ya se tendrá ocasión de ver más adelante que este tema de *situar la Ley* (y el judaísmo) en los planes de Dios es una espina constante en el pensamiento de Pablo y le obliga a continuas idas y venidas en busca de una solución satisfactoria. Idéntica contradicción clausura también este capítulo tercero de Romanos, como luego se verá: «Ahora, *independientemente de la Ley*, la justicia de Dios se ha manifestado... por la fe en Jesucristo...» (3,21-22). «Entonces ¿con la fe *invalidamos la Ley*? ¡Jamás! Más bien la *confirmamos*» (3,31) ¡A sólo diez versículos de distancia!

conclusión (errónea) —como parece que lo hacían ya algunos «anónimos» entusiastas, discípulos de Pablo (tal vez en Corinto)⁴— de que «había que practicar el mal (= lo contrario a la Ley) para que viniera el bien» (3,8). En efecto, Pablo no niega que «nuestra injusticia realza la justicia de Dios», o sea que, de algún modo, el fracaso en el cumplimiento de la Ley entra en los planes (humanizadores, es decir, anti-satánicos) de Dios; pero se niega a admitir que el hombre colabore con tal plan haciendo el mal y quebrantando esa Ley (3,5-8).

Donde el pensamiento de Pablo se muestra incombustible es en que el hombre no puede aducir el cumplimiento de la Ley como prueba de que se le debe dar, por ese cumplimiento, patente de justo. En eso la boca del hombre judío, del que se halla debajo de la Ley, está cerrada (3,19). «Ningún ser humano será declarado *justo* por haber cumplido la Ley» (3,20).

Resumiendo, Pablo, para ser lógico, tendría que decir (y lo dice de alguna manera entre líneas, por el mismo vaivén de su pensamiento) que hay, al mismo tiempo, un cumplimiento posible de la Ley y otro imposible. Y que era, por consiguiente, demasiado simple el decir que, por considerar la Ley como un privilegio, el judío se quitaba de encima la obligación de cumplirla. Hasta podría ocurrir que, precisamente por considerarla un privilegio (negociable), se empeñara en cumplirla hasta su último ápice. Y que lograra así, como Pablo, volverse irreprochable en el cumplimiento de la Ley.

¿Será entonces, factible introducir aquí una distinción, identificando de algún modo el cumplimiento de la Ley que

4. Cf. E. KASEMANN, *op. cit.*, y especialmente el apartado consagrado al tema «El entusiasmo helenista y Pablo» (pp. 214-226, especialmente las dos últimas páginas que lo resumen). Allí, como en un capítulo diferente —«Pablo y el pre-católicismo»— Käsemann insiste en que la «dialéctica» de Pablo (que se analizará también aquí al comentar el capítulo sexto de Romanos) depende de su experiencia de los excesos a que lleva «la comprensión paulina de la responsabilidad cristiana» (p. 267), debido a los entusiastas. Frente a éstos, la insistencia de Pablo en no descalificar enteramente la Ley (como impracticable) sería una especie de vuelta conservadora impuesta por la necesidad de prevenir excesos ocasionales. Que éste sea el origen histórico de los vaivenes de Pablo en este asunto, es muy posible. Pero entiendo que llega, al fin, Pablo a una síntesis muy honda, aunque su expresión no esté siempre bien lograda. Los apartados que siguen representan ya una tentativa de presentar tal síntesis al lector.

resulta posible y el que resulta imposible? Será menester aquí aventurar otra hipótesis y esperar a ver si los ulteriores desarrollos de Pablo autorizan a llevarla adelante.

El mismo Pablo utiliza, aunque sólo sea tres veces en Romanos y otras dos en la segunda a los Corintios, una distinción en lo que concierne a ese elemento personificado llamado «Ley». Refiriéndose de modo específico, no a la ley «escrita en los corazones», sino a la colocada en tablas externas, legibles, en la revelación hecha a Moisés, de acuerdo con la tradición judía. Como las personas tienen cuerpo y alma, y con encontradas tendencias, así el personaje «Ley» tiene *letra* y *espíritu*. Con la misma contradicción interna. Obviamente, no inventó Pablo esta distinción que cualquier legislador conoce. Pero es interesante observar cómo la aplica al problema en discusión.

En el capítulo segundo de Romanos, Pablo dice dos veces que lo que los judíos tienen a su disposición es el cumplimiento «literal» de la Ley. Pero, mientras estén bajo el dominio del Pecado, su cumplimiento espiritual les es imposible. Así, serán juzgados porque —«teniendo la *letra* (obviamente de la Ley) y la circuncisión», esas dos cosas visibles, tangibles y controlables— no cumplen la Ley: son «transgresores» (2,27). La circuncisión es, según Pablo, el signo externo de que alguien se somete a la Ley (cf. Gal 5,3). Esa sumisión puede ser cumplida externamente, pero no somete el «corazón» del hombre a la finalidad intrínseca de la Ley, a su *espíritu*: «El (ser) judío (está) en lo interior, y la circuncisión (= sometimiento a la Ley) del corazón está en el (cumplimiento del) *espíritu*, no en (el de) la *letra*...» (2,29)⁵.

5. Es menester tener asimismo en cuenta el otro pasaje de Romanos donde se habla igualmente de letra y espíritu, y que también estaría de acuerdo con la hipótesis aquí formulada: «Ahora... se nos liberó de la Ley... para que (podamos) servir en la novedad del *espíritu* y no en la vejez de la *letra*» (7,6). Hay en esta correlación novedad-espíritu y vejez-letra una categoría hondaamente paulina. Se trata de una alusión al «hoy» con que Pablo designa al mensaje cristiano. Sólo él puede liberar de un cumplimiento «viejo» de la Ley sin destruir la Ley misma. El judío de los capítulos II y III, *esclavo* del Pecado como los paganos, *no puede* sobrepasar la letra, y ello sería contradecir lo que la Ley quiere ser en el plan divino. En 2 Cor 3,6-7 Pablo repite la oposición. Pablo habla allí de una alianza (equivalente al cumplimiento de la Ley), no de la *letra*, sino del *espíritu*, y acuña una frase célebre (que se usa

Se puede decir esto mismo con otras palabras: Dios ha revelado lo que es auténtico valor en el hombre. Para ello tuvo que dar orientaciones y enseñar qué era lo que debía hacerse en determinadas circunstancias. Al hombre siempre le es posible reproducir en sus obras (en otras circunstancias) lo que Dios ha mandado, pero no lo que Dios quería. Ahora bien, cuanto más se tiene a la Ley como un privilegio que se puede usar para obtener la salvación de Dios, tanta mayor atención se pondrá en esa reproducción *ne varietur* y tanto más se alejará el hombre del «espíritu» de hacer lo que Dios quería (y, por lógica consecuencia, de la salvación misma). Quien absolutiza la Ley sólo puede cumplir su «letra». Sólo quien la relativiza (no quien la quebranta) *puede* eventualmente coincidir con su «espíritu».

Como se ve, esta hipótesis da —creo que con Pablo— un paso más en el mecanismo que comenzó con el capítulo segundo. Allí parecía que la concepción de la Ley como un privilegio llevaba al judío a no cumplirla. Aquí se comprende mejor algo mucho más hondo: aquel privilegio poseído llevaba, sí, a cumplirla, pero tanto más literalmente, tanto más angustiosa y pobremente, cuanto más exactamente se cumplía. Aquí aparece *otra vez* como en el caso del pagano, la inseguridad del hombre que no acepta el fardo de la libertad. Y *otra vez* usa a Dios para descargarse de él. El idólatra creaba falsos dioses. El judío, a través de su conducta, hace «blasfemar» del único Dios que existe (2,24). Y, poco a poco, él mismo se engaña y deshumaniza prestándole a ese Dios intenciones y juicios que, dejando intacta la ortodoxia «exterior», no corresponden al Dios verdadero.

Dicho y repetido que esta explicación del mecanismo de engaño de la Ley es una hipótesis, y que los capítulos siguientes la verificarán o no en cuanto tal, poco queda por añadir. Este apartado, en el desarrollo paralelo del capítulo anterior, estaba destinado al resultado del proceso por el que, en este caso el judío, se vuelve esclavo del Pecado. Pues bien, ese resultado ha sido ya estudiado en la lista que, con el aval de la Escritura, ha hecho Pablo de las conductas injustas que practica el judío con sus semejantes.

mucho más en el plano de la legislación civil que en el de la teología): «La letra mata, el espíritu vivifica».

Lo curioso es que, aquí también, Dios se vuelve como impotente para frenar el mecanismo, una vez que el hombre se apodera del secreto para auto-engañarse y dar así libre curso a su tendencia radical y espontánea hacia lo infrahumano. En cuanto Dios entrega al pueblo judío una Ley con su «letra», ya *no puede* impedir que el hombre se mienta, con ella, a sí mismo y termine entregando su actuación al Pecado.

III. Fundamento evangélico

De atenernos a los últimos desarrollos de Pablo acerca de la dificultad, o aun imposibilidad, que tiene el hombre judío de cumplir según su auténtico *espíritu* la Ley revelada por Dios a Israel, este apartado no tendría —aparentemente— razón de ser. Tan evidente es, en efecto, su dependencia de la predicación, conservada en los Sinópticos, del mismo Jesús de Nazaret.

Sin embargo, y por varias razones, conviene que el lector examine más de cerca cómo Pablo deriva su propio pensamiento del de Jesús en un contexto que, a pesar de semejanzas superficiales, es muy diferente. Por supuesto, si se comparan los pasajes estudiados en este capítulo con los del anterior sobre el Pecado en el mundo pagano, no se puede negar que se siente de inmediato aquí un cierto sabor afín al de los evangelios: no en vano estamos, esta vez, frente a un mismo (o parecido) destinatario: el hombre judío. Al judío de Palestina dirigió Jesús su predicación. Y el pueblo judío de la diáspora, al que se dirige Pablo, tiene con aquél muchas y profundas cosas en común. Quizá mucho más que otros pueblos, el judío se caracteriza en la historia de la humanidad por una extraordinaria capacidad de preservar su identidad a través del paso por tiempos y situaciones muy diversas.

Pues bien, las situaciones del judío en el tiempo de Jesús y en el de Pablo, por contiguas que sean en el tiempo y por afines que parezcan en la concepción religiosa, cambian, y no poco, en el contexto y en los desafíos culturales. Cuando se pasa del enclave teocrático palestino a las regiones centrales de la cultura greco-romana del Imperio —la de Efeso, por ejemplo, desde donde Pablo escribe, o la de Roma, adonde escribe—, un mismo mensaje tiene que reformarse desde su misma base.

No sería, pues, extraño que el material reunido en el segundo capítulo de Romanos, en el que Pablo da su primer paso en la búsqueda de la alienación a que somete el Pecado al hombre judío, parezca muy inferior a los trazos mucho más nítidos, concretos y conflictivos con que Jesús ataca el pecado que se ha adueñado de Israel: el que crea y justifica la marginación de una mayoría compuesta por pobres oprimidos bajo el rótulo de «pecadores». El obvio juego ideológico con que la opresión se cobija bajo el manto divino ofrece a Jesús una base muy concreta —política— para que su denuncia sea escuchada y excite la atención y la reflexión (véase la Primera Parte, en especial la exégesis de la primera y tercera series de parábolas examinadas en el capítulo 2). Los paganos, con su cultura y sus problemas, no constituyen algo significativo para ese conflicto interno de Israel que da tanto relieve a las palabras y a los actos de Jesús. Éste usa sólo algunos ejemplos de paganos que ha conocido, ya sea por experiencia, ya sea por la Escritura, para apoyar *ad hominem* esa denuncia.

Para Pablo, la situación es casi la inversa. El Israel de la diáspora es, políticamente hablando, una minoría relativamente oprimida en el Imperio. O, por lo menos, la cultura ambiental hace todo lo posible por reabsorber la «diferencia» que le opone ese pueblo profundamente otro y, por ende, disidente.

Si Pablo desarrollara su pensamiento usando la misma clave política de Jesús, tendría que dirigir sus baterías hacia ese enorme poder que opprime y marginá, en la diáspora, a una minoría étnica. ¿Qué partido tomaría Dios en ese conflicto entre opresores y oprimidos? ¿Con qué medios contaría Pablo para hacer oír su denuncia en la estructura política del Imperio? Todas estas preguntas, a las que no se pretende aquí dar respuesta, son sólo pertinentes para mostrar que cualquier opción supone precios que pagar y alternativas por las que optar. Lo único que el lector de Pablo conoce es la elección que, *de hecho*, hizo Pablo en medio de esos desafíos. Interesado en la opresión del hombre *como tal* —usando la clave antropológica—, Pablo escogió denunciar una *determinada* manera inhumana de tratar el hombre a sus semejantes. Y ella le mostró que, en ese plano, el judío, oprimido políticamente, oprimía a sus semejantes con el peso de un desprecio fundado en una mentira religiosa. En una especie

de «idolatría» (virtual) semejante a la que le servía al pagano para practicar la injusticia y deshumanizar su sociedad.

Este cambio de clave, con sus ventajas y sus inconvenientes, puede hacer que alguien pierda su interés en el desarrollo del pensamiento paulino. Será su derecho. Para quien los desafíos antropológicos mantienen su validez, Pablo alcanza, en su estudio de los mecanismos del Pecado y de la relación de éste con la Ley revelada por Dios, un nivel que, siendo profundamente fiel al mensaje de Jesús, lo despliega en dimensiones no alcanzadas directamente por aquél.

Esto explica que casi todo el capítulo segundo desconcierte un poco al lector acostumbrado a la tajante denuncia de la opresión que hace Jesús en nombre del Reino que llega. Pablo, de una manera en cierto modo extraña, enfrenta al judío con la opresión que éste ejerce mediante un juicio religioso crítico y despiadado hacia el resto (pagano) de los hombres. Y lo primero que tiene que decir —y que repite en el capítulo segundo— es que quien así juzga no es mejor que el juzgado, ante el juicio de Dios⁶.

Pero cuando ese «mejor» o «peor» se re-ubica en el pensamiento global de Pablo sobre el hombre —como trato de hacerlo con la hipótesis de interpretación que he seguido en el apartado anterior de este capítulo—, la fidelidad al evangelio de Jesús se hace visible y evidente. Al Pecado, Pablo como Jesús, lo mide por la distancia a que el corazón del hombre está con respecto al corazón de Dios. Exactamente como lo mostraba la tercera serie de las parábolas de Jesús, acerca de quiénes eran los verdaderos pecadores en Israel. Pero, a su vez, para saber

6. Me animaría a decir que, si el Jesús histórico se vuelve más comprensible para quien se ha familiarizado con los mecanismos de la opresión y alienación política ayudado por la lectura de Marx, tiene, para ayudarse a comprender a Pablo, que pasar ahora de Marx a Freud. Ya sé que habrá lectores para quienes esta paladina afirmación equivaldrá a la confesión de usar presupuestos deformantes en la lectura del mensaje cristiano neotestamentario. Mi única respuesta es que Marx y Freud, con quienes estoy familiarizado como habitante que soy del mismo planeta, están también ellos, por la misma razón, familiarizados, lo sepan o no, con pensamientos que vienen de la fuente cristiana de la cultura occidental.

cómo piensa y juzga el corazón de Dios, hay que aceptar un riesgo hermenéutico: el de leer su Ley con un corazón humano sensible al hermano. No con la angustia que lleva a absolutizar la Ley, sino con la confianza que permite relativizarla y adaptarla así a lo que Dios quiere con ella: que el hombre sea humanizado. De no hacerlo, la lectura de la Ley, lejos de hallar a Dios, se topa con un ídolo. Y aquí vuelven los dos elementos básicos de la cuarta serie de parábolas de Jesús sobre la auténtica lectura de la Ley (atendiendo a su espíritu y no yendo directa y exclusivamente a su letra): comprenderla, no como privilegio, sino como responsabilidad, y ello dentro de la opción que aproxima (= vuelve prójimo) al pobre y al necesitado.

Por eso, no sé si el lector compartirá mi impresión, pero al leer con esa orientación (que es por ahora una hipótesis) el segundo paso de Pablo en el tercer capítulo de Romanos, me parecía estar oyendo de nuevo, extendida esta vez al universo entero, la parábola del Buen Samaritano: la de aquel pagano que hizo la correcta opción hermenéutica, porque tenía un corazón sensible y sabía «aproximar» al necesitado. Y también la de aquellos dos judíos, el sacerdote y el levita, a quienes la Ley les permitía supuestamente poner distancias entre ellos y el moribundo al borde del camino...⁷

7. Las generalizaciones antropológicas propias de la clave de Pablo ofrecen, por lo común, alguna dificultad para mostrar la extraña fidelidad con la que reproducen el sentido profundo de lo que el Jesús histórico volcó en la clave que le era propia. De ahí precisamente el interés aquí en ir jalando la exégesis de Pablo —cada vez que ello sea menester— con un apartado especial consagrado al «fundamento evangélico» de lo que Pablo escribe. Ello fue necesario en el capítulo anterior. Pareció tal vez menos necesario en éste; pero, al final, hubo un rico y profundo encuentro, aunque no directo, entre Pablo y lo que el lector recordará de la Primera Parte de esta obra. Pero lo que coincidió no fue el texto de Pablo, por así decirlo, sino la *hipótesis* de lectura que se propuso para interpretar fiel y profundamente a Pablo. Esta convergencia, pues, no sólo explica el proceso de una «traducción» del mensaje de Jesús a otras circunstancias y contexto. También es ya una primera y decisiva verificación de la hipótesis aquí presentada. No lo sería, tal vez, si se tratara de coincidencias formales. Pero, obviamente, es más que eso.

Capítulo 3

Entre la ley y la fe

ROMANOS 3,21-31¹

²¹ Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, según el testimonio de la ley y los profetas, ²² esto es, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen. Ya que no hay diferencia: ²³ porque todos pecaron y les falta la gloria de Dios, ²⁴ siendo declarados justos por el regalo de su gracia mediante la redención *llevada a cabo* por Cristo Jesús, ²⁵ a quien Dios destinó a ser, con su propia sangre, expiación mediante la fe, para probar la justicia de Dios al pasar por alto los pecados anteriores ²⁶ durante la paciencia de Dios, *esto es*, para probar su justicia en la presente oportunidad, de manera que él sea justo y (aun) declare justo al que cree en Jesús.

²⁷ ¿Dónde (queda), entonces, el gloriarse? Ha sido eliminado. ¿Por qué ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe.

1. Una breve pero importante advertencia al lector acerca de la traducción de Rom 3,21-31. Se trata de que no habiendo, como ya se indicó, diferencia entre mayúsculas y minúsculas en los manuscritos *unciales* (los más antiguos que se poseen del Nuevo Testamento), surge un problema decisivo que tiene que ver con la traducción aquí de una palabra clave para la teología de Pablo: cómo escribir la palabra «ley» (,mayúscula o minúscula?). El lector ya habrá percibido —pero lo hará con mayor claridad ahora en este pasaje central— que a veces (especialmente en la traducción que encabeza los capítulos) se escriben con minúscula palabras que luego, en el cuerpo del capítulo, reaparecen con mayúscula y a veces con minúscula. En el pasaje que aquí se estudia, «ley» va siempre con minúscula en la traducción, para no prejuzgar en ella si se trata de un nombre propio (por ejemplo, la Ley de Moisés, o la Ley como sinónimo de la Escritura o, más en particular, del Pentateuco) o

²⁸ —Nosotros sostenemos, en efecto, que el hombre es declarado justo por la fe independientemente de las obras de la ley—. ²⁹ ¿Acaso es Dios (Dios) sólo de los judíos³⁰ y no también de los gentiles? (Por cierto) también de los gentiles. ³¹ Pues bien, si Dios es uno (solo), (él será) quien juzgue la circuncisión de acuerdo con la fe, y la incircuncisión por medio de la fe. ³¹ Entonces, ¿con la fe invalidamos la ley? ¡Jamás! Más bien la confirmamos.

El «pero ahora» con que comienza la segunda parte del capítulo tercero de Romanos (vv.21-31) indica el verdadero comienzo de la cristología de Pablo. Lo que precede es la necesaria preparación para que se comprenda lo que cambia, en la existencia de la humanidad, con la vida (incluidas muerte y resurrección) de Jesús de Nazaret. Sólo sobre el cuadro de un «antes» cobra todo su relieve el «ahora» signado por Jesús. Recordará el lector a este propósito la pregunta por el sentido que, según Agustín, debe todo hombre sensato dirigir a cualquier personaje histórico cargado de un mensaje: si no me «resucitas» (= si no renuevas mi vida), ¿para qué me hablas? Y si lo haces, ¿cuál es ese cambio vivificador que propones o realizas?

de un nombre común (por ejemplo, la ley escrita en los corazones o la ley en cuanto mecanismo). Hay veces, además, en que, tratándose de la generalización o personificación de un elemento antropológico (como «el Pecado» en los capítulos anteriores), no se puede aplicar un criterio demasiado coherente, y queda a la perspicacia del lector percibir el porqué del uso de mayúscula o minúscula. En este pasaje queda bastante claro que «independiente de la ley» (3,21) se refiere, teniendo en cuenta lo que precede, a la Ley de Moisés. Más claro aún es que «el testimonio de la Ley y los Profetas» (*ib.*) apunta a la Escritura en su globalidad (o, por lo menos, en su primera parte) y exige también la mayúscula. En cambio, la pregunta «¿por qué ley?», así como la respuesta «por la ley de la fe», toman «ley» como simple sinónimo de mecanismo, medio o causa, y ello induce a escribir ley con minúscula. El principio general de Pablo, con el «sostenemos que el hombre es declarado justo... sin las obras de la ley», presenta un problema: si Pablo se refiere a un principio de salvación que se aplica a todos los hombres, paganos y judíos *no cristianos*, «ley» debería ir con minúscula, porque debe referirse no sólo a la Ley de Moisés, sino aun a aquella que los paganos llevan escrita en sus corazones, es decir, a toda ley. Si Pablo habla de cómo se presenta el problema de la declaración de justicia para los cristianos, lo lógico sería pensar que entiende por «ley» la de Moisés, de la cual los cristianos se hallan liberados. Finalmente, la pregunta «¿invalidamos la ley?» debe apuntar a toda la finalidad de Dios en la segunda etapa de su plan con respecto a la humanidad, o sea, a la Ley de Moisés.

Pablo va a comenzar aquí a responder a esta pregunta, y el diáptico de los dos capítulos y medio anteriores, con su descripción de la humanidad esclavizada y alienada al pecado, no es otra cosa que el establecimiento del hecho preliminar o punto de partida necesario para que ese cambio soteriológico se comprenda en toda su dimensión y decisoriaidad.

Así, la segunda parte del capítulo tercero de Romanos versa sobre lo que se ha dado en llamar, por parte de algunos exégetas, «el sistema de Pablo». Es decir, el sistema que Dios tiene para salvar al hombre esclavo del Pecado, *según el «evangelio» de Pablo*. Aunque trataré luego de mostrar por qué la expresión «sistema de Pablo» me parece impropia, creo que tiene una importante razón de ser: reflejar la sorpresa (o sorpresas) con que se topa el lector al abordar este pasaje de la carta a los Romanos. Se trata, en efecto, de una manera nueva y bastante extraña —inédita, por de pronto, en el Nuevo Testamento y pasada por alto en los siglos posteriores²— de concebir cómo Dios, que ha tenido que «entregar» al hombre a la esclavitud

2. Desde distintos puntos de vista que, de alguna manera, aun dentro de la teología reformada, mantienen un juicio crítico sobre la interpretación hecha de Pablo en el tiempo de la Reforma, se ha abierto camino la constatación de que, si se puede hablar aquí de un «sistema» teológico de Pablo, tal sistema fue completamente ignorado por la Iglesia, no sólo ya dentro del período neotestamentario (y aun en vida del Apóstol), sino durante siglos. E. Käsemann muestra con datos significativos cómo Pablo fue más honrado (como primer y señero Apóstol de los Gentiles) que seguido por la Iglesia en sus desarrollos teológicos. Su poco éxito en este punto se demuestra, según Käsemann, en que, antes del fin de su vida, ya pactan sus propias iglesias con «el sistema de la Ley», y otras no paulinas, como la que se transparenta en el evangelio de Mateo, nunca sospecharon que el juicio de Dios no se hiciera conforme a las obras de la Ley, aunque ésta se «recapitulara» en el amor al prójimo (cf. E. KÄSEMANN, *op. cit.*, pp. 258ss). Señala, además, que «la tradición conservada por Mateo de un judeo-cristianismo que es, de un modo manifiesto, rigurosamente legalista, condena otra predicación cristiana (la de Pablo) que, por su parte, declara que la Ley está total o parcialmente abolida» (*ib.*, p. 178). K. STENDAHL, en el otro extremo del espectro de ese juicio crítico, afirma *el hecho* de la ausencia en la Iglesia, durante siglos, del «sistema de Pablo» (cf. *op. cit.*, p. 55), pero mantiene que ello se debe a que se le entiende correctamente: Pablo nunca habría pensado que la «justificación» o salvación final se debiera a la fe. Su problema consistiría en saber si el hecho de tener la fe (cristiana) da o no a un pagano justificación suficiente para ser miembro à part entière de la comunidad de salvación: la Iglesia (cf. *ib.*, p. 16).

del Pecado, se las arregla luego, de un modo inesperado, para salvarlo.

Temo, sin embargo, exagerar al hablar de esta *sorpresa*. Creo, sí, que basta leer con atención los capítulos anteriores de la carta a los Romanos para experimentarla. Pero no hay que contar demasiado con que el mundo cristiano se sorprenda ante este pasaje, a pesar de que —o tal vez porque— se ha vuelto célebre. Se podría decir que, hace ya más de cuatro siglos, la más grande división entre las iglesias cristianas tuvo lugar precisamente frente a estos once versículos (y los cinco paralelos de la carta a los Gálatas 2,16-21). De ahí que la interpretación que en este punto hizo Lutero de Pablo sea básicamente y, casi diría, inconscientemente consubstancial a las iglesias salidas de la reforma. La Iglesia católica, por su parte, decidió, en la Contra-reforma, continuar de espaldas a este pasaje paulino. Y como la Biblia, fuera de los pasajes litúrgicos, no ha sido durante muchos siglos leída directamente por los fieles, bastó que este pasaje no figurara en la liturgia para que la mayoría ignorara lo que Pablo había escrito sobre la justificación por la fe (*¿sola?*). El católico ordinario de hoy en día que pasa los ojos por este texto, se contenta, por lo común, con no entenderlo y con seguir manteniendo en esta materia lo que siempre ha oído y leído y le parece del sentido común más evidente: que Dios juzga a los hombres según los pecados o buenas obras que hayan hecho durante su vida. *¿Y acaso no lo siguen pensando así, en el fondo, los mismos cristianos evangélicos en su vida práctica?*

En una palabra, temo, ¡y con fundamento!, que el lector, y yo mismo, dé por sentadas demasiadas cosas al abordar este pasaje. Y que no me deje sorprender lo bastante por él. Por lo que él *dice* y no tanto por lo que ya supongo que *debe decir...* Aun así, es menester poner manos a la obra con cuidado y con la mayor honradez hermenéutica posible.

I. ¿Justificación por la fe en Jesucristo?

En los once versículos que he reservado para su estudio en este capítulo, Pablo, después de haber mostrado que todos los hombres, tanto paganos como judíos, se hallaban sujetos a la escla-

vidad del Pecado, repite una y otra vez el principio salvador que caracteriza el «ahora» de Jesucristo. De estas distintas formulaciones tomaré una que me parece la más acabada. Es también la más solemne, la más resumida e independiente del contexto inmediato, y la que contiene los tres términos que Pablo usa y combina en este pasaje (así como en el paralelo de Gal 2,16): «Nosotros sostenemos... que el hombre es declarado justo por la fe, independientemente de (= sin) las obras de la ley» (3,28).

Los tres términos clave que aparecen continuamente en el pasaje que aquí se estudia, aunque diferentemente combinados, son: «declarado justo» «fe» y «obras». Cada uno de ellos merece ciertas consideraciones antes de tratar de armar el rompecabezas global.

A. Declarado justo

Pablo ha probado que, ante el juicio de Dios, «ha quedado probada la acusación de que judíos y griegos estamos todos bajo el Pecado». Ésa era, sin embargo, la situación «antes». Pero «ahora» ese mismo juicio de Dios, según Pablo, va a *declarar justo* al mismo hombre que estaba —o sigue estando— bajo el Pecado.

Para evitar usar *dos* palabras donde el original griego emplea sólo una, las traducciones enuncian la nueva situación escribiendo que Dios «justifica» a ese hombre esclavo del Pecado. Hay, no obstante, una trampa posible en esa traducción. Etimológicamente, en latín, «justificar» se compone de dos raíces: *hacer* (= *facere*) y *justo* (= *justus*). Esa traducción latina, que pasa después a las lenguas modernas, supondría que primero hace Dios justo al hombre y luego lo «juzga» tal. En cambio, el original griego no se presta a esa explicación. El verbo no lleva el contenido semántico de «hacer». Y parece comprobado que, en el tiempo que nos ocupa, se usaba siempre en el contexto jurídico para indicar una «sentencia declarando a alguien inocente». Eso, y no otra cosa sería la «justificación» otorgada, y eso también sería a lo que apunta el verbo «justificar»: declarar

inocente³. Obviamente, un juez no «hace» inocente a un reo. Lo *declara* tal. Y ello por la razón que sea: tal vez el acusado es, en efecto, inocente; tal vez no hay pruebas suficientes de su culpabilidad; tal vez es culpable, y el juez corrupto o compasivo...

Ése sería el uso del lenguaje que llega hasta Pablo, que pudo haberlo usado de una manera original —incluyendo el «hacer justo» antes de «declarar justo» al antiguo pecador— para indicar que Dios cambia primero la conducta del hombre y luego juzga esa conducta *nueva*. Pero no se puede aducir el lenguaje empleado como prueba de ello. Por eso, para evitar hacerse trampas en el solitario, prefiero usar en la traducción con que trabajo las dos palabras: «declarar justo» y «declaración de justicia» (en lugar de «justificar» o «justificación»), dejando para la investigación de la lógica interna el determinar si los términos son empleados por Pablo según el uso (griego) común o adquieren otro al pasar por su pensamiento.

Creo que el lector comprenderá que el problema, más general, al que apuntan las precisiones que acaban de hacerse sobre el «justificar» o «declarar justo», es decisivo desde el punto de vista antropológico (y, en especial, para relacionar *escatología*, o sea, juicio definitivo de Dios, e *historia*): el «ahora» de Jesús

3. Así lo afirma CRANFIELD (IBC2, p. 95): «Nos parece fuera de toda duda que 'justificar', tal como lo usa Pablo, significa simplemente 'declarar inocente', 'conferir a alguien el *status* de justo', y no contiene en sí mismo referencia alguna a una transformación moral. Ésa sería también la consecuencia de la estructura del argumento de Pablo en Romanos». Eutimio (Zigabeno) interpreta tanto 4,5 como, más adelante 4,25, en lo que respecta al verbo «justificar», como significando «hacer justo». Pero IBC1 (p. 101ss) no acepta esta autoridad, a la que cita, por otra parte, frecuentemente para aclarar problemas del lenguaje griego. Escribe: «La evidencia es demasiado decisiva (cf. IBC1, p. 30ss) de que 'justificar' no significa 'hacer justo', sino 'declarar un juez justo a alguien'... *Los teólogos griegos no tuvieron una idea clara de la doctrina de la justificación*» (subrayado mío). Expresiones tan generales y seguras, aunque puedan ser justas en la mayoría de los casos, llaman la atención —¿qué pasa, por ejemplo, con el «hacer justo» de 5,19?— por sacrificar tal vez demasiado a una corriente teológica las posibilidades exegéticas de examinar *en cada caso* el uso que hace de términos como ése un escritor que, como Pablo, se caracteriza por su poder creador sobre el lenguaje.

¿cambia sólo la sentencia de Dios sobre la existencia del hombre, o cambia ésta y, por consiguiente, también la sentencia?

El problema viene aquí originado por la posibilidad de que Pablo esté aludiendo a un «perdón» del pecador que deje a éste tan pecador como antes... y esclavo del Pecado. Aunque ello sea tratado más tarde, cuando Pablo mencione en su carta la situación de los bautizados, ya aquí la cuestión forma parte de la comprensión misma del principio. Y no se crea que el hecho de declarar a alguien justo, a pesar de que siga siendo culpable —o sea, esta referencia a una justicia meramente «forense»— choque por su antropomorfismo. Cualquier solución es aquí antropomórfica. Está por demás claro que el «sistema de Pablo», cualquiera que sea la manera en que se entienda, es «un regalo de su gracia (de Dios)» (3,24).

Por otra parte, y siguiendo esta misma línea del regalo, lo «gratuito» de la salvación se percibe mejor, al parecer, si no hay una transformación, por así decirlo, proporcional en la conducta del hombre. Existen expresiones en Pablo que van bastante claramente en esa dirección. Por ejemplo, hablando luego de Abraham (no olvide el lector que la diferencia entre este capítulo y el que sigue, sobre el caso de Abraham, es artificial), escribe Pablo que lo que le ocurrió es un ejemplo de cómo «el salario, para el que trabaja, no se cuenta como regalo, sino como deuda; pero para el que no trabaja (y) cree en aquel que declara justo al impío, su fe se le cuenta como justicia» (4,5). Y cita la Escritura: «¡Felices aquellos cuyas iniquidades fueron perdonadas y cuyos pecados fueron cubiertos; feliz el hombre a quien Dios no le cuenta su pecado!» (4,7-8).

Parecería que Pablo es llevado, no sé si demasiado lejos, por la lógica del lenguaje figurado que usa. Para probar que Abraham no posee una «justicia» que le diera derecho a exigir como deuda su reconocimiento por parte de Dios, se ve obligado a escribir que Abraham ¡«no trabajó!» Ya se examinará este caso (el del hombre a quien Dios «le reputó como justicia» lo que no era tal, sino «fe»); pero desde ya debe quedar claro que sostener que la justificación de que aquí se habla alude en forma directa sólo a la sentencia y no a la liberación del Pecado en la existencia concreta e histórica del hombre, es una hipótesis seria. Existen ciertamente, como luego se verá, argumentos igual-

mente serios contra ella, pero no puede descartársela de entrada. No es de extrañar que asome aquí de nuevo el problema de toda la Primera Parte: la relación entre escatología e historia.

B. La fe (en Jesucristo)

Uno de los problemas que surgen contra la hipótesis de que lo único que cambia directamente es la sentencia de Dios, no la existencia del hombre, consiste en que Dios, en rigor, no «juzgaría» así esa existencia que se confunde con el mismo hombre. En otras palabras, a esa sentencia absolutoria o justificadora no se le podría llamar «juicio» de Dios. En un juez humano se entiende que la sentencia (sobre la conducta de un acusado) pueda no estar de acuerdo con la realidad de esa misma conducta. Quien es declarado inocente por el juez debe ser tenido por tal, aun cuando pueda no serlo. Ello se entiende sólo por el hecho de que la justicia humana, aun sabiéndose falible, tiene que ser obedecida. Pero ¿se puede decir lo mismo del juicio de Dios?

La respuesta que Pablo podría dar a esta pregunta es que Dios «le cuenta» o reputa «como justicia» algo que no lo es, pero *vale tanto o más que ella*: la fe. Y podría añadirse: la fe que incorpora al creyente a la «redención regalada» (3,24), o sea, a la justicia de Jesucristo, quien serviría así de «expiación mediante la fe» (3,25).

Esto puede parecer, por cierto, una salida airosa y llena de ingenio, aunque hoy resulte difícil entender o aceptar todo eso de la substitución vicaria que haría Jesucristo de cada uno de los hombres ante el juicio de Dios. Un cambio que toca de modo tan tangencial un punto del círculo en que se ha movido desde el comienzo y se moverá hasta el fin la historia de los hombres, no corresponde a la idea que Jesús tiene del apasionado interés de Dios por quienes bregan y sufren en la tierra de los hombres.

Pero, amén de que eso es ya importante y decisivo —y no olvide el lector que Pablo, como el resto de la Escritura, exige el riesgo hermenéutico de llevar a su lectura una apuesta por el hombre y aun por determinados hombres: los pobres, marginados y dolientes—, no concuerda ni con lo que precede ni con lo que sigue en Romanos.

No concuerda con lo que precede, por de pronto. No voy a comenzar, como suele hacerlo la exégesis católica, recordando que en el capítulo segundo Pablo se ha tomado el trabajo, no sólo de establecer el criterio que Dios usa para su juicio sobre el hombre —«dar a cada uno según sus obras»—, sino el de desarrollar con ejemplos este tipo de juicio donde no aparece «substitución» alguna. La diferencia en el resultado del juicio vendrá dada por la actuación del hombre que «obra el bien» o «el mal» (2,7.9). Esto es verdad, y hay en ello un argumento que no puede obviarse fácilmente: Pablo no puede olvidar tan pronto eso que acaba de decir y desarrollar en cinco versículos.

Prefiero, no obstante, comenzar por algo más básico. ¿Cuál es el problema que está tratando de resolver el Apóstol en ese mismo capítulo tercero y que viene del capítulo segundo? Que el hombre, esclavo del Pecado no tenga acceso a la justicia, plantea la cuestión más radical: «¿cómo va a juzgar Dios al mundo?» (3,5-6). Esta dificultad supone un juicio de Dios sin substituciones. Porque Dios juzga en rigor lo que cada hombre es, y cada hombre es lo que sus «proyectos» puestos por obra indican (cf. 3,7-10; y también, en una fórmula más clara aún 1 Cor 3,13). Se trata, pues, de un juicio veraz sobre lo que «vale» cada ser humano. El estar así el juicio de Dios subordinado (porque es un juicio sobre...) a su objeto —cada hombre libre— determina la gran diferencia entre el «antes» y el «ahora». Así, en el pasado, frente a la generalizada *esclavitud* al Pecado, Dios ha tenido que «pasar por alto los pecados anteriores (o sea, cometidos) en el tiempo de la paciencia de Dios» (3,25-26). En otras palabras, ante el hombre alienado (que entregaba sus obras a otro), Dios hubo de abstenerse de juzgar. No podía hacerlo «antes», mientras que «ahora» sí puede «probar su justicia» (3,26).

Decía que este argumento es el más radical contra la hipótesis antes mencionada, porque muestra que Pablo ve el juicio de Dios como *difícil*. Es así como Pablo examina cuidadosamente las complejas condiciones para que ese juicio pueda y deba ser reconocido por el hombre como «justo». Tan intrincada es, en efecto, la condición humana sobre la que debe recaer (cf. 3,4-8). No cabría, en cambio, pensar cuál podría ser la causa de tal dificultad si Dios tuviera ya a mano el expediente de

substituir, como término de su juicio, a la obra de cada hombre la justicia de Jesucristo, a la que todos los hombres tendrían acceso.

Pero ¿tendrían realmente acceso *todos* los hombres a ese regalo de la gracia de Dios? Porque, si no fueran todos, el resto entero del argumento de Pablo caería. El lector recordará que la frase central en la que se expresaba del modo más cabal el «sistema de Pablo» o, si se prefiere, la solución que ve Pablo al problema de un juicio equitativo de Dios, decía: «Nosotros sostenemos, en efecto, que el hombre es declarado justo independientemente de las obras de la Ley» (3,28). Pues bien, ¿a qué problema responde esta solemne declaración? Pablo lo dice exactamente en la frase siguiente, usando una pregunta retórica: «(De lo contrario), ¿sería acaso Dios (Dios) sólo de los judíos y no también de los paganos? (Por cierto) también de los paganos» (3,29). Y *por eso* la Ley que Dios mismo reveló a Israel no puede condicionar un juicio de Dios que sólo puede pensarse como el mismo para todos.

A partir de aquí, en ese «ahora» en que Dios puede finalmente juzgar de manera justa y veraz a todos los hombres, existirá un solo criterio. Pablo lo expresa sin dejar lugar a dudas, incluyendo en la expresión los dos grupos en que se divide la *humanidad entera*: «Pues bien, si Dios es uno solo, él será quien juzgue la circuncisión (= judíos) de acuerdo con la *fe*, y la incircuncisión (= paganos) por medio de la *fe*» (3,30)⁴.

4. Los exégetas de mayor renombre han renunciado a determinar el porqué de la diferencia entre el «de acuerdo con la *fe*» (judíos) y el «mediante la *fe*» (paganos). Así, por ejemplo, Heinrich SCHLIER en su comentario *La carta a los Gálatas* (Ed. Sígueme, Salamanca 1975). Gálatas 2,15-16 usa las mismas dos preposiciones (*dia* y *ex*) que Romanos, y a propósito de la misma *fe* en los mismos sujetos esta vez. A propósito de las tentativas por hallarle a ambas expresiones un sentido diferente, cita un atinado comentario de Burton, para quien ello no es «una exégesis justificada, sino un refinamiento injustificado» (*ib.*, p. 110, n. 242). Por eso han concluido muchos exégetas que ambas formas de expresar cuál será el *único* criterio del juicio divino convergen en la misma *Fe*. Porque con toda razón piensan que lo que Pablo quiere aquí enfatizar es la unidad de criterio en el juicio divino. Cualquier diferencia que se quisiera hacer valer entre ambas expresiones tendría, de todos modos, que ser subsumida en esta básica unidad.

Y aquí se llega al punto más decisivo y oscuro. Parecería que Pablo olvidara que la humanidad entera, sobre la que extiende Dios su mirada equitativa y bondadosa, no está ya dividida en esas dos categorías, sino que ha aparecido una tercera: los que tienen fe «en Jesú», es decir, los cristianos. Ahora bien, si Dios no podía, para juzgar a todos de un modo veraz, condicionar ese juicio a una Ley que (culpable o inculpablemente) los paganos no tenían, tampoco puede condicionarla a la fe en el mensaje de Jesú⁵. De lo contrario, Pablo repetiría, con la misma lógica: «¿Es acaso Dios (Dios) sólo de los cristianos y no de paganos y de judíos... (y de ateos)?» Y reformularía el principio o criterio fundamental excluyendo *los dos* condicionamientos posibles: «Nosotros sostenemos que los hombres son declarados justos independientemente de la Ley (judía) y de la fe-en-Jesucristo (cristiana)...»

Esto explicaría algo que aparecerá en capítulos futuros y que aquí sólo indico a modo de alusión u orientación. El lector recordará, cuando llegue a esos pasajes, que todos ellos deben servir para definir lo que Pablo piensa sobre este punto esencial. Me refiero a una manera de «extratemporalidad» que debe tener

5. ¿Habrá evolucionado Pablo en esto, antes de llegar a esta formulación clara y definitiva de un solo criterio para el juicio (salvador) de Dios? El lector recordará (del capítulo 4 y del Epílogo a la Primera Parte) que, a la par de la espera escatológica, la primera comunidad cristiana parece haber considerado la pertenencia a dicha comunidad —por la *fe* y su signo, el bautismo— como misterio de salvación de cara al juicio inminente (cf. Hech 2,37-40.47; 4,12, etc.). Que esto fuera así y planteara muy pronto la pregunta por la salvación de los seres queridos que habían permanecido hasta la muerte en el judaísmo o en el paganismos, aparece en la costumbre de los cristianos contemporáneos de Pablo de hacerse bautizar (de modo vicario) «por los muertos» (1 Cor 15,29). De creer a Lucas, Pablo mismo, no mucho tiempo antes de la fecha en que escribe Romanos, habría dado muestras de una concepción sumamente restrictiva del valor salvador de *la fe en Jesú*. Cuando el carcelero de Pablo y Silas se arroja a los pies de ambos y les pregunta «Señores, ¿qué tengo que hacer para salvarme (= ser salvo)?», la respuesta es inmediata y clara: «Ten fe en el Señor Jesú y te salvarás tú y tu casa». Y para que no se piense en una compleja actitud de fe, Lucas añade: «Inmediatamente recibió el bautismo» (Hech 16,30-33). Es muy probable que la formación requerida para la «primera» iniciación necesaria para quedar incorporado el hombre a la comunidad cristiana fuera mínima. Y que una formación más matizada y profunda en esa fe se diera a los miembros a los que se promovía a la comunidad eucarística.

esa fe de que Pablo habla y que no se reduce a una línea que comenzaría con la predicación del mensaje de Jesús y terminaría con el mundo.

La primera alusión a esto se halla en este mismo capítulo de Romanos, donde Pablo define el modo que —en futuro— *va a tener* Dios para juzgar a paganos y a judíos: «...juzgará la circuncisión y la incircuncisión...» con el criterio de la fe (3,30). Parece claro que Pablo piensa que la circuncisión y la incircuncisión —sin ser caminos cerrados para la salvación ni, mucho menos, privilegios para ella— seguirán existiendo, por lo menos como hechos sociológicos (cf. Gal 5,6). Pero unos y otros (es decir, la humanidad entera) serán juzgados por el criterio de la fe. Otro indicio de esto consiste en el hecho de que Pablo sugiere que el juicio de los circuncisos e incircuncisos del pasado está como en suspenso. No tanto porque Dios no tenga elementos para hacerlo, sino porque acaba de revelar su «justo juicio» en el momento en que, gracias a Jesús, puede definir claramente ese criterio universal. De ahí que el primer ejemplo de esa fe que salva lo encuentre Pablo en el pasado no cristiano, y ni siquiera en un judío (= circunciso), sino en un pagano (= incircunciso): Abraham. De ahí, asimismo, que Pablo indique que existió, con respecto a Abraham, como una pre-revelación acerca de cómo se hacía el juicio de Dios (se le contó su fe como justicia), cuando no se podía aún pensar en Jesucristo (cf. 4,13-25). De ahí, finalmente, aunque no se mencione la «fe», el que Jesucristo tenga una relevancia salvífica para la humanidad entera, que no le cede en nada —ni en extensión temporal— a la que el hombre del «comienzo», Adán, tuvo para todo el (subsiguiente) género humano (cf. 5,12-19).

El caso de Abraham permite, creo, que dejemos para los capítulos que siguen el problema ulterior de saber cómo una fe que Dios puede encontrar en cualquier miembro de la humanidad pasada, presente y futura, pueda —y deba—, con todo, llamarse «fe en Jesucristo».

C. La Ley y sus obras

Se ha insistido ya en que es evidente en el pensamiento de Pablo, en la época en que escribe Romanos, la afirmación de un mismo criterio de Dios para juzgar a todos los hombres: la

fe. Y ello implica, para esa «fe» de que habla Pablo, una universalidad que desafía los términos temporales. Aunque todavía no consiga el lector definir esa fe, sabe, por todo lo que precede, que antes, durante y después de la vida histórica de Jesús de Nazaret, una relación con él llamada «fe» (en lo que Jesús es o significa) tiene que estar dentro de las posibilidades de todo hombre. Y el optar positiva o negativamente frente a ella debe considerarse ciertamente un regalo de la gracia de Dios, pero un regalo concedido abundantemente a cada ser humano desde el comienzo al fin de los tiempos.

Parecería que con ello queda claro, por lo menos en general, lo que hay que decir para orientar la búsqueda hacia ulteriores especificaciones relativas a esa fe. El lector tiene que haber percibido, y temo que con desagrado, que hasta aquí se ha estado hablando de «fe» sin definir en qué consistiría la actitud así llamada o cuál sería su objeto. Pero el contexto —la dificultad de Dios para juzgar equitativa y certamente a todos los hombres, cualquiera que fuera su situación en la historia— imponía esa primera ubicación negativa.

Para ir más hacia el interior de la «fe» de que habla Pablo, hay, pues, que atender ahora a aquello a lo que esa fe *se opone*. Pero aquí, ¡atención! la división de capítulos puede, también en esta ocasión, jugar una mala pasada al lector desprevenido. Se recordará que Pablo ha presentado en un tríptico los mecanismos que hacen esclavos del Pecado, primero al hombre pagano y luego al judío, así como el juicio global que Dios hace de esa esclavitud (básicamente voluntaria). Despues de ese tríptico hace su aparición un elemento salvador. Éste es, por supuesto, Dios y su regalo en Jesucristo. Pero Pablo hace intervenir aquí a otro personaje antropológico al que da una casi desmesurada importancia: *la fe*. Parecería que la lógica quedaría a salvo si esa fe fuera la cristiana y si el contenido de esa fe consistiera en que el mismo Dios que ha tenido paciencia frente al Pecado en los tiempos anteriores a Jesús decidiera «ahora» perdonarlos a todos olvidando ese Pecado y teniendo sólo en cuenta la justicia de ese mismo Jesús.

Pero esta apariencia de facilidad se desvanece, como se ha visto, cuando Pablo, que nunca abandona la clave *antropológica* por una meramente jurídica, atribuye el cambio salvador a una

fe y extiende su posibilidad a todos los hombres y, lo que es más, a los del pasado.

En tales condiciones, la «fe» de que habla tiene que ser una actitud «antropológica» y no la adhesión a un determinado credo como requisito para el bautismo y la consiguiente entrada en la comunidad cristiana. Ahora bien, de ser así, deberá el lector de Pablo tratar de definir esa «fe» en términos igualmente antropológicos, o sea, por oposición a otras actitudes existenciales posibles a todo ser humano.

Pero precisamente Pablo, en su diptico, había estado hablando en último lugar específicamente de los judíos. Y, más en concreto, de la intervención, en un mecanismo de esclavitud, de aquello que es propio del judío: la Ley. De ahí que, al leer con atención el pasaje que ahora se estudia, y de atenerse sólo a él, se topa uno con un vacío. La fe se va a definir *aquí* (sólo) en oposición a la Ley. Y ésta constituye una peculiaridad del judío en su relación con el Pecado. ¿Qué es, entonces, «fe» para el pagano? Y, para poder responder a esa pregunta, ¿a qué se opondría *en él* la fe —dado que también él será juzgado por ella (cf. 3,30)—, puesto que no tiene ni conoce la Ley que, según Pablo, origina «las obras de la Ley»? Pablo, a pesar de algunas alusiones generales a que el principio vale también para los paganos (cf. 3,29-30), no responde —dentro del capítulo tercero de Romanos— a estas preguntas. Amén de continuar en esta segunda parte del capítulo (no en vano, todo él constituye una unidad) dirigiéndose al judío a quien ha dirigido la primera, muestra con toda claridad, al hablar de quienes «se glorían» (3,27), que en los once versículos que aquí se están analizando tiene en cuenta de modo específico al judío.

Ya se han visto, además, las objeciones que otros pasajes del mismo Pablo elevarían al que respondiera que la *fe* de que habla Pablo es aquella por la que alguien se vuelve específicamente cristiano. Resulta así válido, y aun necesario, por lo visto, preguntar cómo definir la *fe* necesaria de que habla Pablo, en el caso —no tratado aún— de los paganos.

Cabría agregar que la respuesta a esta pregunta es capital, por la sencilla razón de que la *fe* no podría, de otro modo, ser elevada a la categoría de personaje antropológico si no jugara un papel protagónico *también* en la existencia pagana. Es decir,

donde parece no existir, en rigor, lo que a ella se le opone en el pasaje que se estudia, esto es, las «obras de la ley».

Pues bien, la división de capítulos esconde la solución a este problema, al impedir, a primera vista, percibir el hecho significativo de que el primer ejemplo de «fe» justificadora aducido por Pablo sea precisamente el de un «pagano» inesperado, el de alguien que era gentil (incircunciso) antes de ser judío (circunciso), y sin que nunca fuera cristiano: Abraham.

Queda, pues, claro que sólo se puede, en base al pasaje que aquí se analiza, *comenzar* el trabajo de identificar —por oposición a otra u otras actitudes— la fe a la que Pablo se refiere, y a la que sólo los capítulos cuarto y quinto de Romanos proporcionarán su plena extensión antropológica.

Cuando, en (la segunda mitad de) el capítulo tercero, se procura saber a qué se opone directamente el término *fe*, se halla uno, por otro lado, ante una imprecisión que podría ser importante. En los once versículos aquí analizados, con sus variadas repeticiones, se encuentra la fe opuesta a tres términos o conjuntos de términos: a «obras de la ley» (3,28), a «obras» (3,27) y a «ley» (3,21)⁶.

¿Tratan las tres expresiones de la misma realidad? Ello parece indiscutible, dado que los diez versículos en cuestión constituyen la expresión, diversamente repetida, de un mismo principio fundamental para entender el juicio de Dios. Ahora bien, si ello es así, ¿cuál de las tres será la más apropiada para captar mejor el pensamiento de Pablo? Cabría ciertamente acotar que no hay por qué escoger, y que tal vez sería mejor mantener las tres *in mente*, en espera de ulteriores explicaciones y aplicaciones. Algunas puntualizaciones, sin embargo, estoy seguro de que no estarán de más.

6. Se entiende, como ya indiqué, que cuando Pablo dice que ha sido eliminado el gloriarse (= el cobro de la cuenta), y luego se pregunta «¿por qué ley?», afirmando que no es por «la ley de las obras» (3,27), *ley* significa allí el mecanismo que elimina el gloriarse. Por tanto, no se tiene en esa expresión, «ley de las obras», un cuarto conjunto de términos opuesto a la fe, ni menos aún un sinónimo de «obras de la ley» con los términos invertidos. Por otra parte, a diferencia de las otras tres expresiones de la oposición, «ley de las obras» no volverá a aparecer en Pablo.

Ya se puede decir que la formulación más fidedigna del principio en cuestión —con el «sostenemos» que la avala— debe ser la que usa asimismo la terminología más explícita (y hace pensar, por ende, que hay en las demás una elipsis): «obras de la ley». Lo más verosímil, hasta prueba de lo contrario, será, pues, que tanto «obras» supone «de la ley» como que «ley» supone las «obras» que se practican en su nombre. Y ello cada vez que uno se encuentre, en Pablo, con el mismo tema.

Dos observaciones más pueden ser de importancia. La *primera* se refiere a un plural que parece usado aquí en forma sistemática para oponerse a la fe: «obras», y no «obra». Ya he indicado la importancia que le atribuyo al cuidado con que Pablo insiste en que el juicio de Dios, precisamente porque es veraz, sigue lo que el hombre es y, por lo mismo, lo que el hombre decide y obra. Y he pretendido que no hay que facilitarse el trabajo diciendo que los versículos que ahora se examinan desmienten o contradicen lo que Pablo se ha tomado tanto trabajo en afirmar un poco antes. Es mejor suponer que no era tan tonto como para no percibir —o tan mal maestro como para dejar sin explicación— tamaña contradicción. Ahora bien, para indicar cómo la verdad supone una correspondencia entre la sentencia (de Dios) y la conducta (del hombre), usa Pablo una *cita bíblica* del Salmo 62, según la cual Dios «dará a cada cual según sus *obras*» (2,6; cf. Sal 62,13). Recuérdese, además, que el citar (literalmente) la Biblia es particularmente importante en un capítulo destinado a probar cómo ve Dios, cualesquiera que sean las apariencias contrarias, la conducta y la vida del judío. Luego, empero, de la cita —obligada al plural—, Pablo continúa dando ejemplos de este juicio de Dios, que sancionará de manera opuesta al «obrador de bien» y al «obrador de mal» (2,7.9-10). Aquí, aunque no aparezca el substantivo «obra» en singular (como lo usa Pablo cuando se refiere a la conducta *global* de un ser humano, y no en oposición a la fe), el singular está sugerido por el complemento directo. Éste no divide la conducta en miles de obras buenas y en otras tantas malas. Se obra el bien o el mal. En otras palabras, cada hombre es, de alguna manera, al final de su vida, lo que ha hecho de ella. Hay una sola «obra» de cada uno ante Dios. Por eso el «Día» —es decir, según el lenguaje bíblico, el día del juicio final de Dios sobre la humanidad entera— «pondrá de manifiesto *lo que vale la*

obra de cada uno» (1 Cor 3,13)⁷. ¿Por qué esta diferencia de lenguaje, que hace que en el pensamiento de Pablo la fe no se oponga al singular «obra» (cf. 2,7.15) y sí se oponga al plural «obras» (cf. 3,20.27-28; 4,2.6; 9,12)? La única razón que se me ocurre —no por casualidad, claro está— es que el singular apunta a la conducta del hombre como constituyendo un todo, una dirección de la libertad o una construcción válida por sí misma. El plural, por el contrario, hace pensar que se acumula, que se posee y se cuenta; algo semejante al dinero con el que se compra otra cosa... Será o no esto así, pero creo que vale la pena parar mientes en ello y mantenerlo en suspenso hasta que desarrollos ulteriores lo verifiquen o desmientan.

La *segunda* observación tiene que ver con una cuestión que puede parecer pequeña y que ya se ha comenzado a tratar. He dicho que existe como un vacío al comenzar Pablo a hablar de la fe oponiéndola al elemento específico que hace judío al judío: la Ley (y sus obras). No parece definir, por lo menos dentro de los límites (artificiales) de este tercer capítulo, la fe en relación con las actitudes del pagano. De ahí la pregunta: ¿es correcto —en la expresión «obras de la ley»— usar la mayúscula para *Ley*? ¿No habrá que darle a «ley» un sentido que abarque también esa ley escrita «en los corazones» del pagano? Por supuesto, es inútil preguntarle por mayúsculas o minúsculas a las copias manuscritas más antiguas que se poseen del original griego. La única manera de salir de dudas consiste en interrogar el contexto y su lógica interna.

El contexto *inmediato* es claro. Hasta que se llega a lo que hoy es el capítulo cuarto, el pasaje que aquí se analiza muestra sin lugar a dudas que Pablo arguye con los que pueden «gloriararse» de poseer la ley. Es decir, la Ley revelada por Dios a Moisés y contenida en el Pentateuco de la Biblia hebrea.

7. El no percibir esta distinción entre *obra* y *obras* es lo que lleva a Santiago en su carta (a pesar de estar diciendo algo que Pablo admitiría) a criticar a Pablo como si éste hubiera predicado una «fe muerta», es decir, una fe «sin obras. Pablo también diría que una fe «sin (ser puesta por) obra» está muerta. En otras palabras, y usando una célebre frase orientadora de Pablo (sólo) «tiene valor la fe puesta en *obra* (= *energouménē*) por el amor» (Gal 5,6).

Es posible, sin embargo, si se toma un contexto más amplio, vislumbrar en la misma carta a los Romanos un sentido asimismo más amplio y antropológico de la oposición entre «fe» y «obras de la ley» donde se tenga (también) en cuenta la situación del pagano. ¿No tiene éste, en efecto, una «ley escrita en su corazón»? (2,14-15). ¿Y no tendrá también esa «ley» sus «obras» en oposición a una posible «fe» justificadora y liberadora de la esclavitud al Pecado? Aun a riesgo de salir de los estrictos límites del pasaje que aquí se estudia, vale la pena preguntárselo.

D. Las «obras de la ley» en dimensión antropológica

El diptico contenido en los primeros dos capítulos y medio de Romanos muestra, paralelamente, por así decirlo, a dos grupos básicos de la humanidad frente al mismo problema: la esclavitud del Pecado. Quiero decir que paganos y judíos se presentan como sociológicamente son: dos grupos *simultáneos* en relación con la buena noticia cristiana. Ambos son candidatos a integrar, al mismo tiempo, la misma comunidad donde se predica el mensaje de la justificación y salvación.

Pero ya se ha visto que la preocupación antropológica de Pablo se dirige hacia la humanidad entera y hacia el plan que para ella tiene Dios. Esa humanidad ha hecho su camino en el tiempo. Por eso, en Romanos, Pablo expresa tal vez mejor su pensamiento distribuyendo en *tres etapas* el largo «antes» y el definitivo «ahora» de ese camino de la humanidad global. Y es que, en relación con el plan de Dios, el judío Pablo no piensa que paganismo y judaísmo sean simultáneos o contemporáneos.

Esto va a hacerse claro cuando se trate, en el capítulo cuarto de Romanos, de situar a Abraham. Contrariamente a la concepción judía, según la cual aquél encabezaría, como padre del pueblo judío, la etapa del judaísmo (y de la verdadera religión: el yahvismo), Pablo insiste en ubicarlo en la etapa anterior y mostrar que la justificación «por la fe» que es dada a Abraham encuentra a éste aún pagano, o sea, incircunciso (cf. 4,10-12).

¿Cuáles son, entonces, esas tres etapas de la humanidad? En el «antes» hay dos etapas: la primera va «desde Adán (exclusivo) hasta Moisés» (5,14) y comprende, por ende, a Abra-

ham. Desde Moisés hasta «la llegada de la fe» con Jesús (Gal 3,23-24), los hombres (todos) viven en una segunda etapa del plan divino. Y, como es lógico, el «ahora» de Jesucristo constituye la tercera etapa, en la que, según Pablo, «habiendo recibido de la fe nuestra declaración de justicia, estamos en paz con Dios por nuestro Señor Jesús-Cristo» (5,1).

Más tarde, y a lo largo de la exégesis que se hará de los capítulos siguientes, se discutirán distintos aspectos de estas tres etapas. Pero, desde ya, hay ciertas cosas que quedan muy claras desde que se escalonan en el tiempo las distintas situaciones en que ha estado la humanidad con respecto a un plan global de Dios. El gran atractivo que ejerce la primera etapa sobre Pablo consiste en que el criterio del juicio de Dios tiene, por fuerza, que ser universal. Porque lo característico de esta primera etapa es que, sacando el caso (único) de Adán (a quien Dios impuso una «pequeña ley»), no hay un precepto revelado a persona alguna o grupo individual de hombres. Dios juzga; pero, no existiendo la Ley, el Pecado, por una parte, y la obediencia a la ley interior, por otra, no se pueden «contabilizar» (5,13)⁸. El problema de la segunda etapa consiste, en cambio, en que Dios revela a un grupo o pueblo determinado su Ley. Y aquí comienzan a aparecer con toda claridad las ambigüedades que encierra —casi diríamos: «por necesidad», aunque ello parezca aventurado⁹— toda comunicación divina que entra en las par-

8. El verbo usado por Pablo tiene, más que el simple «contar» (empleado en el pasaje a Abraham: [Dios] le contó su fe como justicia), el significado de «tomar en cuenta», en el sentido de hacer una entrada en un libro de contabilidad» (IBC1, p. 135; cf. asimismo M. ZERWICK, *op. cit.*, p. 344). Es muy importante esa significación estricta, pues confirma la suposición de que, aunque las «obras de la ley» designen una conducta moral que es propia del judío, específicamente la contabilidad usada frente a la Ley de Moisés, designa algo más amplio. Es, en efecto, un mecanismo parecido —fruto de la angustia e inseguridad humana— el que lleva al pagano a tratar de negociar y manipular su propia declaración de justicia, enredándose en razonamientos y en dioses justificatorios.

9. Más adelante se tendrá ocasión de ver cómo Pablo ya ha hecho, en esta época de su vida, la experiencia de que, por poco institucionalizada (= semejante a una ley) que sea la Iglesia cristiana naciente, ya aparecen en ella los mismos síntomas de «las obras de la ley» combatidos en Gálatas. Hablo del problema de quien pone a la Iglesia «por encima» del cristiano,

ticularidades de la historia. Destinada, sin duda, como elemento de discernimiento, a elevar el nivel moral de la humanidad toda (a través de ese pueblo elegido), la Ley puede ser también usada para una contabilidad literal: las «obras de la Ley» como prenda de salvación. Y, aunque ello pueda parecer a primera vista poco lógico, la revelación divina y la fe en Jesucristo, que reemplaza a la Ley, viene para *volver a su primera y plena universalidad* el criterio con el que Dios da al hombre justicia y salvación. Terminó el (presunto) privilegio.

Pues bien, para describir ese paso de las obras de la Ley a la fe, la carta a los Gálatas (el lector recordará que Romanos y Gálatas son contemporáneos) resulta aún más explícita y clara que Romanos. Tal vez porque ése era allí el problema vital: la tendencia de los Gálatas a re-convertir la misma *fe* (cristiana) en una nueva subordinación a las «obras de la Ley».

Pablo usa allí una comparación muy esclarecedora sacada de la vida familiar del mundo greco-romano. En ese mundo donde estaba vigente la esclavitud, un heredero niño estaba, hasta su mayoría de edad, sometido a quienes en realidad eran sus propios servidores y esclavos. El «dueño de todo» recibía, mientras era menor de edad, órdenes de los empleados a quienes su padre había encargado de su custodia. Con la mayoría de edad, esa custodia debía cesar. Si el heredero, ya mayor de edad, siguiera pidiendo permiso para hacer esto o aquello a sus propios esclavos y en su propia casa, renegaría de su condición de hijo (cf. Gal 4,1-7).

Pues bien, de esta lógica doméstica saca Pablo sus conclusiones sobre la situación del hombre bajo la Ley. Y lo que dice vale también para cualquier «ley» que no salga del propio interior del hombre y de sus proyectos. He aquí, en efecto, el valor antropológico de la imagen paulina. Efectivamente, Pablo se refiere a la Ley revelada por Dios a Israel. Ésta ha sido un expediente provisional. Como el esclavo parece —provisionalmente— dueño de su amo niño. Pues bien, de la misma manera

como si éste no debiera, exactamente igual que el pedagogo (= ley), considerar todo, Iglesia inclusive, como algo que está a su servicio, como «propio» (cf. a este respecto 1 Cor 1-3, con los mismos elementos de lenguaje que Gálatas: carne-espíritu, conducta infantil-madura, encima-debajo, herederos-esclavos, etc.).

que el esclavo (llamado «pedagogo») se encargaba de la educación de los hijos menores de edad en las familias romanas, «la Ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo... pero una vez llegada la Fe, ya no estamos *debajo del pedagogo* (Gal 3, 24-25). O, dicho en otras palabras, ya no estamos *debajo de la Ley* (cf. Gal 4,5). El heredero, convertido ya, en la práctica, en dueño de todo, no acaba con el pedagogo: lo «relativiza». No espera de él órdenes, ni lo hace ya juez de lo que es «lícito», sino que lo incorpora a «lo que conviene» a sus proyectos.

Esta relativización, propia de la madurez y de la aceptación de la plena condición de hijo y heredero, pone en realidad la Ley de Moisés en un mismo plano —desde *este* punto de vista— con toda otra «ley». Porque ya no se trata de acumular méritos con respecto a ley alguna, sino de poner cualquier ley al servicio del único proyecto genérico que corresponde a un hijo de Dios: ser creador de amor a los demás (cf. Gal 5,13-14; Rom 13, 8-10).

No en vano, Pablo enseña a los corintios a modificar su manera acostumbrada (en el judaísmo o en el paganismo: estamos ya en el ámbito antropológico) de plantear los problemas morales. No cuadra a quien ha asumido, en su madurez, la condición de hijo y heredero del mundo el preguntar por lo *lícito* (absoluto), sino por lo *conveniente* (relativo) a un proyecto que tiene siempre como fin construir la vida del hermano (cf. 1 Cor 6,12; 10,23-29)¹⁰.

10. Pablo no sólo obliga a los corintios a preguntarse por lo «conveniente», en lugar de por lo «lícito», cuando se trata de cosas no fijadas por la Ley (como, por ejemplo, el comer carne inmolada a los ídolos). Va más lejos, y dice también que «todo es lícito» en relación nada menos que con el uso del sexo fuera del matrimonio (fornicación). El que, después de veinte siglos de cristianismo, sigan los fieles formulando sus consultas morales —se les enseñe a dar las respuestas correspondientes— acerca de la «lícitud», prueba la fuerza, claramente antropológica, de esa tendencia a refugiarse, sin fe, en lo sagrado y en la contabilidad de las «obras de la Ley» o de la Iglesia; en una palabra, de lo religioso usado como instrumento para escapar a la responsabilidad de lo que Pablo llamaba la libertad de Cristo. Huelga recordar aquí al lector que Pablo no inventa nada con ello. Cuando dice: «sé y estoy persuadido en el señor Jesús que nada, de suyo, hay puro e impuro, o sea sobre la hermenéutica con que debe leerse, desde la madurez, la Ley (cf. Mc 7,14-23 par. y, en esta misma obra, capítulo 2 de la Primera Parte, apartado III).

Para resumir, y volviendo a tomar la imagen tan simple y expresiva de Pablo, entre el poner al pedagogo (la ley) por encima o por debajo del hombre, está en vilo toda la cuestión de la inmadurez o la madurez humanas. Y, siguiendo este pensamiento central de Pablo, me atrevo a proponer que allí está la oposición entre las «obras de la ley» y la «fe». En efecto, ¿dónde reside la dificultad para actuar como hijos, herederos de Dios, dueños de todo? Fundamentalmente, en que tenemos «miedo» (el miedo del esclavo: Gal 4,6-7; Rom 8,15-17). «Para ser libres nos libertó Cristo» (Gal 5,1), hemos sido llamados «a la libertad» (Gal 5,13-14) y hemos de «mantenernos *firmes* en ella» (*ib.*), porque la libertad es un fardo pesado, angustiante. No es, pues, extraño que el ser humano, pagano o judío, suspire por volver a la seguridad, o sea, a sujetarse a cualquier cosa que pueda contarse, calcularse, manipularse, sea la Ley judía, la aprobación de un ídolo o las mismas estructuras de la comunidad cristiana. Es fácil, tal vez, decir que «todo es nuestro»; pero cuando se trata de relacionarse con «Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo (en fin)...» (1 Cor 3,21), infunde pavor la aventura de lanzarse, con sólo «la fe», a usar ese mundo sagrado como «nuestro».

Si esto fuera así, la oposición entre fe y obras de la ley sería equivalente a la oposición entre esclavitud y libertad, obras del hombre infantil y obra del hombre maduro, temor y filiación. Pablo diría entonces que aquello que Dios ve en todo hombre a quien juzga justo es, antes que nada, madurez y libertad creadora. Que el hombre siga pecando no debe extrañar, pues es un ser débil. Pero que Dios declare justo a quien es «esclavo del Pecado» sería una pobre magia, indigna de la infinita veracidad del juicio divino¹¹.

11. Creo que ha sido un mérito evidente de la Reforma el redescubrir la profundidad del Pecado en la existencia humana según Pablo. Éste no consiste en una o mil malas acciones, sino en un mecanismo de esclavitud. Pero la misma Reforma se quedó corta, al interpretar a Pablo, en dar a la respuesta de Dios la misma profundidad. Al hacer algo forense y mágico del juicio justificador de Dios y, por consiguiente, un instrumento mítico, sin consistencia antropológica, de la *fe*, se pierde, creo yo, algo de sumo valor en Pablo. Claro está que, en uno y otro caso, hay que renunciar a los resabios veterotestamentarios que presenta la respuesta que la teología católica dio a la exégesis de la Reforma.

II. La fe y la liberación del hombre esclavo

Creo que, con los elementos reunidos hasta aquí, el lector comenzará a reconocer muchas afinidades conceptuales con las hipótesis formuladas a propósito de los capítulos anteriores de Romanos. No ocurrirá así lo que, a mi juicio, sucede con frecuencia en la exégesis de esta carta de Pablo: que la formulación de lo que se ha llamado «su sistema», es decir, en la práctica, la buena noticia que Pablo aporta después de tantas malas, aparece como un *deux ex machina*, como una solución traída del cielo sin relación con todos los profundos análisis anteriores, que resultarían, así, estériles.

Nótese, por otro lado, que al terminar, con el capítulo tercero de Romanos, la formulación abstracta de su «propuesta», deja Pablo, como se ha visto, un cierto vacío en lo que respecta al pagano. Comienza a formular su «sistema de salvación» de cara a las pretensiones judías de obtener de Dios una declaración de justicia mediante «las obras de la Ley». Sólo los capítulos siguientes —y en forma indirecta otros pasajes de sus cartas— permitirán al lector relacionar este principio antropológico global de la justificación por la fe con los problemas propios del paganismo, como son la idolatría y sus razonamientos justificatorios, y ver éstos, en cierto sentido también, como «obras de la ley» opuestas a la «fe».

En todo caso, ya en su formulación en los once versículos que aquí se analizan logra Pablo mostrar cómo Jesucristo significa que el hombre puede comenzar el camino de vuelta hacia su propia verdad y hacia la verdad de Dios. Hacia esa verdad que desobedeció o aprisionó para satisfacer su tendencia a la injusticia. En otras palabras, empieza aquí a formularse qué puede hacer el hombre —cualquier hombre de cualquier época— para librarse de la esclavitud que lo aliena. Y no sólo cómo obtiene una sentencia diferente continuando cargado con la misma y trágica realidad anterior.

A. Las contradicciones que desaparecen

De todo lo que antecede se desprende que, para comprender este pasaje, conviene entender algo que la carta a los Gálatas, aunque use los mismos términos *abstractos* que Romanos, mues-

tra con mayor claridad al emplear también un lenguaje figurado muy expresivo. Se refiere al paso de un heredero niño a la condición de heredero efectivo ya mayor de edad. Al poner así la oposición fe-obra de la Ley en un contexto evolutivo —de la infancia a la madurez—, Pablo brinda una clave inestimable para entender sus mismas vacilaciones ante el problema de valorar la Ley revelada por Dios a Israel.

El otorgamiento de una Ley a la humanidad a través de un pueblo determinado es, pues, algo *provisional*. Y, si bien se mira, un pensamiento estático que carece de categorías evolutivas sólo puede referirse a algo provisional *por medio de contradicciones*. La contradicción es algo ilógico y, por ende, negativo, cuando se trata de lo mismo y de lo que tiene lugar al mismo tiempo. Pero no es extraño que la misma Ley de Dios merezca connotaciones opuestas, según sea la etapa del proceso humano en que el hombre se relaciona con ella. Ésa es la esencia de lo provisional: pasado cierto término, todos los signos anteriores se vuelven contrarios. Así tenía que ocurrir con el «pedagogo».

Véase, si no, cómo las aparentes contradicciones de Romanos no son tales y se dejan entender coherentemente cuando la Ley se concibe como planificación provisional de Dios. Lo primero que se entiende es que toda etapa del plan divino es buena (en cuanto tal) para el hombre, y sólo se vuelve mala cuando se la sigue valorando en sí misma y sin percibir cuándo ha de cesar. Del mismo modo que el pedagogo que da órdenes a su alumno y dueño es necesario en la evolución del niño para que éste deje de ser tal. La Ley confía a Israel un principio de discernimiento sobre el bien y el mal (cf. 2,17-18). Principio en el sentido de «norma», pero también en el sentido de «comienzo». Al darle al hombre «el conocimiento del Pecado» (3,20), eleva el nivel moral de las preocupaciones humanas, sin que por ello pueda el hombre decir que ya deja de ser culpable y pecador.

Por eso dirá Pablo dos cosas aparentemente opuestas. Y afirmará ambas con toda razón. Dirá que aquellos a quienes se les dio la Ley «serán juzgados por el criterio de la Ley» (2,12), ya que no son «justos» los que poseen la Ley, sino los que «la practican». Y a aquellos que la practican y se «glorían» de ser «justos» por «las obras de la Ley» (3,20) les dirá que se engañan,

porque Dios «va a juzgar a la circuncisión (= obras de la Ley) de acuerdo con *la fe*» (3,30). Esto es perfectamente lógico. El poseer la Ley y creer que ello es un privilegio, sin practicarla, es para Pablo el comienzo del auto-engaño. Y el practicar la Ley y creer que ello es el fin (= gloria) de la norma, es para Pablo un auto-engaño todavía mayor. Es un error no obedecer al pedagogo mientras se es niño, pero es un error mayor (y con peores consecuencias) el obedecerlo cuando se es heredero cabal.

Y cuando se mira hacia los planes que tiene Dios al revelar su Ley a Israel, la misma contradicción aparente se revela lógica. Dios quiere que la Ley cumpla su función mientras ésta «es útil» (2,25). Pero no quiere que siga cumpliendo esta función cuando el hombre tiene que asumir su plena libertad creadora en «la fe que se vuelve efectiva en el amor» (Gal 5,6). Y entran, por consiguiente, en los planes de Dios ambas cosas: que el hombre haga cuentas sobre sus obras morales, y asimismo el que esas cuentas le salgan mal (cf. 5,20) cuando llega el momento de olvidar con madurez sus propias angustias y salir a un encuentro creador con las necesidades del hermano. Porque allí, y no en las «obras de la Ley», está ésta «en su plenitud» (Rom 13,8-10).

Y, finalmente, la misma contradicción aparente (pero trágica) entrará a formar parte integrante del destino que da Dios a Israel. En el plan divino, y de la misma forma que ocurre con la Ley, Israel es un pueblo «transitorio». Está para ser el ejemplo vivo de cómo el cumplimiento de la Ley hace más humana la vida del hombre. Pero esa misión «universal» le exigirá volver a ser un pueblo entre los demás cuando, gracias a la fe que libera de «las obras de la Ley», todos los hombres vuelvan a ser uno y se presenten así ante Dios para ser juzgados por el mismo rasero. Este paso, sin aviso, de referencias a Israel (cf. 3,19-20.27.29) a referencias a la humanidad (cf. 3,22.29-30) es un índice claro de este destino. Como el «pedagogo» de que habla Pablo, Israel constituye una etapa victoriosa y fracasada a la vez —siempre necesaria y siempre destinada a ser superada— en el proceso de liberación y humanización de la humanidad entera.

B. Las incertidumbres que permanecen

En el apartado anterior se ha tratado de recuperar el hilo de la unidad que atraviesa los primeros capítulos de Romanos y que, de alguna manera, parece romperse cuando Pablo introduce, de buenas a primeras, su «sistema» acerca de la justificación «independientemente de la Ley». Creo que, con lo dicho, se ve mejor la relación intrínseca y profundamente lógica que guardan los once últimos versículos del capítulo tercero con la segunda parte del díptico, donde Pablo describe los mecanismos que llevan al hombre judío a auto-engañarse y a caer, de ese modo, en poder del Pecado.

Con ello pienso que ya, de alguna manera, se confirma la hipótesis propuesta de una lectura más honda (que la habitual) del capítulo segundo y de la primera parte (vv.1-20) del tercero. En cambio, como ya se ha dicho, no se ve aún muy claro cómo la fe, en cuanto opuesta a las obras de la Ley, puede darse y ser liberadora en el pagano. Éste, es cierto, tiene una ley escrita en su corazón; pero esa ley, al carecer de «letra» (externa), se presta poco a una contabilidad aseguradora. Pablo dice explícitamente que, aunque en la primera etapa de la humanidad —correspondiente al paganismo— «reinó (como un amo sobre sus esclavos) el Pecado» y su resultado y signo, «la Muerte» (5,13-14.17.21), con todo, «el Pecado no se ‘computaba’ no habiendo ley» (5,13). En términos figurados y modernos, la computadora de la angustia carecía de datos. Difícil resulta, entonces, imaginar a qué llama Pablo «fe», no existiendo (por lo menos en la misma medida) el término opuesto: las «obras de la Ley». Habrá que esperar a que Pablo desarrolle su concepción del caso de Abraham, el incircunciso, para decidir qué es lo que puede llamarse «fe» en el pagano y cómo interviene esa «fe» para (comenzar a) liberar al hombre, a secas, de la esclavitud del Pecado¹².

12. Por la misma razón, la oposición de la «fe» paulina a toda especie de «rendimiento» (como él lo llama), piensa H. SCHLIER (a propósito de Gálatas específicamente, pero, más en general, de todo el pensamiento paulino) que lo que se dice de la Ley judía (= *torá*) vale también de la ley que tiene en su corazón el pagano (= *nomos*): «Es, por tanto, falso no ver en el discernimiento del Apóstol respecto de la *torá* un distanciarse de la idea del ren-

Lo que, antes de ese desarrollo, se puede decir aquí a ese propósito es que Pablo parece aludir, también en el caso del pagano, a una «fe» que hace reposar en Dios el cuidado de la propia salvación. Y que no necesita, para acallar la angustia, el apoyo religioso que el hombre pecador buscaba en un falso dios que aprobara su conducta cubriéndola con un manto sagrado. Eso es lo que parece sugerir la amplitud antropológica que Pablo da al término «fe», así como atisbos que llegan de otros pasajes de Romanos, Gálatas y 1 Corintios.

En conexión con esta misma amplitud de la «fe» ha quedado pendiente otro tema de incertidumbre: el que tiene relación con una especie de *gratuidad absoluta* que Pablo, en ciertas frases, parecería atribuir a la declaración de justicia que el juicio de Dios otorga al hombre. De ello se trató ya en el primer apartado de este capítulo. Expresiones como «independientemente de las obras», «pecados cubiertos», la «justicia reputada» a «quien no trabaja», parecen sugerir que el juicio de Dios no tiene en cuenta lo que el hombre, en realidad, es y hace. La mayoría de estas frases —extremas en esta línea y bastante aisladas en la totalidad del *Corpus Paulinum*— se hallan en el comienzo del capítulo cuarto. O sea, sólo separadas por unos pocos versículos del pasaje aquí analizado.

No pienso que estas frases, por sí solas, basten para inclinar la balanza hacia una interpretación «forense» del juicio de Dios, contra la fuerza de los grandes argumentos que se han acumulado en el párrafo anterior. Pero resulta, no obstante, difícil pensar que Pablo no haya percibido, si su intención no era ir tan lejos, que era ése el sentido primero que normalmente recibirían de los destinatarios de la carta. Prefiero pensar que, con esas expresiones aparentemente exageradas, Pablo se está refiriendo al carácter *absoluto* de la fe tal como él la concibe. Quien entrega a Dios el cuidado de la propia salvación para sólo pensar en un proyecto creador de justicia y amor, debe dejar aquél entera y gratuitamente en las manos divinas. Como si «no trabajara», es

dimiento como principio de salvación. Naturalmente que no se prescinde de las *obras* (yo preferiría *obra*: JLS) ni del *nomos* como tales al rechazar las «obras de la ley». Ciento es, con todo, que se abrogan en cuanto *ex ón y di'ou* del *declarar justo*. En este sentido, da lo mismo que se trate de la *torá* o del *nomos* de los gentiles» (*op. cit.*, p. 110, n. 239).

decir, como si su trabajo no tuviera más valor que el que surge del propio resultado. Renunciando a *toda* idea de cuenta, salario, mérito... La exégesis de los capítulos siguientes mostrará si esta hipótesis tiene aún más fundamento que el negativo que proviene de la certidumbre que haya engendrado un pasaje como el analizado, que no trata de lleno ese punto.

III. Fundamento evangélico

Al recuperar, por vía de exégesis, la plena unidad de este «principio» paulino de justificación con el problema tratado en el capítulo anterior, no cabe sino comprobar que este principio tiene, en su formulación positiva, el mismo fundamento evangélico que la anterior descripción de cómo la Ley de Dios servía inexplicablemente al hombre (judío) para llevar a su culminación el proceso de servir al Pecado.

Inútil sería, pues, que me extendiese aquí en repetir lo dicho. Baste entonces una reflexión global. Jesús es tenido —no sin razón histórica, aunque él no habría pensado en eso— por el fundador de la religión cristiana. Ciertos historiadores, para los que trazar una historia básica de las enseñanzas del mismo Jesús era tarea químérica, atribuyen a Pablo el conjunto de ideas religiosas que constituyen hoy el cristianismo. Y la paradoja es que, cuando se va a las fuentes, Jesús y Pablo muestran una asombrosa continuidad en prevenir al hombre contra los estragos que en su humanidad puede hacer «lo religioso». Ni en el uno ni en el otro esta crítica de la desviación esclavizadora de la religión es lateral o constituye un apéndice. Está en el *centro* mismo de la búsqueda de lo absoluto que a ambos distingue. Y es que ambos no han tenido adversarios más radicales y mortales que los hombres más piadosos y fervientes entre sus correligionarios. Es en nombre de Dios como muere Jesús y se persigue a muerte a Pablo. Ambos, con los útiles mentales de su época, analizan este proceso por el cual se sacraliza lo que el hombre tiene de menos humano. Ambos requieren frente a Dios la audacia («fe» la llama Pablo) de no ceder a la angustia que la libertad produce ni procurar en lo religioso la escapatoria a esa responsabilidad donde reside lo único e irrepetible de cada hombre. Para sus hermanos y para Dios, que lo que ha hecho hijo y heredero del mundo.

Capítulo 4

Abraham, primera síntesis de lo cristiano

ROMANOS 4,1-25

¹ Pues ¿qué diremos que encontró Abraham, antepasado nuestro según la carne? ² Porque si a Abraham se le declaró justo por las obras, tiene de qué gloriarse. Pero no es así ante Dios. ³ En efecto, ¿qué dice la Escritura?: «Y Abraham creyó en Dios y le fue contado como justicia».

⁴ Ahora bien, el salario, para el que trabaja, no se cuenta como regalo, sino como deuda; ⁵ pero para el que no trabaja (y) cree en aquel que declara justo al impío, su fe se le cuenta como justicia. ⁶ Así también David habla de la felicidad del hombre a quien Dios le cuenta la justicia independientemente de las obras; ⁷ «Felices aquellos cuyas iniquidades fueron perdonadas y cuyos pecados fueron cubiertos. ⁸ Feliz el hombre a quien Dios no le cuenta su pecado».

⁹ Tal declaración de felicidad *¿se aplica* (sólo) a la circuncisión o también a la incircuncisión? Ya que decimos que (fue) a Abraham (a quien) se le contó la fe como justicia. ¹⁰ Vamos a ver, ¿en qué circunstancias se le contó? ¿Cuando era circunciso o incircunciso? No circunciso, sino incircunciso. ¹¹ Y recibió el signo de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que *tuvo* en la incircuncisión, para poder ser él mismo padre de todos los que creen *procedentes* de la incircuncisión —de manera que se les cuenta como justicia— ¹² y padre también de la circuncisión, *es decir*, de los que no sólo *proceden* de la circuncisión, sino que siguen las huellas de la fe de nuestro padre Abraham *aún incircunciso*.

¹³ En efecto, no (fue) a causa de la ley, que (fue hecha) a Abraham y a su semilla la promesa de que su herencia sería el mundo, sino a causa de la justicia de la fe. ¹⁴ Porque, si la herencia (se debe) a la

ley, la fe es en vano y queda anulada la promesa.¹⁵ Ya que la ley produce ira, pero donde no hay ley tampoco (hay) transgresión.¹⁶ Por eso (fue) a causa de la fe, para que fuera gratuita y, *por ende*, segura la *herencia* de la promesa para toda la semilla, *es decir*, no sólo para el de la ley, sino también para el de la fe de Abraham, que es padre de todos nosotros,¹⁷ como está escrito: «Te he hecho padre de una multitud de naciones» ante Dios, en quien creyó, *al creer* que da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es.¹⁸ Esperando contra (toda) esperanza, creyó, con lo que llegó a ser padre de una multitud de naciones, como se le había dicho: «Así será tu semilla».¹⁹ Y no flaqueó en su fe al considerar su propio cuerpo ya como muerto —tenía cerca de cien años— y la muerte del vientre de Sara.²⁰ Respecto a la promesa de Dios, no cayó en la incredulidad, sino que se hizo fuerte en la fe²¹ dando gloria a Dios, totalmente persuadido de que es poderoso para hacer lo que prometió.²² Por eso (ello) se le contó como justicia.

²³ Pero no se escribió sólo de él que «se le contó»,²⁴ sino también de nosotros, a quienes se nos contará, (pues) creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesucristo nuestro Señor,²⁵ que fue entregado por nuestros delitos y resucitado para que seamos declarados justos.

El capítulo cuarto de Romanos es uno de los más acabados de la carta. Lo artificial de la división de capítulos, aunque se deja ver, se halla aquí atenuado por el hecho de que la unidad de éste es patente: comienza con la primera alusión explícita a Abraham y termina con la última, sin abandonar nunca el tema en torno a este personaje bíblico, central en la teología paulina. Habría que añadir, por lo demás, que su contenido es más claro de lo habitual —tal vez está Pablo más acostumbrado, por su misma formación, a tratar el tema— y sigue un hilo más lógico que en cualquier otro de los capítulos que aquí se estudian.

Decía que, no obstante ello, lo artificial de la división de capítulos está presente, y sin duda más de lo que parece. Todo el material que trae aquí Pablo acerca de Abraham está unido con un *pues* inicial a la última parte del capítulo tercero, o sea, al principio (abstracto) del cómo de la «declaración de justicia» (por la fe) que Dios hace en su juicio salvador con respecto al hombre. No habrá que perder de vista, por lo tanto, que no se entiende este capítulo sino cuando se le pone en relación con el anterior, como una consecuencia no se entiende sin la premisa de donde se sacó. Y, viceversa, ya he indicado que creo que el

principio (premisa) —sobre todo acerca de qué es la fe que tiene Pablo *in mente*— tampoco se entiende sin relación con el primer personaje de carne y hueso en que el principio se pone por obra (o se menciona como ejemplo): Abraham.

Y una última observación previa. Es obvio que este argumento, basado en la Biblia hebrea, va a chocar —y está destinado a persuadir— a los judíos de Roma acerca del principio de justificación en cuestión. Sin embargo, por algo que es, casi se diría, un truco de prestidigitación, resulta que Pablo, a través nada menos que del antecesor común de todos los israelitas, trata de mostrar cómo el principio aludido se aplica a *los paganos*. Abraham, en efecto, era uno de esos paganos cuando su «fe le fue contada como justicia»¹.

I. Abraham ante la exégesis de Pablo

La Biblia (= conjunto de libros) hebrea, o sea, lo que hoy es para los cristianos el Antiguo Testamento, es una colección de escritos dispuestos según un supuesto orden cronológico *de los temas tratados*. En otras palabras, sin tener en cuenta la distinta

1. El problema lingüístico que se presenta para traducir a lenguas modernas el *status religioso* que Pablo atribuye a Abraham, *pagano*, consiste en que tanto judíos como cristianos acostumbran todavía a dividir el mundo religioso en dos campos: circuncisos/incircuncisos, bautizados/no bautizados. Los judíos llamaban *gentiles* a los incircuncisos, cualquiera que fuese su credo (politeísta, monoteísta y aun yahvista). *Gentil* y *pagano* son, según el diccionario castellano, estrictamente sinónimos. De ahí que se diga a veces de un niño no bautizado que es un pequeño «pagano». Ahora bien, en el lenguaje corriente no se usa «gentil», y sí «pagano», en materia religiosa, y a ese uso me atengo en esta obra casi siempre. Refiriéndose a adultos, el término «pagano» apunta, en su sentido más restringido, a personas idólatras o politeístas. En tal sentido, no estaría nunca bien aplicarlo a un ateo, esté o no bautizado. Pero, en un sentido más lato, el diccionario advierte que «pagano» comprende también a aquellos que «no están bautizados». Lo cual permitiría atribuir esa categoría a un judío, lo que me impediría entender a Pablo. Este, desde las categorías de lenguaje usadas en el judaísmo, quiere, en efecto, señalar que Abraham debe ser reconocido como «pagano», es decir, como perteneciente a la parte «incircuncisa» del mundo. En la imposibilidad de satisfacer de modo coherente las exigencias de claridad y de coherencia, al lector le toca usar estas precisiones para no perderse.

época en que fueron redactados tales escritos. El ejemplo más conocido y célebre es el de los dos relatos de la creación del mundo por Yahvé que figuran en el primero y segundo capítulo del Génesis. En efecto, esos relatos no están allí porque hayan sido escritos los primeros, sino porque ambos versan sobre el primer acontecimiento de la historia: el comienzo del mundo. Más aún, toda la exégesis sabe que el primer relato (contenido en el capítulo primero del Génesis) fue redactado alrededor de cinco siglos después del segundo relato. La primera narración de la creación, la de los siete días, data del tiempo del exilio, mientras que la que aparece en el segundo capítulo, mucho más primitiva, es obra de un cronista del tiempo de David o de Salomón.

Pues bien, si Pablo quiere examinar cómo actúa el principio de la justificación por la fe, y no por las obras de la Ley (de Moisés) —y examinarlo precisamente en la Biblia—, tiene que buscar ese ejemplo en un campo prácticamente muy reducido. En efecto, ya el segundo libro de la Biblia reúne materiales concernientes a la promulgación de la Ley de Moisés: el Éxodo. Y, de allí en adelante, el Antiguo Testamento y sus comentarios no se inclinan mucho sobre la suerte, «independientemente de la Ley», de grupos o personajes extraños a Israel. Mientras que, dentro de éste, impera la Ley y sus exigencias.

En cambio, el Génesis, a partir del capítulo undécimo y hasta el final, relata las aventuras, más o menos legendarias, de los antepasados de los israelitas, a quienes coloca en orden cronológico: Abraham, Isaac, Jacob-Israel y sus doce hijos, de quienes, se supone, proceden las doce tribus a las que pertenecen todos los futuros israelitas. Pues bien, el Génesis muestra a estos antepasados (previos a la Ley) como manteniendo con Dios (Yahvé) relaciones muy especiales. Aunque el futuro «pueblo escogido» no exista aún, y Dios no le haya revelado todavía su nombre propio (Yahvé), éste ya tiene al pueblo futuro ante sus ojos en su relación con este «clan» o grupo escogido, cuyos pasos va siguiendo con especial atención, providencia y amor. Lo que, de modo explícito, los distingue es que, ya desde Abraham, esos antepasados, que no han sido aún objeto de una Ley, sí han sido objeto de una *Promesa*. La Biblia los presenta, pues, como conocedores de un *dato* sobre el futuro que *trasciende* sus

vidas con su corta y aventurada experiencia. Se les promete una tierra y una innumerable descendencia.

Pues bien, dentro de ese grupo, y en la parte del Génesis que narra las peripecias por las que pasa el primero de esos héroes, Abraham, Pablo va a buscar si existe alguna relación entre «fe» y «justificación». Y encuentra una respuesta que consta de tres elementos, dos de los cuales están claramente explicitados en el capítulo cuarto de Romanos.

El *primer*, y más importante de todos, es el texto literal de un versículo del Génesis donde, después de consignar la promesa que Dios le hace a Abraham de darle una innumerable descendencia, el autor Yahvista escribe: «Y Abraham *creyó* en Dios y *le fue contado como justicia*» (Gen 15,6). El lector de lengua española no escucha aquí tan directamente como el de lengua griega la identidad entre esta frase (concreta) y el principio (abstracto) de Pablo. Y ello porque el verbo español «creer» no tiene en español la misma raíz que la palabra «fe». Para sentir la confirmación total, por lo menos en su letra, del principio paulino de la justificación por la fe, habría que traducir: Y Abraham «tuvo fe» en (la palabra de) Dios y (esa fe) le fue contada como «justicia» (= justificación). Más aún, no cabe duda de que, con cierta razón en cuanto al sentido literal, Pablo entendió lo que leía como si el texto explicitase: ... y aquello que no era aún más que «fe» (y todavía no justicia) Dios se lo contó como justicia.

El *segundo* elemento es el *lugar* donde este versículo aparece dentro de la saga de Abraham. El Génesis lo trae en el capítulo décimoquinto, es decir, dos capítulos *antes* de relatar la alianza que Dios hace con Abraham, alianza que es ratificada por orden de Yahvé con la *circuncisión* de aquél y de su familia (Gen 17,1-27). Como varias veces lo explicita, Pablo, educado en el fariseísmo por Gamaliel, entiende que la circuncisión es el signo por excelencia de la aceptación de la Ley (cf. Gal 5,3). Esto debe parecer un anacronismo desde el punto de vista de la historia pura y simple, pero tiene importancia para Pablo y para aquellos con quienes dialoga. Pablo sabe que la Ley de Moisés es muy posterior a Abraham: llega «cuatrocientos treinta años más tarde» (Gal 3,17). Pero, como los hombres de su tiempo, desde el punto de vista judío, no se dividían en «yahvistas» y

no-«yahvistas», sino en «circuncisos» e «incircuncisos», y la circuncisión estaba ligada simbólicamente a la Ley, quiere aquí Pablo señalar que Abraham fue «declarado justo» cuando no tenía relación alguna con la Ley: era un incircunciso. Con ello se completa el principio paulino sobre la justificación: no sólo el hombre (Abraham) es declarado justo por la fe, sino que lo es «sin las obras de la Ley». Y escribo «hombre», porque eso y no otra cosa era Abraham. No era ni siquiera judío, sino que era, religiosamente hablando, un pagano.

El *tercer* elemento, que está tácitamente presente en el pensamiento de Pablo, aunque en forma negativa, es que la promesa de Dios (objeto de la «fe» justificadora de Abraham) no está relacionada con ninguna «obra» —lo que hoy alguien llamaría *performance*— de Abraham. Éste recibe, en el capítulo vigésimosegundo del Génesis, una orden de Dios: la de sacrificar al hijo que por fin, y rompiendo toda probabilidad humana, Dios le había dado en su senectud: Isaac. Es lo que, en la vida de Abraham, se parece más al «precepto» de una pequeña Ley. Abraham, en la mejor y más grande de sus «performances», cumple esa «ley», realiza esa «obra». Y allí, como si ello fuera una «declaración de justicia» debida a la única obra que acaba de hacer, Yahvé le hace (o, mejor, reitera) la Promesa de la manera más solemne y grandiosa: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahvé, que *por haber hecho eso*, por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa... Por tu descendencia serán benditas todas las naciones (= pueblos entonces paganos) de la tierra *en pago* de haber obedecido mi voz» (Gen 22,16-18). ¿No es esto un «salario» que Dios le paga al Abraham que ha trabajado hasta ese punto a su servicio? Felizmente para Pablo, esta relación entre el trabajo de Abraham y lo que se le otorga (en promesa) se encuentra siete capítulos después del texto que Pablo aduce. Y esto le permite sostener que, por lo menos otra vez (Gen 15,6 no es la primera vez que aparece la promesa de Dios a Abraham, cf. 13,14), Abraham, sin trabajar, había sido declarado justo sólo por haber creído lo que se le prometía...

No se puede negar que, si se borra por un instante la división de capítulos (entre el tercero y el cuarto), uno tiene casi que

preguntarse, ante la terminología tan especial con que Pablo anuncia su visión de la justificación: ¿habrá Pablo encontrado el ejemplo —tan literal— de su principio en Abraham después de haberlo formulado ya en forma abstracta, o tal vez ese versículo sobre Abraham le habrá brindado los términos mismos en que lo formuló? Esta pregunta es, claro está, retórica. No tiene respuesta. Su sentido, si alguno tiene, es llamar la atención sobre el carácter literal con que Gen 15,6 le sirve de molde.

El lector recordará, del capítulo anterior, cómo la carta de Santiago piensa sin duda entrar en una polémica con Pablo al sostener que «una fe sin obras es (una fe) muerta» (cf. Stgo 2, 14-26). La alusión al principio de la justificación según Pablo, es a mi entender, por demás clara, así como los argumentos que se aducen. Pues bien, la impresión de que se trata, en efecto, de una polémica con Pablo se acrecienta cuando se observa que también en Santiago se estudia el caso de Abraham y se sacan de él conclusiones (aparentemente) opuestas a las de Pablo. Como ya dije entonces, pienso que Santiago entiende mal lo que Pablo significa por «obras», pero no acepta —con razón— la exageración de Pablo, según la cual Abraham habría sido declarado justo «sin trabajar», sólo por haber creído en la promesa divina.

Para Santiago, Abraham alcanzó su declaración de justicia «cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar». Porque allí su «fe alcanzó su perfección» (Stgo 2,21-22). Y no cabe duda de que si, ya mucho antes, la actitud de Abraham era la de quien cree en la promesa de Dios que le aseguraba descendencia, esa fe tuvo que llegar a su grado máximo, a su «perfección», cuando aceptó eliminar él mismo la única descendencia que tenía y que, de acuerdo con todas las leyes, podía tener. «Y dio *pleno cumplimiento* a la Escritura que dice: ‘Abraham creyó en Dios y le fue contado como justicia’, y fue llamado amigo de Dios» (Stgo 2,23). Así, la polémica llega a su punto crucial: la exégesis de Gen 15,6.

Para Santiago, la fe es, pues, el resorte del obrar (justo) que hace del hombre un amigo de Dios. Piensa que ese «se le contó» del versículo bíblico no apunta a ninguna substitución de las obras (o de la obra) por la fe. No es, pues, una declaración sin fundamento en el obrar de Abraham. La fe es una cualidad

de la manera que tiene Abraham de «trabajar». Al declararlo justo, Dios ya está previendo el obrar que va a dar cumplimiento y valor justificatorio a la fe. El argumento de Pablo, tal como lo ve Santiago, no sin cierta razón, estaría en la *total independencia* entre los capítulos 15 y 22 del Génesis y entre los momentos respectivos de la vida de Abraham.

Esa independencia, que parecería traer por los cabellos un versículo y rehuir, así, una exégesis más global y con más sentido, debe, en efecto, estar dominada por la continuación del principio abstracto de Rom 3,21-31 en los primeros versículos de Rom 4. Allí, después de mencionar a Abraham como «nuestro antepasado según la carne», Pablo, antes de examinar la Biblia a ese respecto, reitera el principio abstracto de la justificación por la fe, usando una comparación con las leyes del trabajo y del salario². La paga o salario (a que aludía el Elohisto en Gen 22,18) es una «deuda» que el empleador contrae con el trabajador. En ello no hay «fe», sino negocio, deuda, mérito. Pero como, «para el que trabaja, el salario no se cuenta como regalo, sino como deuda» (4,4), resulta que Pablo, para probar la fe de

2. ¿Por qué la comparación con el *trabajo* (y el respectivo *salario*) se le ocurre a Pablo precisamente cuando comienza a aplicar a Abraham el principio de la «justificación por la fe sin las obras (de la ley)?» O sea, y cometiendo un anacronismo deliberado, ¿por qué no se le ocurrió ya en el capítulo tercero, cuando formulaba en abstracto tal principio? La hipótesis más convincente está relacionada con el vacío que mencionaba en el capítulo anterior con respecto a la segunda mitad del tercer capítulo de Romanos. El principio basado en la oposición *fe-obra*s de la ley deja, en efecto, un vacío, en la medida misma en que sólo es válido, formalmente hablando, para el judío. Esto es, para quien tiene la Ley y cuenta con ella, con las «obras». Cuando Pablo se vuelve hacia una dimensión más universal, parecería que debe quitar, en la oposición, la especificidad «de la Ley» como complemento de «obras». Pero entonces queda la fe opuesta, aparentemente, al «obrar» mismo. De ahí que le venga a la mente, aquí y no a propósito del judío, la comparación con el *trabajo* (en griego, obra y trabajo constituyen una sola palabra). La fe, que en el caso del judío se oponía a las obras de la Ley, pasa, en el caso del pagano, a oponerse al binomio *trabajo-salario*. Así Abraham, anterior a la Ley, no podría mostrar «fe», a no ser «sin trabajo» (esto es, sin salario)... Es significativo a este propósito que el argumento crítico de Santiago valga para la oposición *fe-obra*s y no para la oposición, mucho más estrechamente paulina, entre *fe* y *obras de la Ley* (cf. Stgo 2,14.17.18.20. 21.22.24.25.26).

Abraham, tiene que encontrar un pasaje —un pasaje siquiera, aislado del resto— donde Abraham *no trabaje* y, no obstante, se le otorgue algo. Parecería que lo que Pablo tiene que decir sobre la importancia decisiva de la fe para la justificación del pagano debería ser formulado diciendo que no se debe trabajar *para* obtener un salario. Pero Pablo se enreda en el uso de la comparación y acaba sosteniendo que es menester *no trabajar* para poder recibir un regalo...

No es la primera vez que Pablo es llevado demasiado lejos por una comparación, lo que le obliga a rehacer su camino. Tampoco será la última, como se verá en el capítulo siguiente de Romanos en la relación entre Jesús y Adán. Ello no es de extrañar, pues es ésta una tentación propia de todas las comparaciones: llevar la similitud más y más lejos. Hasta la exageración. Lo advierte el proverbio latino al decir de la comparación que *non tenet in omnibus* (o sea, que no vale sino en cierta medida). Pablo, si lo visto hasta aquí tiene sentido, entiende por «fe» una cierta manera de «trabajar», una cualidad (gratuita) del trabajo sin la cual todo se vuelve pecado (el cumplimiento de la ley moral, como asimismo su no cumplimiento; cf. Gal 5,6; Rom 14,23). Si el trabajo, empero, es siempre merecedor de paga, habrá que concluir, o que «trabajo» no sirve enteramente para la comparación, o —y aquí está la tentación, atribuida a la exégesis de la Reforma— decir que hay tanta mayor fe cuanto menos se «trabaja».

Ésta es, sin embargo, una dificultad lateral en la exégesis de Pablo. Y la solución que acabo de proponer, una hipótesis que debe ser sometida a prueba en el resto del capítulo (y aun en los que siguen). La dificultad *central* de la exégesis de Pablo es otra, y consiste en saber hasta dónde vale la exégesis de Pablo de ese versículo del Génesis (15,6) sobre la «justificación de Abraham». No se insistirá aquí en que la exégesis a la que Pablo, como formado en el fariseísmo, estaba acostumbrado sería hoy, a los ojos de la hermenéutica moderna, demasiado puntual. Se interpretaban y aplicaban perícopenas muy pequeñas sin tener demasiado en cuenta el contexto global. Y no insistiré en ello, porque ya en el tiempo de Pablo la carta de Santiago le acusa precisamente de ignorar otros pasajes pertinentes de la saga de Abraham en el libro del Génesis.

Me interesa, eso sí, preguntar: con los elementos a disposición de Pablo en su época, ¿qué otra interpretación podía Pablo hacer de esa frase según la cual «Abraham creyó en Dios y le fue contado como justicia»? Teniendo en cuenta que «justicia» (en el hombre) representa lo que, en la actitud humana, está bien a los ojos de Dios, la interpretación parece obvia. El autor del Génesis, completamente ajeno a la problemática (teológica) de Pablo, quiere decir que el hecho de aceptar con fe esa, al parecer, tan problemática promesa de Yahvé fue del agrado de éste. Nada más y nada menos. No se trata de que Yahvé haya «declarado justa» la vida entera de Abraham en una especie de «juicio final» o global sobre él. Tampoco se trata de que Dios haya hecho una substitución poniendo «justicia» en una cuenta donde la realidad mostraba sólo «fe». Esa actitud concreta de Abraham es ciertamente, en este caso, interna y, en cuanto tal, no supone un «trabajo» exterior. Pero tampoco lo excluye. El Génesis muestra, como se ha visto, que la aprobación por Dios de Abraham, la «justicia» de éste, no cesa cuando Abraham «trabaja» con el mismo desinterés y la misma «fe» en la promesa de Dios.

Creo que en esto Santiago percibió claramente el modo simple y lógico de interpretar ese pasaje y muchos otros concientes a la relación entre Dios y Abraham. Es más, creo que aun Pablo percibió lo mismo, aunque la comparación inicial haya desviado en cierta medida su modo de expresarse.

Esto lleva por fuerza al lector a echar al capítulo cuarto de Romanos una ojeada global para comprender que no se puede entender la exégesis que Pablo hace del versículo en cuestión sin comprender lo que la figura y la saga de Abraham representan para él.

II. El «trabajo» de Abraham

Por más importancia que tenga, y es mucha, el versículo del Génesis sobre la «declaración de justicia» otorgada a Abraham, éste, como hombre que vive una existencia apasionante en cuanto amigo de Dios, es aún más importante. No hay que olvidar, en efecto, para empezar, que Abraham no es —para ningún

judío— una figura más o menos nebulosa, más o menos histórica, del pasado de Israel. «Según la carne», es decir, según una mirada humana o, si se prefiere, en un sentido «literal», Abraham es el «pre-padre» de todo el pueblo de Israel (4,1). Es el origen (supuestamente) físico, histórico, de la nación elegida, y elegida precisamente porque él fue elegido. Pablo mismo se define como «israelita», *del linaje de Abraham*, de la tribu de Benjamín» (11,1).

Según el Espíritu, es decir, desde el punto de vista de Dios, Abraham es para todo judío algo así como un paradigma de cómo se relaciona un hombre con Dios. Esto significa que todo judío creyente conocía con bastante precisión y, en cierta manera, vivía en carne propia esa gesta de Abraham transmitida por el Génesis. El «revisionismo histórico» paulino, que ve en Abraham al padre de los incircuncisos «creyentes», no habría tenido fuerza alguna si la fe de Abraham en Dios y el hecho de que Dios mismo lo considerara justo y gustara de ser su amigo no correspondiera a una imagen profunda y generalizada del padre común. El libro de la Sabiduría, del que Pablo parece ser directa o indirectamente deudor, resume así —en la recapitulación que hace de la historia de Israel en sus relaciones con la Sabiduría— el sentido paradigmático de Abraham: «Ella (la Sabiduría) se fijó en *el justo*, lo conservó *irreprochable* ante Dios» (Sab 10,5).

No es, pues, extraño que no sólo en Romanos, sino también escribiendo a los Gálatas, Pablo coloque en diferentes lugares centrales de sus cartas referencias explícitas y desarrolladas a la historia de ese «justo» que es clave para la comprensión de toda la revelación veterotestamentaria, así como para la comprensión de las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

Pero, si bien no es extraño que a Abraham se le llame «justo» —si Dios lo declaró tal, ¿quién se atreverá a negarlo?—, ya da más que pensar el que se le llame «irreprochable». Este adjetivo, en efecto, es más estrecho en su significación y hace pensar en una especie de medición de las obras de Abraham con una norma divina (que no se especifica). Ahora bien, por más que a Dios le guste cómo va sorteando Abraham las peripecias que se acumulan a lo largo de su camino, parecería que, si

alguien no sirve para ser modelo de la misma Ley que Dios revelará más tarde, ése es Abraham.

Basta pensar que tanto el escritor Yahvista (Gen 12,10ss) como el Elohisto (Gen 20,1ss) presentan a Abraham actuando de forma que suscita una justificada protesta de lo que podríamos llamar la «ley natural», actuación que cuando, más tarde, continúe siendo admirada por los israelitas, estará ya, no obstante, prohibida por la Ley, es decir, por la «ley positiva» de Moisés.

En efecto, Abraham se permite mentir sobre su parentesco con su esposa Sara para no ser perseguido, de tal manera que aquélla debe entrar en el harén del Faraón (o del rey Abimélek). Por ello recibe a cambio Abraham abundantes presentes: «ovejas, vacas, asnos, siervos, siervas, asnas y camellos» (Gen 12,16)³.

Se ve que estos antiguos escritores estaban ante una tradición muy firme que no les permitía ni omitir ni paliar esos episodios. Signo de esa firmeza es también que ni siquiera unificaran ambos relatos, como lo hacen en muchas otras ocasiones. Es obvio que, si los escritores bíblicos más antiguos consideraban tal vez normal este tipo de peripecias para tiempos en que los antepasados nómadas se hallaban indefensos ante la poligamia ejercida en los núcleos urbanos, especialmente por los reyes y poderosos, no por ello consideraban que esto fuera normal *para los padres de Israel*. Es un «pecado muy grande» (Gen 20,9), comenta el Elohisto, si no el acto mismo de Abraham, sí al menos sus previsibles —y previstas (Gen 12,11-13)— consecuencias. De ahí, en ambos casos, la ira de Yahvé y los castigos que impone hasta que cese el hecho. Pero ¿sobre quién los hace recaer? Increíblemente, sobre quien procedió «con corazón íntegro» (Gen 20,6), es decir, sobre el engañado... Porque, a pesar de reconocer la inocente intención de éste, Yahvé ¡está con Abraham, el engañador! Éste es su «profeta» (a pesar

3. La *Biblia de Jerusalén* se siente obligada a acotar prudentemente, en una nota a propósito de esta historia, que «lleva trazas de una edad moral en la que la conciencia no siempre reprochaba la mentira y en la que la vida del marido valía más que el honor de la mujer. La humanidad, guiada por Dios, sólo por grados ha ido conociendo la ley moral» (*op. cit.*, p. 22).

de su falsía), y el castigo sólo será levantado cuando Abraham ore por el rey a quien engañó (cf. Gen 20,7).

Así se percibe mejor la importancia significativa de que, al final del Antiguo Testamento, un libro deutero-canónico como la Sabiduría declare «irreprochable ante Dios» al causante directo de «un pecado tan grande». De todos modos, y cualquiera que sea la opinión que Pablo tuviera sobre la irreprochabilidad de ese gran «creyente» y «amigo de Dios», es obvio que, para él, Abraham no deja de ser un *pecador*. No escapa a la situación común. En Gálatas (4,30), Pablo recuerda la renuncia de Abraham a despedir a Agar y a Ismael para dar el lugar de preeminencia al hijo que ha nacido en la libertad, y cita el argumento que tuvo que usar Dios para convencerlo. Que Abraham es un pecador, lo dice implícitamente Pablo cuando pretende que toda boca humana debe enmudecer y reconocer que todos los hombres están bajo el pecado (cf. 3,10). Pero, de manera más segura y explícita, aunque de manera indirecta, alude Pablo a ello cuando dice, en el capítulo que aquí se examina, que, al hacer lo que hace con Abraham, Dios está «declarando justo al impío» (4,5). Y asimismo cuando afirma, en el siguiente, que la Muerte, consecuencia del Pecado, reinó «desde Abraham hasta Moisés» (5,14), período que abarca a Abraham y lo coloca dentro de la totalidad de esa etapa, en la que, afirma Pablo, «*todos pecaron*» (5,12).

Por otra parte, negar que Abraham «trabaje» como el que más, y que su actividad tenga una cualidad *real* —una cierta «justicia»— que provoque la aprobación y aun la amistad de Dios, sería invalidar el Antiguo Testamento y falsear toda la exégesis de Pablo. Ahora bien, puesto a buscar en Pablo cuál sería esa cualidad en el «trabajo» u «obra» de Abraham, el lector hallará que la inequívoca devoción de Pablo por Abraham está basada en que ve en él y en su gesta toda una *pre-evangelización* (Gal 3,8-9). Pablo, al inventar esta palabra, está indicando que él ve en la actitud del trabajador Abraham un presentimiento del mensaje de madurez que hace a los hijos de Dios «herederos del mundo» (8,15-17; cf. Sal 4,5-7).

No en vano, Israel admira a Abraham, aun cuando prudentemente se abstiene de imitarlo... Parece sentirse y comportarse ante Abraham como un niño pequeño ante su padre.

Todo padre se permite cosas que al niño le están prohibidas. El niño, mientras es pequeño, no juzga al padre por la norma a la que él mismo se somete. Aunque no lo expresa, confía en la madurez de una sabiduría que él, niño, no posee aún.

Es obvio que Abraham tiene con Dios una relación filial *adulta* —la que le hace, a su vez, *padre*—, libre para resolver cuestiones morales atendiendo a lo «conveniente», como ya se vio a Pablo exigírselo a los cristianos de Corinto (cf. 1 Cor 6,12; 10,23). Es que siente, sin lugar a dudas, la añoranza de una situación existencial como la de Abraham, quien vive ya de la «promesa de ser *heredero del mundo*» (4,13) —la más *cristiana* antes de Cristo—, hasta el punto de experimentar como una muerte el pasar de esta magnífica libertad, basada en la «fe» en Dios, a la observancia del precepto (cf. 7,9).

¿Y cuál es el *proyecto* tras el cual se esfuerza y «trabaja» Abraham? No es específicamente religioso, en el sentido de celestial, extraterreno o escatológico. El Génesis insiste repetidas veces en que ese gran amigo de Dios busca lo que tal vez podríamos atinadamente llamar «hacer historia». Peregrina por diferentes países, libra infinidad de combates y pasa como puede por innumerables peripecias, siempre en busca de una tierra que poseer y una descendencia en que sobrevivir y perpetuarse. Es probable que haya un eco de esta sana «secularidad» en el criterio con el que Dios, según Pablo, juzgará positivamente a todos los hombres que trabajan buscando «gloria, honor, e *incorrupción*» (2,7; cf. Flp 4,8). Lograr hacer lugar en la tierra para esa «inmortalidad» histórica resume el quehacer del Abraham que Pablo conoce⁴.

4. No sólo conoce, sino que se podría decir que imita o continúa. Ya se verá esto más adelante, al estudiar las reflexiones que hace Pablo sobre las relaciones existentes entre la resurrección de Jesús y la resurrección de todos los hombres. Pero ya desde aquí es instructivo ver cómo Pablo, en la misma época en que escribe Romanos, obliga a la escatología a plegarse a la problemática de lo que se podría llamar la «corrupción histórica» o la cuestión de la Muerte dentro de la Historia. En 2 Cor 5,1-5, Pablo escribe que, a pesar de la Promesa que se ha aclarado (más aún que para Abraham) con la resurrección de Jesús, los que deben vivirla en esperanza «gimen de angustia» (2 Cor 5,2), porque *no conforma a la esperanza humana* en general, ni a la

¿Se podrá, entonces, decir que Abraham «no trabaja»? Creo entender ahora lo que Pablo quería decir al usar esa malhadada comparación. Se refería a que lo que menos puede pasar por la mente de un Abraham es comprar derechos ante Dios. Si por «trabajar» se entiende alquilar la fuerza laboral para obtener así un salario, es verdad que no trabaja Abraham de esa manera. El «trabajo» de Abraham no es objeto de comercio o de contrato: es el trabajo que se hace por el trabajo mismo y por su resultado histórico. El trabajo que se hace por vocación y se identifica con lo que la persona es o quiere ser, la tarea vocacional cuyo fin está delante, pero no fuera...⁵

III. La «fe» (en Jesucristo) de Abraham

Que la manera de «trabajar» de Abraham no se pueda caracterizar como una que procure acumular «obras de la Ley», constituye algo obvio. No sólo porque «la Ley» de Moisés no existía aún, sino porque el trabajar de Abraham está claramente libre de todo cálculo o negocio en lo que a Dios se refiere. Si tiene

de Pablo en particular, el que, al desmoronarse nuestra existencia histórica (= tienda de campaña o carpá), sea substituida ésta por una casa celestial. Pablo, insiste, con una extraña figura arquitectónica, en que la casa del cielo ha de «revestir», no substituir, la tienda de campaña para que lo mortal y corruptible de aquí «sea absorbido por la vida». No queremos ser «desvestidos» de la historia en un cielo que sería un premio a la buena conducta, sino que aspiramos a que nuestra historia sea *revestida* de vida (2 Cor 5,4). Y añade en otra parte: «Es necesario que *esto* corruptible sea revestido de incorrupción (= inmortalidad)» (1 Cor 15,53).

5. Lo que quedaría «fuera» del trabajo, lo que le sería extrínseco, sería esa eficacia religiosa o divina que parece serle aneja. En relación con esto, se ha descuidado tal vez en la exégesis que se ha hecho hasta aquí la importancia del verbo «glorificarse» en la teología de Pablo (cf. 2,17.23; 3,27; 4,2, etc.). La importancia del verbo (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, t. I, pp. 242ss) está además subrayada por otros textos capitales de Pablo fuera de Romanos, como Gal 6,13-14 y 1 Cor 3,21. Este último es tanto más significativo cuanto que Pablo ha de salir al paso de quienes pretenden «glorificarse» del uso de instrumentos religiosos ya «cristianos», como tal o cual bautismo o evangelización. Estamos, pues, frente a una tentación que va mucho más allá de la presencia o no de la Ley de Moisés. Y es probable que Pablo piense en la «ley» así generalizada cuando habla de la declaración de justicia «independiente de las obras de la Ley».

una «ley» escrita por Dios en su corazón, no trata para nada de convertirla en un libro de contabilidad. Se entiende así que Pablo no use, para referirse a lo que le vale a Abraham su declaración de justicia, la oposición fe-obra «de la ley». Para no confundir, emplea sólo el término «obras», aunque también esto podría llevar a la mentada suposición de que Abraham no «trabaja», lo cual, como se ha visto, está lejos del pensamiento de Pablo.

Lo dicho hasta aquí ha logrado, de esta manera, caracterizar la «fe» de Abraham de un modo negativo. Es decir, por oposición a cualquier tipo de contabilidad legal⁶. Pero queda todavía ante el lector la tarea de darle a esa «fe» de Abraham su contenido positivo. El que responde a la pregunta: *¿en qué cree ese hombre pagano (= incircunciso) padre de todos los «creyentes»?*

Para llegar desde el primer momento, en esta cuestión, al fondo del problema, cabría decir que, conforme al principio paulino establecido en el capítulo anterior, esa fe debe ser «la fe en Jesucristo» (3,22; cf. 4,24-25). O sea, una fe a la que es evidente que Abraham no tuvo acceso...

Conviene, pues, comenzar desde más lejos, ateniéndonos a la temática que desarrolla el capítulo cuarto. Éste, como se ha visto, opone la fe de Abraham a todo lo que pudiera considerarse como una actuación por «contrato» con Dios. Esto es lo que hacen los judíos al añadirle un codicilo condicional («si cumples...») a lo que fue un testamento incondicional (cf. Gal 3,15-18). Y un testamento sin condiciones se parece a algo mucho más simple y frecuente en la vida humana: a una *Pro-*

6. Más adelante, según *IBC1*, 180, en 7,9-11 «Pablo usa una vívida expresión figurada... Describe la situación previa a la Ley, primero en él mismo, como si antes de que la Ley se apoderara de él fuera un niño. Pero usa esa experiencia como típica tanto de los individuos como de las naciones antes de verse sometidos a órdenes expresas. El 'hombre natural' florece. Hace libremente y sin dudar todo lo que se le ocurre; despliega toda su vitalidad, sin exámenes ni perplejidades de conciencia...» Esta última sería una hermosa descripción de cómo ve Pablo a Abraham. Sólo que no existió en la historia tal hombre natural. Según Pablo, el que Abraham actúe más o menos así se debe a esa gracia de Dios que es la Promesa y a la no menos gracia de Dios que es la Fe.

mesa. Vivir de una promesa, he aquí una nueva definición de la fe de Abraham que Pablo desarrolla en Romanos 4,13-22.

En cuanto a qué contiene esa fe de Abraham, la respuesta del versículo del Génesis citado por Pablo es harto clara: Abraham creyó *en Dios*. No se trata, por supuesto, de haber creído en la existencia de Dios, sino en su promesa de tener una incontable descendencia. Pero, aunque esa promesa tenga su cumplimiento (espiritual) en Jesús, no es posible, exegéticamente y sin mala fe, minimizar la diferencia entre la fe en Dios y la fe en Jesucristo de un cristiano. Y ello por más que Pablo tenga ya a Jesucristo por el Hijo único de Dios o por Dios-Hijo...

Hay, por lo pronto, una diferencia cronológica decisiva que coloca, como luego se verá mejor, a Abraham en una etapa muy definida del plan de Dios (la primera), distinta de la que ocupa el judío ortodoxo, que de alguna manera cree también *en Dios* (la segunda), y de la que ocupa el cristiano (la tercera). En la fe en Dios de Abraham tiene, pues, que haber un ingrediente distinto del que pasaría primero a ser ortodoxia yahvista y luego, con el tiempo, ortodoxia cristiana.

Surge aquí, en efecto, un problema nuevo que tal vez el lector haya percibido ya. Pablo está insistiendo en su búsqueda de un criterio pura y simplemente antropológico que anule toda pretensión y privilegio y se extienda a la humanidad entera. De ahí sus más profundos argumentos contra «las obras de la Ley» revelada por Dios a Moisés y a su pueblo de Israel. De ahí, en este mismo capítulo, la originalidad y la insistencia en generalizar la paternidad de Abraham, poniéndolo como ejemplo de quien logró una declaración de justicia completamente independiente de la Ley (por supuesto) y aun de su signo, la circuncisión. Quien vive de la Promesa es aquí un pagano...

Pero —dirá alguno— ¿y la Promesa? En efecto, Abraham, circunciso o incircunciso, es objeto de una *revelación*. La Promesa no puede, al parecer, convertirse en elemento antropológico. Es algo más estrecho. Como lo será también el cumplimiento (incoativo) mismo de la Promesa en Jesús. Una y otro, la promesa y su cumplimiento (cristiano), tienen, en cuanto revelación de Dios, una «letra» particular que es peligrosa y puede ser mortífera. Cuando el hombre busca «gloriarirse», puede

convertir la promesa en contrato, y el evangelio (o la iglesia) en ley. Es decir, en «mala» particularidad.

Todo eso es verdad, pero Pablo se las va a ingeniar para mostrar que la Promesa a Abraham no es otra cosa que una imagen, diríase «ejemplar», de una promesa que *todo hombre* recibe y, de alguna manera, siente en su misma existencia histórica de cara a la muerte. Este esfuerzo se nota en el estilo, y, por lo menos una vez, con gran claridad. En esa ocasión (4,17) afirma que Abraham «es padre de todos nosotros ante Dios, en quien creyó...» Ahí termina el sentido obvio de la frase. Pero Pablo aprovecha la oportunidad para llenar de contenido significativo y alusivo al caso ese concepto relativamente vago. Por medio de una frase unida con un pronombre relativo inesperado, califica a ese «Dios» en el cual se cree: «...quien da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es».

Sólo se puede entender este complemento lleno de sentido como algo colocado allí *adrede* por Pablo. ¿Con qué fin? Éste no puede ser otro que el ya presente y activo en todo este capítulo: llevar el caso-Abraham a una dimensión antropológica que abarque a toda la humanidad. En el capítulo anterior se vio cómo Pablo daba un primer paso en esa dirección poniendo a Abraham fuera de la particularidad judía. Abraham es sólo un hombre que actúa como un verdadero «amigo de Dios». Desde *este punto de vista*, es hijo de Abraham, el «creyente», todo hombre —ateo, pagano, judío o cristiano— que renuncie, en pro de la historia, a tener con el Absoluto relaciones de contrato. El hombre no puede vender su historia y usarla como pago de salvación alguna. En este capítulo —y muy especialmente en la frase que se comenta— Pablo da un paso más en el mismo sentido. Esa actitud sólo es coherente si la historia misma se presenta al hombre como contenido un Absoluto que esté a su alcance. Es decir, como una «promesa».

Pues bien, ¿existe una «promesa» tal en la historia de cada hombre? Porque sólo ello puede hacer del hombre de la promesa, Abraham, una imagen antropológica, el padre de «todos los creyentes» dentro de la infinita diversidad humana. Entiendo que la respuesta debe ser afirmativa. Más aún, creo, con Pablo, que se debe hablar de *dos promesas* que convergen en una: la promesa de la historia cara a la muerte y la promesa del ser cara

a la nada. Esta doble promesa se identifica con lo que Pablo llama «Dios», el objeto de la fe de Abraham⁷.

Decía que la primera promesa es la estructura «histórica» del ser humano cara a la muerte. En otras palabras, la vocación del hombre a poner en la historia algo incorruptible, definitivo, por pequeño que ello sea. Al hablar de la resurrección de Jesús, traté de mostrar con ejemplos no cristianos que ella no era una «rareza» propia de un credo esotérico y particular. Y cité en una nota, en apoyo de esa pretensión, las palabras de alguien que, luego, supe que era también cristiano, Roger Garaudy: «Cada uno de mis actos liberadores y creadores implica el postulado (¿por qué no decir también: 'la promesa'?, JLS) de la resurrección, pero más que ningún otro el acto revolucionario. Porque, si soy revolucionario, esto significa que la vida tiene un sentido para todos. ¿Cómo podría yo hablar de un proyecto global para la humanidad, de un sentido para la Historia, mientras miles de millones de hombres en el pasado han sido excluidos de él, han vivido y han muerto... sin que su vida y su muerte hayan tenido un sentido? ¿Cómo podría yo proponer que otras existencias se sacrifiquen para que nazca esta realidad nueva, si no creyera que esta realidad nueva las contiene a todas y las prolonga, o sea, que ellos viven y resucitan en ella? O mi ideal del socialismo futuro es una abstracción que deja a los

7. Sabido es que el *ateísmo* no es una categoría bíblica, como tampoco un hecho sociológico de proporciones perceptibles en la antigüedad. Quienes son presentados en los Salmos como diciendo «no hay Dios» (Sal 10,4; 14,1) no son propiamente ateos. Al emplear esa expresión, aluden sólo a la no interferencia de la justicia de Dios en la historia humana (cf. Sal 58,12). Es difícil determinar cuándo fuera de casos aislados, por ejemplo entre filósofos griegos) surge el ateísmo como fenómeno social perceptible. Ciertamente Pablo no lo tiene en cuenta. Para él, como ya se ha dicho, la humanidad entera se divide, según la religión que caracteriza a las culturas, en judíos y griegos, circuncisos e incircuncisos. Pero ciertamente es lícito extrapolar lo que Pablo escribe y aplicarlo al ateo, recordando que, según la Constitución *Gaudium et Spes*, del Vaticano II, una de las fuentes del ateísmo es el falso rostro de Dios que los creyentes presentan. El Vaticano II repite así, a su manera, el juicio crítico a una parte del mundo religioso: «el nombre de Dios por vuestra causa es blasfemado» (2,24), o *su existencia negada*. Y uno de esos falsos rostros hoy en día sigue siendo, sin duda alguna, el de un dios con quien se comercia —por vía moral y/o religiosa— la salvación.

elegidos futuros una posible victoria hecha a base del aniquilamiento de las multitudes, o *todo sucede como si mi acción* (histórica, liberadora y creadora) *se fundara sobre la fe en la resurrección de los muertos*⁸.

Para elevar este pasaje citado a su plena dimensión antropológica, quisiera quitarle sus alusiones a proyectos históricos concretos y dejarlo apuntado a la más amplia y desnuda condición humana. Es el hombre un ser hecho para hacer historia, no para ceder a lo espontáneo y «padecer» su naturaleza animal. Esta estructura que se revela, fuerte y extraña, desde que el hombre comienza a actuar en este planeta, se basa en la promesa de que la historia no será sometida a la corrupción y a la inutilidad (cf. *infra*, 8,20-21). Por eso la libertad, cuando se ejerce de verdad y no se convierte en pretexto para volverse el hombre esclavo de sus propios deseos (cf. Gal 5,13), es siempre una apuesta en el sentido de que el Absoluto «es poderoso para hacer lo que promete» (4,21). Hacer historia amando, liberando y creando no es posible sino en virtud de la fascinación «prometedora» que lo Absoluto ha puesto en lo más humano del hombre, de todo hombre.

Pablo agrega, con razón, que el existir es *ya* una promesa también. ¿Por qué ser, más bien que no-ser? Cuando el hombre se compara a su posibilidad más inmediata, no puede menos de sentir lo que él siente frente a las cosas que hace existir: que «ser» equivale a ser valioso para Alguien. Que hay allí un rehén, un valor que pende de una promesa. El Absoluto que puso un destino en las manos humanas también le dice con eso al hombre que «es poderoso para hacer lo que prometió» al darle el ser. Claro está que la figura usada, la de «rehén», puede hacer pensar en un negocio, y en un «mal» negocio. Cuando, siguiendo a Proust, la empleo aquí, pienso sólo en que algo humano tiene

8. Subrayado mío; cf. *supra*, nota 6 al cap. 5 de la Primera Parte. Desde un punto de vista cristiano, aunque bastante iconoclasta con respecto a la espiritualidad corriente, TEILHARD DE CHARDIN se expresaba de un modo paralelo (tanto a Garaudy como a Pablo): «¿Qué nos importa ser premiados en el cielo si no añadimos, a fin de cuentas, ni un ápice de absoluto, con nuestras vidas, a la totalidad del ser?» (*Christianisme et évolution*, citado por E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, p. 379).

un valor para Dios, y que hay en el solo hecho de existir una «promesa» que se basa en ese valor regalado a toda libertad que ha llegado a ser.

Otra vez, pues, en este segundo párrafo del capítulo, la «fe» de que habla Pablo a propósito de Abraham alcanza dimensiones antropológicas. El criterio con que el Absoluto juzga a todo hombre depende de que éste acepte, al actuar, la promesa que está insita en —o que es— su propio ser. El hombre será justo cada vez que la acepte, y se volverá esclavo de las fuerzas que bullen en su propio interior cada vez que, con temor, rehúse atenerse a esa promesa constitutiva.

IV. Fundamento evangélico

Obviamente, Pablo, que está en el «ahora» de esa fe definitivamente puesta sobre su fundamento más prometedor —Jesús resucitado—, puede llamarla, por recapitulación, «fe en Jesucristo». El Dios que «lo entregó y resucitó» —eso significa el llamado *pasivo divino* «fue entregado y fue resucitado» (4,25)— es la garantía con que la misma promesa hecha a Abraham, representante de la humanidad, es hoy repetida después de Cristo a la misma humanidad.

Pero, ¡cuidado! La Promesa, para los «creyentes» cristianos como para el resto de los hombres, es y sigue siendo sólo eso, *promesa*. «Ha sido en esperanza como hemos sido salvados, y una esperanza que (ya) se ve no es esperanza» (8,24). Nadie ha podido dejar atrás a Abraham, que «esperaba contra toda esperanza» (4,18). Ni siquiera Jesús en su propia historia.

Sobre el fondo de Abraham, Pablo recuerda el momento culminante de la «fe»⁹ de Jesús: su muerte en la cruz. El que

9. Una observación importante sobre terminología: cuando hablo aquí de la «fe de Jesús», estoy empleando una terminología paulina, a sabiendas de que tal terminología no es ni la de los Sinópticos ni tampoco la propuesta por mí en la Introducción general de esta obra. Lo que dice Pablo de la fe de Abraham, el «pre-evangelizador», debe hallarse también, por lo menos en una forma eminente, en Jesús, profeta del «evangelio» definitivo. Por ende,

esté clavado en ella «contra toda esperanza» lo grita el mismo Jesús cuando todo su proyecto —aun el Reino que había de venir— parece tan históricamente muerto como muertas estaban las posibilidades de Abraham de tener descendencia (4,19).

El que sea el mismo Absoluto que hizo la Promesa quien tiene a Jesús clavado en la cruz y no le deja, a pesar de todos los pesares y desencantos, bajar de ella, lo muestra la necesidad de seguir con los mismos valores que le valieron la muerte, pendiente de esa promesa. Por eso «no flaquea en su fe», por más que todo desafíe su esperanza.

También aquí, el que ese Dios resucite a Jesús significa, como para Abraham, que Dios «es poderoso para hacer lo que prometió» de una manera que sobrepasa en imaginación todos los planes humanos, pero que no los substituye ni ahorra el riesgo de la libertad del hombre frente a la corrupción de lo que está sujeto a la ley del tiempo.

Y, finalmente, el que todo eso sea «por nosotros» (4, 23-25) significa que cruz y resurrección constituyen también

la actitud abrahámica central no puede faltar en la relación que tiene Jesús con Dios y con la historia, en la que, como Abraham, «trabaja» hasta en su muerte en la cruz. De hecho, un discípulo o imitador de Pablo, el autor de la Carta a los Hebreos, ve en Jesús al «pionero y confirmador de la fe» (Heb 12,2). Jesús confirma, en efecto, la actitud de Abraham, el antiguo «pionero de la fe según Pablo, aunque éste nunca emplee la expresión «la fe de Jesús» (en sentido subjetivo). Ya se ha dicho aquí que las terminologías son en buena parte arbitrarias, aunque deben obligarse a ser coherentes y a no apartarse demasiado del lenguaje ordinario. Las dos condiciones se cumplen en el uso paulino del término «fe». Con él se refiere Pablo, sobre todo en 3,21-31 y 4,1-25, a un tipo de actitudes que tal vez estarían mejor traducidas por el término (de la misma raíz) «confianza». Es, en efecto, la fe paulina la actitud del que «confía» su destino en las manos de Dios para poner en los proyectos históricos todo su afán, liberado así de la angustia inmadura del que quisiera contar y controlar siempre en qué términos se halla con la salvación. El hombre maduro en que Pablo piensa, cree, como Abraham, que vivir confiado en la «gratuidad (de la promesa) hace más segura la herencia...» (4,16). Por «fe», en cambio, en la terminología que propuse en la primera parte de esta obra, entiendo la determinada estructura de valores que cada hombre hace suya «creyendo» (por el testimonio de otros) que ella puede proveerlo de la mayor felicidad posible en la existencia. En ese sentido, también puede hablarse de los valores que implica el «Reino de Dios» como de la «fe de Jesús», pero con un sentido diferente al anterior (paulino) y con una expresión ausente también de los Sinópticos.

«nuestro» destino. Y como éste es social, de la misma manera que la «fe» de Abraham es fuente de vida para sus hijos, también cada cruz y cada resurrección de cualquier «creyente» es, gracias al mismo Absoluto de la promesa, fuente de fe y de vida para los demás.

Pablo ve, pues, a Jesús con las categorías mentales con que los judíos «creyentes» deberían ver, en el Espíritu, la paternidad que le adquirió a Abraham su fe. Pero en ambos casos, el de Jesús y el de Abraham, esa fe, en su eficacia vivificante, desborda los límites históricos de esas vidas (que mueren). En el capítulo siguiente de Romanos se verá cómo Jesús, aunque situado en un punto de la historia humana, se vuelve, de una manera aún más total, proto-padre (es decir, lo que Abraham fue para los «creyentes») de esa, diríase, sub-especie de la humanidad compuesta de ateos, paganos, judíos y cristianos... que viven de la promesa.

Contra todo intento prematuro (y apolológico) de ver en Jesús el cumplimiento de ésta, Pablo ve en Jesús su reiteración más profunda, su revelación más diáfana, así como el cabal rescate de su universalidad¹⁰.

10. Conuerdo así, casi punto por punto, con lo que escribe Ch. DUQUOC en un pasaje ya citado en esta obra, pero que conviene repetir a propósito del cumplimiento de la «promesa» divina de la resurrección y de su relación con Jesús resucitado: «La resurrección (de Jesús) *no comprueba dentro del marco de la empiría* aquella promesa que estaba incluida en el amor a los demás y en el deseo de justicia por encima de la propia vida. Sigue siendo también ella promesa, ya que *deja subsistir el marco empírico* de este mundo y, por consiguiente, el sistema antiguo de referencia. La historia empírica sigue siendo historia de la lucha contra la muerte, pero en definitiva no tenemos *ningún medio para afirmar* que la muerte no tendrá la última palabra, fuera del testimonio de la victoria de Jesús que nos dan los apóstoles. La anticipación del fin de la historia en la resurrección de Jesús sigue estando oculta: sólo se ha proclamado *como promesa*» (cf. *supra*, nota 8 al cap. 5 de la Primera Parte; subrayado mío). Sólo me animaría a dissentir en un punto que puede no ser más que una cuestión de lenguaje. Entiendo que, independientemente de la resurrección de Jesús, existen razones del corazón, pero razones al fin (y del mismo tipo que aquellas que hacen confiar en los apóstoles) para sostener que «la muerte no tendrá la última palabra». De lo contrario, la «fe» de Abraham y, más en general, la fe de todos los hombres «creyentes» no podría existir *hasta* Jesucristo. Sería puro «fideísmo» o mero voluntarismo irracional. Y no es eso lo que Pablo dice aquí.

Capítulo 5

Adán, Cristo y la victoria

ROMANOS 5,1-20

¹ Por tanto, habiendo sido declarados justos por causa de la fe, estamos en paz con Dios por nuestro señor Jesucristo, ² por medio de quien hemos obtenido también acceso con la fe a esta gracia en la que nos mantenemos y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. ³ Y no sólo eso, sino que nos gloriamos hasta en las aflicciones, sabiendo que la aflicción produce resistencia, ⁴ la resistencia madurez, la madurez esperanza, y la esperanza no engaña, ⁵ porque el amor *procedente* de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el espíritu santo que se nos ha dado.

⁶ Porque, cuando estábamos aún sin fuerzas, Cristo murió oportunamente por los impíos ⁷—y eso que por un justo apenas hay quien muera: por un *hombre* bueno tal vez alguno se atreva a morir—, ⁸ pero Dios probó su amor hacia nosotros, ya que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros. ⁹ Con mucha mayor *razón*, habiendo sido declarados justos por su sangre, se nos salvará, por él de la ira. ¹⁰ En efecto, si siendo enemigos se nos reconcilió con Dios, con la muerte de su hijo, con mucha mayor *razón*, reconciliados *ya*, se nos salvará con su vida. ¹¹ Y no sólo eso, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro señor Jesucristo, gracias al cual hemos recibido ahora la reconciliación.

¹² Por eso, así como por un *sol* hombre el pecado entró en el mundo y, por el pecado, la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron ¹³—porque antes de la ley el pecado estaba *ya* en el mundo y aunque el pecado no se contaba no habiendo ley, ¹⁴ no obstante, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron de la misma manera que Adán, que era figura del que había de venir—...

¹⁵ Pero nada de «cuál el delito, tal el regalo». Porque si por el delito de uno (solo) murió la multitud, mucho más la gracia de Dios y el regalo gratuito de un (solo) hombre, Jesucristo, abundaron en la multitud. ¹⁶ Y nada de «cuál el resultado del extravío de uno, (tal) el regalo». Porque el juicio (a partir) de uno (solo) *desembocó* en condenación, mientras que la (obra de la) gracia (a partir) de la multitud de los delitos, *desembocó* en declaración de justicia. ¹⁷ En efecto, si por el delito de uno (solo) reinó la muerte por causa de uno, mucho más quienes reciben la abundancia de la gracia y el regalo de la justicia reinarán en la vida por uno (solo) Jesucristo. ¹⁸ Así pues, como del delito de uno (solo) *resultó* para todos los hombres *causa de condenación*, así de la justicia de uno (solo) *resultó* para todos los hombres *causa de justicia que lleva a la vida*. ¹⁹ Porque como por la desobediencia de uno (solo) la multitud fue hecha pecadora, así también por la obediencia de uno (solo) la multitud será hecha justa.

²⁰ *En cuanto a la ley*, intervino para que aumentara el delito, pero donde abundó el pecado la gracia fue más abundante todavía para que, así como el pecado reinó en la muerte, así la gracia reinara por medio de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro señor.

A pesar de sus dos temáticas sucesivas —la reconciliación de la humanidad con Dios (5,1-11) y el paralelo Adán-Jesucristo (5,12-20)—, el capítulo quinto de Romanos posee una clara unidad y límites no menos claros. Por lo menos en sus grandes líneas: comienza cuando Pablo cesa de hablar de Abraham, y termina cuando se prepara para hablar de los «bautizados» (6,3), esto es, de la condición *cristiana*.

¿Qué *nuevo* tema trata Pablo en este capítulo? El tema tratado aquí no puede llamarse, en rigor, nuevo. La prueba más palpable de ello está en ese «por tanto» con que comienza el primer versículo. Ese hilo conductor retrotrae así al lector al principio establecido por Pablo como característico del «ahora», en lo que toca a la declaración de justicia que Dios otorga al hombre.

Como se ha visto, en 3,11-21 Pablo expresa ese principio en términos generales y abstractos, pero que apuntan, en su misma formulación, al judío. Sólo en él, en efecto, se da, en todo su rigor, la oposición entre fe y obras de la Ley. Pero, como ya se ha visto, el interés de Pablo está en determinar el criterio único con el que Dios, sin privilegios ni particularidades, juzga a la humanidad entera, paganos inclusive. A ello se debe

el que Pablo procure señalar un caso donde, según las mismas Escrituras judías, el criterio de la fe basta para que un pagano-judío, Abraham, sea declarado justo. Y ahí tiene el lector el porqué de todo el capítulo cuarto de Romanos.

En Abraham se ve qué es la fe otorgada como posibilidad a todo hombre, judío o pagano (y no precisamente convertido al cristianismo), y cómo esa cualidad del actuar humano, tan vasta como la humanidad, es un pre-anuncio de la que hará posible Jesucristo al morir y resucitar. Porque hay aquí, si bien se mira, algo extraño. Hasta ahora, se podría decir que Pablo ha expresado su principio de la justificación por la fe sin explicitar (la única excepción, si pudiera llamarse tal, sería 3,24) *en qué esa fe justificadora está radicalmente ligada a Jesucristo*.

Este es precisamente el tema del capítulo quinto de Romanos. Por eso, de no haber sido porque en 4,23-25 se cita aún a Abraham (= él), sería más lógico comenzar el capítulo quinto con esos tres últimos versículos del cuarto. Con todo, es muy perdonable ese pequeño desliz «literal», que ha permitido captar cómo Pablo, detrás —o delante— de los rasgos más típicos de Abraham, está viendo a Jesús tal como sabe, por los evangelios, que murió en la cruz y tal como sabe, por experiencia propia, que vive resucitado.

Así, el último apartado del capítulo anterior sobre el fundamento evangélico del capítulo cuarto de Romanos constituye la mejor introducción a la temática del quinto. Esta temática dominará todo el capítulo. Y sólo cambiará cuando Pablo pase su atención, de lo que Jesús significa para la humanidad toda, a lo que significa para la existencia propiamente cristiana (= bautizada). Ésta será objeto (sin que desaparezca la preocupación global por la humanidad, presente continuo del pensamiento paulino) del capítulo sexto.

I. La seguridad de la reconciliación

Confiar a Dios el propio destino, olvidarse de sí para hincarle el diente a la historia, todo eso que implica la «fe» de que habla Pablo, supone, un clima de *paz*. Porque la fe de que aquí se trata no es una actitud solipsista. No termina en sí misma. Es

fe *en...* (de ahí el *eis* en griego que normalmente la complementa en los pasajes de Pablo). Tampoco tiene como objeto un credo, ni siquiera, en rigor, una promesa. Es fe *en el que promete*. Y, por ende, no puede darse sino dentro de una relación de paz, amistad o filiación.

Pablo se ve obligado, pues, por la misma lógica de su principio justificador, a establecer cómo se puede dar ese clima sin el cual la fe resulta imposible. El capítulo quinto de Romanos podría, pues, resumirse con las palabras de su primer versículo: «...estamos *en paz* con Dios por nuestro señor Jesucristo» (5,1). La fe, entonces, se vuelve posible, y con ella y gracias a ella, la declaración de justicia por parte de Dios.

Es importante señalar aquí que, si se ha de ser coherente con las hipótesis que se han ido verificando hasta ahora, esa operación pacificadora que precede y hace posible la fe no puede consistir en un mero artificio judicial. Pese a algunas vacilaciones de Pablo que luego se señalarán, hay dos razones en el texto mismo del pasaje que se estudia, al comienzo del capítulo quinto, que hacen improbable que la reconciliación entre el Dios justo y el hombre pecador pueda hacerse por una mera «declaración de justicia».

La primera razón es el principio invariable de Pablo de que tal declaración supone la existencia de la fe. Aquí, en cambio, se está hablando de lo que hace a la fe posible, continuando con la temática de la Promesa hecha a Abraham. Sin promesa, Abraham no habría tenido fe en Dios ni, por ende, habría actuado de esa manera que Dios halló «justa». Todo el capítulo quinto es una grandiosa ampliación de la Promesa que significa y manifiesta Jesús a la humanidad entera y que se vuelve así, en diferentes grados de conciencia, objeto de fe. No es fortuito el que el primer párrafo del capítulo (vv.1-4) muestre el camino que recorre «la esperanza» respondiendo en forma madura a la resistencia de la realidad.

La segunda razón, íntimamente ligada a la primera, consiste en que ese camino prueba que Pablo no piensa en un cambio jurídico, sino en una transformación antropológica. En otras palabras, una creciente «madurez» (5,4). El cambio reconciliador de que habla no es importante porque coloque al hombre, como por arte de magia o desde fuera, en una situación «re-

conciliada». La amistad o reconciliación de que Pablo habla es el resorte que desencadena, dentro del hombre, el proceso inverso al que hizo de él un esclavo del Pecado. Es, por supuesto, pura y exclusivamente obra del amor que procede de Dios. Pero ese amor se derrama «en nuestros corazones» (5,5). Es difícil al lector moderno percibir en esta expresión que «corazón» no tiene en el lenguaje de Pablo la manida significación de la sede del afecto. Pero debe recordar que «corazón» es, en la terminología bíblica, la sede del juicio y de las evaluaciones. Tener en el corazón la esperanza que suscita la amistad con el Absoluto es el primer paso para renunciar a la búsqueda angustiosa de seguridad en el comercio con Dios. Así comienza el que será declarado «justo» a vivir de la fe.

Sin embargo, el pensamiento de Pablo, como ya se ha visto y se verá aún más claro en lo que sigue, se debate sin cesar contra los tiempos del verbo. Jesús aparece, inesperadamente, en el pasado, en el presente o en el futuro. Y no porque sí. Su relación con Dios y, por ende, con la humanidad toda conlleva esa especie de ubicuidad temporal. Véase, si no.

La fe requiere un clima de paz entre Dios y el hombre, que debe confiar en él. De ahí la invitación a tener fe (como Abraham), precisamente «porque estamos en paz con Dios por nuestro señor Jesucristo». Pero esta paz parece suponer que «hemos sido declarados justos por causa de la fe» (5,1). No obstante, si la justificación tuviera lugar antes de que existiera un «clima» de paz entre Dios y el hombre —o sea, si *precediera* a la fe—, esta primera declaración de justicia pacificadora (básica para la fe) ya no se haría, como lo mantiene Pablo a rajatabla en esta carta, «por medio de la fe».

Se diría que el versículo pone la fe del hombre como base de una paz con Dios, que viene con la justificación consecuente, al mismo tiempo que hace de esa misma paz la razón y la condición para tener fe... Que Pablo se siente incómodo con este círculo vicioso lo muestra el increíble embrollo «temporal» del segundo versículo en su relación con el primero. Según él, «por medio de él (Jesucristo) hemos obtenido *también* (?) con la fe (= por medio de la fe) acceso a esta gracia (probablemente la de estar en paz con Dios) en la que nos mantenemos...» (5,2).

El embrollo viene, sin duda alguna, de que, «cuando todavía éramos pecadores» (5,8) e «impíos» (5,6), Jesucristo, y Jesucristo *solo*, hubo de reconciliarnos con Dios, ya que en esa circunstancia éramos aún incapaces de tener fe y, por ende, tampoco podíamos obtener declaración alguna de justicia por parte de Dios (cf. 5,9). Por eso estamos ahora en una situación mucho mejor y, «con mucha mayor *razón*, habiendo sido (ya) declarados justos... seremos salvos, por él, de la ira». La fe, con su declaración de justicia, no es, pues, el primer paso, sino el segundo¹. Fue menester primero una reconciliación enteramente

1. Existe un paralelismo decisivo, aunque no total, entre los vv. 9 y 10. Es decir, entre una primera secuencia de dos miembros: «habiendo sido *declarados justos* por su *sangre*, se nos *salvará...*» (v.9), y una segunda secuencia de dos o tres (?) miembros: «se nos *reconcilió con Dios* por la *muerte* de su Hijo... (y), *reconciliados ya*, se nos *salvará...*» (v.10). Si esto fuera una especie de paralelismo hebreo, habría que concluir que «reconciliación» es un sinónimo estricto de «declaración de justicia» (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, t. I, pp. 285ss). Pero una mirada más atenta conduce a otra hipótesis exegética: la de una corrección, hecha por Pablo, a una expresión suya que no le parece ajustada en el momento mismo de escribirla. El tomar «reconciliación» (tema que Pablo no ha abordado al tratar de su principio sobre la justificación) como lo que en realidad es, una acción unilateral de Dios sin intervención ni respuesta condicionada del hombre, pone en juego el reflejo exegético de la teología reformada que así ha interpretado la «declaración de justicia». Pero una exégesis menos rutinaria, en el mismo campo protestante, advierte que la lógica del tema de la reconciliación va en el sentido de una secuencia de *tres* términos: reconciliación (Dios solo), transformación del hombre, salvación otorgada por Dios. *IBC1*, 129 sostiene que es éste «el pasaje más claro que puede ser citado para distinguir las esferas de la justificación y de la santificación: un versículo (el 9) expresa un hecho objetivo cumplido sin nosotros; el otro (el 10), un cambio operado dentro de nosotros». El tercer término que caracteriza a ambos versículos es el «se nos salvará». Esta fina percepción de que Pablo está hablando de una transformación humana en el v. 10 y siguientes, está también bajo el signo de la exégesis reformada: en lugar de llamar «reconciliación» a la operación («objetiva») realizada sin nosotros, la llama, sin más, justificación, basado en el v.9. E inventa para la transformación humana el término «santificación» (resultado indirecto), en lugar de seguir hablando de una justificación que depende de la «fe» fiducial (= esperanza, cf. v.4). Que la «reconciliación» sea una transformación que Dios opera por sí mismo «derramando su amor en nuestros corazones», sin que nosotros hubiéramos hecho nada para ello, es el meollo mismo del argumento de Pablo. Pero en el v. 9 Pablo comenzó llamando a esa intervención divina en el hombre «justificación», probablemente sin pensar que, para sus lectores, esta palabra estaba indisolublemente ligada a la fe, actitud del hom-

mente unilateral hecha por Dios en Cristo y sin implicar un juicio divino. De ahí que Pablo atribuya varias veces, de una manera llamativa, la reconciliación al «señor Jesucristo» (5, 1-2.11), a la «muerte de Cristo» (5,6-8.10), a «su sangre» (5,9). Esto parece ser una corrección del versículo primero, en que aparentemente presentaría la reconciliación como siguiendo a una declaración de justicia «por causa de la fe». La unilateralidad asociada con la «reconciliación» no es, por otra parte, exclusiva de Romanos: «en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, sin tomar en cuenta las transgresiones de los hombres» (2 Cor 5,19).

Todo esto puede parecer muy confuso, y creo que no hay por qué negar que Pablo no las tiene todas consigo cuando quiere expresarse a este propósito. Su lógica, no obstante, aparecerá mejor si se recuerda cuál es la situación de los hombres todos (paganos y judíos) en un *antes*, que no es sólo temporal, con respecto a Cristo. Todos son pecadores. Más aún, voluntariamente, mediante un mecanismo de «mala fe», se han vuelto esclavos del Pecado. ¿Qué «buena» fe pueden sacar entonces de sí mismos para entablar con Dios relaciones de amistad, sin las cuales la «fe» de que habla Pablo es imposible...? Si unos son idólatras y los otros creen en un Dios tal que lleva a blasfemar a quienes los observan!

Sólo cabe que, en la misericordia de Dios, seamos reconciliados pasivamente una primera vez. No se trata, sin duda, de una prioridad temporal, pero Pablo la enuncia de manera muy clara con lo que se llama, en la gramática del griego bíblico, un «pasivo divino»: «siendo enemigos, se nos reconcilió con Dios» (5,10). ¿Qué ocurrió en realidad? Que, lo queramos o no, Dios nos amó: «el amor que procede de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (5,5)².

bre, y actitud imposible antes de ser reconciliado con Dios. Lo más probable es que luego, al percibir esto, haya modificado su expresión, dejándola como está en el v.10, o sea, substituyendo «justificación» por «reconciliación», y dejando así una secuencia de tres términos: a) «reconciliación»; b) transformación operada en nuestra actitud hacia Dios (= fe justificante); c) salvación segura. Véase a este respecto el apartado tercero de este mismo capítulo.

2. En las lenguas modernas, por lo menos las de Occidente, resulta difícil

Ésta es, a mi modo de ver, la razón por la cual, para ese primer paso del amor de Dios que se derrama sobre los pecadores y los impíos, Pablo prefiere, por lógica, al término «*justificación*» (del primer versículo y que, según su principio, supone la fe) un término como «*reconciliación*» (5,10-11) que no la supone. Es decir, un equivalente que apunte a una acción surgida del amor de Dios y exclusivamente suya.

Para que los hombres comiencen, como Abraham, a tener fe, es menester que, de alguna manera, se topen, aun en medio de su esclavitud, con la realidad inaudita de que el Absoluto los valora y ama. Esa «buena noticia» (gracias a la cual se comienza a desandar el camino de la esclavitud) va entrando poco a poco en la experiencia de la humanidad, *pari pasu* con la Promesa que le es aneja. Abraham sale de Ur y se lanza a su azarosa historia, porque se siente llamado. Y luego acompañado y apoyado. El calificativo de «amigo de Dios» que se le atribuye no significa que él haya elegido a Dios como tal, sino que así se le manifiesta Dios: como un amigo a su amigo. Pero también aquí llega el momento en que el Absoluto muestra, revela, manifiesta con claridad ese amor. Pablo ve en la vida y muerte de Jesús, en «su sangre» derramada precisamente por una causa humana, «por nosotros» (5,8), el testimonio evidente de un sorpresivo y total amor que el Absoluto³ tiene por ese hombre aún esclavo del Pecado.

percibir la fuerza antropológica de esta expresión, porque el que el amor de Dios «se derrame en nuestros corazones» se toma como la archisabida manera de expresar que Dios amó nuestras personas. «Corazón», en efecto, significa, en el lenguaje figurado moderno, la sede de los afectos. De ahí que «nuestros corazones» sea una forma manida de decir «nosotros» en cuanto sujetos u objetos de amor. Recuerde, empero, el lector que «corazón» significa en el lenguaje bíblico la sede de los juicios y valoraciones humanas. El corazón «entenebrecido» es el que se justifica haciéndose, contra el Absoluto que se conoce, un otro absoluto a la medida de sus pasiones y deseos. Que el amor de Dios se derrame en esa tiniebla que el hombre ha embrollado con sus juicios justificatorios, constituye el comienzo de la liberación y re-humanización del hombre esclavo del Pecado.

3. Hay aquí una temática que, de Pablo, pasará a todas las teologías neotestamentarias un poco desarrolladas. Es la misma afirmación que hará una glosa cristiana a la teología joánica de fines del primer siglo, que había escrito: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios,

La sangre de Jesús no tiene ningún poder mágico. Es un lenguaje figurado para expresar las dos cualidades del amor de Dios por el hombre: siempre primero y siempre total. A partir de ese dato —y para el que cree en él— la «fe» de que habla Pablo es la única actitud lógica para el hombre. Porque, si ya se veía que éste tenía que olvidarse, en Dios, de sí mismo y de su destino para ser plenamente creador en la historia, «ahora» se sabe *por qué* esa apuesta de la fe que deja en las manos del Absoluto la cuestión del destino propio es la única acertada. No es una despreocupación imprudente con respecto al único problema que realmente importa. Porque tal problema *no existe*. Quien se confía a ese amor de Dios que nos reconcilió cuando éramos impíos y pecadores, no arriesga nada. Tal es la seguridad de ese rotundo futuro, «se nos salvará» (otro pasivo divino), que queda manifiesto en su vida (= resurrección) (5,10). Pablo lo afirma además con una palabra técnica terminante: «*nos glorriamos en Dios*». Aquello que marcaba la esclavitud al Pecado en el judío —el gloriarse y el descansar en la Ley— es aquí sano, razonable y liberador cuando la seguridad no se pone de manera infantil en la Ley, sino, de un modo maduro y filial, en la iniciativa del amor de Dios. «En efecto, si siendo enemigos se nos reconcilió con Dios, con la muerte de su hijo, con mucha mayor razón, reconciliados ya, seremos salvos...» (5,10). Este futuro, como el «nosotros» que hace de sujeto pasivo en el original griego, es universal. Porque no es una cualidad que

sino en que él nos amó... y envió a su hijo». Y la glosa añade: «él nos amó *primero*» (1 Jn 4,10). Precisamente Pablo, por su parte, ya había afirmado en Romanos: «Dios probó su amor hacia nosotros, ya que, siendo aún pecadores, Cristo (su hijo, v.10) murió por nosotros» (5,8). Claro que, para que el argumento de Pablo valga, es menester suponer que él ve ya en Jesús, por la fe, un Absoluto que toma la iniciativa de amarnos. Esto es, que ve una íntima relación entre Jesús y la Divinidad (cf. 1 Cor 8,6). Ése es el valor inaudito —para nada mágico— de la «sangre» de Jesús (5,9). Forma parte de la promesa que se revela en Jesús el que Dios haya amado primero, y tanto como para entregarse a la muerte por quienes no tenían título alguno para semejante amor. No es ajena a la teología de Pablo, aunque no esté aún aquí plenamente desarrollada, la idea de que, al darlo todo por amor, ese Dios que es amor introduce en el corazón del hombre lo más precioso, activo y eficaz de su propio ser: la capacidad de crear (historia) dándose a los demás (= *agápe*).

nuestros pecados puedan frustrar, sino que surge de un amor carente de límites. Nunca podrá el Pecado poner a alguien en una situación peor que aquella de la que nos sacó ya el amor de Dios.

Que Pablo destine toda esta primera parte del capítulo quinto de Romanos a traer el tema de la «reconciliación» para fundar la seguridad —madura— de la fe en cualquier hombre, no es una hipótesis antojadiza. Es el mismo argumento que repetirá cuando, en el capítulo octavo, escriba sobre la imposibilidad de temer (por sí o por otros) para quien ha recibido este mensaje y creído en él: «¿Qué tendremos que decir entonces, en vista de esto? Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? Quien no perdonó ni a su propio hijo amado, sino que lo entregó por *todos* nosotros, ¿cómo no nos regalará también *todo* junto con él?» (8,31-32).

Pero de ese amor *cualitativamente universal*, por ser siempre primero, Pablo va a pasar, en la segunda parte del capítulo a reafirmar su *universalidad cuantitativa*, para que la inseguridad que amenaza a la fe no tenga dónde asirse.

II. La amplitud de la salvación

Una vez que gratuitamente el amor de Dios decidió unir suerte a la de la humanidad en el momento (antropológico) más desfavorable o inesperado, la angustia y el temor por la salvación propia y ajena quedan definitivamente excluidos. Y la *fe* puede comenzar su trabajo reparador de la íntima verdad del hombre.

Un *nuevo ser humano* comienza, así, a surgir de la reconciliación con Dios operada por Jesús. Pero el término «comienzo» —tan central en este capítulo— puede dar lugar a muchos malentendidos que Pablo por sí solo no quiere o no puede disipar. «Nuevo», «comienzo», son términos que dicen relación al *ahora de Cristo*, en oposición al *antes*, cuando la verdad estaba presa y el hombre esclavo. No habríamos podido ser «reconciliados» si no fuera porque fuimos previamente «enemigos» (5,10).

Esto es ciertamente así, pero es sólo un aspecto de una realidad más amplia. Pablo habla, en este capítulo de Romanos,

de un «nosotros» reconciliado. Pero deja al lector, en la primera parte del capítulo, el trabajo de definir qué hombres históricos entran en ese «nosotros». El pasaje paralelo de 2 Cor 5,19 es más explícito: «en Cristo estaba Dios reconciliando *al mundo consigo*». Es que, como decía, siendo estrictamente primero, el amor de Dios no está condicionado ni, por ende, limitado. Llega, con la misma inmediatez, a la humanidad toda. En la historia de la humanidad, Jesús señala el punto donde la eficacia y la razón de ser de ese amor son manifestadas. Y no el momento temporal en que comienzan a actuar, dejando irreconciliada la humanidad anterior.

No es fácil combinar ni, sobre todo, expresar coherenteamente el hecho de que el mismo Jesús histórico sea el comienzo de algo que apunta, no obstante, a una realidad tan amplia como la humanidad desde su principio mismo. Hasta el final de los ocho capítulos que aquí se comentan, el lector estará frente a esta dificultad. Pero tiene los elementos necesarios para percibir las dos cosas que Pablo quiere afirmar: que con Jesús empieza algo maravillosamente nuevo; y que esa novedad estaba operando desde el comienzo de la humanidad⁴.

Por eso, después de haber mostrado que *en Jesús* Dios estaba reconciliando al mundo consigo, quiere poner ahora el

4. Sólo así se comprende que, desde el primer hombre hasta el último, el criterio del juicio de Dios sea *la fe* («que opera por el amor»). Es cierto que Dios puede «esperar» que se produzca la fe en el hombre para reconciliarse con él. Desde el punto de vista de la coherencia antropológica, la «reconciliación» tiene que ser *primera* (como el amor de Dios de que se hablaba en la nota anterior); pero ella funda y suscita la fe, sin la cual el hombre no lograría vencer la atracción que la mentira ejerce sobre su ser. En otras palabras, la prioridad de la reconciliación es lógica, no histórica. La afirmación de que, de acuerdo con 5,12, «la existencia de Jesucristo no sólo determina la existencia de los fieles (cristianos), sino que es también el más íntimo secreto de la vida de *cada hombre*» (IBC2, 269), debería iluminar asimismo los versículos anteriores y llevar, lógicamente, a colocar en la vida de cada ser humano una especie de «promesa» identificada con la existencia misma. Cada hombre debe recibir, con la reconciliación (incondicionada), una especie de capacidad y exigencia incoativa de «fe» —la necesidad, en el lenguaje que he desarrollado al comienzo de esta obra, de vivir según *datos trascendentes* positivos cualquier sistema de valores— o de *pre-fe*, aunque ya justificante, que sólo se vuelve explícita y plena en Jesús.

énfasis en que ese «mundo» alude a la humanidad entera, desde Adán, el primer hombre, hasta el último hombre del mundo.

Aquello que el pasaje de la segunda carta a los Corintios mencionaba sucinta y parcamente, Romanos 5, 12-20 lo va a desarrollar en una larga lista de proposiciones en que se compara la eficacia respectiva de Jesús (el hombre definitivo y reconciliador) y de Adán (el primer hombre por quien «el Pecado entró en el mundo»: 5,12).

Si Pablo tenía que hacer una exégesis un tanto rebuscada en el capítulo anterior para mostrar cómo Abraham comprendía a la humanidad, destruyendo la oposición (totalizadora) circuncisos/incircuncisos, Adán no ha menester de tales baterías exegéticas. Es, por anonomasia, padre de todos los hombres que existieron, existen y existirán desde el comienzo al fin de la humanidad, de acuerdo, claro está, con la tradición bíblica monogenista, la única que Pablo tiene y puede tener en consideración.

Pues bien, el Pecado que reinó en las dos primeras etapas a las que ya se hizo alusión —la de Adán-Moisés y la de Moisés-Jesús— *es vencido*, al menos en cuanto a su poder esclavizador se refiere (cf. 5,12-14): «Dónde abundó el Pecado, la Gracia fue más abundante todavía para que, así como el Pecado reinó en la Muerte, así la Gracia reinara por medio de la justicia para Vida eterna por medio de nuestro señor Jesucristo» (5,20). Tal es, a la letra, la conclusión de Pablo.

En esta descripción de la tercera etapa que (gracias a la comparación con Adán) se vuelve total y única, reaparece la universalidad de la primera, una vez terminada —con éxito y fracaso a la vez— la particularidad de la segunda. Ello quedará de manifiesto a través de cinco comparaciones entre Adán y Cristo que forman el cuerpo de esta segunda parte del capítulo.

En efecto, *Adán solo* afecta a la humanidad entera. Lo mismo que —ya se verá después que Pablo escribe «aún más», «mucho más», no «lo mismo»— *Jesús solo* afecta a todo el género humano. Es obvio que ninguna persona humana escapa, en el pensamiento de Pablo, a la acción de los dos personajes. Sobre todo porque, en lugar de admitir la obvia desventaja de Jesús, que salta a la vista, Pablo califica, en una audaz paradoja, la acción de Cristo con ese inesperado «aún más...»

El lector deberá atender al hecho de que la absoluta universalidad de ambas figuras no está siempre clara para el lector moderno en la letra del pasaje. Ésta puede engañar a quien no esté familiarizado con el lenguaje bíblico, donde «muchos» o «la multitud» designan la *totalidad*. Así, aunque no lo indicara ya con toda evidencia el paralelo con Adán, cuya actuación, en sus efectos, «alcanzó a todos los hombres» (5,12), en dos de las cinco proposiciones comparativas se habla de «la multitud» (5,15.19) y, para evitar todo error, una tercera menciona expresamente dos veces a «todos los hombres» (5,18). De esta manera se expresa también Pablo cuando reasume este paralelismo antítetico en la primera carta a los Corintios: «Habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues, del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (1 Cor 15,21-22).

Además de esta universalidad absoluta que le compete a la influencia de Jesús y que «iguala» a la de Adán, hay en aquélla, según Pablo, una superioridad, un «más», y aun un «mucho más», que la pone por encima de la de Adán. Jesús, escribe Pablo, es un «supervencedor», como lo serán «por él» aquellos a quienes él amó (cf. 8,37).

Resulta explicable el que no se le haga fácil a Pablo mostrar en qué consiste esa desproporción en la victoria de Cristo. Por más que se esfuerce en llevar ese paralelismo, desequilibrado por el «más», hasta el fin, le es ya difícil mostrar que Jesús pueda tener una eficacia como la de Adán: ¡tan automática, segura, genética, parece ser la del proto-padre de la humanidad sobre ésta!

La dificultad está atestiguada por el hecho de que Pablo comienza dos veces el paralelismo entre Adán y Cristo. La primera vez, parece que va a contentarse con mostrar que Jesús borra lo que Adán contrajo y pasó luego a la humanidad entera. En otras palabras, el que viene después (el que «había de venir») rehace en la humanidad lo destruido por Adán, el hombre que vino primero⁵. Es verdad que en los tiempos posteriores a Adán,

5. No se puede, sin embargo, atribuir a Pablo toda la doctrina teológica

el Pecado no aparecía tan *directamente* como amo esclavizador del hombre. La obra del Pecado no era computable (cf. 5,13) a falta de ley, pero sí era visible en sus efectos: la Muerte resultante del Pecado reinó sin resistencia alguna sobre la humanidad.

Pablo, empero, se detiene de pronto en el camino de este paralelismo estricto, cometiendo lo que se llama en sintaxis un *anacoluto*, o sea, dejando la frase sin terminar. Uno la termina mentalmente suponiendo que Jesús, sin duda, va a destruir esa esclavitud, con lo que la Vida, fruto de esa justicia, va entonces a reinar donde —en todos los hombres— antes reinaba la Muerte. Parecería que, en esa lucha entre iguales, Jesús va a salir victorioso simplemente porque es el último. Porque las cosas van a ser, al final, tal como él quiso que fueran.

¿Por qué se detiene Pablo a medio camino de este desarrollo? La construcción de los dos versículos siguientes (vv. 15-16) parece sugerir que, escribiendo esto a los Romanos, Pablo recuerda ciertas objeciones o malentendidos suscitados ya en su experiencia por tal paralelismo. Quienes lo oían pensaban en un empate. El don o gracia había sido proporcional al delito. Nada menos, pero nada más. Es, pues, muy probable, que Pablo esté *citando* cuando escribe: Pero no como el delito, tal el regalo... Ni cual el resultado del extravío tal el regalo. Se comprende, por ello, mejor la interrupción poniendo la presunta cita entre comillas: ¡Nada de «cuál el delito, tal el regalo»... ni «cuál el extravío tal el regalo»! Poco importa, después de todo, que

(posterior) del *pecado original*. Para Pablo, Adán, por así decirlo, inaugura el Pecado, le hace entrar en la humanidad. Luego, los propios hombres tienen asimismo su parte de responsabilidad. La Muerte reina sobre todos ellos desde el comienzo, «porque todos pecaron» (5,12). Ese «por aquello de que...», resumido en un simple «porque», podría ser traducido al latín como *in quo*, es decir, «en que» o «en quien» (el relativo latino no distingue aquí entre el masculino o el neutro). De esta última manera lo leyó en la Biblia latina Agustín. Y por ello pensó que Pablo había querido decir, no «porque todos pecaron», sino «en el que (Adán) todos pecaron». De ahí que sea la teología agustiniana, y no Pablo, la responsable de que se haya dicho más tarde que el «pecado original» era un «verdadero pecado» de todos, pero no un «pecado personal», es decir, no un pecado personalmente cometido por el resto de los hombres. Éstos habían pecado «en Adán».

Pablo cite una mala interpretación real de su paralelismo o prevenga una posible, ya que el sentido sería siempre el mismo. El que se citen malentendidos u objeciones sólo ayudaría mejor a entender que Pablo se interrumpa para responder a ellos y empiece luego de nuevo el paralelismo desequilibrándolo adrede en favor de la victoria de la gracia.

Así, las cinco proposiciones en que finalmente el paralelismo se expresa van a intentar sugerir la ventaja de Cristo sobre Adán, aunque no siempre consigan mostrarla con claridad.

La primera proposición es muy genérica: «por el delito de uno (Adán) murió la multitud... la gracia y el regalo gratuito de un hombre, Jesucristo, abundaron mucho más en la multitud» (5,15). Lo que es estrictamente paralelo es la extensión en la que operaron esos dos factores —el delito y la gracia—, pues se trata de «la multitud», esto es, como ya se dijo, de la *totalidad* de los hombres. El paralelismo empieza a desequilibrarse cuando se caracterizan esos factores. Por un lado está un delito; por el otro, algo para lo que Pablo no tiene, al parecer, palabras suficientes cuando se trata de ponderar su calidad: gracia y regalo gratuito. En las relaciones entre Dios y el hombre, «gracia» es un atributo divino. Además, cuando se pone el énfasis de tal manera en la gratuitud con tres términos que aluden a ella —gracia, regalo y gratuito (= en gracia)—, se pondrá la absoluta incondicionalidad y la total garantía de su eficacia. El regalo tres veces gratuito no puede no ser «abundante» y eficaz.

La segunda proposición, así como las tres restantes, si se admite que no pueden ser meras repeticiones, no parecen tener otra finalidad que la de cerrar toda posible escapatoria a la conclusión que se impone y que constituye un dato trascendente del evangelio paulino: por Jesús, la humanidad entera accede a la salvación. Una primera escapatoria al sentido obvio de la proposición anterior sería que el regalo no está hecho, sino sólo ofrecido, ya que su eficacia planea, dependiendo de que el hombre lo acepte o no. Pues bien, la segunda proposición cierra este camino: en uno u otro caso, dependa o no, el *resultado* (expresado por la preposición *ek*) corresponderá al «mucho más» de la gracia. «El juicio a partir de uno desembocó en condenación... la obra de la gracia, a partir de la multitud de los delitos, desembocó en declaración de justicia». El resultado al

que infaliblemente va a llegar la gracia significa, pues, la victoria de la justicia sobre la *totalidad* de los pecados humanos.

La tercera proposición utiliza la creencia ya existente entre fariseos y otros grupos judíos en la resurrección universal para dar a ésta un carácter nuevo que estará ligado a Pablo en el Nuevo Testamento: «si por el delito de uno reinó la Muerte, mucho más quienes reciben la abundancia de la gracia y el regalo de la justicia reinarán en la vida por uno, Jesucristo» (5,17). La idea de una resurrección estrictamente universal está ligada, en Israel, a la necesidad que Dios tiene de ejercer juicio y justicia sobre la totalidad de los hombres que han existido. La concepción teológica que se abre paso, por ejemplo en el libro de Job, de que Dios no ejerce ese juicio y esa justicia durante la existencia terrena de los hombres lleva, poco a poco a la concepción de que es menester que todos se presenten, después de la muerte, vivos, ante el juicio divino. Así aparece, muy poco tiempo antes de Pablo, la idea de una necesaria resurrección «neutra», la misma para buenos y malos (cf. Sab 5,1ss.). Pablo, empero, introduce en esta idea su clave antropológica: si la muerte es un resultado (más que un castigo) del Pecado, la Vida no vencerá a la muerte si no vence primero la fuerza que lo causa, o sea, la del Pecado. Así, creer en la resurrección universal equivale a esperar la victoria estrictamente universal de la gracia. En efecto, los resucitados, para Pablo, no solo vivirán, sino que «reinarán en la Vida». Es ése el «mucho más» de la gracia.

La cuarta proposición traduce esta misma victoria —aunque sin añadirle ningún «más»— en los términos judiciales que usan como término de comparación en 3,11-21: condenación *versus* declaración de justicia. «Como del delito de uno resultó para *todos los hombres* causa de condenación, así de la justicia de uno resultó para *todos los hombres* causa de (declaración de) justicia que lleva a la vida» (5,18). En otras palabras, la Vida que sigue a la muerte estará determinada por una declaración de justicia que alcanza a todos los miembros de la humanidad. Pablo parece no fatigarse cuando quiere hacer comprender esta idea teológica que está aún lejos de haber hecho su camino en la mente de la comunidad cristiana.

Finalmente, Pablo corta el último camino para escapar a esta gran «esperanza»: la posibilidad de entender esa declaración

de justicia como mera «declaración», esto es, como algo que no «hace justo» al hombre, que no transforma su ser. Aunque siempre, hasta aquí, se ha contentado con un verbo «jurídico» que, en el lenguaje común, se usa sin denotar necesariamente una transformación interna, aquí ésta es expresamente afirmada: «por la desobediencia de uno, la multitud (= totalidad) *fue hecha* pecadora... por la obediencia de uno, la multitud (= totalidad) *será hecha* justa» (5,19).

La universalidad cuantitativa de la gracia, de la justicia y de la salvación están así explicitadas de todas las maneras posibles. Pablo resume todo con una «medición»: en la comunidad humana de todos los tiempos, «donde abundó el Pecado, la Gracia fue *más* abundante todavía», es decir, se quedó con la victoria «para vida eterna» (5,20).

III. Certidumbres e incertidumbres

Como la conciencia cristiana se ha acostumbrado a leer a Pablo tal como está, le resulta difícil hacer preguntas que son decisivas para su interpretación. La pregunta que propongo es muy simple. Pablo ha empleado dos capítulos y medio en mostrar cómo, poco a poco, insidiosamente, el Pecado se apodera de toda clase de hombres, paganos y judíos, de tal manera que la actuación de todos no sirva a los fines del hombre ni a los de Dios, sino a los propios fines satánicos de opresión y deshumanización. En ambos mecanismos lo «religioso», es decir, cierta relación entre el hombre y el Absoluto, juega un papel determinante.

Ahora bien —y aquí viene la pregunta que creo decisiva—, después del principio de justificación de que habla Pablo en 3,11-21, ¿habrá que olvidarse de esos mecanismos de esclavitud? ¿Los hace desaparecer la fe o, por lo menos, la declaración de justicia que la sigue y que Dios otorga al hombre? ¿O seguirán estando ahí, y el hombre deberá contentarse con mirar hacia otro lado, hacia Jesucristo, que lo salva por su cruz redentora?

Si debe entenderse el principio de la justificación en Pablo de un modo que no sea mágico, la única respuesta posible es que quien describió los mecanismos por los que el hombre se esclaviza debe, a partir de 3,21 en adelante, estar describiendo

el camino antropológico contrario. O, dicho de otro modo, la actitud que libera al que era esclavo.

La esclavitud no procedía de pecar equis veces. Venía de pretender usar a Dios como protección contra el riesgo de la libertad. O sea, contra la vocación a una historia responsable de crear amor en el universo, olvidándose de sí. La fe que se «energiza» así, que «trabaja» de esta manera por el amor que la historia promete, es esencialmente liberadora. En efecto, se es esclavo, o niño, porque se tiene miedo. Por eso, cuando Pablo pinta el retrato de Abraham, el «creyente», está mostrando cómo actúa un hombre audaz, liberado, maduro, «heredero del mundo» y amigo de Dios. A través de ese retrato señorío, Pablo apunta el regalo que la humanidad entera recibe gratuitamente de Dios y que constituye el resorte básico para escapar a esa tentación de poner presa la verdad e instrumentar el Absoluto poniéndolo al servicio de una injusticia inhumana y deshumanizadora. Es que el hombre, al reconciliarlo Dios consigo, recibe una Promesa. O, por mejor decirlo, *es esa promesa*. Ahondar en ella es ahondar en su propia humanidad. Sentirla en todas sus dimensiones, aprender a dejarse conducir por la mano amiga de Dios a la historia, aunque ésta parezca desafiar «toda esperanza» inmediatista y mercenaria, equivale a experimentar la plena vocación de ser hombre.

Para ello es necesario exorcizar el miedo a la libertad y mostrar que, a la luz de Jesucristo, siempre valdrá la pena ser libre. La Promesa, en su última (escatológica) dimensión, dice, así, que nunca jamás podrá el resultado de esa libertad vivida merecer, de parte del hombre que la ha ejercido, la constatación de una frustración definitiva: ¡más me hubiera valido no ser libre...!

He aquí el porqué del capítulo quinto de Romanos. No se explica uno, de otra manera, por qué, después de tratar el caso Abraham, Pablo se pone a reflexionar sobre el significado antropológico que tiene el *momento* en que nos tomó a *todos* la amistad de Dios, así como el *momento* adonde dicha amistad nos conduce a *todos*.

Esto explica también, por lo menos en parte, el que la teología cristiana no haya explicitado, durante siglos, la gran esperanza que Pablo se tomó tanto trabajo en formular, así como

en atajar los más sutiles esfuerzos por minimizarla, reconduciendo al hombre a la ley con sus angustiosos problemas de contabilidad y sus soluciones de premios y castigos. En la teología católica asombra tanto la presencia de esa certidumbre básica en alguna de las últimas obras de Rahner como su ausencia total en la enseñanza y la pastoral de la Iglesia.

Cabe citar aquí, precisamente porque no hay otro lugar más claro a este respecto en el Nuevo Testamento que el capítulo quinto de Romanos, lo que Rahner escribe en 1977 en su *Curso Fundamental sobre la Fe*: «Como vivimos en la era última de Jesucristo, el Dios hombre, el crucificado y resucitado por nosotros... *sabemos en la fe cristiana y en una esperanza incombustible* que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, *en conjunto para la humanidad tiene un desenlace positivo* por la propia gracia poderosa de Dios... Esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación se halla en un plano subordinado junto a (habría que traducir en castellano «con respecto a: JLS) la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan de hecho en la vida eterna de Dios»⁶.

No significa en absoluto minimizar esta valiente afirmación doctrinal de Rahner el decir que, si la exégesis hecha hasta aquí es correcta, aquélla se queda muy a la zaga de lo que Pablo afirma. No sólo se halla frenada por presupuestos teológicos, sino que, si quisiera ser representativa de la doctrina de Pablo en el capítulo quinto de Romanos, pasaría exactamente al lado del problema teológico que Pablo tiene en vista: cómo exorcizar la angustia de cada ser humano para fundar una actitud de fe

6. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona 1979, pp. 499-500 y 509. La «apertura» de que habla Rahner como constituyendo una reserva que debe mantenerse frente a ese «saber en la fe» y a esa «esperanza incombustible» acerca de la salvación de la humanidad, consiste en «la posibilidad de una condenación definitiva para todo individuo... pues de otro modo no se daría ya la seriedad de una historia libre» (*ib.*, p. 500). Lo que Rahner entiende por historia es más el paso del tiempo como espacio para que la libertad opte por un sí o un no a Dios (cf. *ib.*, p. 131), que lo que aquí se entiende como una construcción común en la que convergen la decisión de Dios y la del hombre (cf. 1 Cor, 3,9 y lo dicho en la Primera Parte sobre el Reino de Dios).

volcada hacia la historia. Parecería que Rahner sólo pretende satisfacer una curiosidad, justificada sin duda, sobre la suerte de los hombres más allá de la tumba, siendo así que, en Pablo, se trata en realidad de una afirmación surgida de la necesidad de darle a la Promesa hecha a cada ser humano su extensión más plena.

Pablo está preocupado, en efecto —como puede claramente verse, sobre todo al comienzo del capítulo (vv.3-5)—, por un problema antropológico: cómo devolver al hombre esclavo la «fe» que es lo único capaz de liberarlo. Ello implica desplazar la angustia de *cada individuo* para que ponga, como hombre maduro, de cara a la historia, su propio destino en las manos de Dios. Por grande que sea, la promesa hecha a un «conjunto» que no comprenda a *cada* particular no exorciza la angustia ni el temor a la libertad en su raíz. De ahí ese tozudo «todos» que, de mil maneras, se vuelve una y otra vez en las cinco proposiciones con que Pablo describe la victoria de la gracia sobre el Pecado, precisamente allí donde éste ejerce su esclavitud: no en un conjunto indistinto, sino en el «yo» ya reconciliado con Dios. Nadie, absolutamente nadie en la humanidad, escapa a Adán. Por la gracia de Dios, *mucho menos* puede alguien escapar a la gracia victoriosa de Dios.

La incertidumbre, no obstante, subsiste. Y con razón. Creo que debe acompañar al lector hasta el mismo fin, en el capítulo octavo de Romanos. Sólo ella explicará, entre otras cosas, la vuelta al tema de la libertad y la esclavitud en la segunda mitad del capítulo séptimo. Tal vez hasta sea necesario cambiar la imagen rutinaria que se tiene de lo que es la libertad.

Porque ahí está, en efecto, el origen radical de la incertidumbre. Si esa esperanza se vuelve un «sabemos», como dice Rahner, ¿no significa ello que no se está ya frente a una elección libre? ¿Cómo puede un plan de Dios, por más que sea —o precisamente por ser— un plan divino, tener de antemano segura una victoria total si la libertad del hombre está —seriamente— implicada en él?

Aquí está el desafío que este capítulo quinto plantea a toda la exégesis cristiana, por encima de la división de la Reforma. En efecto, si se acepta la exégesis reformada acerca de la justificación por la fe sola, es decir, con independencia total del

obrario humano, hay que llegar a la radicalidad de quitar incluso el «por la fe». eso es lo que hizo Karl Barth, percibiendo con claridad que, de introducir el «por la fe» (aunque fuera sola), se estaba frente al enigma de la libertad frente a la justificación. Había en ese caso que decir que la fe no condicionaba a ésta, sino que meramente la notificaba. Dios nos salvaba sin nosotros, contra el parecer de Agustín. Y, lo que es peor, contra el pensamiento no menos claro y tantas veces repetido de Pablo.

Inútil decir que la antinomia, en el otro extremo del espectro de hipótesis, valía para la teología tridentina, según la cual la justificación no se debía a la fe, sino a las obras de la Ley, por más que se agregara que esa Ley era la que Cristo había perfeccionado y resumido en un solo mandamiento. Ese único mandamiento, siendo eso mismo (es decir, mandamiento), suponía la posibilidad real para el hombre de decir «sí» o «no» a la obligación allí encerrada. Y, por ende, «sí» o «no» a Dios, con la consiguiente suerte definitiva: cielo/infierno⁷. Se salvaba así, es cierto, el principio de Agustín: el que te creó sin ti no te salvará sin ti. Pero el precio de ello consistiría en renunciar, una vez más, a las exégesis del pensamiento de Pablo.

Si es cierto, como lo indiqué en la introducción a esta Segunda Parte, que Pablo, en Romanos, parece ir creando la forma de expresar su pensamiento a medida que progresa en su explicación, la incertidumbre a que acabo de hacer referencia va necesariamente a reaparecer. Si ello acontece, buen signo será de que se ha transitado por el camino recto.

7. En la crítica que me veo obligado a hacer a Rahner, no entra tanto aquí la posible incoherencia entre la salvación universal que no comprenda los individuos (todos) de esa universalidad. Me interesa, sí, señalar que Rahner (que, más que hacer exégesis por sí mismo, toma para su teología [dogmática] resultados de la exégesis) tomaría aquí un presunto resultado, pero desglosándolo de tal manera de su contexto que el resultado borraría con el codo lo escrito por la mano. La angustia que se quiere exorcizar declarando salvada a la humanidad en su conjunto reaparecería, más pujante aún, cuando se le muestra a cada hombre cómo su suerte sigue pendiendo, indecisa, de las decisiones morales que tome a lo largo de la vida. La exégesis que Rahner asume en este punto queda, así, presa de la misma antinomia irresoluble que dividió la exégesis de Pablo en el tiempo de la Reforma.

Tal vez sienta aquí el lector la falta de un tercer apartado que, como se ha venido haciendo, tratará de poner en relación a Pablo con su fundamento evangélico. Sucede algo que seguirá ocurriendo en capítulos ulteriores: su reflexión cristológica se aleja de los datos pertenecientes al Jesús histórico, entrando en problemas propios de la clave antropológica que es la suya y que están ausentes de la clave en la que Jesús predicó su evangelio. El propio Pablo lo afirma de modo indirecto al hablar de «su evangelio» (por ejemplo, 2,16). Más aún, Pablo tiene en su haber datos trascendentales que Jesús no tuvo, o no tuvo tiempo de profundizar y desarrollar. La mayor parte de los capítulos que siguen van a centrarse en una profunda reflexión sobre la muerte y la resurrección de Jesús que, por fiel que sea a éste, no podremos hallarla en el propio mensaje histórico de Jesús. A partir de aquí, la fidelidad se vuelve, pues, cada vez más, un asunto de coherencia profunda, y menos de reproducción literal.

Capítulo 6

El cristiano, ¿liberado del pecado?

ROMANOS 6,1-23

¹ ¿Qué habrá que decir, entonces? ¿Qué tendremos que permanecer en el pecado para que aumente la gracia? ² ¡Jamás! Quienes hemos muerto al pecado, ¿cómo viviríamos todavía en él? ³ ¿No reconocéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? ⁴ Así, hemos sido sepultados junto a él en el bautismo en la muerte para que, como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del padre, así también nosotros actuemos en la novedad de la vida. ⁵ Porque si fuimos asimilados a la forma de su muerte, lo seremos también a la forma de la resurrección, ⁶ sabiendo esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado con él a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado para que no fuéramos más esclavos del pecado. ⁷ Ya que a quien está muerto se le declara justo del pecado.

⁸ Pero, si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos junto con él, ⁹ sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más (y) que la muerte no domina más sobre él, ¹⁰ porque, muriendo, murió de una vez para siempre al pecado y, viviendo, vive para Dios. ¹¹ Así también vosotros contaos (como) muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús.

¹² No reine, por tanto, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus deseos, ¹³ ni ofrezcáis al pecado vuestros miembros como armas de injusticia, sino ofrecedlos vosotros mismos a Dios como vivos de entre los muertos y *ofrecedle* a Dios vuestros miembros como armas de justicia. ¹⁴ Porque el pecado ya no dominará más en vosotros, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia.

¹⁵ Entonces, ¿qué? ¿Vamos a pecar porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia? ¡Jamás! ¹⁶ ¿No sabéis que cualquiera que sea aquel a quien le ofrezcáis obediencia como esclavos, os hacéis esclavos de él, ya sea del pecado para la muerte, ya sea de la obediencia para la justicia? ¹⁷ Pero, gracias a Dios, vosotros, que fuisteis esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón al modelo de la doctrina a la que habéis sido transferidos, ¹⁸ y liberados del pecado os habéis hecho esclavos de la justicia ¹⁹ —hablo en términos humanos, a causa de la debilidad de la carne *en* vosotros—. Así pues, como ofrecisteis vuestros miembros (como) esclavos a la impureza y a la iniquidad, para *vivir en* la iniquidad, así ahora ofreced vuestros miembros (como) esclavos a la justicia para *vivir en* la santificación. ²⁰ Porque cuando erais esclavos del pecado erais libres de la justicia; ²¹ (y) ¿qué fruto obtuvisteis entonces? (Cosas) de las que ahora os avergonzáis. Ya que su fin es la muerte. ²² Ahora, en cambio, habiendo sido liberados del pecado y habiendo sido hechos esclavos de Dios, tenéis como fruto la santificación y (como) fin la vida eterna. ²³ Porque el salario del pecado (es) la muerte, mientras que el regalo de Dios (es) la vida eterna en Jesucristo nuestro señor.

Quien llega en su lectura al final del actual capítulo quinto de Romanos tiene, sin duda, la sensación de haber alcanzado una cumbre en el pensamiento cristológico de Pablo. Su «evangelio», como él lo llama (por ejemplo, 2,16), ha llevado esa primera Promesa, ínsita ya en todo hombre con el regalo de Dios que le ha llamado de la inmensidad del no-ser, a su máxima dimensión antropológica. Quien así lo entienda deberá superar la angustia e inseguridad que lleva al hombre inmaduro, infantil, a buscar relaciones controlables con lo Absoluto: obras de una ley que le acrediten la salvación. Y, lo que tiene más importancia para el largo camino emprendido aquí, en esta Promesa que abarca a la humanidad global, del primer hombre hasta el último, el ser humano es devuelto, por la fe, a la historia siguiendo el mismo movimiento que le devuelve su humanidad. «Heredero del mundo», «colaborador con Dios» en un trabajo de «construcción» que ha de realizarse, sin miedo, en el tiempo en que actúa y crea la libertad (1 Cor 3,9), la fe lo enraíza (integrando la historia en la escatología como la tienda de campaña en la casa celestial) en esta tierra destinada a producir amor, justicia y solidaridad.

Una de las fórmulas más breves, claras y exactas de esta función historizante de la fe en Pablo, aunque no aparezca en

ella, como tampoco en Pablo, explícitamente la historia, se encuentra en Reinhold Niebuhr: «Si no se libera de la ansiedad, el hombre está enredado en el círculo vicioso de su egocentrismo, tan preocupado por sí mismo, que no puede desbloquearse para la aventura del amor»¹.

No resulta difícil, a partir de lo que Pablo ha mostrado hasta aquí, entender cómo lo que él ha llamado «fe» revierte el mecanismo de la esclavitud y la alienación al Pecado, tal como fue descrito en el díptico de los primeros capítulos. El hombre seguirá siendo frágil y pecador, pero el Pecado no se apoderará de él mientras la fe lo proteja contra la tentación de asegurar —negociando, ya sea con los dioses falsos, ya sea con el Dios verdadero— su propia justificación. El arrepentimiento y el perdón son siempre posibles mientras el hombre no tenga presa la verdad mintiéndose a sí mismo sobre la injusticia que practica.

Sí resulta difícil explicarse por qué Pablo escribe tres capítulos más —del sexto al octavo— después de haber seguido un orden bastante coherente y perceptible, que lo llevó hasta esa cumbre de la victoria universal de Cristo y de su Gracia sobre la esclavitud del Pecado. Y ello resulta tanto menos explicable cuanto que, en estos tres capítulos que siguen, se va a ver reaparecer vocabularios, problemas y temas a los que, en apariencia, se había puesto mucho antes punto final. Al mismo tiempo, otros elementos centrales del vocabulario desaparecen: ejemplo, la palabra decisiva «fe», cuya ausencia se deja sentir desde 5,2 hasta el final del capítulo octavo, en que Pablo pone término a la temática directamente cristológica para entrar en un tema nuevo: una especie de teología de la historia acerca de la incredulidad del pueblo judío con respecto a Jesús.

Antes, pues, de indicar por qué el capítulo sexto de Romanos forma, una unidad que vuelve a tocar el gran tema anterior de la esclavitud, pero esta vez en forma positiva, como *libe-*

1. Reinhold NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's, New York 1964, t. I, p. 272. Y tal vez lo más terrible en este círculo, lo que le hace más vicioso, es su proyección a lo sagrado, a lo religioso, enfocado directa y valientemente por Pablo (como lo fue antes por el mismo Jesús frente a los adversarios del Reino, los más fervientemente religiosos entre sus contemporáneos).

ración, convendrá dirigir a Pablo algunas preguntas acerca de este hecho extraño: ¿por qué no deja su desarrollo cristológico en el punto en que éste llega a su ápice, o sea, en 5,20? Allí escribía: «Donde abundó el Pecado, la Gracia fue más abundante todavía, para que, así como el Pecado reinó en la Muerte, así la Gracia reinara por la justicia para Vida eterna por Jesucristo nuestro señor» ¿Por qué embarcarse en un obvio anti-clímax en que el desarrollo del pensamiento se torna a veces confuso, a veces abstracto, más sujeto al surgimiento de inesperadas objeciones que a una línea lógica? No ignoro, por supuesto, que los análisis más ricos y profundos de Pablo están aún por venir, pero creo que, para entender sus propósitos en estos ocho capítulos, es menester recobrar una cierta sorpresa lógica frente a este segundo comienzo.

I. El nuevo comienzo

El porqué del desarrollo ulterior del pensamiento paulino en los capítulos que van del sexto al octavo está signado por la aparición, por primera vez en la carta, del término «bautismo» o, por mejor decir, del participio verbal «bautizados». En otras palabras, Pablo, que hasta ahora ha hablado de paganos y judíos, se vuelve en este momento a una especie de resto de la humanidad: a los que, habiendo recibido el bautismo en el nombre de Jesús, forman parte de una comunidad nueva donde el pensamiento anteriormente desarrollado en Romanos (aunque verse sobre la humanidad entera) es explicitado y vivido de un modo particular.

No cabe duda que quien dividió los capítulos de Romanos vio en esa primera (y única) alusión al bautismo (6,3-4ss) el comienzo de un tema nuevo. Esto puede parecer claro; pese a ello, es menester dilucidar por qué esa alusión no sólo crea su capítulo propio, sino, como se verá, un nuevo comienzo *de todo*.

A. La condición cristiana

Antes de caracterizar lo que significa el bautismo, Pablo ya ha dicho mucho sobre la condición cristiana. Baste pensar que entre no ser cristiano y serlo hay un paso sobre el cual llama muchas

veces la atención Pablo, distinguiéndolos como el «antes» y el «ahora». Así, el *saber* que es la fe, y no las obras de la ley, lo que le vale al hombre una declaración de justicia de parte de Dios, es exclusivo del cristiano. Aunque eso se haya dicho y fuera cierto ya de Abraham, éste no pertenecía al «ahora». Pertenecía al «antes», en que el principio de la justificación era tal vez objeto de pálpito, pero no de revelación. Por eso los paganos que permanecen tales, por más que tengan una ley escrita en sus corazones, y el haberla cumplido a veces los defienda ante el juicio de Dios, pertenecen también al «antes». Aunque tanto Abraham como algunos paganos (y judíos) que actuaron con fe en una Promesa, implícita o no, sean tenidos por Dios como «creyentes» (4,17-18.20-22) y, como tales, justificados, en el pensamiento de Pablo pertenecen, sin embargo, al «antes». No han podido creer en la revelación que hace «creyentes» específicos de los cristianos.

Pero, lo que es también importante, el mismo Pablo, mientras fue fariseo y, «en cuanto a la justicia de la Ley, irreprochable» (Flp 3,6), perteneció a ese mismo «antes». Sólo cuando renunció a esa justicia y la dejó «atrás» (Flp 3,13), penetró Pablo en el «ahora» signado por un «conocimiento sublime», el que puede llamarse propiamente «fe de Cristo» (Flp 3,9)².

De esta manera, se puede inferir con certeza que, antes del tiempo histórico de Jesús y de «su fe», existió promesa, fe y declaración de justicia por parte de Dios, y aun que sigue habiendo tales cosas después. Parecería, por otro lado, que, no obstante ello, el «antes» está signado por la esclavitud de todos los hombres al Pecado. Ése es el argumento con que Pablo resume el diptico inicial: «hemos dejado establecida la acusación de que judíos y griegos estamos *todos* bajo el Pecado» (3,9).

2. En un sentido que sugiere, en el griego original, más que la confianza con que el hombre entrega su destino a Dios, la «fe» que ha llegado a la edad de Cristo, o sea, al «modelo de la doctrina» (6,17) que implica el conocimiento de la buena noticia que Cristo vehiculó y, en cierto sentido, es él mismo. Con esta expresión (en genitivo probablemente *objetivo*, según los exegetas) «de Cristo» —no muy usada por Pablo— parece, pues, apuntar éste a la condición específica de los cristianos, a la «fe» que les es propia y que Abraham no pudo tener, por más que haya tenido una fe justificante «en Dios».

¿Es, entonces, Abraham una excepción o no lo es? ¿Constituyen los «creyentes» que (como Abraham) han permanecido dentro del paganismo o del judaísmo otra excepción, o no? Si no lo son, ¿qué diferencia hay entre tener o no tener esa «fe de Cristo»? Y si lo son, volviéndose así lo que era excepcional «antes» *norma o normal* dentro de la iglesia cristiana, ¿cómo puede Dios juzgar con el *mismo criterio* a todos los hombres, los del antes y los del ahora? ¿Sigue siendo verdad que Dios no da ventajas a nadie?

Lo que parece obvio, por de pronto, es que, hasta aquí, Pablo ha estado discutiendo *como si* este problema no existiera. De ahí la imprecisión (antropológica) existente en muchos de los juicios que formula, en lo que respecta a situarlos en un «antes» o un «ahora» que, se diría, está claramente marcado por la existencia histórica de Jesús.

Pero esa imprecisión se vuelve aún más evidente en este capítulo sexto, es decir, al comenzar a tratar específicamente de los «bautizados» y, por así decirlo, de su condición antropológica. Por eso es dado observar que tanto este capítulo de Romanos como la primera parte del siguiente constituyen, a mi parecer, los pasajes más inconexos, titubeantes y débiles de los ocho primeros capítulos de Romanos. Y de alguna manera se comprende que ambos capítulos hayan de volver sobre los mismos temas ya tratados en los cinco primeros.

Dicho de otro modo, el punto donde Pablo tropieza con la dificultad que le hace volver a empezar es la pregunta siguiente: ¿están *visiblemente* los cristianos —es decir, los que tienen la «fe de Jesús»— *más libres del Pecado* que el resto de los hombres? Ésta es la cuestión central de lo que se podría llamar la «condición cristiana».

Y se diría que Pablo teme contestar que *no*. En efecto, ¿para qué ser cristiano entonces? ¿Cuál sería en ese caso —y desde el punto de vista antropológico que Pablo continúa teniendo como clave de su problemática— el valor salvador y liberador de la fe en Jesucristo? Pero también hay que suponer que teme responder que *sí*, reintroduciendo de ese modo un privilegio. Y nada menos que él, cuya preocupación mayor ha sido, durante los tres primeros capítulos, mostrar a toda la humanidad en igual situación, «sin ventajas» ante el juicio de Dios.

No hay que pensar *a priori* que Pablo posea ya una respuesta para esta cuestión. Muy bien puede ser que termine su carta sin saber qué responder a ella exactamente. Como Jesús ignoraba también cómo se compaginaban los valores del Dios de Israel, que traía el Reino, con su desolada muerte en la cruz. Lo que *a posteriori* conviene hacer es comprobar aún más, si cabe, que Pablo no es inconsciente de que hay allí una seria obscuridad, y que ésta es suficiente para hacerle comenzar casi desde cero (y sin mencionar ya la fe) su desarrollo sobre los mecanismos que esclavizan o que liberan al hombre con respecto al Pecado.

B. Una vida nueva, un hombre nuevo

El capítulo sexto (y también el séptimo) de Romanos hablan, en efecto, con mucha frecuencia de una existencia nueva, como la de Jesús resucitado era nueva con respecto a la que terminó en la cruz (cf. 6,3-5). Y hablan también de un hombre nuevo, liberado de la antigua esclavitud (cf. 6,6-7.10-11.18.22). De una manera inequívoca, Pablo alude a la «existencia pasada» de quienes hoy forman parte de una comunidad cristiana como algo «vergonzoso» y esclavo de la «impureza» y de la «iniquidad» (6,19). Y no deja lugar a dudas de que la «vergüenza» que tienen en el «ahora» cristiano supone que ha habido entre pasado y presente una transformación radical (6,21): han cambiado de dueño, de amo. Son ahora *de otro* (cf. 6,17-18). Los otrora siervos de la injusticia y del Pecado (6,12-13) son ahora esclavos de la Justicia, es decir, de Dios (cf. 6,22)³. Y para que

3. Otra vez, como en el caso de la comparación entre el regalo, por una parte, y el trabajo-salario, por otra, o con la comparación entre Jesús y Adán, Pablo sabe que su pensamiento se desvía de los carriles de una lógica estricta. En tales casos, algunas veces vuelve atrás, y otras prefiere no hacer caso de la incoherencia y seguir adelante, confiando en que se entenderá, de todos modos, lo que quiere decir. Aquí parecería que *necesita* la oposición comparativa. Y, pese a quien pese, decide usarla. Sólo que pide disculpas por su uso, añadiendo que esa comparación, en lo que a Dios toca, es un «antropomorfismo» impropio. Porque los hay que lo son menos. En un caso semejante, Jesús usó una comparación muy parecida, al hablar de los dos «fuer-

no se diga que Pablo está hablando de una justicia que sería una mera declaración jurídica, y que el hombre sigue siendo, en rigor, esclavo del mismo amo de antes, el Pecado, insiste aún en esa comparación. El esclavo «trabaja», pone sus miembros al servicio de los intereses de su amo. De esta esclavitud *operosa* habla Pablo cuando pretende describir a quién y cómo sirven ahora los cristianos («vuestros miembros —o instrumentalidad— como armas de justicia», 6,13-14; «tenéis como fruto la santificación, y como fin —o salario— la vida eterna», 6,22-23). Si no se tuvieran en cuenta expresiones de Pablo que desmienten tal optimismo con respecto a la comunidad cristiana, sorprendería esta especie de *maniqueísmo anticipado*: un *antes* (pagano o judío) todo negro y un *ahora* cristiano todo blanco...⁴ Parecería que en este cuadro, tan sin matices, se describiera una realización histórica, visible, de lo que Pablo ha dicho en el paralelo entre Adán y Jesucristo: que éste último no sólo ha *declarado* justos (a todos los hombres), sino que (¿por lo menos a los cristianos?) los ha *hecho* tales (5,19).

Pensará tal vez el lector que, de todos modos, lo que antecede, al hablar de una «justicia» que se atribuye a la actuación de los ya bautizados, serviría para polemizar una vez más con

tes» que tenían en su poder al hombre sucesivamente. Sólo que, en lugar de excusarse, como Pablo aquí, prefirió, según la inteligente versión (probablemente una glosa) de Lucas, corregir el antropomorfismo impropiamente con otro que lo matiza: el nuevo fuerte no aliena al hombre, sino que «reparte los despojos» del antiguo fuerte opresor. En una palabra, no esclaviza, sino que libera. Pablo, aunque se comprenda por qué pide disculpas aquí, prefiere no corregirse de inmediato: lo que sigue mostrará que quien es esclavo de Dios es libre. Y ello no por magia verbal o por definición. Los proyectos del hombre sólo pueden llamarse suyos cuando se da a los demás en el amor (cf. Gal 5,13; 1 Cor. 6,12). Todo egoísmo es alienación, pues significa dejarse ir, perder la capacidad creadora, hacerse esclavo de algo que, como lo mostrará la segunda parte del capítulo séptimo, no es el «yo» más íntimo del hombre (cf. 7,17-22-23).

4. Es verdad que, como luego se verá, el capítulo sexto, donde se hallan tales expresiones, se dirige de modo preferente o exclusivo (como su paralelo, el primero) a los paganos ahora convertidos, a pesar del paréntesis de los versículos 14 y 15, mientras que el séptimo (paralelo del segundo, por lo menos en 7,1-13), examina el caso de los cristianos procedentes del judaísmo. No obstante, el mismo contraste —blanco y negro— caracteriza el *ahora* y el *antes* de ambos grupos.

la exégesis que hizo y sigue haciendo de Pablo la Reforma. Podría ello ser así; pero no es eso lo que aquí interesa. Pretendo, por el contrario, aprovechar la percepción clara que muchos comentadores surgidos de esa exégesis tienen de que Pablo comienza, en el capítulo sexto de Romanos, un tema nuevo.

En efecto, al decidir investigar la cristología paulina basándome en la lectura y comentario de los *ocho primeros capítulos de Romanos*, he hecho (un poco sin querer, un poco queriendo) una opción que no es (teológicamente) inocente. No para todos es obvia la relación que une entre sí esos ocho capítulos, así como los separa de los siguientes (y en particular de los cap. 9-11). «Por supuesto que se puede discutir en qué medida esos tres capítulos (del sexto al octavo) pueden ser incluidos con razón en la misma categoría que los anteriores. El Dr. Liddon, por ejemplo, resume su contenido como 'la justificación considerada subjetivamente y en sus efectos sobre la vida y la conducta. Consecuencias morales de la justificación: a) Vida de justificación y pecado (6,1-14). b) Vida de justificación y ley mosaica (6,15-7,25). c) Vida de justificación y la obra del Espíritu Santo (8)'». El problema de la legitimidad de este resumen está estrechamente ligado al problema del significado del término 'justificación'. Si 'justificación' significa *iustitia infusa*, además de *iustitia imputata*, entonces no hay por qué discutir el que se pongan los capítulos 6-8 bajo esa categoría. Pero ya hemos dado las razones que nos llevan a tener una opinión diferente. Los viejos teólogos protestantes distingúan entre justificación y santificación, y pensamos que tenían razón, tanto en la distinción como en referir los capítulos 6-8 al segundo término y no al primero⁵. ¿Qué significa este comentario cuando se prescinde de sus tecnicismos teológicos?⁶ Entiendo que

5. Los términos técnicos (en teología) de «justicia infusa» y «justicia imputada» aluden (como el lector, si no lo sabía ya, lo habrá sospechado), el primero a la exégesis católica (romana), según la cual Dios ponía o «infundía» una justicia real en la existencia del hombre; y el segundo a la protestante, según la cual esa justicia se le «imputaba» o le era «contada» al hombre sin que éste la poseyera nunca como propia.

6. Constituye una paradoja de la teología cristiana occidental el que, por una parte, haya sido Lutero quien descubriera en Pablo la solución a su problema hondo y personal de un obrar donde siempre el Pecado se apoderara

dos cosas de máxima importancia para entender la dirección que toma el pensamiento de Pablo en este capítulo sexto de Romanos (y que continúa hasta el fin del octavo).

La *primera* es que hay una obvia solución de continuidad entre los capítulos 1-4 y 6-8 de Romanos. Y debe ser tan obvia como para que la admitan los mismos comentadores surgidos de la Reforma y acostumbrados a leer a Pablo con presupuestos que no van en el sentido de tal solución de continuidad. La exégesis protestante, en efecto, se inclina, por lo menos en general, a no admitir una transformación radical de la existencia del hombre gracias a la justificación. Éste sería «declarado» justo (y lo sería, sin duda, a los ojos de Dios, que mira la justicia de Cristo en lugar de los pecados humanos), pero continuaría siendo «por dentro» —por decirlo de alguna manera— el pecador que siempre fue. De ahí surge la clásica expresión reformada: después de la justificación, y cualesquiera que sean sus decisiones, el hombre es *«al mismo tiempo justo y pecador»*.

Ello no podría sostenerse, sin alguna clase de explicación, cuando Pablo pasa, de la exposición de lo que se ha llamado «su sistema» de justificación, a exhortaciones perentorias —a los ya «justificados por la fe»— sobre un cambio global de conducta: hay que «actuar en la novedad de la vida» (6,4). Más aún, son muchos más los pasajes donde Pablo amenaza a los hombres con la muerte (cf. 6,16.21; 8,6), con no «heredar el Reino» (Gal 5,21; 1 Cor 6,9-11), o con términos equivalentes, si no cambian básicamente su proceder real, que los pasajes en que habla de la necesidad de la fe para esa misma finalidad.

(por lo menos parcialmente) de la actividad humana. Esta solución a la angustia deshumanizadora que produce la libertad frente a la Ley, pasó de él a las iglesias de la Reforma. Por otra parte, y de manera increíble, el «puritanismo», tan propio de ciertas realizaciones de la Reforma, reintrodujo, se diría, «por la ventana» las obras de la ley, que acababan de ser echadas «por la puerta». Como es sabido (y cualquiera que sea el grado de causalidad o coincidencia que se quiera admitir), pensadores como Max Weber o Erich Fromm han mostrado que ese puritanismo parece estar muy ligado a la creciente angustia y miedo a la libertad que suscitó el capitalismo naciente. Esto no es una acusación. Es más bien la comprobación de que el problema estaba y sigue estando donde lo veía la Reforma. Aunque se pueda discrepar sobre la manera como la Reforma le dio solución.

Ése es el Pablo exhortador (o parenético) que los fieles católicos conocen, por haber escuchado durante años las «epístolas» de las misas de domingos y fiestas (ignorando la teología paulina).

La exégesis surgida de la Reforma no pasa por alto esas exhortaciones de Pablo. Explica, sin embargo, que una conducta mejor no es el resultado directo de la justificación, como tampoco es su condición. Es, sí, un resultado indirecto, pues procede de la deuda de gratitud que siente el hombre justificado para con Dios, que lo salva gracias a Cristo. Responder, en la conducta, al «modelo de doctrina» que es Jesús se vuelve, así, un imperativo gratuito que no modificará básicamente la situación pecadora del hombre ni impedirá su salvación, en cuanto la fe permanezca.

Esta interpretación de Pablo choca, por lo menos a primera vista, con el capítulo sexto de Romanos. Y choca muy especialmente con su insistencia en la liberación «experimentada» —pues se alude continuamente a dicha «experiencia» en el capítulo— y con el hecho de que Pablo parece contar con ella para que la actuación del hombre cambie de tal manera que obtenga «ahora» sus *frutos* de «santificación» y éstos lleguen a su *fin*, «la vida eterna» (6,22), en lugar de dar lugar a la «vergüenza» que termina en la «muerte», como acontecía «antes» (6,21).

De esta manera, y siempre siguiendo el texto citado, la exégesis protestante más clásica separa Romanos 1-5 de Romanos 6-8. Los primeros tratarían de la «justificación», los segundos —utilizando el término de Pablo en 6,19.22— de la «santificación». Lo que me interesa aquí, y cualquiera que sea el juicio que se haga de tal explicación, es que ella implica un corte exactamente al comenzar el capítulo sexto. Y como la obra de Dios, por más que muestre distintas fases, es radicalmente una, lo menos que puede decirse es que, en ese mismo punto, Pablo debe volver sobre sus propios pasos y retomar, desde un punto de vista diferente, el proceso con que Dios libera al hombre del Pecado que lo deshumaniza sobre todo en sus injustas relaciones con los demás, como lo mostraban los primeros capítulos de Romanos.

La *segunda* inferencia que permite el texto antes citado es de máxima importancia. Y completa la primera. Tiene esta vez

relación, no ya con la fase de la obra de Dios (justificación o santificación) de que aquí se trataría, sino con lo que caracteriza el plano humano al que apunta esa segunda fase. Cuando el Dr. Linddon propone un título —moderno— para el tema que Pablo va a tratar desde el capítulo sexto al octavo, no utiliza el término paulino «santificación», sino algo equivalente (pero más alusivo a la unidad de la obra de Dios y del tema global de Pablo): «La justificación *considerada subjetivamente* y en sus efectos sobre la vida y la conducta».

¿Cuál es según eso, el plano en el que se va a desarrollar el «nuevo sub-tema» de Pablo desde el capítulo sexto? Es el plano subjetivo, es decir, existencial. En otras palabras, el plano de lo que, de una u otra manera, cambia en la existencia del justificado (que, por antonomasia, debe ser el cristiano).

Ello significa que lo tratado hasta aquí en Romanos habría sido algo «objetivo», referente, sin embargo, a la misma justificación. Es decir, algo que estaría allí, no dentro, sino frente a nosotros. En efecto, en cuanto la justificación es considerada como una atribución que Dios nos hace de una justicia ajena, que no es íntimamente nuestra, una atribución que nos salva sin transformar nuestra propia conducta en una conducta justa, en esa misma medida permanece externa, objetiva.

Liddon no se atreve, empero, a negar que, por lo menos a partir del capítulo sexto, Pablo comienza a hablar de cómo transforma esa justificación, (supuestamente) objetiva, nuestra subjetividad, es decir, la existencia del hombre, y muy en particular, si cabe la distinción, su conducta o modo de actuar.

Lo que mi exégesis no puede aceptar, por las razones que ya se han examinado abundantemente, es la exterioridad que el pasaje citado supone y que atribuye a la justificación, que ha sido el tema de Romanos desde el capítulo primero al quinto. Pablo, como se ha visto, muestra, desde que comienza su descripción de lo que ocurre en el hombre pagano y en el judío, un talante claramente antropológico. Los primeros capítulos de Romanos sólo abren su sentido ante la hipótesis de que Pablo supera una concepción semi-mágica del porqué de la esclavitud del hombre con respecto al Pecado. Se le ha visto examinando y escrutando los mecanismos «subjetivos» por los que el Pecado se apodera del hombre. Y sigue en clave antropológica cuando

traza el magnífico retrato de Abraham, monumento al anti-Pecado y padre de los que tienen «fe», en su manera de actuar ante las promesas divinas transmitidas por la misma existencia. En clave antropológica también, se desarrolla el proceso de la victoria de la Gracia sobre el Pecado en *las dos partes* que componen en capítulo quinto.

Hay que concluir, entonces, si lo anteriormente visto es verdadero, que lo que cambia en el capítulo sexto es, visiblemente, el *grado de profundidad* del análisis existencial, antropológico. Testigo de ello será la segunda parte del capítulo séptimo sobre el hombre dividido, uno de los buceos más audaces del hombre en los secretos de su propio interior que ha brindado la antigüedad. Y es que la complejidad de la existencia cristiana, donde se entrecruzan Pecado y Gracia, en su acuidad máxima, obliga a Pablo a calar mucho más hondo en ese análisis, matizado y radical a la vez, de lo que es ser hombre y ser libre, hijo del Dios creador y heredero del mundo.

¿Qué otra cosa está indicando la primera pregunta del capítulo sexto, sino la extrema complejidad (¿dialéctica?) de la existencia cristiana: «¿Tendremos que permanecer en el Pecado para que aumente la Gracia?» (6,1)? Y la prueba de que no es fácil salir de esa cuestión con un ¡jamás! está en que, quince versículos más abajo, no la ha dejado atrás todavía: «...Entonces, ¿qué? ¿Vamos a pecar porque no estemos bajo la ley, sino bajo la gracia?» (6,15).

C. La gran pregunta y el tema de Pablo

Ya estará acostumbrado el lector a sospechar que los capítulos no son tales cuando se trata de dividir el material tratado por Pablo. Si hubiera que señalar el punto exacto en que Pablo abandona el tema anterior, sería éste el momento en que, frente a la universalidad de Adán y la universalidad de Jesús, se pregunta por la finalidad de la Ley de Moisés y responde: «La Ley intervino para que abundara el delito. Pero donde abundó el Pecado, la Gracia fue más abundante todavía, para que, así como el Pecado reinó en la Muerte, así la Gracia reinara por medio de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro señor» (5,20).

Sin duda, una especie de paralelismo, al final de la frase, entre Pecado y Gracia puede hacer de este versículo el resumen y remate del material reunido en el capítulo quinto de Romanos. Pero este remate grandioso hace olvidar un hecho significativo: precisamente al terminar el paralelismo entre el primer hombre y el hombre definitivo (Jesucristo), con la total victoria de este último, Pablo daría la impresión de haber oído en su interior un «pero» (la conjunción adversativa que se ha traducido aquí por «en cuanto a...la Ley». En efecto, frente a ese paralelo en que dos figuras universales llevan en hombros la representación de las dos fuerzas antropológicas que se disputan el destino de la humanidad, ¿qué viene a hacer la *particularidad* de la Ley?

Después de todo lo dicho en el capítulo quinto, Pablo ensaya esta vez la más radical de sus respuestas, la misma que aparece en Gálatas: «intervino para que abundara el delito» (5,20); «fue puesta para transgresiones», esto es, para aumentarlas, según los mejores exegetas: (Gal 3,19). Es cierto que, en la primera mitad del capítulo séptimo, tratará luego dos veces de atenuar las consecuencias, más radicales aún, que podrían surgir de tal afirmación en lo que respecta al ser mismo de Dios y sus intenciones⁷ (cf. 7,7.13). Pero Pablo permanecerá hasta el fin seguro de que, para hacer las cuentas como las quiere Dios y obtener el resultado que él espera de ellas, hay que poner delante de la Ley un signo negativo. Lo provisorio, lo particular, sólo pueden influir positivamente cuando se viven reconociendo su negatividad. Y, viceversa, siempre que se mantenga consciente de esa negatividad, lo particular y lo provisorio actúan positivamente.

Pues bien, si es parte del plan de Dios el hacer tener al hombre la experiencia de esa negatividad, ¿qué pensar de los «bautizados» en el nombre de Jesús? ¿No son también ellos una

7. No en vano, en ninguna de las dos formulaciones más radicales sobre la Ley —la de Romanos y la de Gálatas— se coloca directa o propiamente hablando, la Ley *al servicio del Pecado*. La intención de Dios parece ser que la Ley le enseñe al hombre, o sea, le haga conocer (intimamente) el Pecado, y no que lo vuelva esclavo de él. Por eso, en Romanos la Ley interviene para que abunde el «delito». Y en Gálatas, para (provocar) «transgresiones». Y ya se ha visto que ninguno de esos dos términos es sinónimo estricto de «Pecado».

particularidad que debe ser relativizada? Y si lo son, ¿qué otra cosa mejor pueden hacer los bautizados que «permanecer en el Pecado para que aumente la Gracia? Si ésta es segura, ¿no es acaso más visible y más gloriosa cuanto más hondo es el abismo del que saca a todos los hombres, cristianos inclusive? Y, por el contrario, ¿puede ser testigo del poder del regalo (=gracia) de Dios aquel que, por su conducta sin esclavitud aparente, muestra que no precisa regalo alguno?

Ya se indicó cómo Pablo, hablando del judaísmo (en los capítulos segundo y tercero), manifestaba la nostalgia de otra época anterior en que el criterio *universal* del juicio de Dios era, por sí mismo, obvio. Con la revelación de la «palabra normativa de Dios» a Israel comienza una terrible ambigüedad en ese mismo terreno. Porque toda revelación, todo mensaje o comunicación, aunque esté dirigido a toda la humanidad, es por definición «una diferencia que hace una diferencia». En el lenguaje de la ciencia, ello quiere decir que no hay comunicación o revelación divina sin una particularidad intrínseca. Y el lector sabe por Pablo que esa particularidad puede inflarse, absolutizarse a expensas del hombre y terminar matando su humanidad. Es la ambigüedad de todo lo que tiene una «letra». Pablo va a repetir todo esto al comienzo del capítulo séptimo (ya se indicó, en efecto, que Romanos 6-8 vuelve sobre los pasos anteriores a una mayor profundidad). Pero lo trágico es que el cristiano lee hoy los capítulos segundo y tercero de Romanos con la absoluta tranquilidad de quien sabe que todo eso está dirigido a otros. Ni se le pasa por la cabeza que todos esos versículos puedan aplicarse a aspectos importantes de la vida cristiana. Inconscientemente se gloría en «su Ley», olvidándose de que también esta «nueva» Ley, a pesar de ser «de Cristo», tiene una «letra», y que ésta, como la anterior, puede matar.

¿No serán, entonces, los pecados o —por usar las cuidadas expresiones de Pablo— los delitos y transgresiones de los cristianos, una ayuda de la Gracia, algo necesario y saludable para impedir que el «evangelio» mate como la Ley de Moisés? He aquí formulada la *misma* pregunta que origina el capítulo sexto. Y lo encabeza. «¿Tendremos —los bautizados— que permanecer en el pecado para que aumente la gracia?»

La pregunta descabellada que el exegeta en cierto modo deja de lado, atribuyéndola a discípulos que, según parece,

habrían falseado sistemáticamente en varias iglesias primitivas (como en la de Corinto) la enseñanza de Pablo⁸, aparece tal vez ahora, ante el lector sorprendido, como una cuestión que penetra hondamente en Pablo mismo. He aquí una hipótesis más. Ya se habrá percibido que las hipótesis para comprender a Pablo deben dejarse pendientes hasta una ulterior verificación. Y que, cuando se llega por fin, como aquí, a una cierta verificación de muchas de las hipótesis anteriormente tendidas, la creatividad de Pablo metiéndose en nuevos problemas obliga a lanzar hacia adelante hipótesis nuevas.

La que se presenta aquí es que el resto de la cristología de Pablo, del capítulo sexto al octavo, es una tentativa sistemática, tal vez fallida o insuficiente, de responder a una pregunta terriblemente lógica: *¿están los cristianos, de alguna manera, libres del Pecado, de la Ley y de la Muerte?*.

8. KASEMANN indica que en las comunidades cristianas «helenistas» fundadas sobre todo por Pablo, existían cristianos para los cuales no habría que esperar resurrección alguna (cf. 1 Cor 15,12), porque ya la resurrección habría tenido lugar. Los cristianos eran ya seres resucitados con Cristo, maduros, todo les era lícito, podían gozar libremente de la libertad de Cristo, etc. A esos cristianos se les suele dar hoy el nombre de «entusiastas» (cf. *op. cit.*, pp. 214-226). Pablo habría sido sistemáticamente mal entendido por tales «entusiastas», provocando, entre otras cosas, una «anomía» en la conducta de la comunidad, de la cual se tendría tal vez un ejemplo en 1 Cor 5 o en la frase de ellos que Pablo citaría al decir: «Todo (me) es lícito...» De ahí una especie de actitud antinómica de Pablo (que Käsemann llama —impropriamente, a mi modo de ver— «dialéctica»). Primero daría aliento, con sus concepciones sobre el hombre nuevo y sobre la madurez cristiana, a los «entusiastas». Luego, asustado ante los excesos de éstos, volvería a actitudes conservadoras o, como las llama Käsemann, «pre-católicas» (cf. *ib.*, pp. 266-267). Creo que habría que insistir más en que, aunque esto pudiera ser considerado, *grosso modo*, como una verdad a medias, Pablo no vuelve nunca atrás en lo central de su teología o en lo que él llama «su evangelio», aunque ello pueda llevar a malentendidos que, eso sí, él tiene buen cuidado de corregir en la práctica, llegando tal vez, a veces, a exageraciones conservadoras. Lo que sí me parece —y es la hipótesis de esta obra— es que, en la exposición de lo más esencial de su mensaje o evangelio, Pablo dejó un vacío entre posiciones antinómicas, vacío que (como se verá hacia el final de este comentario) sólo podrá armonizar una escatología que conceda un lugar significativo a la historia (una categoría —la de «historia»— que, inexistente en su época y cultura, sólo aparecerá en Pablo de modo indirecto y, por así decirlo, como en «huecograbado»).

El capítulo sexto trata la primera parte: el bautizado y su liberación con respecto a la esclavitud del Pecado (6,1-23). La primera parte del capítulo séptimo (7,1-13) trata también del bautizado, pero enfoca el problema de su liberación con respecto a la esclavitud de la Ley. La segunda parte del capítulo séptimo (7,14-25) analizará algo que se podría llamar, el reino de la Muerte sobre la actuación de la libertad del hombre, reino que utilizará para sus fines mortíferos el Pecado y la Ley (no ya sólo la Ley de Moisés, sino un personaje nuevo, la Ley, que engloba, entre otras, a la Ley de Moisés). Finalmente, el capítulo octavo (8,1-39) hablará de la victoria de Cristo sobre ese reino de la Muerte en el universo entero (que esta vez comprenderá no sólo a *todos los hombres*, sino también la *obra* de todos los hombres).

La liberación del bautizado con respecto al Pecado se dirige, como es lógico, a todos los cristianos, pero tiene más incidencia sobre aquellos cristianos que llegan al bautismo desde el mundo pagano. Por el contrario, la liberación del bautizado con respecto a la Ley, aunque también se refiera a todos, tiene incidencia mayor sobre los cristianos procedentes del judaísmo. El resto se diría que pierde de vista toda especificación: vuelve a la humanidad y expresa el mensaje que la muerte y la resurrección de Jesucristo significan para ella y su historia.

D. *El orden de las liberaciones*

No será, creo, completamente ocioso dar una ojeada previa al orden que Pablo sigue en estos dos capítulos (sexto y séptimo) que tratan de la liberación, es decir, de cómo el hombre (bautizado) se vuelve, de esclavo, libre. Del texto mismo de estos dos capítulos surge muy claramente que trata primero el tema de la liberación del Pecado (sin más que una alusión ocasional a la ley en 6,14-15), para tratar luego el tema de la liberación de la Ley. Si el análisis que propongo de 7,14-25 es convincente, se seguiría de él que la última parte del capítulo séptimo trataría de la liberación de la Muerte. Ello es, ciertamente, menos claro, por la sencilla razón de que el término no está presente sino en el versículo 24, en que el análisis desemboca en la sima de donde sólo puede sacarlo el gran tema de la resurrección que

está presente, implícita y explícitamente, en todo el capítulo octavo (paralelo, en esto, del quinto).

En ese último capítulo (del desarrollo cristológico), Pablo emplea una expresión que, si se pudiera usar una coma, reuniría, en un orden distinto, las tres liberaciones: «...te liberó...de la ley del Pecado y de la Muerte» (8,2). Desde el punto de vista gramatical, sería posible entender «Ley, Pecado y Muerte» como tres complementos del verbo liberar. Eso supondría poner una coma después de «ley» y escribir ésta con mayúscula (por referirse a la Ley de Moisés). Sin embargo, el paralelismo, en el versículo en cuestión, entre «la ley del espíritu de la vida» con «...de la ley del pecado y de la muerte» inclina con razón a la exégesis a pensar que se trata de dos «leyes» o mecanismos opuestos: uno se definiría por «del espíritu de la vida, y la otra por «del pecado y de la muerte». Ésa fue la decisión tomada por la traducción Vulgata (latina) de separar en ambos casos «ley» de los complementos que la especifican. Así entendido, el pasaje indica que la «dinámica» del Pecado y de la muerte ha sido vencida por la «dinámica del espíritu de la vida».

La secuencia Ley-Pecado-Muerte tiene, sin embargo, independientemente del pasaje citado, el apoyo de otros textos importantes de Pablo. Hablando éste en la primera a los Corintios de la resurrección como victoria de Cristo, indica allí que el «último enemigo vencido» será la Muerte (1 Cor 15,26). Y un poco más adelante nota que «el agujón (que empuja a) la Muerte es el Pecado, y la fuerza del Pecado la Ley» (1 Cor 15,56). De modo que esa «victoria» (1 Cor 15,57) tuvo que comenzar, siguiendo la línea de la causalidad, por la Ley, seguir por el Pecado (cuya fuerza le viene de aquélla) y terminar por la Muerte, que (como ya se ha visto también en el capítulo sexto) aparece como el resultado último —*telos*— de una actividad orientada por el Pecado.

De hecho, ése es el orden que Pablo enseña a los Corintios a utilizar para ser verdaderos hijos maduros de Dios y herederos del mundo (como lo fue Abraham): deben liberarse de la Ley preguntando, ante las cuestiones morales, qué es lo «conveniente». Con ello (que es ya la «fe») vencerán, con sus proyectos de amor puestos en la realidad, al Pecado. Y esos proyectos de

amor resistirán, por la Vida que dentro llevan, el poder de la Muerte, para entrar en el Reino definitivo de Dios.

El mismo orden está sugerido en Gálatas. Después de advertir que la Ley fue «nuestro pedagogo hasta Cristo» (Gal 3,24), pero que *ahora* «ya no estamos bajo el pedagogo» (Gal 3,25) y que «hemos sido liberados de estar bajo la Ley» (Gal 4,5), añade la exhortación (¡aquí también!): «Sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne» (Gal 5,13). Entendiendo por «carne», como se verá, el origen de los «deseos fuertes» (cf. Gal 5,16.24), se comprende que, como ocurría en el caso de los paganos, el Pecado, aun sin la ayuda de su fuerza mayor, la Ley, puede todavía seducir al hombre y esclavizarlo, llevando su vida y su conducta a la Muerte y a la «corrupción» (Gal 6,8).

Las observaciones que preceden hacen reflexionar un poco sobre por qué Pablo, en Romanos, habrá invertido el orden —cosa que, entiendo, queda clara cualquiera que sea la opinión que se tenga sobre el tema restante, la Muerte— cuando habla, a propósito del bautizado, primero de la liberación del Pecado y luego de la liberación de la Ley. Creo que esta razón es obvia y confirma lo dicho en los dos párrafos anteriores. Pablo está retomando, para describir la liberación, el mismo camino que siguió para describir la esclavitud. En otras palabras, los temas de los capítulos sexto y séptimo son una explicitación, a la luz del bautismo, de lo que significa el principio de la justificación por la fe (3,21-31), con el que Pablo daba ya una respuesta al problema de la esclavitud al Pecado. Y este problema se había planteado comenzando por quien, a primera vista, era el más pecador o el primer esclavo: el pagano. Para continuar luego con el judío, caracterizado, en su esclavitud al Pecado, por una «novedad» tanto en el sentido existencial como cronológico, o sea, por la posesión de la Ley.

Este orden de Romanos posee dos claras ventajas. La primera, y creo que la más importante para Pablo, es que tiene más obviamente en cuenta a la humanidad tal como ésta fue recorriendo los caminos del Pecado y luego los de la Justicia. El lector recordará las tres etapas en que Pablo presenta el camino de esa comunidad: de Adán a Moisés, de Moisés a Jesús, de Jesús hasta el fin. Si no estoy equivocado, Pablo está pensando en este camino (¿más que en su propia niñez?) cuando

exclama en primera persona: «¡Yo estaba vivo, sin ley en un tiempo...! Sólo que, cuando llegó el precepto, ¡el Pecado (fue el que) comenzó a vivir! Y yo, por el contrario, morí» (7, 9-10).

La otra ventaja es la lógica que va de lo simple a lo complejo. Y lo complejo está en esa moralidad-inmoral que Pablo atribuye a lo que él mismo ha sido, es decir, al antes de su condición de judío. Hubiera sido difícil hacer comprender esa temática de la esclavitud en orden inverso.

La desventaja, sin embargo, no es menor que esa doble ventaja. Y ello asoma precisamente en este capítulo séptimo, cuando se trata de la liberación y, más específicamente, de la liberación de la Ley. Una breve indicación sobre esto ayudará tal vez a la comprensión de estos capítulos, no tan coherentes ni tan claros como los anteriores.

Como se verá sin dificultad en el capítulo que sigue, Pablo, en el capítulo séptimo de Romanos usa de dos maneras la comparación con la muerte. La cual, a su vez, forma parte de la significación del bautismo, asimilando al cristiano a la suerte de Jesucristo. Pues bien, la primera comparación —un poco a la manera de todo el capítulo sexto— apunta a dejar clara la íntima relación entre el *ideal* cristiano y la liberación de la Ley de Moisés (7,1-6). La segunda comparación, en cambio, inaugura un lenguaje nuevo en estos capítulos: la comparación con la muerte le sirve a Pablo para describir la *experiencia existencial* de lo que la Ley ha hecho de su persona (7,7-13).

Para expresarlo de otra manera, la primera comparación, siempre en un terreno abstracto de liberación, define un deber-ser cristiano. La segunda pasa, por primera vez desde el capítulo cuarto, a la realidad concreta. Sintomáticamente, la tercera persona, que era sujeto en la primera, pasa ahora al «yo» con que se expresa Pablo. Y más sintomáticamente aún, la «muerte» que en esa realidad se vive no tiene solución positiva a la vista. Las expresiones más realistas se suceden, y todas llevan el dolor de lo que parece irremediable. Esta parte del capítulo, tan distinta de la anterior, termina trágicamente (para dar lugar a un análisis más dramático aún en 7,14-24): «El Pecado... por medio de algo bueno (la Ley) me produjo la muerte, *a fin de que el*

Pecado, por medio del precepto (=la Ley) se volviera exageradamente pecaminoso...» (7,13).

Claro que no es éste aún el momento de seguir esa que, ahora sí, es descripción de la realidad y no de un mero deber-ser. Lo que interesa es, en cambio, reflexionar en el hecho innegable de que éste es el precio que hubo de pagar Pablo por el cambio de orden en las etapas de la liberación. Cuando la Ley —ya sea la de Moisés, ya sea, como luego se verá, otro tipo de ley— aparece, el análisis de Pablo muerde en la realidad. Los mecanismos del Pecado aparecen en toda su fuerza. Se percibe también así, al menos como esperanza, lo que la «fe» de un Abraham puede liberar en cada actitud humana. Esto, a la vez que explica el porqué de la debilidad comprobada en el capítulo sexto, explica, mucho más lejos, las dificultades de Pablo en el capítulo primero, cuando tenía que describir, no los pecados del pagano, sino cómo hacía éste para tener presa la verdad en la injusticia, cuando todavía no había «ley» que permitiera la contabilidad de las obras.

II. La liberación del Pecado

Pablo responde con un «¡jamás!» —tal vez más expresivo que consciente— a la pregunta que encabeza el capítulo. La Gracia no requiere de los cristianos que permanezcan en el Pecado. Por el contrario, se opone a ello.

En efecto, la Gracia recibida ha sido signada por un simbolismo expresivo en la época y cultura de Pablo: el *bautismo* o baño iniciático por el que el neófito pasaba a formar parte de la comunidad. Paganos y judíos por igual pasaban por ese mismo rito de iniciación.

A. El significado del bautismo

Aunque el rito bautismal sugiera hoy exclusivamente una idea de limpieza, tal vez de un baño purificador reducido a la mínima expresión de unas gotas de agua derramadas sobre la cabeza del catecúmeno, no sucedía lo mismo en la época de Pablo. El

bautismo tenía en la Antigüedad (sobre todo en el mundo simbólico del helenismo, con sus religiones de misterios) dos importantes diferencias significativas con respecto al bautismo actual.

Una surgía de la concepción cultural, hoy perdida, de que en el agua residía el origen de la vida; según la otra, el rito implicaba una inmersión de todo el cuerpo, que sugería una especie de muerte o sepultura seguida de una emersión, imagen a su vez de una vida nueva.

Es cierto que también el bautismo (sobre todo en el ámbito de la cultura y la piedad judías) se asociaba con la purificación y, por ende, con el perdón de los pecados (cf. Mc 1,4; Hech 2,38, etc.). Éste era también, probablemente, el significado del bautismo que se imponía a los prosélitos del judaísmo.

Sea por la razón que fuere⁹, Pablo prefiere la primera línea de significación: los bautizados deben recordar aquello a lo que el bautismo alude con su lenguaje gestual, es decir, que «han sido sepultados junto con él (Jesús) en la muerte para que, como Cristo fue resucitado (por Dios) de entre los muertos... también ellos actúen en la novedad de la vida (=en una nueva vida)» (6,4). Y creo interesante recordar aquí que el aspecto central que Liddon llamaba «subjetivo» —y que E. Käsemann llama con más propiedad «antropológico»—, propio, por lo menos, de esta parte de Romanos, se halla claramente presente en esta alusión al fruto del bautismo: no se trata de algo que quede fuera de los cristianos; es una transformación de su «conducta». Cambia el «actuar» del bautizado, acompañándolo a la resurrección de Jesucristo.

En qué consista esa transformación existencial, lo dice la notable redundancia de los dos grupos semánticos opuestos en

9. De acuerdo con Bultmann, Pablo habría sacado del contexto helénico de las religiones de misterios la imagen del agua como fuente de vida. De ahí que la inmersión completa y la posterior emersión aparecieran como identificación del iniciado con la muerte y resurrección de Jesús (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, I, pp. 140ss.) De todos modos, la forma actual del sacramento, sin inmersión, y la diferencia cultural (que ya no asocia el agua con el origen de la vida) hacen casi impenetrable para el cristiano de hoy lo que era fácil de percibir para el del tiempo de Pablo.

el capítulo sexto. Por un lado, la *esclavitud*, con sus sinónimos de dominación, señorío, reino, obediencia, estar debajo (con respecto al Pecado): once veces. Por el otro, la *liberación* correspondiente: dos veces. A las cuales habría que añadir las veces en que Pablo, como dijimos, llevado también aquí por la oposición de los objetos de esas actitudes opuestas, más allá de lo que quiere verdaderamente decir, emplea una vez el término «libre» con respecto a la justicia (como sinónimo de esclavitud), y siete veces «esclavo» o «estar debajo» con respecto a la justicia o a Dios (como sinónimo de liberación).

Porque, en efecto, la gran imagen de la esclavitud arrastra a Pablo más de la cuenta, como ya se ha visto que lo hacía la imagen del trabajo-salario, la de Jesús opuesto a Adán y la que vendrá en el capítulo siete sobre la libertad de la mujer luego de la muerte del marido... Es que Pablo está volviendo a tratar —al revés, por así decirlo— el tema de los dos o tres primeros capítulos de Romanos, y siente la necesidad de expresar con una figura elocuente y energética esa «novedad de la vida», o nueva vida, que *debe* caracterizar al cristiano de cara a la significación de su propio bautismo. Tal vez hasta influya en su imaginación el recuerdo de un aviso de Jesús acerca de la imposibilidad de servir a «dos señores». Lo cierto es que la imagen más fuerte que se le ocurre, en un clima de esclavitud, es el paso de la esclavitud de un amo malo a un amo bueno. Pero es consciente de que con eso está deformando en buena medida lo que Dios es y pretende del hombre. Por ello pide disculpas por estar usando comparaciones «humanas» (6,19) y por expresar así de una manera infiel la novedad entre el antes y el ahora, como si fuera el paso del esclavo, de un señor, al señor opuesto. De una esclavitud a otra... ¡Como si ser esclavo de Dios o de la justicia no se identificaran con la más plena libertad!

Esta novedad de la actuación del cristiano, prefigurada en la nueva vida que su bautismo significa, se profundiza además en una oposición más precisa y que tendrá un papel muy importante en el análisis que Pablo va a hacer de lo que se podría llamar —introduciendo una categoría moderna— la «muerte de la historia humana», en la segunda parte del capítulo séptimo de Romanos (cf. 7,23).

Esa nueva oposición se plantea entre poner la instrumentalidad humana al servicio, sea de la injusticia, sea de la justicia.

También esa imagen se conecta con la imagen general de la esclavitud (cf. 6,19) que Pablo está manejando. Pero le añade un carácter activo e industrioso, por así decirlo. El esclavo no es un instrumento inerte. Tiene miembros que trabajan, libertad para ponerlos al servicio de un amo o de otro, proyectos que realizar... Pues bien, la resurrección de Jesús, a la que se inserta el cristiano por el bautismo, significa dejar de poner toda esa instrumentalidad al servicio de la injusticia y del Pecado y ponerla, en cambio, al servicio de Dios, convirtiéndola en «armas de justicia» (6,13).

Y para que se vea que Pablo sabe muy bien que la alternativa no está en ser esclavo de un amo o de otro, sino —y finalmente— entre ser esclavo o ser libre, uno de los elementos más profundos y prometedores de su antropología aparece aquí. Es la alternativa entre trabajar como esclavo del Pecado *para la Muerte* y trabajar como hombre libre en proyectos de justicia *para la Vida*. Refiriéndose a ese «antes» —tan escurridizo— en que la instrumentalidad estaba puesta al servicio de la injusticia, pregunta: «¿Qué fruto obtuvisteis, entonces?». Y contesta: «Cosas de las que ahora os avergonzáis. Ya que su fin es la Muerte. Ahora, en cambio, habiendo sido liberados del Pecado, y habiendo sido hechos esclavos de Dios (=libres), tenéis como fruto la santificación, y como fin la Vida eterna» (6,20-22). El entonces y el ahora son muy claros en su oposición. Tal vez demasiado claros (como luego se verá). También es claro que se oponen dos términos de la esclavitud anterior a dos términos de la libertad a la que apunta esa vida nueva, semejante a la de Jesús resucitado. Se trata de dos términos que apuntan a un proyecto o acción. Uno es *fruto* (= *karpós* en griego), o sea, resultado o intención inmediata; el otro es *fin* (= *télos* en griego), o sea, resultado o intención lejana, lo que aguarda al final del camino. Lo que tienen estos términos de sorpresivo es que la Muerte y la Vida (eterna, por si alguien dudara de qué vida se trata) no se presentan como un premio o un castigo. Exactamente como en la vida de Abraham, son como la médula de todos los proyectos, el fin que los mueve y les señala un norte. Pablo, que no nombrará más la fe en los capítulos que siguen (del sexto al octavo), pone lo más absoluto, como quien dice, al alcance del hombre. Eso es, por supuesto, Gracia —hemos sido libe-

rados es un «pasivo divino»—, pero no por eso es menos estructura del actuar humano.

Pero tal vez es más importante aún, para seguir ulteriores desarrollos de Pablo, parar mientes en la razón que une los «frutos» del trabajo al servicio del Pecado con su «fin», la Muerte. Todo lo que el hombre hace sin la «fe» que es el comienzo de la liberación no corresponde, según Pablo, a lo que lo más profundo del hombre querría. El lector recordará que para caracterizar el «trabajo de Abraham», puesto que Abraham no era un ocioso, decía yo, a propósito de cómo presentaba la actividad de Abraham, que veía en ella una especie de «trabajo vocacional», el que surge del interior del hombre, el que se hace por sí mismo y por los resultados que constituyen su intrínseca «promesa». Abraham quiere vida, no un premio ni un salario. Pues bien, cuando no se tiene esa actitud, el hombre no pone nada profundamente suyo en su trabajo. De ahí la alienación. Pero de ahí, ante todo, la «vergüenza» de que Pablo habla: ese rechazo de la propia obra en cuanto propia, esa dissociación del hombre con el producto de sus manos. ¿Cómo no concluir, entonces, que lo que aguarda al final de todos esos trabajos es la Muerte? No la muerte física, sino la muerte del sentido de una existencia humana libre.

Ya se ha dicho que para Pablo, a diferencia de la opinión farisea, la resurrección universal no era un expediente para que Dios pudiera juzgar juntos a todos los hombres y ejercer su justicia premiándolos y castigándolos después de haberlos dejado hacer cualquier cosa durante sus vidas. Pablo entiende que esa vida que surge cuando se trabaja como si ya se estuviera resucitado, vuelve al hombre unido a Dios en una sola obra —eso y no otra cosa es la «santificación» en la Biblia— y lo lleva hacia la Vida, hacia la victoria sobre esa Muerte del sentido y de la libertad.

B. *La realidad del bautizado*

El lector recordará que en el primer apartado de este capítulo casi acusábamos a Pablo de maniqueísmo anticipado. Y es que poner el bautismo —la iniciación cristiana— como un gozne

que gira entre dos posibilidades extremas, un cuadro todo negro del antes (o del entonces) y un cuadro todo blanco del ahora, no corresponde a la *realidad*. Si Pablo pensara así, sería reo de un optimismo rayano en el idealismo más utópico.

Más aún, sería incoherente consigo mismo, pues ha colocado la gracia, la fe y la justificación en un Abraham que moró y actúa en un «entonces» previo a ese «ahora»; ha afirmado solemnemente la existencia de un único juicio de Dios, sin ventajas para nadie, que se dirige a «todos» los hombres según haya sido su fe, y ha terminado, en el capítulo anterior, hablando de la copiosa victoria de la gracia que «justifica y hace justos» a todos los descendientes de Adán. Además, como ya se ha tenido ocasión de ver, cuando Pablo describe realidades, tiende a ser extremadamente crítico y aun, cabría decir, pesimista. Para cerciorarse de ello no hay más que pasar a su descripción, en el capítulo siguiente, del hombre dividido y sujeto a la muerte. Parece no contentarse con nada cuando se trata de constatar la profundidad de las raíces del mal que encuentra en el hombre. ¿Y en los cristianos? Esta carta a los Romanos engaña tal vez en esto, porque Pablo no puede describir en ella esa comunidad cristiana, que sólo conoce de manera indirecta. Pero basta echar una ojeada a las cartas contemporáneas, escritas a Gálatas y Corintios, para comprobar, sin el menor género de dudas, que Pablo no se hace la más mínima ilusión de que esta figura normativa del bautismo pueda ser usada como retrato de la condición cristiana. No, al menos, de la imperante en las comunidades que conoce de primera mano. Y ello ocurre aun en esa época en que todo era reciente y alentador...

Creo que el primer paso hacia la solución de esta alternativa —¿ideal o realidad?— es fácil. No así los siguientes. Pablo, en el capítulo sexto, está hablando de la «realidad» que correspondería a la *lógica* del bautismo, o sea, de una conducta conformada a la vida, muerta y resucitada, de Jesús. Éste crucificó —en sí mismo y en «nosotros», es decir, en los cristianos— al «hombre viejo... mortal, para que no obedeciéramos más a sus deseos ardientes (=concupiscencias)» (6,6.12), los mismos que llevaban a ese hombre «viejo», el del «antes», a la mentira de la idolatría (o de una observancia «literal» de la Ley), según los primeros capítulos de Romanos. Es ésa la imagen *ideal* de

la vida y conducta a la que el cristiano se entrega, si comprende lo que hace, con su bautismo. El bautizado acepta esa imagen normativa que le señala proyectos y actividades, con su secuencia lineal de «frutos» y «fines».

Una simple consideración gramatical que el lector puede hacer, aun sobre el texto traducido, ayudará a mostrar que Pablo está muy lejos de confundir el ideal con la realidad. La imagen ideal está, es cierto, construida sobre un claro predominio del «indicativo», lo cual, hablando muy en general, acentúa la impresión de que se está describiendo una *realidad* pasada, presente o futura.

En ese contexto, dominado por el indicativo, tiene una fuerza especial el uso del *futuro*. Éste suele indicar que, cualquiera que sea la diferencia de tiempos puntuales entre el hoy y el mañana, lo que se «describe» en futuro no depende ya de una imprevisible decisión de la libertad. «Si fuimos asimilados (pasivo divino) a la forma de su muerte, lo *seremos* también a la forma de su resurrección» (6,5). Como se trata de lo que el propio Dios hará, no tiene aquí el futuro verbal un carácter decisivo para lo que se está tratando, que concierne a la intervención de la conducta humana; pero de algún modo ya sugiere el mismo problema que quedó pendiente al final del capítulo quinto: ¿es sería una libertad que no puede en ningún caso «falsificar» lo que ese futuro verbal indica ser la intención (por bondadosa que sea) de Dios? Los otros ejemplos, empero, son más claros. «El Pecado ya *no dominará más en vosotros*, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (6,14). Finalmente, si el verbo en futuro permite al que recibe el mensaje «descontar» lo que se le anuncia como casi presente, otra frase de Pablo se podría tomar también como expresando la seguridad de una realidad: «Vosotros *contaos como* muertos para el Pecado, pero (como) vivos para Dios en Cristo Jesús» (6,11). ¿Podrían, en efecto, los cristianos contar con esto si no fuese, por lo menos, un futuro encerrado ya, por así decirlo, en el tiempo presente?

Tal vez, aunque no llamen tanto la atención como los futuros, las frases que dan por ya hecha una transformación «ideal», poniéndola en *pasado*, contribuyen a dar la impresión de que Pablo no está meramente proponiendo un deber-ser, sino describiendo lo que es ya realidad dentro de la comunidad cris-

tiana. Dice que los bautizados «ahora... han sido liberados del Pecado y han sido hechos esclavos de Dios» (6,22). Y asimismo, que «han obedecido de corazón al modelo de la doctrina a la que han sido transferidos, y *liberados del Pecado*, han sido hechos (por Dios) esclavos de la justicia» (6,17-18).

El lector disculpará estas citas porque de algún modo son necesarias para notar la *incomodidad* —de alguna manera hay que llamarla— que Pablo, llegado aquí, va a sentir y que va a tomar asimismo forma gramatical. En medio de tantos verbos en indicativo, en medio de tantas expresiones gramaticalmente seguras, se las ingenia para introducir un signo de alarma: el *imperativo*. En efecto, el lector no puede menos de preguntarse ante este último: ¿para qué mandar —o exhortar a que se haga— aquello que de todos modos va a ocurrir o hasta se da por ya ocurrido?

Y Pablo lo hace así, se diría que adrede, al lado de las frases donde más se siente la tentación de tomar el ideal por la realidad. En efecto, después de emplear ese tipo de futuro que da por descontado algo como ya presente —«contaos como muertos para el Pecado»—, añade, con la más sorprendente de las incoherencias gramaticales: «¡que no reine el Pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus deseos!» (6,11). ¿Qué es eso, desearía uno preguntar, de darle órdenes a un muerto...? ¿Estará bien muerto quien recibe esa exhortación? Pero eso no es todo. Apenas dos versículos después se lee: «el Pecado ya no dominará más en vosotros» (6,14). Y el versículo siguiente se pregunta: «¿Vamos a pecar porque no estemos bajo la ley, sino bajo la gracia?» O sea que, por un lado, el futuro asegura que la esclavitud ya no es posible, pero, por otro, la interrogación siguiente muestra que la decisión está aún por tomar. Y la misma filología griega advierte que lo que se ha traducido por *jamás!* es un optativo, no la pura negación de una posibilidad. Finalmente, después del pasado que da por hecho el que, «liberados del Pecado, habéis sido hechos esclavos de la justicia» (6,18) viene la exhortación *a lo mismo*: «...ahora ofreced vuestros miembros como esclavos a la justicia» (6,19).

Es ésta si no me engaño, una prueba fehaciente de la honestidad intelectual de Pablo. Cualquiera que sea su entusiasmo por la condición cristiana, no quiere inducir a error confundiendo

el ideal con la realidad. Ese ideal debe, empero, reconocerse y mantenerse en todo el rigor de sus términos, porque representa el valor que Dios quiere hacer entrar en la realidad humana. Aun crucificado como Cristo en la realidad presente, contra toda esperanza, cree y afirma el bautizado que tiene que ponerlo todo al servicio de un «Reino» que no tiene aún trazas de llegar...

Este uso, al parecer inconexo, del lenguaje es lo que lleva a Käsemann a hablar, refiriéndose al pensamiento global de Pablo, de una «dialéctica entre el indicativo y el imperativo»¹⁰. Creo, sin embargo, que —al menos en lo que se refiere a este capítulo— el término *dialéctica* es excesivo. No hay aquí, en efecto un «resultado» o síntesis (= una *aufhebung*) que surja de la interacción de ambos. El imperativo entra, probablemente adrede, con una sola, aunque decisiva, finalidad: impedir todo lo que Pablo consideraría un prematuro —o regresivo— «glorificarse» del cristiano en su conducta específica (mientras que, de un modo significativo, le es permitido «glorificarse» de lo que Dios hace con la humanidad entera: «nos gloriamos en la *esperanza* —se espera lo que no es aún realidad visible— de la gloria de Dios»: 5,2).

Por el momento no hay dialéctica, porque la dialéctica es una categoría del pensamiento destinada a describir y poner racionalidad en el proceso histórico. Y Pablo, aunque profundamente interesado en ese proceso, no tiene en su época —fuera de las puramente narrativas— categorías mentales que le permitan introducir ese interés histórico en su clave antropológica. A mi parecer, lo insatisfactorio del capítulo sexto yace precisamente ahí. El uso alternado del indicativo y del imperativo para designar lo mismo no apunta aún en el capítulo sexto, ni siquiera de manera negativa y como en huecograbado, a la historia. Esto ocurrirá —como espero poder mostrarlo— más adelante, hacia el fin del capítulo séptimo. Aunque siempre, como decía, el pensamiento antropológico de Pablo quedará, por su limitación cultural, un poco en deuda con la historia.

10. *Op. cit.*, p. 225.

Por el momento, Pablo se contenta con enfrentar al bautizado con la figura ideal que su bautismo conlleva. De mil maneras repite que la liberación real de la vieja esclavitud del Pecado es la única actitud coherente y necesaria. De ahí puede inferirse que es *possible*. No puede decirse menos; pero, por ahora, tampoco más.

Capítulo 7

La lucha contra la Ley y la Muerte

ROMANOS 7,1-24

¹ ¡O acaso ignoráis, hermanos —estoy hablando a *personas* que conocen *leyes*— que la ley (no) domina al hombre (sino) mientras vive?

² En efecto, una mujer casada está ligada a su marido (mientras éste) vive. Si muere el marido, empero, queda libre de la ley del marido.

³ Así, mientras su marido vive, se la tratará como adultera si se vuelve de otro hombre. Pero si se muere el marido, queda libre de la ley (del marido), de manera que no comete adulterio si se vuelve de otro hombre. ⁴ De esa manera, hermanos míos, vosotros habéis sido muertos a la ley por el cuerpo de Cristo, para volveros de otro —del que fue resucitado de entre los muertos— y para fructificar para Dios.

⁵ Porque, cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, estimuladas por la ley, trabajaban en nuestros miembros de manera que fructificáramos para la muerte. ⁶ Ahora, en cambio, se nos liberó de la ley por haber muerto a lo que nos tenía atados, así que podemos servir en la novedad del espíritu y no en la vejez de la letra.

⁷ ¿Qué habrá que decir, entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡Jamás! Con todo, yo no conocí el pecado sino por la ley. Porque no habría llegado a saber qué era la codicia si la ley no dijera: «No codiciarás».

⁸ Pero el pecado, aprovechándose, por medio del precepto suscitó en mí toda clase de codicia. Porque sin la ley, el pecado (está) muerto.

⁹ Pero yo estaba vivo, sin ley, en un tiempo. Sólo que, cuando llegó el precepto, el pecado comenzó a vivir. ¹⁰ Y yo, por el contrario, morí. Y el resultado fue que el mismo precepto dado para vida sirvió para muerte. ¹¹ Porque el pecado, aprovechándose, por medio del precepto me engañó y, también por medio de él, me mató.

¹² Así, por lo tanto, la ley misma es santa y el precepto santo, justo y bueno. ¹³ Siendo así, ¿lo bueno se convirtió en muerte para mí? ¡Jamás! Pero el pecado, para manifestarse pecado, por medio de algo bueno me produjo la muerte, a fin de que el pecado, por medio del precepto, se volviera exageradamente pecaminoso...

¹⁴ Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, hecho esclavo *del poder* del Pecado. ¹⁵ Porque no reconozco lo que realizo, ya que no practico lo que quiero, sino que hago lo que aborrezzo. ¹⁶ Ahora bien, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena. ¹⁷ Pero, siendo así, no soy yo quien realizo *eso*, sino el pecado que habita en mí. ¹⁸ Porque yo sé que el bien no habita en mí, es decir, en mi carne, ya que querer está a mi alcance, pero realizar el bien, no. ¹⁹ Porque no hago el bien que quiero, sino (que) practico el mal que no quiero. ²⁰ Pero, si hago *precisamente* lo que no quiero, ya no soy yo quien lo realiza, sino el pecado que habita en mí.

²¹ Descubro así la ley de que, queriendo yo hacer el bien, es el mal el que está a mi alcance. ²² Me complazco, en efecto, con la ley de Dios según el hombre interior, ²³ pero observo otra ley en mis miembros que milita contra la ley de mi mente y me hace prisionero de la ley del pecado que está en mis miembros. ²⁴ ¡Infeliz de mí! ¿Quién me librárá de este cuerpo de muerte?

El tema de una liberación —en principio— con respecto a la esclavitud que caracterizaba el «antes» del bautismo, continúa en el capítulo séptimo. La identidad del tema está asegurada por la comparación entre la muerte del bautizado (cf. 7,4) y su consiguiente resurrección a una vida nueva y liberada de la esclavitud anterior (cf. 7,6).

Continúa también en el lector, si no me engaño —y aun se acentúa en los primeros versículos—, la misma impresión recibida en el capítulo anterior, uno de los menos logrados entre los ocho aquí analizados. Pablo, que en otros lugares de su carta hinca el diente con increíble profundidad en los intrincados mecanismos de la conducta humana, se contenta aquí con una descripción de lo que la existencia cristiana debería ser. Por supuesto, avisa de ello —usando, entre otros medios, el paso del indicativo al imperativo— para que nadie confunda esta descripción ideal con un retrato de la vida cristiana en las comunidades que él mismo ha fundado o visitado. Otras cartas

suyas dan testimonio de que la resurrección de que habla no es exactamente la realidad que en esas comunidades se vive.

A primera vista no es fácil determinar el paso a una temática distinta al comenzar el capítulo séptimo. Por de pronto, la pregunta del primer versículo —«¿o acaso ignoráis, hermanos, que...?»— apunta a recordar algo que apoya lo dicho en el capítulo anterior. O, por lo menos, lo que se dice al final del último versículo: «el regalo de Dios es la vida eterna en Jesucristo nuestro señor» (6,23). Sabe ya, sin embargo, el lector por qué la división de los capítulos anuncia aquí un nuevo tema. Al responder a esa pregunta, Pablo menciona la Ley, refiriéndose —como luego se verá—, sin lugar a dudas, a la Ley de Moisés. En otras palabras, el tratamiento del tema anterior, o sea la liberación del Pecado, lleva dos veces a Pablo a hablar de la fuerza que está detrás de esa liberación. Una, aun dentro del capítulo sexto: «El Pecado ya no dominará más en vosotros, ya que no estáis bajo la Ley, sino bajo la *Gracia*» (6,14s.). Y la otra es precisamente el argumento que les ofrece en el primer versículo y que es otra manera de repetir lo mismo: «La Ley no domina al hombre sino mientras vive» (7,1). Y es regalo de Dios —*Gracia*— el que, muriendo con Cristo, escape el hombre a esa gran fuerza esclavizadora que es la Ley.

En otras palabras, quien dividió los capítulos percibió que el tema de «la ley» es, de una u otra manera, el tema central de todo el material reunido en el capítulo séptimo. No es fortuito ni constituye una incoherencia el que, después de haber usado la mayúscula al referirse a la Ley de la que tratan los primeros versículos del capítulo, emplee ahora, para la globalidad de él, «ley» con minúscula. Y creo que explicar esto puede ser la mejor introducción para leer lo que sigue en este capítulo.

Siguiendo paso a paso la lectura, se nota que los primeros versículos (7,1-6) se refieren, como antes a la liberación del Pecado, a la liberación de la Ley. A partir de ahí, Pablo va a comenzar a hablar en *primera persona*. Y así seguirá hasta el fin del capítulo. Al mismo tiempo que este camino de pronombres apunta a una experiencia personal, se nota que, a partir del versículo 7, Pablo no habla ya de una *liberación* de la Ley, sino, por el contrario, de la esclavitud que significa para él ese elemento «legal». Hay que atender, sin embargo, a una dife-

rencia, que justifica una subdivisión. En efecto, al principio de esta exposición en primera persona (7,7-13), Pablo se refiere —y, en un momento dado, de manera expresa, citando uno de sus preceptos— a la Ley de Moisés. Pero, a partir de ahí y hasta el final del capítulo (7,14-24, dejando el v.25 para un ulterior examen), Pablo discurre sobre su esclavitud a una «ley» que, como creo se comprobará, engloba la Ley de Moisés, pero también otras leyes bajo un nombre común: «la ley de los miembros» (o de la instrumentalidad).

Se tendría, así, el capítulo dividido en tres partes. Pero, en rigor, no son tres partes sucesivas ni tres temáticas (ni subtemas). Existe entre las tres una relación de verticalidad, por así decirlo. O, mejor, de profundidad. Ya se observó en el capítulo pasado que el comenzar por la esclavitud con respecto al Pecado tenía ciertas ventajas y ciertas desventajas. Aquí esto se confirmará. Pablo, que comienza a hablar de la liberación de la Ley en la misma forma abstracta e idealista que nos sorprendió ya en el capítulo sexto, se va dejando tomar por un tema que domina su atención como dominó su misma experiencia vital: los mecanismos con que la Ley ejerce su atracción sobre el judío. Pero, al hacerlo, descubre que para explicar esa extraña fascinación, esa increíble capacidad de atracción del precepto, es menester que tenga un cómplice oculto en lo hondo del propio hombre. Una «ley» que, aunque no esté revelada como la de Moisés, sea propia de todo aquel que tiene que enfrentarse, con una libertad creada, a la tarea de imponer sus proyectos a la realidad. Así llega Pablo al tercer y último nivel de su terrible análisis. Sólo a partir de ahí podrá el capítulo octavo —con su reflexión acerca de la significación antropológica de la vida resucitada de Jesús— morder en lo real y ofrecer la imagen de una verdadera o real liberación al hombre abocado a la historia, como Jesús a la construcción del Reino.

I. La liberación de la Ley

La primera parte del capítulo séptimo de Romanos (7,1-13) muestra el otro aspecto de ese ideal bautismal, consistente en asimilarse a la muerte y a la resurrección de Jesucristo. Si la liberación del Pecado está al alcance del cristiano, esa posibi-

lidad se afirma *a fortiori* por el hecho de que, al participar en la muerte de Jesús, se libera de la fuerza mayor con que contaba el Pecado para alienar al hombre apoderándose de él: la Ley.

En efecto, quienquiera que haya sido el que dividió Romanos en capítulos, percibió que debía comenzar el capítulo séptimo donde Pablo comienza a hablar de la ley en general y, por lo menos en la primera parte, claramente de la Ley de Moisés.

No es menos cierto que el tema continúa siendo la liberación, cuya terminología prevalece también aquí (cf. 7,1-3). El paso de un amo a otro, del Pecado a Dios, y, por consiguiente, el paso de la instrumentalidad (= los miembros) al servicio de unos frutos, a la de los frutos contrarios, vuelve a afirmarse (cf. 7,4).

Más aún, como ya señalé y el primer versículo lo indica claramente, se trata de un argumento complementario del anterior. La liberación del pecado es tanto más cierta cuanto que la muerte del «hombre viejo» significada en el bautismo trae consigo la muerte de «lo que hacía eficaz»¹ o fuerte al Pecado: la Ley (7,5).

Teniendo en cuenta lo dicho en el párrafo anterior, donde el tema de la liberación comienza, el lector debe, por consiguiente, cuidarse de no dar por sentado *sin más*, en lo que sigue, que la «mayor certeza» de la liberación del Pecado, gracias ahora a la liberación de la Ley, significaría que el abismo entre ideal y realidad habría sido, por fin, colmado. Lo que aquí se dice no afirma *nada* sobre la seguridad que puede tener el cris-

1. La palabra «estímulo», como lo indica el subrayado, no se encuentra directamente en el griego. Este, sin embargo, hablando de «las pasiones de los pecados», las califica con un relativo: «... aquellas por medio de la ley». Ese «por medio de...» hace obligado, en cualquier lengua moderna, suplir de algún modo esa clara alusión a un tipo de mediación, causalidad o eficacia. Por eso es menester pensar en algo como «estimuladas», «empujadas», «vueltas eficaces» (esta última es la traducción mejor, según M. ZERWICK en su *Analysis Philologica...*, op. cit., p. 346), u otra semejante. Yo preferiría tal vez «dinamizadas», para asumir el mismo tipo de causalidad de que habla Pablo en 1 Cor 15: «el agujón de la Muerte es el Pecado, y la fuerza (= *dynamis*) del Pecado la Ley».

tiano de que tal liberación tenga lugar y éxito en su existencia. Pablo tampoco está presentando aquí la realidad ética de un cristiano. Está describiendo todos los elementos que debe el cristiano hacer entrar en la consideración de esa vida nueva a la que el bautismo le deja, en principio, libre el acceso.

No me detendré en estos primeros versículos, porque son muy claros en su intención, aunque Pablo se enrede, una vez más, con la comparación que usa. Puesto a mostrar —a los destinatarios de origen judío de su carta a los Romanos— que el bautizado *debe* quedar liberado de la Ley de Moisés, Pablo echa mano aquí de uno de los argumentos más débiles de su carta. De los más débiles, por lo menos en lo que a su clave antropológica se refiere. Ya se ha indicado que el bautismo², con su simbolismo de muerte y resurrección, apunta a la muerte o desaparición de lo viejo y a la posibilidad de una vida auténticamente «nueva». Pues bien, el lector puede por sí mismo percibir con facilidad que de ahí saca Pablo un argumento *legal*. Un argumento que, yo diría, es más expresivo que convincente. La muerte libera de las leyes. Éstas, en efecto, están establecidas para los vivos en sus relaciones con los vivos. Y ahí termina su efecto. Con la muerte, la ley y sus obligaciones quedan atrás.

Pablo usa aquí un ejemplo también legal para mostrar esto: el de la esposa que, al morir su marido, queda libre de las obligaciones que tenía con él. Así le ocurre al cristiano con la Ley... En ese mismo instante, Pablo advierte que la comparación no funciona. Porque, si la Ley es al judío lo que el marido es a la esposa, el que aquí muere (simbólicamente en el bautismo) ¡no es el marido, sino la esposa! En otras palabras, Pablo debería mostrar que los muertos tienen una vida libre de la Ley que los

2. Es verdad que el término «bautismo» o «bautizado» no se encuentra en el capítulo séptimo. Pudiera ser que aludiera Pablo a la condición de «bautizados» cuando escribe: «habéis sido muertos a la Ley *por el cuerpo de Cristo*», o sea, por la Iglesia, llamada con frecuencia por Pablo, aunque no en esta carta precisamente, «cuerpo de Cristo». Para referirse a la pasión redentora de Jesús, Pablo emplea normalmente la alusión a «la sangre» de Jesús (cf. 4,25; 5,9), no a su cuerpo. Por otro lado, recordando que la división de capítulos es artificial, se comprenderá que la imagen «bautismal» de la muerte y de la resurrección del cristiano, que aquí aparece, constituye, sin innecesarias repeticiones, una alusión al bautismo.

sometió mientras vivían³. Pero no se pueden presentar, en el terreno de las leyes, casos de resucitados. Es verdad que Pablo no se arredra por tan poco, y sigue adelante, por enredado que sea su lenguaje figurado. El cristiano, con su muerte «bautismal», queda en principio liberado de la Ley.

No con ánimo de corregir o mejorar a Pablo, pero sí para comprender mejor su intención, tal vez en el terreno económico la comparación con una *bancarrota* o quiebra comercial sugeriría más adecuadamente el mensaje de una liberación tras la muerte. En efecto, mientras no se ha declarado la «muerte económica» de un deudor, éste sufre la muerte lenta de las «obligaciones» con las que no le es posible cumplir y la implacable presión de sus acreedores. Esa «muerte», cuando se hace efectiva, con el consiguiente sobreseimiento (que, según el diccionario, implica legalmente una quiebra que no sea fraudulenta), lo libera, en principio, para lo nuevo y sus eventuales promesas, inyectando fe donde antes aparecía sólo lo inhumano de un contrato esclavizador...

Sea como fuere, con el primer argumento queda claro lo siguiente: el cristiano debe considerarse «muerto a la Ley» (7,4) y «liberado» de ella como la mujer de «la ley del marido» (7,3). En una palabra, «se nos liberó de la Ley»: pasivo divino que tiene como sujeto implícito a Dios (7,6). Esta fuerza divina, a la que Pablo, en el resto de la carta, va a llamar «Espíritu», le da a Pablo una seguridad, no ya sobre el ideal, sino sobre la realidad. Esa seguridad es, empero, prudente. Se la encuentra en la última parte de ese mismo versículo sexto, después del pasivo divino mencionado. La acción de Dios tiene, a la vez, una finalidad y una medida: «...a fin de que *podamos* servir⁴

3. Interesa observar cómo Pablo es bastante más elocuente con respecto a esta liberación de la Ley en Gálatas. En parte, por ser el tema central de esa carta. Por lo menos relaciona mucho más claramente la liberación de la Ley con la muerte de Cristo. Jesús, sujetándose a la Ley y muriendo a causa de ella (Gal 4,4; 3,13-14; 2,19), arrastra a la Ley en su muerte, y así el hombre queda liberado de ella, es decir, del «marido», a condición de someterse, en el bautismo, a una muerte semejante a la de Cristo, es decir, a aceptar audazmente la maldición de la Ley y no buscar ya en ella una servil aprobación.

4. Pablo, contrariamente a la solución de facilidad de varias versiones

en la *novedad* del Espíritu y no (más) en la vejez de la *letra*» (7,6).

La transición del ideal a la realidad está, pues, indicada, al mismo tiempo que una debilidad suplementaria de la comparación usada por Pablo al principio del capítulo. En efecto, el «marido» (es decir, la Ley) no ha muerto, ni la liberación consiste en su destrucción. Como tampoco muere el «pedagogo» con la madurez del que antes era heredero, pero niño aún. La liberación está en dar al pedagogo su verdadero lugar. Y aquí, en dar a la Ley su verdadera función y su auténtico *sentido*: su espíritu⁵. Ello es necesario, y a la vez suficiente, para que el hombre sea libre y dé frutos para la justicia y para Dios.

Se tiene, de este modo, la confirmación de la hipótesis ya expuesta a propósito del resorte de la esclavitud a la Ley. Su «letra» ofrece un asidero a la ansiedad humana, y el aferrarse a ella destruye la «fe». El camino de la liberación seguirá, pues, el camino contrario. La «fe», la que da «energía al amor», debería permitir tratar la Ley como algo que dice relación a lo conveniente para los proyectos que tratan de inscribir en la realidad el amor a los demás, ese amor real con el que el hombre «cumple totalmente» (13,10) la «ley espiritual» (7,14) o, lo que es lo mismo, el *espíritu* de la Ley.

modernas, no dice que el Espíritu haga que *sirvamos*. De acuerdo con la gramática griega, parece más apropiado traducir: «de manera que *podamos servir* (cf. *IBC1*, 175), lo que acentúa el sentido antropológico: algo ha cambiado y, así, somos ahora capaces de lo que antes no éramos.

5. Esta función de dar *sentido* (= *espíritu*) a la Ley (llegando así a su «cabeza») la indica Pablo más adelante en Romanos (13,9), al escribir que todos «los preceptos se *recapitulan* en la fórmula ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’». Al traducir la palabra griega por «recapitular» y aun por «resumir» (como hace la *Biblia de Jerusalén*), se pierde la significación original, que es «poner una *cabeza* en un *cuerpo*», o sea, dar un sentido único a un conjunto de preceptos. Nótese esta nueva variante en el lenguaje figurado de la Biblia. «Corazón» significaba allí casi lo que hoy llamariamos «cabeza». «Cabeza», en cambio, significa algo más parecido a «corazón», esto es, algo próximo a la sede de los valores y del sentido. Así, en Efesios (1,10) la «recapitulación» que hace Jesús del universo, según ese discípulo o imitador de Pablo, no consiste en «resumirlo» (!), sino en dar sentido a los seres y acontecimientos que lo componen. De ahí que el amor deba ser considerado como la cabeza, el sentido o el espíritu de la Ley, mirada ésta desde la madurez alcanzada en Cristo.

Pero ¿por qué es tan difícil la «fe»?; ¿por qué exige tanta madurez y audacia?; ¿por qué, por ejemplo, los cristianos de Galacia vuelven a ponerse sobre los hombros el fardo de la Ley?; ¿de dónde saca ésta su fuerza escondida?; ¿estará finalmente el cristiano liberado de esa fuerza? La lucha personal de Pablo con la Ley ha sido tan grande y tan larga que le devuelve el sentido del realismo y le obliga —por fin— a analizar las armas con que cuenta la Ley de Moisés para mantener su imperio aun sobre el bautizado.

II. La fuerza de Pecado de la Ley de Moisés

El pensamiento de Pablo va, pues, más allá. O, tal vez, vuelve más acá del hombre real. Y es precisamente lo inhumano de un vivir —o de un morir— sometido aún a la Ley de Moisés lo que va a ocupar a Pablo en los primeros versículos que aparecen en el capítulo séptimo signados por esa sorpresiva *primera persona*: «yo, Pablo» (7,7-13), y que van a dejar al lector en el umbral del gran tema del dominio de la Muerte, que Pablo tratará en la última parte de este capítulo (7,14-25).

Como por arte de magia, podría decirse, el expresarse Pablo en *primera persona* y el retomar un nuevo y cuidadoso análisis de las relaciones reales y existenciales entre Ley y Pecado es todo uno. La clave antropológica retoma así su camino, y éste tiende, una vez más, a reunir en un solo cuadro las situaciones del Pagano y del Judío vueltos cristianos. Como el propio Pablo, quien, ciudadano romano y fariseo, habla desde dentro de ambas categorías.

El tema mismo tratado aquí obliga, sin embargo, a dar una cuidadosa respuesta a la pregunta lógica, pero espinosa en exégesis: ¿a quién (o a qué situación) se refiere Pablo con ese «yo» que aparece aquí sorpresivamente y continúa hasta el fin del capítulo séptimo?⁶ Lo que dice a este respecto el trozo que aquí

6. Los exégetas, llevados por presupuestos teológicos, han efectuado todo género de acrobacias para mostrar que ese *yo* en *presente* de Pablo (sobre todo en 7,14-24, pero también en 7,7-13, ya que obviamente se trata del

se analiza brinda dos importantes cabos para hallar una posible respuesta.

El *primero* es que parece muy claro que Pablo —en su «yo» actual— vuelve a recorrer, como a vuelapluma, las dos etapas previas del camino de la humanidad (previas a la tercera, la que corresponde al bautizado). Aunque sea el «yo» de Pablo bautizado el que las recorre y trata de comprender su dinámica, o sea, el plan de Dios que da a cada una de ellas su sentido a la luz de Cristo. Esto aparece en el resumen que hace en los versículos 10 y 11 que repite luego en el versículo 13, antes de entrar en el gran análisis del hombre dividido, que comienza en el versículo 14. Pues bien, ese resumen del plan de Dios se expresa así: «...el resultado para mí fue que el mismo precepto dado para vida sirvió para muerte. Porque el Pecado, aprovechándose, por medio del precepto *me engaño* y, también por medio de él, me mató» (7,10-11). Quien esto dice no puede menos de asumir de alguna manera la personificación de la humanidad, ya que es a ésta —primero pagana— a la que tal cosa le ocurre.

El *segundo* es que, *esta vez*, el recorrido que hace Pablo en representación de la humanidad no parece tener tercera etapa. La segunda —la judía, con la Ley de Moisés— se diría que es definitiva, pues termina matando al hombre. En efecto, para el *yo* de Pablo —alusión muy clara a su propia existencia real— se diría, ateniéndose a este pasaje, que no existe una experiencia que pueda ser aducida para encarnar y expresar la tercera etapa *como diferente*. De ahí la insistencia con que señala que el recorrido del «yo» representativo de la humanidad termina en la Muerte (cf. 7,10-12). Como acaba, asimismo, en un grito de muerte el análisis del hombre dividido (cf. 7,24). Lo que se comenzó a sospechar frente al optimismo con que Pablo, después

mismo sujeto) no puede designar la existencia de un Pablo ya cristiano. «Es difícil pensar que sea ésa exactamente la propia experiencia de Pablo: como cristiano, parece por encima de ella; como fariseo, por debajo de ella, ya que la propia satisfacción estaba demasiado enraizada en el temperamento fariseo... Pero san Pablo no fue un fariseo ordinario... y su experiencia en cuanto cristiano iluminaría con una luz chocante los días pasados 'de los cuales se avergonzaba ahora'» (IBCI, 183).

de sus análisis sobre la esclavitud al Pecado, hablaba acerca de una irreversible liberación, se ha confirmado: se ha estado describiendo un deber-ser. ¿Es éste un mero ideal? Hasta prueba de lo contrario (o sea, teniendo sólo en cuenta lo que Pablo ha dicho hasta aquí), sí. Pero, si no me equivoco, una reflexión más profunda y concreta sobre la resurrección de Jesús y su sentido antropológico (en otras palabras, sólo el tema tratado en el capítulo octavo) podrá iluminar de manera explícita y positiva cómo piensa Pablo esa liberación *en la realidad*. Sólo entonces podrá mostrar en los hechos (visibles e invisibles), y no sólo en principio, en la historia, ni sólo en la escatología, cómo la vida vence a la muerte.

Es cierto que una pregunta que Pablo presente en los destinatarios de su carta parece ponerle en inminente peligro de ceder a la tentación de volver a lo que me atrevería a llamar la «*escapatoria del idealismo*». En otras palabras, a dejar el análisis de la realidad por una explicación del deber-ser. Algunos exegetas, en efecto, piensan, no sin razón, que los vv. 12-13 interrumpen el desarrollo del análisis, y que para comprender éste hay que saltar del versículo 11 al 14. Se trata de la eterna pregunta a la que Pablo parece tener la sensación de que nunca responde de modo satisfactorio: ¿cuál es la intención de Dios al dar una ley que cae de tal manera en poder del Pecado y de la Muerte? La respuesta de Pablo se parece a otras que ya ha dado anteriormente. Sólo que aquí acentúa el aspecto de «muerte»: «El Pecado, por medio de algo bueno —la Ley— me produjo la muerte, *a fin de que* el Pecado... se volviera exageradamente pecaminoso...» (7,13). Dicho en otros términos, al llevarme a la Muerte, gracias al precepto, el Pecado muestra todo su poder maléfico. Sólo que, ¿de qué sirve ello si esa demostración me pilla ya muerto? A menos que la muerte, aquí, sea una inocente figura de lenguaje... Pablo, empero, tiene mucho más que decir, y va a hacerlo desde el v. 14.

Estamos más bien, por tanto, ante el comienzo de una reflexión sobre el «*resultado*» de la lucha entre la libertad del hombre y la Ley; lucha que desemboca en la Muerte. La resurrección de Jesús está aún del otro lado del horizonte. Del lado de acá sólo se ve una desoladora muerte de cruz. La «Ley» ha llevado a quienes se aferraban a ella, a su letra, a dar muerte

a Jesús. No es extraño que haga lo mismo con el «yo» de Pablo y (figuradamente, a través de la imagen de Pablo) con toda la humanidad.

Restan por hacer algunas breves indicaciones dentro de este cuadro dramático, para ayudar a la lectura de un pasaje que es introducción (semi-histórica) a otro más directamente antropológico.

La descripción de la primera etapa de la humanidad no se intenta aquí. Sin embargo, su carácter de etapa provisional aparece claro por dos características contrarias, antinómicas, que indirectamente se le atribuyen. Y ya se ha comprobado que esas antinomias son la manera que tiene Pablo de indicar un *proceso* donde cada etapa tiene algo positivo, con tal de que abra paso, negándose, a la que sigue. Pablo añora la etapa primera (la pagana) en que «estaba vivo, sin Ley, en un tiempo» (7,9), porque aún «no había conocido el Pecado» (7,7). El lector sabe, por lo dicho antes por Pablo, que «la Ley (sólo) da el conocimiento del Pecado» (3,20). Debe entenderse que se habla de un conocimiento íntimo más pleno o perfecto que el habitual, ya que, como también se recordará, el que el Pecado no se pudiera volver objeto de contrato y de contabilidad moral no impedía que reinara universalmente (cf. 5,12-14), o sea, que se conociera de cierta manera rudimentaria. A ese Pecado ya esclavizador que estaba allí como «muerto» (7,8), conocido a medias, poderoso a medias, le faltaba un suplemento de «fuerza» (cf. 1 Cor 15,46) o poder mortífero, y éste le va a llegar en la etapa siguiente con la Ley (cf. 7,9-10).

Y aquí viene la antinomia de Pablo. La primera etapa, sin Ley, parece caracterizarse como *vida* (¿no sucede así, en efecto, en la vida del «justo» por excelencia, Abraham?). Pero debe ser, no obstante, una vida incoativa, no madura, porque, según Pablo, «el precepto (de la Ley) me fue dado *para vida*» (7,10). ¿De qué vida se tratará? Lo que sigue dará la respuesta. Pues bien, si la primera etapa era transitoria, la segunda debe serlo también, porque está caracterizada por una antinomia semejante: la oposición conocimiento/enganío. «Yo no conocí el Pecado sino por la Ley» (7,7), escribe Pablo (y pone como ejemplo la «codicia»). Ese conocimiento tiene, pues, en principio, que servir a la vida. Pero ello sería no contar con la habilidad del

Pecado para manipular las mejores cosas del hombre: «El Pecado, aprovechándose, por medio del precepto (dado para vida) me *engaño...* y mató» (7,11).

Creo que a estas alturas será inútil advertir al lector sobre la importancia del «engaño», del atentado que se hace a la «verdad» para que el Pecado no sea un mero «pecado», sino un amo que se apodera de toda la actividad (= miembros, instrumentalidad) del hombre, convirtiéndolo en su esclavo. Este mecanismo se ha visto puesto por obra, *sobre todo* y con mayor claridad, en los capítulos del díptico consagrados al Pecado en el mundo judío.

Con esa clave, habrá, entonces, por último, que entender como una extensión o complemento de esa misma actividad engañosa la manera en que, según Pablo, la Ley, al informar al hombre sobre el Pecado, lo atrae hacia éste, en lugar de ayudarle a repelerlo. Porque eso es lo que, en el ejemplo de la codicia, dice Pablo acerca de cómo un conocimiento dado para vida se torna engaño mortífero. Pablo escribe: «Yo no habría llegado a saber qué era la codicia (o no habría llegado a conocer la codicia) si la Ley no dijera: 'No codiciarás'. Pero el Pecado, aprovechándose, por medio del precepto suscitó en mí toda (clase de) codicia».

¿Cómo hay que entender este oscuro mecanismo? La más manida de las explicaciones brindadas por un (supuesto) sentido común acaba con lo más rico y hondo de esta tensión entre conocimiento para vida y engaño para muerte. Supone que el conocer la prohibición aguza el deseo de apoderarse de lo vedado. Las manzanas prohibidas se volverían así más apetitosas que las permitidas. Ello, amén de falso, no tiene que ver con la antinomia paulina y con lo fino del análisis que supone.

Si se observa cuidadosamente el texto, se ve que Pablo admite (como ya lo admitió en el capítulo segundo de Romanos) que el precepto, con sus definiciones de lo lícito y de lo ilícito, está destinado a convertirse en vida en la medida misma en que aguza y extiende la conciencia y el discernimiento moral. La deformación legalista del fariseísmo, que Pablo siente como un peligro recurrente y del que sólo la gracia lo ha liberado y lo mantiene tal, no debe hacer olvidar lo que antes se ha visto: que con la Ley, «palabras de Dios» (3,2), se le ha dado al

hombre un delicado instrumento para «discernir» el bien y el mal —lo esencial de la vida moral— de su conducta (2,17-18; cf. asimismo 3,2). Aunque Pablo consiga establecer, como él dice, su acusación de que todos están bajo el Pecado (3,10), no puede negar, ni de hecho niega, que exista en el pueblo judío un refinamiento, una preocupación y un cuidado moral que llegó con la Ley y que, *aun deformado y convertido en causa de «blasfemia»* (2,24), sigue existiendo. Aquí lo da también a entender cuando muestra cómo la «codicia», existente antes del precepto, se vuelve algo «conocido» en toda su extensión y poder, gracias a ese mismo precepto (cf. 6,8).

Hay, pues, una dimensión moral que, aun deformada, subsiste. En el caso, muy especial⁷, que Pablo da como ejemplo, la «codicia» prohibida en el Decálogo se convierte, por engaño, en «toda codicia», es decir, en una «codicia» que alcanza toda su posible dimensión gracias a esa aguzada moralidad. El caso es muy especial, porque la palabra «codicia» no es otra, en griego, que *epithymia*, es decir, aquel «deseo fuerte» o ardiente (1,24 etc.) que estaba como soterrado y frenado en el corazón del hombre hasta que éste, con raciocinios torcidos y tenebrosas justificaciones, conseguía hacerse un dios que le permitiera dar libre curso en la realidad a tal «concupiscencia» (= deseo fuerte, ardiente)... En otras palabras, parecería que, con ese refinamiento moral que la Ley introduce, la hondura del discernimiento tocara puntos muy peligrosos donde la moral se topara con fuerzas que, dentro del propio hombre, están prestas a apoderarse de todo su obrar, y ante las cuales es imposible mantener claro el juicio e íntegra la libertad.

La hipótesis que aquí se presenta, y que el resto del capítulo séptimo tendrá que verificar o falsificar, es que la vuelta del hombre hacia su propio interior, por obra y gracia de la Ley de Moisés, aunque en principio humanizadora, se topa, en ese mismo ámbito del hombre, con otra «ley» que habita en el hombre mismo, en las cosas y en el universo. Y la Ley (con el peso de su «letra» instrumental) y esa otra «ley» que toda criatura enfrenta dentro de un universo ya creado, se alían. Se explica así que Pablo no repita aquí el análisis de cómo el judío se hace esclavo del Pecado con la Ley de Moisés, según el capítulo segundo de Romanos. En efecto, aquel «gloriarirse» en la Ley, cumpliéndola o sin cumplirla, y el usarla para practicar la injusticia con los que no la poseen, todo ello sigue siendo válido. Pero Pablo advierte ahora que aquello es sólo *un mecanismo de esclavitud entre mil otros*. Y el punto de convergencia de todos es la Muerte. No, por cierto, la muerte física, sino otra más honda: la perdida del sentido para la actuación de la libertad, como se verá a continuación.

III. La fuerza de Pecado de la «ley de los miembros»

En este camino desde la superficie hasta la profundidad, conviene tener claras las etapas del análisis. Pablo comenzó por definir cómo el bautismo cristiano sólo tenía significación plena si implicaba una liberación de la Ley de Moisés. En cuanto a la posibilidad de tal liberación, decía solamente que ésta, siendo necesaria, era también *posible*.

Empero, mil razones (personales, probablemente) que sólo podemos presumir le llevan a analizar por qué la Ley de Moisés sigue ejerciendo un poder de muerte sobre quienes entran en contacto con ella: judíos y cristianos (como los Gálatas) a quienes el bautismo había declarado liberados de esa Ley. Más aún, no puede menos de sospecharse que algo paralelo (en su poder mortífero) a la Ley de Moisés —y que no se identifica con la conciencia moral y la ley escrita en los corazones— debe de existir en el mundo pagano, porque, una vez más, también allí

7. Hay ya, con todo, en esta «aparente» cita del Decálogo —«No codiciarás»— algo que hace pensar en un artificio sutil de Pablo para relacionar el Pecado *bajo la Ley* con el Pecado *a secas* (así como tratará de unificar la Ley de Moisés con otras «leyes» que tienen una influencia paralela, como se verá en el apartado III de este capítulo). Por eso, tal vez, mutila el precepto de su complemento directo. El decálogo nunca prohíbe «desear fuertemente» o, simplemente, «desear» (como traduce la *Nueva Biblia Española*). El deseo, codicia o concupiscencia como tal no se prohíben. Pablo parece jugar con esas palabras para que el lector piense en aquellos deseos del corazón del hombre que actuaban libremente una vez que aquél (pagano: cf. 1,24) ponía presa la verdad.

«se trata de una liberación de la *hamartía* (= el Pecado) y no de una simple supresión de las *paraptômata* (= pecados)»⁸.

Esto lleva, en el nivel más profundo de su análisis, a Pablo a preguntarse, ya en términos totalmente antropológicos, qué es lo que se opone en el hombre a un «corazón» donde «Dios ha derramado su amor» (5,5). Ese amor, que procede del mismo Dios y pasa a la sede del discernimiento del hombre, es obra del Espíritu Santo, del mismo Espíritu que enseña aquello a lo que la Ley de Moisés quería llegar como fin y cumplimiento en la humanidad entera: al «espíritu de la Ley» (7,6) o a la «ley espiritual» (7,14). Pero también en la humanidad entera hay una fuerza, en el interior del hombre mismo, que, en cualquier etapa de la humanidad y en cualquier situación en que el hombre se halle, ha luchado siempre —y victoriamente, al parecer— contra ese espíritu. Hay que identificar esa fuerza, tan vasta como la humanidad, o como la libertad (creada) entre los «elementos del mundo» (Gal 4,3.9), en su carácter plenamente antropológico. A eso se encamina el análisis de Pablo en el resto del capítulo séptimo (7,14-24).

A. *Carne, cuerpo y espíritu*

Después de lo que se acaba de decir, no parecerá extraño el que, antes de comenzar el análisis propiamente dicho del pasaje en cuestión, llame la atención del lector sobre una novedad en el vocabulario de Pablo. Sobre todo, porque esa novedad es un testimonio fehaciente del desplazamiento de interés que tiene lugar en el pensamiento paulino: del versículo 14 en adelante, juegan un papel muy importante en las categorías antropológicas de Pablo el término «carne» y otros afines. Por supuesto, se trata de un término perteneciente al lenguaje figurado, aunque con una significación que, por conocida que sea para los lectores del Antiguo Testamento, no suscita eco (apropiado) en las lenguas modernas.

8. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1987⁷, p. 156 (y ss.).

En lo que se lleva visto hasta aquí, la palabra ha aparecido sólo en forma periférica (cf. 2,28; 4,1; 6,19; 7,5) o en alguna cita del Antiguo Testamento (cf. 3,20). Si no me he tomado, pues, el trabajo de advertir al lector sobre el significado de la palabra, fue porque en esos pasajes el contexto permitía, aunque sólo fuera de manera vaga, inferirlo. A la cita bíblica me referiré muy pronto. En cuanto a las primeras ocurrencias de la palabra, sólo quisiera notar las dos más próximas al pasaje que ahora tenemos ante los ojos. No a causa de la proximidad, sino porque ambas ocurrencias permiten desde ya vislumbrar algunas de las características de esta palabra muy especial. En Rom 6,19, como el lector recordará, Pablo pedía disculpas por hablar de que el cristiano, liberado, se tornaba «esclavo de Dios»: «hablo en términos humanos a causa de la debilidad de la *carne* en vosotros». Como se ve, el lenguaje (demasiado) «humano» corresponde a una «debilidad de la carne». Y como «humano» se opone a un lenguaje compatible con lo divino, la «carne», débil, debe significar lo mismo: la incapacidad de entender o de expresar las cosas de Dios. «Carne» y «sólo humano» tienen una clara afinidad (cf. asimismo 1 Cor 3,1-3). En Rom 7,5 habla Pablo del «antes», cuando la actividad del hombre producía «frutos» de muerte, y define ese «antes» como el tiempo «cuando estábamos en la *carne*». Ya se ha visto que el «antes» de Pablo apunta a la condición en que aún el Espíritu Santo no había derramado «el amor procedente de Dios en nuestros corazones» (5,5) de manera que «podamos servir —ahora— en la novedad del espíritu y no en la vejez de la letra» (7,6). Es cierto que, como ya se vio, no hay que tomar ni en el «antes» ni en el «ahora» como demarcaciones temporales. Pero queda claro que la «carne» (así como la letra de la Ley) corresponde al antes de una acción divina, en que el «ahora» se caracteriza por la intervención divina del Espíritu Santo, para que la palabra o ley divina pueda ser entendida y cumplida en su «espíritu». Como se ve, «carne» y «espíritu» se oponen como «creatura» y «Dios».

Esos dos cabos permitirán al lector atisbar lo más esencial que resulta de una larga historia del término «carne» durante la redacción del Antiguo Testamento⁹. De allí lo toma Pablo y

9. A título de ejemplo del uso más antiguo de «carne» en sentido fi-

trata —infructuosamente— de introducirlo, tal cual y con la misma significación, en la lengua griega. Sintetizando al máximo la historia veterotestamentaria de la palabra «carne», puede decirse que, en orden a entender a Pablo, lo más importante es saber que, desde la época del Exilio en adelante, «carne» (especialmente en la expresión «toda carne») significa *creatura*. Es interesante que, hasta Jeremías, un substantivo tan importante como éste para designar todo lo existente aparte de Dios, el Creador, no existe en la lengua del Antiguo Testamento. El énfasis puesto en Yahvé *como Creador* —característico de esa época en que se escribe Gen 1— lleva al parecer, como contrapartida, la creación semántica de un correlativo para designar todo lo que no es él.

«Carne» designa, pues, el ser creado *en su totalidad*. No es nunca, como las lenguas modernas podrían hacer pensar, una parte de ese ser, como sería el «cuerpo», por oposición a otra, constituida por el alma o el espíritu. Con esto se comprende que el adjetivo *carnal* no suscite los mismos ecos de «bajos instintos», «sensualidad», etc., provenientes, en la cultura y lenguaje occidentales, de esa oposición según la cual se divide al ser humano en una parte inferior y otra superior. Baste comprobar que Pablo, por ejemplo, atribuye a la «carne» o a conductas «carnales» pecados tan espirituales (en lenguaje moderno) como «idolatría... odios, discordia... divisiones, disensiones, envidias...» (Gal 5,19-21).

gurado, como sede de unidad afectiva con otras personas o grupos, véase, como ejemplo: «Vinieron todas las tribus de Israel donde David, a Hebrón, y le dijeron: 'Hueso tuyu y carne tuyu somos'» (2 Sam 5,1). Como ejemplo del uso de «carne» como algo humano, en oposición al «Espíritu» o fuerza de Yahvé, está el célebre texto de Isaías: «¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda y se apoyan en su caballería...! Egipto es humano, no divino, y sus caballos *carne*, y no *espíritu*» (Is 31,1.3). Desde el exilio es muy común el uso de «toda carne» para designar lo creado; véase, además de Gen 6,13 (perteneciente al Sacerdotal; comparar con Gen 6,7, pasaje paralelo del Yahvista), los primeros capítulos del libro de la Consolación del Deuteroisaías, donde la expresión aparece abundantemente. Un ejemplo: «Toda carne es hierba, y todo su esplendor como flor del campo...» (Is 40,6). Finalmente, ambas corrientes confluyen en significar, en cierto modo, los afectos que surgen en la creatura con respecto al creador. Así dice el Salmo 63,1: «En pos de ti languidece mi carne», o el Salmo 119, 120: «...Por tu terror tiembla mi carne».

Es cierto que en el Antiguo Testamento, y en el mismo contexto semántico en torno a la creación y a la consiguiente oposición Creador/creatura, el término «Espíritu» se opone a «carne». Pero, una vez más, como claramente se ve, no se trata, tampoco en ese caso, de señalar dos partes, propiamente hablando, del ser humano. El Espíritu (= *soplo*) de Yahvé es lo que hace existir o vivir a la creatura. Sin ese soplo o espíritu, no es que a la creatura le falte una parte de su ser: simplemente muere o deja de existir. Más en general, y esto viene al caso para entender a Pablo: el «Espíritu de Yahvé» o «Espíritu de Dios» designa al propio Dios en cuanto *actúa*. Indica el poder con que Dios ejecuta sus obras. Así, en lo que toca a la creatura que es el hombre, el Espíritu no es una «parte», sino la fuerza que hace hombre al hombre. Comienza por darle las posibilidades más grandes y generales de la especie humana: existencia, conocimiento, voluntad. Pero también se le atribuyen al mismo Espíritu aquellas características con que Dios realza esos caracteres generales: talentos originales, poderes o capacidades personales, grupales o, simplemente, extraordinarios. Todo eso es obra de Yahvé y, por lo mismo, hay que atribuirlo a su Espíritu (con mayúscula). Darle «espíritu» a la letra (muerta) de una ley es una de esas capacidades del «Espíritu»...

Volviendo a la «carne», tal vez sea importante mencionar que otra tradición más antigua aún —se remonta al Yahvista, en los orígenes mismos de la redacción de la Biblia— da al término «carne» un significado figurado próximo a lo que se podría llamar «sensibilidad» o «afectividad» (lo que incluye la esfera toda de los deseos). Así, cuando se habla de la nueva unidad familiar que constituyen el hombre y la mujer cuando dejan sus respectivas unidades familiares anteriores para fundar una nueva, la expresión de que forman «una sola carne» (cf. Gen 2,23-24) no alude precisamente a sus relaciones maritales, sino al hecho de esa unión afectiva misteriosa por la que, en la nueva pareja, no se puede tocar a uno sin afectar al otro. De ahí que la unidad «en la carne» se diga de esas unidades más vastas como son la familia, el clan, el país¹⁰.

10. De esta manera, el círculo de la carne, por así decirlo, abraza no

Pues bien, cuando, después del Exilio, «carne» pase a ser sinónimo de «creatura» o—si se quiere, en el caso del hombre—de «condición humana (creada)», el término guardará una relación con la afectividad. Así se dirá de la «carne» que tiene sed de Dios, que tiembla ante su proximidad, que muere ante su presencia inmediata... Y esto tendrá un sentido positivo, a menos que la «carne» se olvide de su condición creada y busque apoyarse en sí misma y no en quien tiene fuerza y poder: el Espíritu, o sea, Dios.

Pablo recibe esta significación, y es con ella como va a comenzar su análisis del hombre dividido: «Sabemos, en efecto, que la ley es *espiritual* (= procede del Espíritu), pero yo soy *carnal* hecho esclavo del Pecado» (7,14). De acuerdo con lo dicho, la oposición se da aquí entre el «Espíritu» y la «carne». La «ley» es obra de Dios; pero el «yo» de Pablo es el yo de una «creatura»: he ahí el problema.

Pero, antes de entrar en éste —supongo— esperado análisis, me permitiré al lector una observación filológica más, relacionada esta vez con el último versículo que pone fin al análisis: «¿Quién me librará de este *cuerpo* de muerte?» (7,24). Parecería, por lo que se acaba de decir, que el término «cuerpo» no tuviera casi nada que ver con la familia semántica centrada en la «carne». Y, de hecho, así sucede en el Antiguo Testamento, escrito, casi todo él, en hebreo. En el griego de Pablo, sin embargo, algo cambia. Pablo no quiere renunciar al uso de un término tan rico y abundante en la Biblia como «carne» en su relación con la creatura. Lo necesita especialmente en este pasaje, donde va a analizar cómo puede la libertad creadora del

sólo lo que la creatura es, sino lo que le «interesa» y afecta, todo aquello de lo que el hombre, como creatura, se siente solidario en su vida afectiva. Cuando Pablo habla de que no quiere separarse de su carpa o tienda de campaña («carne» y «tienda de campaña» serán lo que, según el prólogo de Juan, el Verbo de Dios asume en su Encarnación: Jn 1,14), sino que aspira con toda su alma a que ésta se «revista» de vida, está postulando la resurrección «de la carne», es decir, una resurrección que no signifique meramente la adición del «cuerpo» revivido a la supervivencia del alma, sino que consiste en que la «resurrección de Jesús venga a ser lo que la fe (debido en gran parte al ‘evangelio’ de Pablo: JLS) nos dice que es: la meta de la historia presente y activa en ella» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*, p. 23).

hombre dar vida a sus proyectos en un mundo donde tanto el hombre como sus instrumentos son creados y, por ende, constituyen mecanismos con fuerza propia, y ajena al hombre que quiere ponerlos al servicio de sus proyectos. Pablo impone el vocabulario bíblico para expresar esto. Pero el griego, como hoy el castellano, no entiende ese uso de la palabra «carne». Pablo espera, sin duda, que sus lectores, en parte gracias al contexto, en parte gracias a un conocimiento de la tradición bíblica (que las comunidades cristianas, aun las de origen pagano, desarrollaban hasta cierto punto), interpreten correctamente el término. Se diría, empero, que no se atreve a repetirlo demasiado, sabiendo que chocará a cualquier lector de lengua griega. Por ello es posible notar que en algunos casos —muy claros, hablando en general— usa «cuerpo» como sinónimo de «carne».

Es muy importante notarlo, porque, de lo contrario, la tendencia más común va en sentido opuesto: de lo conocido a lo desconocido; o sea, que se toma por lo común «carne» como sinónimo de «cuerpo», cuando el proceso semántico va, en la mente de Pablo, de la «carne», bíblica a un empleo inédito del término «cuerpo». Es obvio que ello no hace más comprensible la significación de «cuerpo», que tiene así que luchar con los mismos inconvenientes semánticos que «carne». Pero el uso de aquél es, sin duda, menos chocante a un oído griego. Se puede comparar, a este respecto, 7,24 y 7,25, donde aparecen sucesivamente «cuerpo» y «carne» significando lo mismo, así como en 8,3-9 y 8,10, y en 8,12 y 8,13. Y siempre, en tales casos, no es una parte del hombre, el «cuerpo» lo que se menciona, sino todo el hombre en su condición de creatura abocada al deseo, al Pecado y a la Muerte.

No es, sin duda, la primera vez que el lector debe tener paciencia con ciertas observaciones preliminares. Se me perdonarán éstas, sin las cuales, creo, la lectura de Pablo en uno de sus más hondos pasajes se volvería imposible. Además, creo que esto puede ayudar a comprender un punto aún más central. Se dijo que, en el segundo nivel, Pablo bajaba a analizar su lucha con la Ley, es decir, con la Ley que Dios reveló, por medio de Moisés, a su pueblo Israel. Y, en ese preciso nivel, Pablo no encuentra en su experiencia la liberación que parecería

corresponderle como cristiano. Consiguientemente, la imagen del bautismo, con su binomio muerte/resurrección, queda atrás. Sólo la muerte parece triunfadora en esa brega de Pablo con la Ley. Pablo se pregunta de dónde le viene a esa Ley mortífera su fuerza, y concluye que debe haber en su interior una fuerza que se identifica con la Ley y con su mecanismo de pecado y muerte.

Por eso, quien desciende al tercer nivel no es ya el «cristiano», el «bautizado»: es el hombre «carnal», es decir, el hombre-creatura. El que es atraído por el «Espíritu» a la ley del amor, o sea, al «espíritu de la ley» o a la «ley espiritual», es, empero, víctima de otra «ley» que parece radicar en su condición de ser creado, en su ser de «carne». Por eso es por lo que no hay que dar demasiada importancia a las preguntas eruditas de los exegetas sobre quién es ese «yo» de Pablo en Rom 7,7-24. Por lo menos al llegar a 7,14, todo ser humano, toda persona dotada de libertad en un mundo ya creado y disponiendo sólo de fuerzas e instrumentos creados, tiene que *reconocer* como suyo el análisis que Pablo hace. El «yo» de éste es el de todo pagano, judío, cristiano, ateo, hombre en fin...

B. El misterio del hombre dividido

Y llegamos así, con Pablo, a la constatación de que el cristiano, como cualquier otro hombre, *es un ser dividido*. De ahí que el resultado de la primera parte del análisis (cf. 7,14-20) quede claramente resumido, en su aspecto negativo, en la expresión «no entiendo mi propia conducta (= obra)» (7,15). En la segunda parte, después de profundizar en el análisis, sacará como conclusión que en esa conducta actúan *dos mecanismos* (= *leyes*) *opuestos* (7,21-23) y que su oposición es la causa de que el hombre no reconozca como suyo el resultado de su actuación.

Conviene pues, para captar aquí el pensamiento de Pablo, comenzar tratando de reconocer los diferentes términos que éste usa para expresar esa oposición, dejando para el apartado siguiente el examinar su *causa*.

En esta primera parte del análisis hallamos tres oposiciones de términos que resaltan con claridad. En primer lugar, la oposi-

sión entre el «yo», por una parte, y, por otra, «lo que habita en mí» (cf. 7,17.18.20). En segundo lugar, la oposición entre el «querer», que es la posibilidad del yo, lo que «está a su alcance», y, por otro lado, el «realizar» o «practicar» (= poner en práctica), que escapa a su control (cf. 7,15.16.17.18.19.20). En tercer lugar, la oposición entre la «ley espiritual», que es buena, o «el bien», y, por otra parte, «el mal», «el Pecado» (cf. 7,14.16.19).

El examen de estas tres oposiciones genéricas no es difícil. Y el método más sencillo para hacerlo es el gramatical. En efecto, la primera oposición se da entre *sujeto* y *sujeto*; la segunda entre *verbo* y *verbo*; la tercera, entre *complemento* y *complemento* directos.

La primera oposición indica, por de pronto, que la misma acción del hombre puede adjudicarse a dos sujetos diferentes y aun, *como se verá, contrarios*. Es ése el *misterio* que precisamente impide entender la propia conducta. La imagen de que echa mano Pablo para identificarlos es bastante elocuente. Se la podría traducir por otra: la de una casa donde la autoridad del dueño ha sido parcialmente usurpada por un inquilino. Entre el «yo» y «lo que habita en mí» hay, en efecto, una distinta relación interior/exterior. El «yo» es el sujeto por excelencia, o de derecho. «Lo que habita en mí» está, por así decirlo, a media distancia entre el sujeto y el afuera de donde, según la misma imagen, ha venido. Es sujeto por haberse introducido donde no debía y adquirido un poder que no procede del dueño de la casa.

La segunda oposición, la de los verbos, muestra que la acción o conducta es un proceso donde los verbos respectivos indican fases o aspectos diferentes y necesarios. El «yo» es dueño del querer y del decidir; «lo que habita en mí» domina en el proceso de realización o de puesta en práctica. Ambas fases, a las que se podría agregar el resultado (que se analizará en la tercera oposición), son necesarias en todo proyecto. Pero lo lógico sería que tuviera el mismo sujeto. No ocurre así, sin embargo. Y ello se debe a que entre los verbos existe la misma relación interior/exterior que existía entre los sujetos. Decidir los valores que se van a implantar en la realidad es algo interior. Pero todo proyecto debe pasar, de ahí, a la realización, que a

su vez implica una transformación de la realidad. Se diría entonces que el yo dirige la primera fase de la operación y que «lo que habita en mí» se inmiscuye y dirige la segunda. Dicho en otras palabras: en el camino de la intención a la realidad, el proyecto es torcido y apartado de su intención primigenia por algo que, si bien no es mi «yo», tampoco es algo exterior como para que pueda descargar mi responsabilidad en lo que respecta a ese resultado final que se me escapa. Yo debo tener, para que ocurra así, alguna connivencia con ese «habitante» de mí mismo.

La tercera oposición es la que me parece más inesperada y, a la vez, más revolucionaria. Aparentemente, ni mi «yo» libre para decidir sobre proyectos, ni «lo que habita en mí» especialista en realizaciones, están frente a la opción entre el Bien y el Mal. El «yo» que Pablo me presenta ha decidido ya (cf. 7,19.21-22) —¿significará ello que lo decide *siempre*?— acatar el «espíritu de la ley» o, lo que es lo mismo, la «ley espiritual», que es la del amor¹¹. Más aún, decir que «acata»

11. Aunque prefiero usar aquí la palabra «amor», tanto para designar el «espíritu» o «cabeza» de la Ley como para designar la Gracia o regalo que Dios derrama en los corazones de los hombres reconciliándolos (y que consiste en el propio «amor» que él mismo es), el lector debe saber que esta palabra se usa para traducir dos palabras griegas diferentes: *éros* y *agápe*. Por el primer término se designa el amor como deseo (en todas las dimensiones de éste, desde las más corpóreas a las más espirituales). Por ejemplo, el amor con que una persona humana se enamora de otra. El segundo término designa el don de sí, la benevolencia y solidaridad entre seres humanos. Por ejemplo, cualquier forma de unir dos o más destinos, compartiendo penas y alegrías. Por un lado, ha sido propio de la teología el separar radicalmente ambas significaciones, separando de *éros* el amor cristiano, para el cual los escritos neotestamentarios usan unánimemente *agápe*. Como testimonio ya famoso de esta tendencia, puede leerse el libro de A. NYGREN, *Eros y Agape*. Por otro lado, en el lenguaje corriente se iba haciendo cada vez más difícil separar lo que separaban los griegos, pues las lenguas no tienen equivalente alguno de uso común para *agápe*. El término propuesto por la teología latina, *caridad*, se había convertido en algo muy diferente de *agápe*, o sea, en la generosidad en las limosnas. No es éste un problema propio de la teología. S. FREUD, sobre todo en alguna de sus últimas obras, como *El Malestar en la Cultura* (*Obras Completas*, Rey Ardid. Ed., Biblioteca Nueva, Madrid 1968, t. III, pp. 41ss.), ha usado, de manera voluntariamente ambigua (por unificadora), Eros para ambas significaciones. Por eso, a veces parece pensar en Eros como en una tendencia egoísta, de donde se excluyen las tercera personas, y aun

esa ley no es, tal vez, la expresión más feliz. Pablo da a entender que hay un consenso, una connivencia casi espontánea entre el yo y el espíritu de la ley. Probablemente, desde que Dios «derramó el amor que procede de él en nuestros corazones» (5,5), el «corazón» del hombre se encamina por su propio peso a reproducirlo en los proyectos que elige. «Lo que habita en mí», en cambio, que es también sujeto y que debe, para ser tal, ser libre, opta sólo por realizar *otra cosa* que (al menos desde el punto de vista de lo que el «yo» quiere, del amor que pretende poner en la realidad) es el Mal (cf. 7,19). Por eso dice Pablo que «el Bien no *habita en mí*» (7,18). A lo que habita en mí y realiza *siempre* el Mal debo llamarlo, por ende, Pecado (7,17.19).

Acostumbrado como está, sin duda, el lector a concebir la libertad como una elección directa que se hace entre el Bien y el Mal, entre la «buena» y la «mala» acción, esta concepción de Pablo puede chocarle. Parecería que los dos sujetos a los que se atribuye cada proyecto estuvieran como atados respectivamente, uno al Bien, el otro al Mal. Y cuando el lector llegue al versículo 25 —que no se sabe bien si es el último de este capítulo séptimo de Romanos o el primero del octavo—, esta impresión se confirmará: «Yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la del Pecado» (7,25). Y con razón preguntará el lector: ¿dónde queda entonces la libertad?, ¿dónde se juega la responsabilidad frente a la propia conducta?

Creo que la respuesta, obvia cuando se lee atentamente a Pablo, no va a resultar tan difícil. Precisamente el énfasis de Pablo está puesto en el dilema libertad/esclavitud, más que en la disyuntiva Bien/Mal. ¿Qué hombre es realmente *libre*? Aquí

se cosifica o destruye (en el sadomasoquismo) la segunda o la primera para eliminar toda tensión. Por otro lado, habla, sin embargo, de Eros como de la gran fuerza (*ib.*, pp.31,46, etc.) que aglutina unidades humanas cada vez más vastas, lo que incluiría una parte, por lo menos, de lo que se ha llamado agápe. Si se desea a toda costa, contra lo que opina Marcuse, mantener un origen distinto para Eros y Agape, la traducción que eligiría para este último es la que propone —como luego se verá— José COMBLIN en su excelente comentario de otras dos epístolas paulinas, por autoría directa o indirecta, donde *agápe* juega un papel central: *Epístola aos Colossenses e epístola a Filémon*, Ed. Vozes, Petrópolis 1986.

el sentido común nos da una respuesta clara que los moralistas han complicado *usque ad nauseam*. El hombre libre es aquel que puede realizar sus propios proyectos. Que es otra manera de decir que el hombre libre es aquel que hace lo que quiere. Si a un artista se le pregunta dónde reside para él la cuestión de su libertad, se puede dar por seguro que no va a responder que consiste en elegir entre lo Bello y lo Feo. Por supuesto, si es artista, es un creador de belleza. La fealdad no es elegida jamás por sí misma. La fealdad es el resultado de una lucha del yo del artista contra un contrincante interno de su actividad: la resistencia de los materiales, el manejo de instrumentos pobres o difíciles, siempre complicados. En esa conjunción de dos sujetos opuestos —uno más personal, otro más impersonal— está el secreto de la fealdad resultante. Sólo «lo que habita» en el artista, esa personificación de lo que domina los procesos de realización de su obra, se ve como «responsable» de una fealdad nunca elegida.

Para el gran sentido común de ese extraordinario analista de la existencia humana que es Pablo, el amor es la gran aspiración de todo hombre. El egoísmo no es una alternativa *directa* frente al amor. El egoísmo no es, por ende, un componente de la libertad: es su pérdida. Ante las fuerzas, demasiado poderosas, que pone en juego el hombre para imponer su amor a la realidad, y a una realidad que el hombre no puede llevar a su antojo de aquí para allá, lo más cómodo es ceder, dejarse ir, renunciar a controlar una difícil y compleja realización. El Pecado, el Mal, no es libre: es el resultado de una libre pérdida de la libertad. Más aún, este ceder se produce casi insensiblemente. Es muy fácil interpretarlo como un rodeo que la realidad exige para esa misma realización proyectada. De ahí su extraordinaria capacidad de «engaño» y, por lo mismo, de alienación y, finalmente, de esclavitud. Parecería que el hombre —creatura, «carnal»— es demasiado pequeño para la libertad. Cuando ve su «obra» puesta en práctica, convertida en algo «real», reniega de ella, se «avergüenza de ser sujeto de tal verbo (cf. 7,17.20) y da por «muerto» su proyecto.

C. Las «dos leyes»

Con las últimas consideraciones, estábamos ya entrando en el tema que Pablo trata en los últimos versículos del capítulo séptimo. Allí Pablo descubre el mecanismo de esa división del hombre —por ser creatura, «carne»— y llama a esa estructura con la palabra que ha servido para designar tantas cosas en el curso de estos capítulos: «Descubro así *la ley...*» (7,21) del ser humano: «quiere hacer el bien, pero es el mal el que está a su alcance» en la realidad.

Pablo retoma así las tres oposiciones (la de los dos sujetos, la de los dos verbos, la de los dos complementos directos) que ha establecido, siempre en la línea que va desde lo más íntimo del hombre hasta la exterioridad de lo real, es decir, la línea que deben recorrer los proyectos. Pero le añade aquí una cuarta oposición. La que, para volver a los términos de la sintaxis, se podría llamar la de los complementos (circunstanciales) que apuntan al *origen* de las tres anteriores. Y, como se trata de dos *sub-mecanismos* de ese mecanismo general que acaba de decir que descubrió, Pablo los llaman asimismo, *leyes*. No porque se trate de códigos legales, sino porque ambos, a pesar de su oposición, rigen —juntos, en cierto modo— la conducta del hombre y sus resultados «históricos», por así decirlo.

He aquí esas dos «leyes» o sub-mecanismos: «Me complazco, en efecto, con la *ley de Dios* según el hombre *interior*, pero observo *otra ley* en *mis miembros...*» (7,22-23).

Como ya hacía sospechar el análisis del pasaje anterior, con sus tres oposiciones y su concepción de la libertad, se verifica así la explicación dada entonces. Como el artista va hacia la belleza con todo su deseo (y su libertad no consiste en que le dejen elegir entre belleza y fealdad), así también aquí el «yo», el hombre en su intimidad, pone todas sus ganas, su complacencia, en lo que Pablo llama «la ley de Dios». Pero ¿habrá que escribir aquí «ley» con mayúscula? ¿Se estará refiriendo Pablo todavía a la Ley de Moisés? La insistencia con que Pablo la muestra estructurando la interioridad, el «yo» más hondo y auténtico del hombre, induce a pensar que no se refiere a ninguna heteronomía. No está esta ley frente al hombre con sus preceptos. Hasta cabría decir que, antropológicamente ha-

blando, es algo aún anterior a la ley que, según Pablo, llevaban los paganos escrita en sus corazones y cuyos preceptos aun sin «letra»— los «acusarán y defenderán» el día del juicio (2,25). Es lo más íntimo de lo que antes era sólo carne pecadora y que, una vez que recibe en el mismo momento de venir a la existencia (aunque en el orden de la razón el ser reconciliado sea lógicamente posterior al ser enemigo) la reconciliación y el amor de Dios, el «Espíritu», siente que su yo queda profundamente consustanciado con el «espíritu» de la ley que Dios le revelará luego. Y como ese «espíritu o cabeza» es el amor, Pablo no duda que el hombre será libre en la medida en que pueda realizar sus proyectos más íntimos, los únicos que brotan de su «yo», los que le llevan a darse en amor, solidaridad y justicia.

Pero, aunque haya recibido ese regalo o Gracia del Espíritu, el hombre sigue siendo creatura. Y en cuanto tal está siendo analizado, en su proceder, por Pablo. Éste observa entonces «otra ley» que milita contra esa primera, que hacía al hombre, en cierta medida, creador. Todo yo humano es «carnal» —es decir, ejerce su libertad y sigue sus proyectos como un ser creado y en un mundo ya creado. No es extraño que esta condición, tan constitutiva del hombre y de su actividad como la primera, pueda y deba, por consiguiente, ser sujeto (lo que habita en mí) de los verbos con que se expresa la actividad histórica del hombre. Sólo que no es esta segunda «ley» tan interior como la primera. Lo que «habita en mí» actúa a medio camino, por así decirlo, entre el hombre interior y la realidad exterior. Y cuando se toma un proyecto como referencia, es obvio que «lo que habita en mí, es decir en mi carne» (7,18), se está refiriendo a la ley que domina «los miembros», o sea, a los primeros instrumentos con que cuenta el hombre para «realizar» algo.

Por eso se ha dicho ya, a propósito de otro pasaje de Pablo en el capítulo sexto de Romanos, que Pablo usaba este lenguaje figurado para hablar de la *instrumentalidad*. De ahí que los llamara también «armas» al servicio de «frutos» y «fines» (6, 13-22), es decir, con vistas a proyectos. Pero lo que ahora descubre Pablo es que toda la instrumentalidad que la creatura debe emplear para crear, y aun para crear eso que el «Espíritu de Dios» ha puesto en lo más íntimo de su ser, está ya regida por una «ley». Por una ley que le es propia, cuyo funcionamiento

ignora los proyectos a los que quiere el yo hacerla servir. El yo íntimo del hombre quiere crear, pero todos los instrumentos que tiene a su disposición, empezando por los más cercanos a su propio interior, los de su cuerpo, son creados y obedecen a leyes propias¹². ¿Le será, en ese caso, posible al hombre, por más que llegue a la edad madura con Cristo, «crear», como parece ser lo propio de los hijos de Dios, herederos del mundo?

D. Dos conclusiones y un punto de partida

Al llegar aquí, creo que sería perfectamente normal que el lector, un tanto alarmado, pidiera un compás de espera para resolver algo que le inquieta, y con razón: ¿hasta dónde las últimas explicaciones que expresan planteamientos y problemáticas muy modernas —cómo llevar a cabo una vocación de ser libre y creador, frente al peso de los determinismos del universo, de esos mecanismos que deberían ser, en principio, instrumentos de la libertad, pero que, debido a las leyes que llevan en su interior, más bien la niegan— se le pueden atribuir a un pensador de la Antigüedad como es Pablo?

¿No se estará aquí forzando el pensamiento paulino, obli-
gándole a responder a preguntas de hoy en las que él no piensa? El lector no negará, tal vez, que las preguntas, sobre todo las que se han ido sucediendo desde el capítulo sexto de Romanos, han ido conduciendo a Pablo a esta problemática. ¿Estará el bautizado liberado del Pecado, de la Ley —que es (¿por qué?) la gran fuerza de aquél— y de la Muerte? En principio, parecería que hay que responder que sí. Pero la honradez (y el interés antropológico) de Pablo le lleva a terminar su análisis del bau-

12. Por eso Sartre, en su pieza teatral *Las moscas*, presenta a Júpiter burlándose, en cierto modo, de la libertad del hombre en un mundo donde él ha puesto una «ley» en todas las cosas que al hombre le sirven de instrumento: «Tú has hecho el Mal y las cosas te acusan con sus voces petrificadas. El Bien está en todas partes... tu cuerpo mismo te traiciona, pues se acomoda a mis prescripciones. El Bien está en ti, fuera de ti... él es el que permite el éxito de tu mala empresa, pues fue la claridad de las antorchas, la dureza de tu espada, la fuerza de tu brazo».

tizado con un pasaje en primera persona que termina dos veces con la victoria de la Muerte (7,11-13.24). Y la lógica, confirmada por muchos datos del análisis, muestra que, si esto es así de la muerte, debe ser así también en lo que respecta al Pecado y a la fuerza de éste, que es la Ley. Pero, por más que Pablo trate de mostrar la dificultad de la liberación con respecto a la fascinación de la Ley, no resuelve con ello el problema antropológico: el de la liberación del Pecado en aquellos en quienes la Ley de Moisés no ha hecho impacto. Por eso, y de una manera por demás obvia *generaliza* el análisis de «la ley» como fuerza de Pecado (en Rom 7,14-25), mostrando cómo la decisión por el Bien (o por la ley «espiritual») se pierde a lo largo de la línea que lleva un proyecto desde el yo íntimo de la creatura (= *carne* o ser *carnal*) a los problemas de su «realización». La «ley», en cuanto contiene preceptos, obligaciones, se alía con las fuerzas que constituyen la estructura instrumental con que cuenta el hombre para llevar sus proyectos a la realidad (= ley de los miembros). Y así, el mecanismo del menor esfuerzo hace que sea siempre más fácil ceder a los instrumentos que controlarlos. En otras palabras, ahí está la dificultad para, llegada la madurez, poner al «pedagogo» en su lugar de instrumento. El «pedagogo» no se deja fácilmente instrumentalizar: «habita en uno» y continúa dictándole lo que hay que hacer al heredero, dueño (en principio) de todo.

Pero resulta que, en Romanos, hay que terminar hablando del «pedagogo», que sólo representaba a la «Ley de Moisés», como representando ahora algo que rige la realización de los proyectos en «toda carne», es decir, en todo ser creado o, si se prefiere, en ese hombre que es heredero del mundo, pero también parte, y parte débil, de un universo que lo abruma con sus «leyes». ¿Es lícita esta generalización? A esta cuestión central se dirige la primera observación de este apartado final sobre Romanos 7.

Ciertamente, creo poder mostrar que sí. La verificación de esta hipótesis, que ya comenzó con lo que precede —mostrando cómo se va planteando el problema en Pablo—, se hará también recurriendo a un pasaje complementario de Gálatas. Y luego, al fin, cuando se analice la solución que da Pablo a este problema general de la esclavitud en el próximo —y último, para la consideración que aquí se hace— capítulo de Romanos: el octavo.

El problema central de los Gálatas a quienes escribe Pablo constituye una ilustración concreta de la cuestión que Pablo analiza aquí de manera abstracta o general. Los mejores exegetas, por razones que ahora no hacen al caso, estiman que aquella comunidad estaba compuesta por una mayoría de paganos convertidos al cristianismo por la evangelización de Pablo. Pero, luego de la partida de éste, predicadores provenientes de ciertos círculos conservadores de la comunidad cristiana de Jerusalén lograron convencer a los Gálatas de que debían, como cristianos, aceptar la Ley de Moisés y dar de ello testimonio por la circuncisión. Como ya se ha indicado aquí, Pablo, con la imagen del pedagogo y con otros argumentos, trató de persuadirles de que «habían sido liberados de la Ley», que ya no estaban «bajo el pedagogo». Ante la resistencia (que conoce o presente) a admitir esto por parte de los Gálatas (que hasta ahora han sido paganos), Pablo se pregunta por el origen de esa extraña fascinación: «¿Quién os fascinó a vosotros...?»

En otras palabras: ¿de dónde le viene a la Ley de Moisés su poder de *atraer y seducir*? Algunos exegetas de gran valor, como H. Schlier, han advertido que esos ex-paganos de Galacia, según el mismo testimonio de Pablo, no sólo se han puesto bajo la Ley de Moisés, sino que han vuelto a la esclavitud *específica de su antigua condición pagana*, la de servir a «los elementos del mundo», (= *stoíjéia tou kósmou*), es decir, a algo equivalente a la Ley de Moisés (para los judíos) en su atracción y en su resultado. Escribe Schlier: «El apóstol interpreta la situación pre-cristiana de los gálatas gentiles y la de los judíos de la misma manera: como servicio a las fuerzas elementales del cosmos. Esto se reafirma por la correspondencia inmediata de 'esclavos de los elementos del mundo' (Gal 4,3) con el 'estar bajo la Ley' (Gal 4,5)... De identificar la esclavitud bajo los elementos mundanos con lo referente a la ley se deduce que, según Pablo, en las exigencias planteadas por las fuerzas del mundo se concretan para los gentiles las que plantea la torá (= Ley) para los judíos, y viceversa»¹³.

13. Heinrich SCHLIER (*La carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 224-225) añade una juiciosa afirmación que, traducida del lenguaje

Es cierto que en algunas de sus cartas (o en sus cartas de secretarios o discípulos, como la dirigida a los Colosenses) Pablo personifica esos «elementos del mundo» como una especie de ángeles, a los que llama, de modo muy sugerente, «Principados y Potestades», o sea, como «poderes personificados»¹⁴. Pero no se trata de un problema de idolatría formal, sino de liberarse de algo que llena la existencia humana de «preceptos»: «Una vez que habéis muerto con Cristo a los *elementos del mundo*, ¿por qué sujetaros... a preceptos como 'no tomes', 'no gustes', 'no toques'... cosas todas destinadas a perecer con el uso...?» (Col 2,20-22). En Gálatas, son esos elementos del mundo, a los que, incoherentemente, pretenden aún servir como esclavos a su amo (cf. 4,9), los que hacen «observar (= distinguir con preceptos y obligaciones) los días, los meses, las estaciones y los años». Pero donde todavía se ve más claro cómo la liberación de «la ley de los miembros» implica dominar, y no servir, a las «leyes» o mecanismos inscritos por la naturaleza o por el hombre en el universo, es, en Gálatas, en la advertencia de que obedecer al «Espíritu» implica no aceptar más como norma la que la sociedad impone de distinguir en el trato, en el respeto, en la distribución de bienes y tareas, «judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer...» (Gal 3,28; cf. 1 Cor 12,13; Col 3,11).

Como se ve, la ley de los miembros abarca toda la inmensa cuestión de la instrumentalidad en el universo. Las distinciones

teológico al antropológico, apoya la observación hecha aquí de que la ley escrita en el corazón de los paganos tenía (a pesar de la ojeada favorable que Pablo le echa) la misma ambigüedad, o sea, la posibilidad de ser tomada, aunque no tuviera «letra», en una especie de «letra carnal», sometiendo así al hombre a «los elementos del mundo», tan esclavizadores como la Ley. «Pablo conoce aquí (en Gálatas), como en Rom 2,14ss, un *nomos* (= ley) para los gentiles correspondiente a la *torá* (= la Ley) de los judíos en lo referente al carácter de sus exigencias, aunque su contenido es naturalmente distinto. La distinción se debe a que este *nómos* de los gentiles no es, al contrario de lo que se dice en Rom 2,14ss., la voz del mundo creado, sino la del mundo caído» (*ib.*, p. 225). En efecto, lo que Pablo dice en ese pasaje ya examinado parece ser algo correspondiente a un mundo neutro, mientras que lo que analiza como los «elementos del mundo» en Gálatas, o como «la ley de los miembros» en Romanos, pertenece al mundo real, al mundo donde el mecanismo del menor esfuerzo se revela al análisis como al servicio del Mal.

14. *Ib.*, p. 222.

entre diferentes grupos humanos han sido siempre un instrumento para posibilitar y facilitar el trato social. Pero ¿hasta dónde controla el «yo» ese instrumento? Por lo menos es propio del cristiano, frente al problema, desacralizar, desabsolutizar el mundo de lo instrumental, si la liberación del pecado debe seguir a la liberación de una «ley» que abarca, sí, la de Moisés, pero también, ya en Pablo, inmensamente más. Hasta llegar a su plena dimensión cósmica de «ley».

Ciertamente, el mundo moderno ha ayudado a ver lo peligroso y ambiguo de la instrumentalidad —tanto más seductora cuanto más insensible— que aflora en el lenguaje, en la división de intereses y clases sociales, en los recovecos de los mecanismos psíquicos... No se le va a exigir a Pablo, supongo, que incorpore explícitamente en su época toda esa riqueza semántica a «la ley de los miembros». Pero creo que se han dado las primeras pruebas de que virtualmente toda ella está allí comprendida. La libertad creadora tiene a su disposición medios que, como seres casi divinos, instrumentalizan más al hombre de lo que el hombre puede instrumentalizarlos.

La segunda y última observación es que, si el refrán dice que el infierno está pavimentado de buenas intenciones (no realizadas), habría que decir también que la *muerte* del hombre, la pérdida de su significación humana, debe estar hecha de infinitos quereres que han quedado por el camino... La distancia que la ley de los miembros introduce entre los proyectos que el hombre «realiza» y la intención que los hizo nacer —distancia a la que Pablo llama Pecado, porque es el Mal que engaña y esclaviza más que cualquier «pecado» fruto de la debilidad¹⁵— tiene el terrible efecto de que el hombre asiste así a la «corrup-

15. En realidad, hay mucho más «Pecado» en el hombre por acatar leyes (aun morales) que por violarlas. Eso ya lo ha dicho de otra manera —y de mil maneras— Pablo en lo que va de estos capítulos. Pero ahora (y en lo que sigue) aparece el porqué: en un mundo que está por hacerse y donde el hombre tiene la responsabilidad de crear, todo *ceder* (a caminos trillados en cualquier orden) equivale a cesar en la vocación de crear amor. Leyes como «no matar» o «no robar» le sirven al hombre para disculparse, con aparente buena fe, de un crimen mucho más grande: ser cómplice (por no ser creador) de un mundo donde la muerte y el despojo forman la estructura misma de la sociedad que opprime a miles o millones de personas.

ción» o «muerte» de sus proyectos en la historia. Cuando el hombre está obligado a no reconocer como suyo lo que sus manos han puesto en la historia, algo de él se corrompe y muere. Porque, claro está, en ese «resultado» histórico se hallan inextricablemente mezclados su «yo» y «lo que habita en él».

Esta destrucción o corrupción de la historia humana en su sentido es lo que hace gemir de angustia a Pablo, porque, cuando observa esa historia que es suya —exactamente como Jesús miraba desde la cruz su gesta por el Reino de Dios—, siente hondamente que «es *necesario* que esto corruptible se *revista* de incorruptibilidad y que esto mortal se revista de inmortalidad» (1 Cor 15,53). Y aunque, como luego se verá, crea el hombre que «Dios lo ha destinado a esto» (2 Cor 5,5), este revestimiento de vida que se le proporcionará a esa tienda de campaña que se desmorona es sólo «objeto de esperanza, y de una esperanza que no se ve» (Rom 8,24). Por eso, de las tres partes de este capítulo, las dos que, en lugar de hablar de un *ideal* cristiano, analizan la *realidad* de la creatura, cristiana o no, terminan poniendo al hombre de cara a la Muerte. Y, especialmente la última parte, de cara a la Muerte de sus proyectos, es decir, a la ley de la corrupción que se apodera de la historia.

Yo diría que, si Pablo detuviera su análisis en la experiencia del Jesús «histórico», terminaría gritando con él: ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado? En cierto modo, éas son las últimas palabras del pasaje más hondo y más propio del «yo» histórico de Pablo que ha llegado hasta hoy: «¿Quién me librará de este cuerpo (= carne, condición creada) de muerte?»

Sólo a partir de este punto, avalado por la seriedad de este grito, tendrá sentido antropológico lo que Romanos trata de decirle al hombre en el capítulo octavo.

Capítulo 8

La victoria sobre la Muerte

ROMANOS 7,25

²⁵ ¡Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro señor! Así pues, yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la del pecado.

ROMANOS 8,1-39

¹ Por consiguiente, ya no ha condenación alguna para quienes están en Cristo Jesús, ² ya que la ley del espíritu de la vida te liberó en Cristo Jesús de la ley del pecado y de la muerte. ³ Porque Dios, habiendo enviado a su propio hijo en semejanza de una carne de pecado, y en relación al pecado, condenó al pecado en la carne —lo que la ley era incapaz de hacer, por ser débil a causa de la carne—, ⁴ de manera que el justo precepto de la ley se cumpliera en nosotros, que no procedemos según la carne, sino según el espíritu.

⁵ Porque los que viven según la carne eligen lo de la carne, y los que (viven) según el espíritu, lo del espíritu. ⁶ En efecto, la mentalidad de la carne es muerte; la mentalidad del espíritu, en cambio, vida y paz. ⁷ Por eso la mentalidad de la carne es enemistad con Dios, porque no está sujeta a la ley de Dios, ni es capaz de ello, ⁸ en efecto, y los que están en la carne no pueden agradar a Dios. Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, siendo así que el espíritu de Dios habita en vosotros —si alguien no tiene el espíritu de Cristo, no es de éste—. ¹⁰ Si Cristo, empero, está en vosotros, el cuerpo, ciertamente, (está) muerto a causa del pecado, pero el espíritu vive a causa de la justicia. ¹¹ Y si el espíritu que resucitó de entre los muertos a Jesús mora en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo

Jesús va a vivificar también vuestros cuerpos mortales por su espíritu, que mora en vosotros.

¹² Así que, hermanos, no somos deudores de la carne de manera que *tengamos que* vivir según la carne. ¹³ Porque, si vivís según la carne, moriréis; pero si con el espíritu matáis la praxis del cuerpo, viviréis.

¹⁴ En efecto, cuantos son guiados por el espíritu de Dios son hijos de Dios. ¹⁵ Porque no recibisteis un espíritu de esclavitud para *recaer* en el temor, sino (que) recibisteis un espíritu de filiación (por adopción) con el que gritamos: *Abba, papá.* ¹⁶ El espíritu mismo se une para testimoniar a nuestro espíritu que somos hijos de Dios ¹⁷ y, si hijos, también herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo, dado que padecemos con él a fin de que seamos también glorificados con él. ¹⁸ Porque pienso que los sufrimientos en la oportunidad actual no son dignos de *consideración* en relación con la gloria futura que se va a revelar en nosotros.

¹⁹ Porque la expectativa ansiosa de la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios, ²⁰ ya que la creación fue sometida a la inutilidad no por su *propia* voluntad, sino a causa de quien la sometió, con la esperanza ²¹ de que también la creación misma sería liberada de la esclavitud de la corrupción para *pasar a* la libertad de la gloria *propia* de los hijos de Dios. ²² Sabemos, en efecto, que toda la creación unida gime y sufre dolores de parto hasta ahora. ²³ Pero no sólo ella, sino también nosotros mismos, teniendo las primicias del espíritu, gemimos en nuestro interior, anhelando la filiación, *es decir*, la redención de nuestro cuerpo, ²⁴ ya que *ha sido* en la esperanza *como* fuimos salvados; pero una esperanza que se ve no es esperanza, porque, *¿para qué esperaría el que ya ve?* ²⁵ Pero si esperamos lo que no vemos, anhelamos con paciencia.

²⁶ De la misma manera, también el espíritu ayuda nuestra flaqueza. Porque no sabemos siquiera qué debemos pedir, pero el espíritu mismo intercede *por nosotros* con gemidos sin palabras, ²⁷ y el que escudriña los corazones conoce la intención del espíritu, y que está intercediendo por los santos de acuerdo con Dios.

²⁸ Y sabemos que todo coopera para el bien de los que aman a Dios, de los que fueron llamados según su propósito. ²⁹ Porque a aquellos a quienes conoció de antemano, también los destinó de antemano a reflejar la imagen de su hijo para que éste sea primogénito entre muchos hermanos, ³⁰ y a los que destinó de antemano, también los llamó, y a los que llamó, también los declaró justos, y a los que declaró justos, también los glorificó.

³¹ ¿Qué tendremos que decir, entonces, en vista de esto? Si Dios (está) con nosotros, ¿quién (estará) contra nosotros? ³² Quien no perdonó ni a su propio hijo amado, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos regalará también todo junto con él? ³³ ¿Quién será el acusador de los elegidos de Dios? Cuando Dios declara justos, ³⁴ ¿quién (los) acusará? Es Jesucristo, que murió, más aún, que resucitó, que está a la derecha de Dios, el que también está intercediendo por nosotros. ³⁵ ¿Quién nos separará del amor (que) Cristo *nos tiene*? ¿Aflicción, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligros, espada? ³⁶ Como está escrito: «Por tu causa se nos mata todo el día, se nos cuenta como ovejas (para la muerte)». ³⁷ Pero en todo salimos supervencedores por aquel que nos amó. ³⁸ Porque estoy convencido de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni (lo) presente, ni (lo) futuro, ni poderes, ³⁹ ni altura, ni profundidad, ni otra creatura alguna nos podrá separar de la gracia de Dios (que está) en Cristo Jesús, nuestro señor.

He aquí el largo, muy largo, pasaje con el que Pablo termina su meditación sobre la forma en que Jesucristo transforma el sentido de la existencia humana. En Romanos, todo ese pasaje ha sido colocado, con razón, dentro de un solo capítulo. En efecto, aunque las apariencias sean las de un extraño mosaico en que surgen muy diferentes sub-temáticas, no cabe duda de que, después del análisis de la condición humana que llevaba a la Muerte, todo ese material que ahora aparece aquí constituye una reflexión de Pablo sobre la Resurrección de Jesús y sobre su significado antropológico, o sea, la victoria de la vida sobre la Muerte. Ello quiere decir que Pablo pretende discutir con los destinatarios de su carta el impacto de un hecho que es para él indiscutible —la resurrección de Jesús— sobre la comprensión del plan que Dios tiene para dar solución a los problemas que Pablo ha venido tratando a lo largo de ese camino de pensamiento que es su carta.

En efecto, la reflexión de Pablo en torno a la historia de Jesús termina, como se ha podido ver, en el capítulo anterior, con un grito de angustia ante la Muerte, y su significación —o, por mejor decir, su anti-significación— para la existencia histórica del hombre, pues aniquila sus proyectos, exactamente como la cruz pareció aniquilar los proyectos de Jesús.

Pero hay una diferencia. Jesús en la cruz se sentía abandonado por Dios. Pablo tiene un dato trascendente más: ha sido

testigo de la transformación (escatológica) que Dios introdujo en la «realidad» al resucitar a Jesús y dar así nueva vida a su proyecto histórico acerca del Reino. Todo ese dato nuevo y decisivo gira alrededor de la convicción de que la Muerte no tiene la última palabra. Ni sobre la persona individual de Jesús, ni sobre lo que su historia significó para toda la humanidad.

Quien organizó la lectura de Romanos dividiendo la carta en capítulos, captó la unidad temática de todos estos últimos párrafos que la carta consagra de manera directa a la reflexión sobre el significado de Jesús para la humanidad, antes de internarse en otros temas, como el del destino de Israel. Pero debe haber dudado con respecto al punto exacto donde hacer terminar el capítulo séptimo y comenzar el octavo.

Y, en realidad, no era para menos. Es sumamente difícil encontrar un orden lógico que una los dos últimos versículos del capítulo séptimo con el primer versículo del octavo, a pesar de que éste comienza con un «Por consiguiente...» que está allí para asegurar la continuidad. Vea por sí mismo el lector cómo se presenta el panorama. El versículo 24 del capítulo séptimo decía, como se recordará: «¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». El versículo 25a constituye una especie de irrupción extraña de alegría después de ese grito desgarrador: «¡Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro Señor!». ¿De qué dará gracias Pablo? Obviamente, no de lo que en el versículo anterior se quejaba. Parecería, pues, que debe dar gracias por lo que sigue. Ahora bien, lo que sigue tampoco parece muy apto para dar gracias. Se diría más bien que retoma el problema del hombre dividido y lo retrotrae al punto cero. El versículo 25b dice así: «Así pues, yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la del pecado». No parece, al menos a primera vista, que se haya adelantado nada desde 7,14, donde Pablo planteaba el problema casi con las mismas palabras. No es creíble que Pablo pueda ahora dar gracias por esta triste división interna del hombre que, de algún modo, lo mantiene esclavo del Pecado. Pues bien, como *conclusión* de la división afirmada, se presenta el primer versículo del actual capítulo octavo: «Por consiguiente, ya no hay condenación alguna...» Aun aceptando la hipótesis —que se ha rechazado antes— de que la fe dejaría al hombre incambiado y que Dios otorgaría al hombre una jus-

tificación dejándolo esclavo del Pecado, la lógica más elemental exigiría que Pablo hubiera escrito: A pesar de eso, ya no hay condenación alguna... Pablo, en efecto, está aludiendo a una razón para pensar que no puede haber condenación.

Esta extraña sucesión de cosas contrarias parecería exceder el gusto de Pablo por las paradojas y antinomias. Se diría que quiere burlarse del lector. No en vano, muchos exégetas han supuesto —aunque sin apoyo en los códices más antiguos y confiables— que el orden de los versículos debe de haberse perdido y recomposto de manera equivocada. A partir de tal hipótesis, se proponen, como es natural, diferentes maneras de organizar esos materiales con mayor lógica.

Creo que la exégesis se pierde cuando entra en tales propuestas hipotéticas sin base suficiente. Prefiero suponer, por respeto a un texto que llega desde una época muy antigua y aun bastante cercana a su redacción, que los copistas han hallado las cosas tal como ahora están, y así las han transmitido. Por lo mismo, la hipótesis que voy a seguir aquí es que Pablo termina su reflexión sobre la Muerte y su victoria con el triste grito del versículo 24. Y que, por ende, las frases de los versículos 25a y 25b forman ya parte del tema de la victoria sobre la Muerte y constituyen el comienzo de una reflexión de Pablo sobre la resurrección, tema que, como ya se dijo, engloba todo el material que se ha colocado en esa repartición de la carta constituida por el capítulo octavo.

Sucede solamente que esa reflexión sobre la resurrección —esperanza que no se ve aún realizada— respeta el análisis de «lo que se ve» hecho en la última parte del capítulo séptimo. Pablo no tiene conciencia de haber pasado a otro tema ni se preocupa, por supuesto, de una eventual división en capítulos de su carta. La transición se hace, entonces, rápidamente. Es ese mismo ser dividido en sus proyectos el que es —de un modo aún no perceptible— tomado y salvado de la Muerte, como aconteció con Jesús resucitado. Y es esta rapidez la que explica las dudas de quien, posteriormente, dividió los capítulos y, de alguna manera que el lector juzgará, complicó la tarea de entender esa sucesión de afirmaciones o exclamaciones que parecen contradecirse. En lugar, pues, de recomponer un texto que ha llegado así desde muy antiguo, prefiero, pues, explicar

por qué, inmediatamente después de su grito de muerte, Pablo comienza, sin solución alguna de continuidad, a reflexionar sobre la resurrección, lanzando otro grito, esta vez de alegría: ¡Gracias a Dios...! Lo cual supone, claro está, explicar el versículo 25 todo entero a la luz de la experiencia paulina de que Jesús, con toda su historia, ha sido resucitado por Dios. O sea, explicarlo como parte del capítulo octavo.

El lector verá, al terminar el capítulo, si esta solución le satisface. Lo que ya, de alguna manera, la confirma es un cierto cambio del lenguaje característico de Pablo cuando pasa a expresar esta nueva dimensión antropológica, «invisível» por definición, que adquiere la existencia del cristiano luego de haber recibido, por medio de los que experimentaron (como Pablo) la resurrección de Jesús, ese dato trascendente. Porque es un dato que hay que hacer entrar en el análisis anterior. Y, sin embargo, es una «realidad» de orden diferente que las analizadas hasta ahora por Pablo.

Creo que esto constituye una advertencia útil para quien se adentra en este capítulo, ciertamente un poco extraño. Lo primero que se nota es que Pablo deja, en el umbral de este capítulo, de hablar en primera persona. Probablemente es ésta la razón lingüística principal que contrabalanceó la razón temática —el paso del dolor a la alegría, de la desolación a la acción de gracias— e hizo inclinar la balanza del que dividió los capítulos, para mantener el versículo 25ab (todavía en primera persona) dentro del capítulo séptimo.

Hablando del capítulo anterior de Romanos, indiqué que me parecían superfluas las eruditas discusiones sobre quién sería ese «yo» que Pablo introduce para analizar esa existencia humana que lleva a la muerte. Es, obviamente, todo hombre, aunque sea el «cristiano» Pablo quien lo personifique concretamente. En otras palabras, en base a lo que Pablo analiza en 7,14-24, sólo se puede excluir a quien no se sienta aludido por los datos que Pablo va sacando de la experiencia.

Pues bien, ahora sí creo que corresponde hacerse la pregunta de por qué Pablo deja el «yo» para volver a una tercera persona del plural (con interrupciones exhortativas en segunda persona). Es decir, a las mismas construcciones gramaticales empleadas desde el comienzo de la carta. Es probable que la

respuesta correcta sea que Pablo, desde que termina con la muerte, ya no puede usar un «yo» que se identifique de manera espontánea con el de sus lectores. En efecto, mientras habló en clave antropológica y con un lenguaje lleno de alusiones a lo que cada hombre experimenta, el «yo» era una especie de instrumento para acercar al lector. Ahora va a hablar de la resurrección. Y aunque, después de veinte siglos, parezca que el «yo» podría, dentro de un ambiente cristiano como el de la comunidad de Roma, ser usado con idéntica función, se olvida con ello que el tema de la resurrección era un tema esotérico, nuevo, desacostumbrado. Sobre todo en relación específica con Jesús. Por eso, porque es un dato nuevo, y porque es un dato trascendente que la realidad no presenta visiblemente a la percepción de nadie, no convenía, sin duda, exponer el tema del capítulo octavo en primera persona del singular. De haberlo hecho así, todos los lectores habrían pensado en el caso particular, extraño, de Pablo...

Pero esto, al mismo tiempo que resuelve un problema, plantea otro. Ya se dijo desde el comienzo que la interpretación que Pablo presenta de Jesús está hecha en clave antropológica. Es decir, que Pablo usa las categorías de la existencia humana en general, con sus problemas, angustias y esperanzas más genéricas, para expresar el sentido y la relevancia de Jesús de Nazaret. No es de extrañar, pues, que los momentos cumbre de ese desarrollo cristológico se identifiquen, como en el caso de Rom 7,14-24, con los análisis más profundos del conflicto y el drama humanos.

Cuando se entra en el capítulo octavo, la primera impresión, creo yo, que se saca de él, es pobre. O, para ser más exacto, «antropológicamente» pobre. Se diría que Pablo se vuelve, de su profundidad humana, a problemas, exhortaciones —y el lenguaje correspondiente— propios de una comunidad cristiana. Es como si se hablara un lenguaje que ya no es, con algunas excepciones, antropológico, sino un lenguaje de uso interno para entenderse entre bautizados. Esta observación, como se verá, es superficial. Verdadera, pero superficial. Estamos aquí frente al mismo Pablo y frente al mismo cristiano profundamente apasionado por todo lo que atañe a la humanidad entera y a su problemática. Sólo que, tal vez, el lenguaje para hablar *antropológico*

pológicamente de la resurrección, y de una resurrección que afecte a la historia del hombre (y no sólo a las personas individuales), está aún por hacerse. Yo me preguntaría si ello no es verdad *también hoy*, veinte siglos después de Pablo.

En todo caso, si al lector, que se interesó y aun se entusiasmó quizás con la problemática del capítulo anterior, se le cae ahora el alma a los pies, como se dice, al leer el capítulo octavo por primera vez, le aconsejo que no se aflija por ello demasiado. Lo mismo debió de suceder en el tiempo de Pablo. Y ya se verá que, una vez que se introduce uno en los vericuetos de ese lenguaje y de ese pensamiento, hecho un poco a la medida de las posibilidades de la comunidad cristiana primitiva, se encuentra uno con una respuesta, no sé si buena o mala, pero sí de la misma categoría y con las mismas dimensiones antropológicas que los análisis anteriores.

I. Punto de partida: la historia dividida

Como se acaba de decir, es menester obligar en cierta manera a Pablo a que no trate de evadirse hacia regiones extrañas. A que retome el problema donde lo dejó. A que diga algo donde pueda resonar ese «yo» que cualquier hombre pueda hacer suyo. No hablo de aceptarlo, pero sí, al menos, de entenderlo.

Pues bien, la última vez que Pablo usa el «yo» es en ese versículo en que, después de dar gracias a Dios, resume, al parecer, el resultado de su análisis acerca de la conducta que puede esperarse de una creatura libre, de un yo creado (= carnal): «*Así pues*, yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la del Pecado» (7,25). Si tiene que haber lógica en Pablo, y si lo aquí afirmado debe merecer una acción de gracias de quien, un segundo antes, se quejaba de que su condición de creatura, su *carne*, lo llevaba a la Muerte, hay necesariamente que concluir que la afirmación de 7,25 *no puede* equivaler a la situación que originó todo el análisis en 7,14: «la ley es espiritual, pero yo soy carnal, hecho esclavo del poder del Pecado».

A. «*Yo sirvo a la ley de Dios...*»

¿Qué ha cambiado para que Pablo dé gracias a Dios? Pablo no ha escamoteado nada. El hombre sigue siendo un hombre dividido, y todos los proyectos que quiere implantar en la historia siguen siendo frutos de esa división. La fuerza «espiritual» lleva al yo o a la «mente»¹ del hombre hacia el amor, mientras que la fuerza «carnal», la que viene de la condición creada de ese ser en el universo, domina la realización y la aliena, convirtiendo los proyectos del hombre en Pecado. Sin embargo, algo ha cambiado —y algo que será esencial— en la afirmación que abre, alegremente, el capítulo octavo. Es como la luz del alba antes de la plena luz del día; pero es algo que hace que valga la pena dar gracias. Antes se dijo que el «yo» sólo puede querer, y que «lo que habita en mí» (= la ley de la instrumentalidad) se lleva consigo la realización. Aquí, en cambio, se dice que los proyectos del hombre dividido están, ellos también, divididos en sus resultados y realizaciones. En efecto, «*yo sirvo a* (= soy esclavo de) la ley de Dios con la mente» (donde actúa el Espíritu).

¿Qué ha sucedido? La división, demasiado radical, entre «querer» y «realizar» se ha mostrado inexacta. Algo del querer tiene que pasar a la realidad, aunque mucho se desvíe por la pendiente de la «ley de los miembros». De lo contrario, no se podría decir que el hombre histórico está, por poco que sea, «al servicio» de la *ley de Dios* o «ley espiritual». No debe el lector, para cerciorarse de esto, pasar por alto que tanto el substantivo

1. Es evidente que Pablo, cuando opone la «mente» a los «miembros», no está pensando en oponer una parte del ser humano a otra. Ocurre aquí lo mismo que decía yo a propósito de la oposición espíritu/carne. Ambos términos designan a la totalidad del hombre vista desde dos puntos de vista contrapuestos. Más aún, la ley del lenguaje de Pablo, que va siguiendo una serie de oposiciones, muestra que mente/miembros corresponde a Espíritu/carne, como espíritu/carne corresponde a la oposición yo/lo que habita en mí. En efecto, en su citado *Analysis Philologica*, M. ZERWICK (p. 347, a propósito de Rom 7,23), después de indicar la traducción usual de la palabra, que sería «mente» (o, tal vez, en las lenguas modernas —para evitar la tendencia racionalista a identificar «mente» con «intelecto» o «razón»—, «espíritu»), señala la traducción que aquí se impone: «hombre interior». O sea, la que se identifica con el «yo» y se opone a «lo que habita en mí».

correspondiente a «servicio» y a «esclavitud» como el verbo «servir a» y «ser esclavo de» están constituidos por la misma palabra: *duoléia* y *duoléuo*, respectivamente. Así pues, aunque también aquí Pablo pediría disculpas por hablar «a lo humano» o «según la carne» de cosas que en Dios son muy diferentes, la frase que se analiza (v. 25b) afirma que, en cierta proporción, lo que parecía sólo un querer sin realidad se impone a los instrumentos que usa —y a su ley—, obligándoles a producir «frutos» y a acercar «metas» donde está en juego ese amor al hermano que procede de Dios y que *re-capitula* todos los preceptos de eso que es, al mismo tiempo, la norma y la tendencia más honda del «yo» de cada ser humano.

Esto muestra que, en alguna medida, aquello que parecía sólo ideal en el capítulo sexto —«ser esclavos (= libres) de Dios y de la justicia (6,16ss)— puede ser realidad del hombre histórico, aunque lo más visible, lo más cuantitativamente ostensible de sus proyectos, parezca deber atribuirse al Pecado, que ha usado de la «ley de los miembros» para apropiarse del proyecto y «corromperlo».

B. ¿Corrección del análisis o dato trascendente?

Creo que hay una pregunta que debe surgir en este punto, y pienso que su respuesta ha de dar la clave acerca de cómo interpretar el capítulo octavo, y especialmente su primera parte (8,1-14).

Es algo muy simple. Se ha visto que la lógica de Pablo lleva necesariamente a pensar que el ¡gracias a Dios! de 7,25a —que sigue en forma inmediata a su grito de muerte en 7,24— debe significar que Pablo está frente a una realidad *diferente* de la que describió tan honda y claramente en la última parte del capítulo séptimo. Realidad diferente que le lleva a asumir el tono optimista que acompaña ya al primer versículo del octavo y que sigue vigente a todo lo largo del capítulo.

El apartado anterior mostró que, filológicamente hablando, era así. Cuando se examina cuidadosamente la expresión de 7,25b, esa diferencia salta a la vista. El resultado de la actividad del hombre ya no es simplemente un yo «hecho cautivo de la

ley del Pecado que está en mis miembros» (7,23). Una parte —aún no definida— de los resultados de la actuación de ese «yo» *sirve* (y nótese el sentido frequentativo que tiene el presente de indicativo, tanto en griego como en castellano) «a la ley de Dios», esto es, al amor. Pues bien, es perfectamente coherente y, más aún, necesario preguntarle a Pablo: ¿es esa diferencia el resultado de un análisis más cuidadoso, más matizado y más profundo, o procede de la introducción de un nuevo *dato*?

El lector recordará que al final de la Primera parte, donde se investigaba lo que se podía saber de cierto sobre la vida y muerte de Jesús, se hallaba uno ante el hecho de que Marcos y Mateo (cf. Mc 15,34; Mt 27,46) lo habían presentado en la cruz gritándole a Dios su abandono y su desconcierto (eso sí, sin rebeldía ni desistimiento). Lucas, en cambio (cf. Lc 23,46), se había atrevido a substituir ese terrible grito («*vox magna*») por otro de confiada entrega: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Y la pregunta que allí tenía forzosamente que hacerse todo historiador avisado no podía ser otra que la siguiente: ¿quiere Lucas corregir la «historia» narrada por los otros dos Sinópticos, o lo que esas palabras así introducidas pretenden es dar una interpretación que sólo fue hecha posible —y necesaria— gracias al nuevo «dato» o luz de la resurrección de Jesús?

Pues bien, aquí el lector está frente a Pablo, quien, durante todo el capítulo octavo, va a hacer precisamente una reflexión sobre los datos que, para interpretar y comprender la realidad humana, proporciona esa experiencia particularísima que surge, casi diría, de la misma sospecha: ¿estaré Pablo (con 7,25b) diciendo que su análisis anterior no tuvo suficientemente en cuenta ciertos hechos que la realidad perceptible ya mostraba, pero que su insistencia en seguir ciertas líneas de lenguaje figurado le llevó, aquí como en otros muchos lugares de su carta, a ir, en la oposición, más allá de lo que los datos permitían? O ¿no será, más bien, que ese *dato trascendente* de la resurrección, que para Pablo siempre formará parte de la «realidad», le permite ahora «ver», en la lucha entre «espíritu» y «carne», resultados que el simple análisis de la experiencia humana perceptible no manifiesta de por sí?

Pretendo, en lo que sigue, estudiar esas dos hipótesis: la de un análisis insuficiente o exageradamente antinómico, por

una parte, y, por otra, la introducción de un nuevo dato trascendente (es decir, no verificable sino en una apuesta escatológica), o sea, el de la resurrección de Jesús como modelo de la del hombre y clave para «ver» mejor cuáles son las posibilidades y el sentido de la historia humana.

Antes, empero, de ponerme en camino y recorrer esas dos etapas —analizando para ello el capítulo octavo y algunos otros pasajes paralelos de Pablo—, desearía decirle ya al lector lo que espero encontrar en ese camino. En la Introducción general de esta obra he indicado por qué es muy difícil hacer una distinción muy neta entre el resultado de lo que parecería ser un simple análisis de la realidad y el resultado que procede de introducir un dato que supera las posibilidades de verificación con que cuento en el momento de ese análisis. Por eso es muy posible que las dos hipótesis anteriores no sean excluyentes la una de la otra. O, dicho en otras palabras, que Pablo mismo no pueda responder a la disyuntiva propuesta aquí. Y que, consiguientemente, encontremos en él razones para ambos términos de la alternativa.

Ello es así porque, como trataba de mostrar en dicha Introducción, lo que el hombre llama «experiencia» es ya siempre una mezcla de cosas verdaderamente experimentadas y de datos trascendentales que ha añadido, sin darse cuenta de que rebasaban las posibilidades actuales de verificación. Así, cuando un pesimista dice que tiene la experiencia científica de estar ante una botella «medio vacía», no suele ser consciente de que otro, con diferente «premisa epistemológica» (o sea, con un modo distinto de organizar la experiencia), dirá que la experiencia científica le muestra una botella «medio llena». El ejemplo es un poco ridículo, si se quiere, o simplista, pero elocuente. Quien dice que la experiencia le ha mostrado que no hay nunca que esperar «una mano, una ayuda, un favor», ante el *dato* objetivo de una ayuda recibida, reaccionará encontrando razones por las cuales puede juzgar esa supuesta ayuda como una trampa que otros le han tendido para que en ella caiga. Es decir, tendrá por experiencia lo que es una mezcla —inseparable— de experiencias reales y de «datos» extrapolados que se validan por sí mismos. Así se llega, en gran medida y en todos los seres humanos, a ver lo que se quiere ver. Y resulta sumamente difícil deslindar

entre lo que procede, en rigor, de la realidad y los datos que la trascienden y organizan la percepción que se tiene de ella².

Por ello es muy posible que sean verdaderas ambas cosas: que Pablo corrija el análisis anterior (de 7,14-24) por pensar que olvidó en él (o no prestó suficiente atención a) datos que la realidad brinda, y que, al mismo tiempo, esté «percibiendo» esos mismos datos o los vea con mayor claridad *porque* ha apostado, en la fe, a que la resurrección de Jesús cambiaba la cara de la historia humana. Y que reconozca, por otro lado, esto último y así lo diga.

C. Una corrección al análisis anterior

¿Qué muestra, en rigor, el análisis de la actividad histórica humana? De atenernos solamente a las reiteradas oposiciones del capítulo séptimo de Romanos, el camino de los proyectos desde el interior del «yo» hasta su realización, a través de diferentes instrumentalizaciones, sería también el camino de la corrupción de esos proyectos históricos. Al desviar en forma progresiva la decisión más íntima y primera, el peso de las leyes del universo haría imposible que el hombre (presunto «creador») reconociera en los productos que resultan «su» obra. Así la Muerte hacía suyas las realizaciones que estaban destinadas a ser libres y a crear historia. La causa de esta paradoja propia de un creador-creatura sería la *división* del hombre, la oposición entre *dos* sujetos agentes: «el yo» y «lo que habita en mí».

Sin embargo, a partir del versículo 25, y en toda la primera parte (vv.1-13) del capítulo octavo de Romanos, otra «imagen» —una distinta expresión figurada— suplanta a la de la *división* (para expresar la misma oposición interna): es la de la *mezcla*. Desde luego, así como antes Pablo no usó nunca el término

2. Bien podría ser que el lector, por árida, se hubiera saltado esa Introducción general. Si quiere volver a ella para discutir este punto preciso de los *datos trascendentales*, puede hallar lo principal de ese tema tratado en el apartado IV del cap. 1, así como aspectos especiales en los apartados II y III del cap. 3.

«división», aunque aludió continuamente a la cosa misma, tampoco aquí usa la palabra «mezcla». Pero las expresiones que aluden a ella son inequívocas y numerosas.

El lector no podrá menos de percibir ese deslizamiento entre una imagen y otra, como clave de la diferencia entre el dramático resultado del análisis anterior (¿quién me librará de esta carne de muerte?) y aquello por lo que Pablo da gracias en el v.25b: yo sirvo con el yo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del Pecado. En otras palabras, Dios y el Pecado se reparten, por así decirlo, un fruto que a ambos, por diversas y opuestas facetas, les pertenece.

Esta clave le permitirá al lector pasar más rápidamente por una parte (vv.1-11) exhortativa que alarga este capítulo octavo e impide desembocar de inmediato en las grandes preguntas antropológicas que han quedado pendientes del anterior.

No se trata, por supuesto, de saltarse esa parte que contiene algunos puntos importantes que se han de señalar. Se trata, sí, de ubicarla de manera global en su función: la de sacar la conclusión lógica de la situación que surge, para la libertad del hombre, de un análisis que sigue siendo válido, pero que ha sido corregido en un punto clave.

Al terminar esa parte, Pablo la resume de esta manera: «No somos deudores de la carne para que *tengamos que* vivir según la carne. Porque, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu impedís que domine la carne, viviréis» (8,12-13). He introducido dos modificaciones en la traducción literal de este pasaje, en beneficio de la claridad. La primera fue colocar la tercera vez la palabra clave «carne», que Pablo, por las razones ya estudiadas, reemplaza esa vez por «cuerpo», pero manteniendo de un modo coherente —y que la traducción debería respetar— la misma oposición semántica carne/Espíritu³. La

3. Véase, en cuanto al porqué del reemplazo de *carne* por *cuerpo*, *supra*, cap. 7 de la Segunda Parte, apartado III. Escribo aquí «Espíritu» con mayúscula, porque, como se ha dicho, «espíritu», en la acepción bíblica habitual que lo opone a «carne», designa la actividad y fuerza de Dios (en el hombre, en la creación y en la historia). Es cierto que a veces Pablo sigue el uso, más bien griego, de emplear «espíritu» (como se dijo antes de «mente») como

segunda consistió en traducir por «impedís que domine» (la carne) un verbo que, más literalmente, significa «matáis» o, de una manera más fiel aún a la etimología, «mortificáis»⁴. Pablo juega con esta palabra para indicar que, si el hombre no introduce la «muerte» en la tendencia de la creatura a dejarse dominar por los instrumentos (sagrados o profanos) que usa, la Muerte se apoderará de sus proyectos.

Como puede verse en este resumen hecho por el mismo Pablo, donde intervienen esos dos agentes opuestos —ubicados uno en «el yo» y otro en «lo que habita en mí»— que, personificados, representan uno la fuerza de Dios, el *Espíritu*, y otro la condición creada, la *Carne*, existirá siempre una dramática mezcla en el resultado. Por un lado, es inevitable una cierta distancia entre la intención que el yo ha querido imprimir a la realidad y lo que resulta del uso de instrumentos que tienen su propia ley y la imponen con esa atracción negativa que posee siempre el menor esfuerzo. Pero, por otro lado, tal distancia no será nunca tan grande como para que —sea a los ojos de los hombres o a los de Dios solo— la intención del hombre quede enteramente borrada.

Sólo donde dos agentes diferentes hacen actuar sus fuerzas mezcladas, tiene sentido la exhortación a darle más y más lugar al Espíritu. Y menos ingerencia a la facilidad que arrastra consigo la carne. De ahí la exhortación a vivir «según el Espíritu» y no «según la carne». No se trata de optar por uno u otro de los dos términos de una alternativa. Se trata, sí, de inclinar el fiel de la balanza hacia uno u otro de los términos indisolublemente ligados y hacer, de este modo, que el resultado lleve más el sello del uno que del otro. Para concretar mejor, se trata de que el «yo» mantenga el mayor control (cf. 8,13) posible sobre «lo que habita en mí», ya que en ello se juega el hombre su «vida» y su «paz» (8,6) consigo mismo (en lugar de guerra y muerte) en el curso de sus proyectos.

sinónimo de esa interioridad (= hombre interior o yo) del hombre, donde Dios interviene (sin milagro externo alguno) y que se identifica con el hombre mismo y su estructura íntima. Véase un ejemplo de ello en 8,9-10.

4. «No dejéis que domine» (*vigile non sino*) es la traducción que M. ZERWICK propone (*op. cit.*, p. 348).

Parecería, pues, que Pablo reconoce ahora, en su mismo análisis, que hay proyectos que llevan más que otros, aun visiblemente, la marca del «yo» del hombre. Lo que equivale, como ya se ha visto, para Pablo, a decir que llevan el sello de «la ley espiritual», del «Espíritu», de la «ley de Dios» o de esa «Agápe» que da sentido a toda norma, así como hay otros en que la desviación de la «Carne» hacia la facilidad que le presenta «la ley de los miembros» (= instrumentalidad, lo ya transitado) enajena la intención primera y le impone otra que no puede ser sino Pecado y Muerte. En esto ha cambiado el análisis de Pablo sobre la actuación y la historia del hombre. Parecería conjurarse, de este modo, algo de la tragedia humana con que terminó el capítulo séptimo. Pero esta «mezcla», algo más consoladora, pone un gran punto de interrogación frente a la (presunta) victoria del Espíritu sobre la Carne, de la Gracia sobre el Pecado, de la que Pablo hablaba con tanta certidumbre en el capítulo quinto de Romanos.

D. *El juicio de Dios y la historia humana*

Una cosa, en efecto, es afirmar que en la actividad histórica del hombre hay proyectos que llevan más que otros el sello de la intención inicial de la que partieron, y otra muy distinta poder discernir en qué medida tal o cual proyecto debe ser tenido en cuenta como reflejo de lo que el hombre interior quiso realizar con él. Ése es el problema que dejan planteado, con claridad, tanto el resumen inicial de Rom 7,25 como el que pone fin a la exhortación a hacer predominar al Espíritu, en 8,12-13.

Desde luego, es probable que lo restante del capítulo octavo pueda ayudar a hallarle una solución a la cuestión propuesta. Y no debe olvidar el lector que aquí sólo se está examinando la primera de las dos hipótesis: que el cambio de imágenes —de la división a la mezcla— constituya una corrección introducida en el análisis pesimista anteriormente hecho. Bien podría ser que la otra hipótesis fuera la correcta, y que sólo introduciendo el dato trascendente de la resurrección (al cual se alude de manera explícita en la misma exhortación que se acaba de mencionar, cf. 8,11) de Jesús y, consiguientemente, de la nuestra, se pueda dar cuenta cabal de lo que significa tal cambio introducido por Pablo en su análisis del hombre dividido.

Antes, empero, de analizar el resto del capítulo, vale la pena notar que no es éste el único pasaje en que Pablo se ha ocupado de la «mezcla» que tiene lugar en la «construcción» histórica del hombre. Pablo es el único escritor neotestamentario que intentó una visión de un *juicio* (final) de Dios que tuviera en cuenta esa inevitable mezcla de características positivas y negativas de la actuación humana. Esa visión, bien desarrollada, se halla en la primera carta a los Corintios: «Mire cada cual cómo *construye*... Si uno construye sobre ese cimiento (Jesucristo) con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día (del juicio), que ha de manifestarse por el fuego. Y la *calidad de la obra* de cada cual, la probará el fuego. Si la obra de uno, construida sobre el cimiento, *resiste*, recibirá (con ello) recompensa. Mas aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (1 Cor 3,10-15).

Hay en este pasaje varios elementos dignos de ser notados, y agregados luego a la temática que se está tratando acerca de la mezcla que el análisis percibe en los resultados de la actuación histórica humana. Creo que sería conveniente hacer una rápida enumeración de esos elementos.

El *primero* es la explícita referencia al juicio universal, escatológico, de Dios. O sea, dicho en otras palabras, al juicio valorativo que Dios hará de la actuación de toda la humanidad, «al final», cuando llegue el momento de saber lo que ha valido la pena en esa apuesta que es, para todo hombre, su obra en pos de ciertos valores o «promesas» escondidas en su misma existencia.

Pablo usa, para designar ese juicio final, el término clásico en la Biblia, es decir, «el día», abreviación corriente de «el día de Yahvé». Todo el Antiguo Testamento ha ido, poco a poco, haciendo lugar, por hipótesis y crisis, a la idea de esa especie de promesa que está como incluida en el sufrimiento histórico del hombre y en todos los esfuerzos, más o menos infructuosos, por evitarlo o justificarlo: un día... intervendría personalmente Yahvé para dar un sentido a lo que parece no tenerlo (cf. Job, el Eclesiástes, la Sabiduría...). El que ese juicio tendría que manifestar algo radicalmente nuevo, está presente en la imagen,

siempre asociada al juicio, de un «fuego» que deberá consumir lo que no tiene valor, para dar así paso a la verdadera novedad y al verdadero sentido. (cf. Mt 3,10-12).

El segundo elemento puede, a primera vista, parecer común a las imágenes del juicio de Dios que presentan todos los demás escritos del Nuevo Testamento: el criterio del juicio se aplica a la actuación del hombre *como totalidad*. Pablo usa, para designar esa actuación global que se identifica con el destino de cada hombre, la expresión «la obra de cada cual». Ello es tanto más importante cuanto que ese término, o uno muy afín, apareció como clave dentro del principio que Pablo estableció en el capítulo tercero para que Dios declarara justo a alguien. Allí se atribuía la justificación a la fe, no a *las obras*, en plural. Aquí parecería que el juicio de Dios (para declarar o no justo a alguien) mide «la obra», en singular. Con este singular se apunta a la totalidad de la actuación de los hombres como «colaboradores» (= *synergói*) de Dios en un proyecto histórico común, que Pablo, usando una comparación rural y urbana, respectivamente, llama «el cultivo de Dios, el edificio de Dios» (1 Cor 3,9). Es decir, algo para realizar en la historia, como el Reino de Dios en el vocabulario de Jesús.

Cada hombre lleva a esa obra común el resultado de su existencia y actividad. Y, como decía, hay en esto algo que diferencia a Pablo de los demás escritores neotestamentarios. En efecto, mientras que en los demás es *el individuo humano* el objeto del juicio divino y de sus resultados buenos o malos —aunque para juzgar examine Dios sus obras—, aquí hay un significativo desplazamiento de acento del individuo humano *a su obra*. Es ésta la que es juzgada: «la obra de cada cual... la pondrá de manifiesto el Día...» (1 Cor 3,13). Y el juicio consistirá en aplicar un criterio —el «fuego» no es aquí castigo, sino una especie de catalizador exigido por la *mezcla*— que «aquelate» en última instancia lo que, de esa obra llevada a la construcción común, es capaz de quedar definitivamente unido a ella. De este modo se elimina toda noción de premio o castigo como resorte del obrar y se pone lo decisivo en el resultado causal, aunque éste sólo pueda ser medido en la meta-historia⁵.

5. Y ello a pesar de que otras imágenes del juicio de Dios, en el mismo

El tercer elemento es que, de esta manera, el hombre es declarado justo por su *obra*, la cual, a su vez, sólo pudo ser válida ante Dios por el aprecio que éste siente hacia lo que se construye en común. No como mérito adquirido, sino gracias a una *fe* que lanza al hombre a la actividad histórica, liberándolo del miedo y de la consiguiente tentación de cobrarle a Dios su salvación con la presentación de las «buenas» *obras*.

Si Pablo entendiera lo mismo por *obra* y por *obras*, lo que dice en Corintios estaría en abierta contradicción con el gran principio enunciado en Rom 3,21ss. Pero no es así: sólo la fe libera para el amor. Y sólo la fuerza del amor es lo que, en esa mezcla de Espíritu y carne, del hombre interior y de la ley de la instrumentalidad, de libertad y de desistimiento egoísta, logra que la actividad histórica termine —al menos ante un juicio que no se puede hacer todavía hoy, pero que se hará en un mañana definitivo— por inscribirse como propia de cada uno en la meta-historia. Ésta es la obra del amor: escribir algo definitivo en la historia, aunque eso —que vale la justificación— no tenga aún la «gloria» (8,30) de algo que pudiera ya aparecer con los caracteres de lo definitivo y de lo incorruptible. La historia visible sigue y seguirá mezclando lo perecedero y lo definitivo.

El cuarto elemento en esa imagen del juicio de Dios que se halla en la carta a los Corintios es, por todo lo que precede, el más claro de todos: lo que el hombre aporta en la historia a lo que Pablo llama «construcción de Dios», es y será siempre algo donde *entran y se mezclan materiales de diversa calidad y resistencia*. Pablo hace una lista de seis, supuestamente descendentes —en la línea de una posible resistencia al fuego— de acuerdo con la física de su época. La figura no apunta tanto a la versatilidad humana, que pasaría continuamente de obras buenas a malas, y viceversa. La mezcla, en distintas proporciones, es continua y afecta a la globalidad de una «obra». Es en la «calidad de ésta» (1 Cor 3,13) donde la resistencia al fuego

autor y en la misma carta a los Corintios, parecerían pecar de un dualismo que raya en lo irreal, como cuando escribe, en 1 Cor 6,9-10: «No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los invertidos, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los codiciosos, ni los borrachos, ni los difamadores, ni los tramposos heredarán el Reino de Dios».

se medirá por los materiales de diversa calidad y solidez empleados.

No puede caber duda a ningún lector de Pablo —pues es casi una tautología (de la que todas las cartas de éste dan testimonio)— de que esa resistencia dependerá de la dosis de *amor* que haya logrado pasar de la intención a la realidad, a través de la larga y pesada cadena de instrumentos y leyes: «El que (consigue) amar al prójimo ha cumplido la ley» (13,8).

Hay también un *quinto* elemento digno de atención en esta visión paulina del juicio de Dios. Está sutilmente implícito en esa comparación general de la conducta humana con la construcción de un edificio, y del juicio de Dios con un fuego que separará lo que en la historia humana aparece como inextricablemente mezclado. Y es una diferencia cualitativa entre el Bien y el Mal que surgen de la actuación del hombre. Ya se percibía algo de ello en el hecho de que, como el lector recordará del capítulo séptimo de Romanos, el Bien siempre se hallaba en el yo más íntimo de cada hombre, mientras que el Mal radicaba en algo más externo o, por lo menos, menos íntimo: «lo que habita en mí». Igualmente estaba sutilmente señalado en el hecho de que el Bien surgía de la asociación de la intimidad del hombre con el Espíritu de Dios.

Aquí, en Corintios, se trata, como decía, del lenguaje figurado que se usa. Pero —y con la debida precaución ante el uso que Pablo hace de las comparaciones— no está menos claro que existe una desproporción cualitativa entre la Gracia y el Pecado o, si se prefiere, entre sus resultados respectivos⁶. En efecto, la Gracia construye con la fuerza del amor, que es la

6. Recordará el lector que no es la primera vez que Pablo se enreda en una comparación. Éste parece ser el caso aquí, donde, después de haber hablado de una dimensión verdaderamente antropológica que consiste en la «mezcla» que no pueden menos de presentar todos los proyectos humanos, imaginaría, al final del pasaje, un hombre que presenta al juicio de Dios una «obra» sin mezcla alguna. No parece posible que el Espíritu presente en el hombre no haya logrado que el amor derramado en éste haya puesto su sello en obra alguna. Lo más probable es que Pablo use al final esa comparación como un caso límite donde, a falta de otra cosa, la reconciliación operada por Dios en Jesucristo obraría por sí sola. Y ello sería bastante.

del ser mismo de Dios «derramado en el corazón del hombre» (5,5). El Pecado, que no tiene como base sino la inercia del universo creado pesando sobre la libertad, *no destruye lo construido*. Simplemente, *no construye*, por más activos que sean su mecanismos (cf. 8,20-21). O, por mejor decir, no construye nada que perdure. Aunque ello constituya ya una tragedia suficientemente mortal⁷.

De estos cinco elementos, los cuatro primeros muestran que el hecho de pasar, en el análisis, de la *división* entre los dos sujetos que actúan a la *mezcla* (visible en los resultados) de sus respectivas operaciones, no parece implicar sino una corrección o ajuste del análisis. En una cierta proporción, la acción del hombre interior se deja ver en los resultados históricos, aunque se perciba más aún y parezca extraordinariamente mayoritaria y abrumadora la superioridad del otro agente, del «que habita en mí»... Desde luego, el quinto elemento va más allá, y anuncia una victoria que, como el mismo Pablo dirá en el capítulo octavo de Romanos, simplemente «no se ve» (8, 24-25).

E. Nuevo dato estructural: la Resurrección

Desde luego, no es posible señalar un momento, un lugar preciso en el pensamiento de Pablo, a partir del cual la significación (antropológica) de Jesús incorpore como elemento clave su resurrección. Ésta se halla ya presente en cada pasaje central

7. K. RAHNER, tratando el tema de la posibilidad de la condenación individual dentro de la salvación universal, parece percibir esta diferencia cualitativa cuando escribe: «El 'no' es una posibilidad de la libertad; pero, a la vez, esta posibilidad de la libertad es siempre lo fracasado, lo que no ha llegado a feliz término, lo que ha quedado atascado, lo que se niega a sí mismo y se suprime» (*Curso Fundamental...* op. cit., p. 131). Sin embargo, no saca de aquí la conclusión que valdría para todo individuo, sin que ello implique la menor falta de seriedad para la existencia de libertad de cada ser humano. Por otra parte, Rahner, probablemente ante la perplejidad de muchos exégetas, opta por no sacar partido teológico alguno del caso que el mismo Pablo plantea (y al que se alude en la nota anterior) del hombre que llegará al juicio de Dios con las manos vacías.

del evangelio paulino, y muy especialmente en los capítulos cristológicos que aquí se analizan. Baste pensar, a este respecto, en pasajes de Romanos recorridos aquí: 4,25; 5,10.17; 6,4ss; 7,4.

Si el lector recuerda la extraordinaria influencia de lo post-pascual en los Sinópticos, no le llamará la atención el que Pablo interprete a Jesús a la luz de su resurrección. Tanto más cuanto que en Pablo, a diferencia de los primeros seguidores de Jesús, la experiencia de la resurrección de éste es *previa* a su información sobre los hechos históricos concernientes a Jesús. Tal vez haya que admirarse de lo contrario, es decir, de la enorme importancia estructural que Pablo le concede a la reflexión sobre las relaciones entre Jesús y la Muerte. Pablo parece hacer sus más profundas meditaciones antropológicas, como las del final del capítulo séptimo de Romanos, a la luz de la Cruz.

Pero es tan cierto, no obstante, que la resurrección de Jesús está identificada con todo su pensamiento acerca de la significación de aquél, que sería infundado exigirle que indique con precisión *dónde* el desarrollo del análisis hecho en el capítulo anterior se corrige, en el octavo, por la presión de una percepción más aguda y fina de la experiencia (la de esa mezcla limitadora y salvadora a la vez de los proyectos humanos), y *dónde*, en ese mismo análisis, entra a desempeñar un papel decisivo la certidumbre de que también los proyectos históricos del hombre están destinados, como el de Jesucristo, a un destino de resurrección y victoria.

Lo más probable, en efecto, es que, como acontece casi siempre con los datos trascendentales, éstos estructuren la misma de percibir las cosas y, por ende, se atribuyan, a menudo conscientemente, a una mejor percepción de la realidad, cuando en realidad constituyen un cambio en la estructura del conocer. O, para decirlo en un lenguaje más científico, constituyen, más que un *objeto*, una *premisa epistemológica*. Así, un dato como lo era, para Jesús, la cercanía del Reino, esto es, un dato proveniente del más-allá de la experiencia del Jesús histórico, organiza la percepción que Jesús tiene de lo que ocurre, convirtiendo los sucesos en «signos de los tiempos».

Pablo no es, sin embargo, totalmente ingenuo a este respecto. Sabe que está analizando (por lo menos en el capítulo

octavo) la actividad histórica del hombre a la luz de la resurrección de Jesús. Así lo indica, sin ir más lejos, el paso *súbito* de la negación a la afirmación, de la muerte a la vida, que divide en dos el mismo versículo de 7,25a-b. Nadie, en efecto, puede dudar de que se trate allí de un artificio retórico para mostrar que una novedad decisiva, una «buena noticia», se ha introducido donde, hasta el momento anterior, el triunfo pertenecía a la Muerte.

Además, en el mismo pasaje exhortativo (ya estudiado) sobre el deber de luchar para que la mezcla que es toda actividad humana se desequilibre en favor del Espíritu, y no de la pura condición creada (= carne), Pablo nota que esa victoria de la Vida en la historia del hombre es posible sólo gracias a la fuerza que proviene de ese mismo Espíritu, que es, ni más ni menos, la fuerza divina que resucitó a Jesús: «Si el Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos mora en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos (= carne) mortales por su Espíritu, que mora en vosotros» (8,11).

Creo que, llegados a este punto del desarrollo de Pablo frente a esta «promesa» de victoria que recibe el cristiano (aunque destinada a todos los hombres) como otrora Abraham, es menester que el lector y yo hagamos una pausa y tratemos de reubicar esta reflexión. Porque no es la primera vez que Pablo habla de esta victoria, y vale la pena preguntar qué ha cambiado desde su primera afirmación acerca de ella.

Pablo habló en los primeros capítulos acerca de la universalidad con que la condición humana de paganos y judíos estaba sometida a la esclavitud del Pecado (y no sólo al hecho, por frecuente que fuera, de pecar). Mostró luego que el resorte de la liberación estaba en una «fe» que liberaba al hombre de su afán por justificarse negociando su salvación, y lo lanzaba a una historia donde debía crear amor. Para que esta «fe» liberadora fuera posible, Pablo tuvo que mostrar —y lo hizo en el capítulo quinto— que, en lo que concernía al resultado de la salvación, no tenía ya el hombre nada que temer, pues nunca se vería en una situación peor que aquella de la que Dios lo había ya sacado, y porque Jesús (como Adán con respecto a la

antigua humanidad) inauguraba una nueva y total humanidad salvada. Así termina el capítulo quinto de Romanos.

¿Por qué Pablo no dio allí por terminado su «evangelio»? Recordará el lector que el capítulo quinto dejaba por resolver dos cuestiones que eran, en realidad, una sola. La primera era: frente a un hombre libre, ¿cómo puede Pablo poseer tal certidumbre sobre el desenlace y la salvación de la humanidad? ¿Respeta esa certeza la incógnita implicada por toda libertad, cuando se la toma en serio? La segunda cuestión tenía también que ver con esa pretendida certidumbre. Si alguien podía contar con la victoria de la Gracia sobre el Pecado, ése debía ser el cristiano, que recibía la plenitud de la revelación del plan divino y de la fuerza del Espíritu mismo que resucitó a Jesús (cf., por ejemplo, Gal 3,2). Pero ¿será el cristiano un testigo fehaciente de esa liberación universal ya adquirida? ¿No seguirá siendo ésta un ideal más o menos inalcanzable?

El lector asistió entonces a un hecho extraño y conmovedor: la honradez de Pablo en su desarrollo cristológico le obliga a rehacer, a partir del capítulo sexto, el camino anterior. Cada paso que da parece que aleja más y más al cristiano de aquella certidumbre triunfal con que culmina el capítulo quinto. Esto, empero, muestra lo grande de su pensamiento: cuando acaba colocando a todos juntos —paganos, judíos y cristianos— ante la fuerza de la Muerte, y ante una Muerte que acomete al hombre en lo que éste tiene de más significativo —su obra histórica, si el cristiano se siente algo perdido en su esperanza—, se siente desafiado, junto a todo el resto de la humanidad, por la misma problemática radical: se trata de una reflexión sobre la historia humana donde todos los hombres experimentan vagamente una promesa, la misma, la de que Alguien, al final de ese camino donde la esperanza parece desmentida cada día, se interesa apasionadamente por sus resultados. Sólo que, una vez más, ¿será ello así...?

El capítulo octavo de Romanos tiene una enorme, obvia, afinidad con el quinto. Sólo que, diría yo, *es el quinto*, pero madurado en el dolor, en «los sufrimientos de la oportunidad actual» (8,18), cara a la Muerte que parece apoderarse de la historia del hombre y a la inutilidad y corrupción que, se diría, dominan el funcionamiento del universo (cf. 8,20-21).

Estamos aquí, en efecto, frente a otra característica distinta de ese gran pensador que es Pablo frente a los otros autores neotestamentarios. Éstos, como ya se ha visto a propósito de los Sinópticos, ven en la resurrección un reconocimiento que, más allá de la muerte, hace Dios de la cualidad divina e inigualable del hombre Jesús y de sus poderes salvadores. Y ven en la resurrección universal de los muertos algo esencialmente distinto. Esta última no sería, en sí misma, ni reconocimiento del valor o de la calidad de la historia de Jesús ni, mucho menos, de la calidad de la historia de los resucitados. El mismo Juan, que, tal vez medio siglo después de Pablo, parece a veces inclinarse hacia concepciones paulinas en esto, retrocede otras veces a una concepción *neutral*, por así decirlo, de la resurrección general. Ésta no es el resultado de un juicio: es sólo la llamada a juicio de todos. «Los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal (resucitarán) para condenación» (Jn 5,29).

Pablo, en cambio (por lo menos en la época en que escribe Romanos, Gálatas y Corintios), piensa de manera muy distinta. Le ayuda a ello, sin duda, la clave que ha elegido. Interesado en lo antropológico, en la significación de Jesús para el destino del hombre y de la humanidad, ve en la resurrección de Jesús un atisbo de la resurrección universal. Casi se diría que se interesa en ésta más que en aquélla (cf. 1 Cor 15,12-20). Si en Jesús resucitado se revelaba y se hacía experimental (para los testigos) la fuerza divina victoriosa asociada a los valores que Jesús había puesto en la realidad en su búsqueda del Reino, entiende Pablo que nadie llegará a una resurrección si no es por la misma fuerza divina presente en la actividad de cada hombre. La resurrección universal —«arras del Espíritu» (2 Cor 1,22; 5,5), la llama Pablo— no es tanto para él prueba de la divinidad de Jesús, cuanto respuesta final al problema de la historia humana, donde libertad y determinismo, Bien y Mal, Gracia y Pecado, se hallan siempre inextricablemente mezclados.

¿Por qué es, entonces, tan interesante y decisivo, que el Espíritu de Dios haya resucitado a Jesús? Porque «el (Espíritu) que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos va a vivificar también nuestra carne mortal (= nuestra «carpa», nuestra «obra» histórica)⁸ por su Espíritu que mora en nosotros» (8,11;

cf. 2 Cor 4,13-15ss). La resurrección de Jesús, pues, no es declarada importante porque Jesús salve a la humanidad, por así decirlo, verticalmente, dejando intacto o abandonando a la muerte su destino histórico, sino porque es la formulación clara, definitiva, de una «promesa» hecha a la historia humana de que ésta será liberada definitivamente de la dosis de corrupción que, por el momento, se mezcla a todos los proyectos de la creatura libre. Resurrección universal y salvación universal son para Pablo, el primero entre los escritores neotestamentarios, estrictamente sinónimos. El capítulo quinto (y la victoria que prometía) planeaba aún por encima de la historia. El octavo la incorpora.

Tal vez Pablo no sea, o no sea plenamente, consciente de que con esto ha lanzado a la comunidad cristiana en otra dirección muy distinta de aquella en que, una vez que no existió ya la esperanza de que Dios trajera a este mundo un Reino donde se hiciera su voluntad, se esperaba sólo el final de la historia con la venida gloriosa del Juez que le pondría término. Es posible que Pablo esté aún pensando que asistiría próximamente a ese final (cf. 1 Cor 15,23.52; Flp 4,5). Una síntesis nueva no lo modifica todo en un solo instante. Pero sí hay que admitir, creo, que el pensamiento de Pablo, anclado en el dato trascendente de la resurrección universal así entendida, enraíza el mensaje cristiano en el desarrollo histórico de la humanidad⁹. Aunque se precisen siglos para que ello se perciba. Aunque la misma Iglesia no lo perciba aún de manera cabal, mal que le pese al Concilio Vaticano II.

magisterio extraordinario de la Iglesia en el Vaticano II: «Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción se revestirá de incorruptibilidad (cf. 1 Cor 15,42.53), y, permaneciendo el amor y sus obras (cf. 1 Cor 13,8; 3,14), se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas (cf. Rom 8,19-21) que Dios creó pensando en el hombre» (GS,39).

9. También aquí el Vaticano II rubrica la exégesis de Pablo a la que se alude en la nota anterior, al decir que la escatología no debe disminuir, sino acrecentar el interés y la responsabilidad histórica del hombre: «La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el *cuerpo de la nueva familia humana*» (GS, *ib.*).

II. La manifestación de la libertad de los hijos

En lo que resta de la parte expositiva del capítulo (8,14-30) —y dejando por el momento las elocuentes exclamaciones del final (8,31-39)— Pablo se dedica a desarrollar ese dato que acaba de introducir. Y lo hace de un modo no muy orgánico. Más que desarrollar una temática, parece que se complaciera en acumular temáticas diferentes que abandona un momento después de introducirlas. De tal modo que elementos importantes de pensamiento quedan reducidos a una sola frase o a uno o dos versículos.

Sin embargo, una atenta y repetida lectura del capítulo permite ver que toda esa acumulación tiene la unidad de un mosaico. Es como si Pablo hubiera encontrado, en un rompecabezas, la pieza clave que permite ubicar todas las demás. Esa pieza es, obviamente, el dato trascendente de la resurrección, siempre en conexión con los proyectos históricos del hombre. Para que esa pieza entre y el mosaico adquiera unidad y estabilidad, es menester que una breve indicación muestre cómo se reubican todas las demás. Y ahí se produce el efecto opuesto, que al final no deja lugar a dudas: la reubicación de todas las demás piezas es la mejor justificación de ese dato que ha sido extrapolado de la realidad. Las apuestas, desde luego, no se prueban. Las razones del corazón —lo sabemos de memoria desde Pascal— no son las razones de la razón. Pero el corazón tiene su lógica, y ciertas apuestas son más «razonables» que otras.

Cuando Proust escribía que, al estar las frases musicales más logradas en la historia unidas al destino del hombre, la muerte total de éste era *menos probable*, apuntaba a esa racionalidad. La «probabilidad» a que alude no es una mera tontería lingüística. Es que gran parte de la historia del hombre está fundada en la apuesta por la supervivencia que, aun dentro de la historia, adquieren ciertos hombres, ciertas creaciones de la sociedad, ciertas obras de arte. ¿No es acaso razonable pensar que si, por pequeño que el hombre sea, pone su creatividad en rescatar valiosos rehenes de la muerte, alguien con más poder y más sabiduría continuará o terminará rescatando todo lo valioso? ¿Puede el hombre, en pura lógica, pensar que, a partir de

cierto momento, tiene, para acompañar la realidad, que estimar las cosas de la manera exactamente opuesta a la que le había servido hasta entonces para ser hombre en la historia?¹⁰.

Así, después que Pablo ha analizado el poder de la Muerte sobre los proyectos históricos de ese creador-creado que es el hombre, la victoria que significa la resurrección no es —o no debe ser— una solución mágica, un *deux ex machina* que, venido de no se sabe dónde, lo cambia y lo soluciona todo. En realidad, Pablo ya ha comenzado a mostrar la «racionalidad» del dato trascendente que usa cuando ha pasado, de la idea de una mera división del hombre, a la idea de una mezcla. ¿Por qué? Porque una mirada a la historia que reconoce que ciertos proyectos llevan más que otros el sello de quien los planeó, es una especie de «rehén», como diría Proust, o una «promesa», como lo ha dicho Pablo hablando de Abraham. El «Espíritu» allí presente abandonará sin terminar lo que comenzó?

Todo el resto del capítulo octavo, pues, al parecer tan confuso, está constituido por innumerables alusiones a las piezas del mosaico humano que están insinuando una promesa y que hacen, a la vez, más probable, más fiable, la promesa que se ha hecho manifiesta en Jesucristo a la historia de todos los hombres.

A. Los hijos de Dios

Lo primero que Pablo hace ver a los destinatarios de su carta, acerca del plan de Dios es, que a todo lo largo de su camino la humanidad ha sido guiada «por el Espíritu» hacia un fin que se identifica, en cierta medida, con Jesús: hacer que los hombres sean cabalmente «hijos de Dios» (8,14). Desde luego, esta última expresión se ha vuelto tan rutinaria e insignificante que

10. ¿Será más lógico pensar, como lo exige la apuesta contraria de J. MONOD, que el hombre que durante su vida halló, aunque de vez en cuando, amor, belleza, sentido, deba dar por sentado que, a partir de un momento dado en que sus funciones corporales cesen, «el universo será sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes» (*op. cit.*, p. 186)?

decir «un hijo de Dios» ha llegado a ser el equivalente de decir «un *quidam*», o un cualquiera.

Se puede y se debe decir con Pablo, sin que ello implique ventaja alguna (individual o grupal), que, hasta que apuntó Jesús en la historia humana, los hombres no podían, en rigor, ser en toda su plenitud «hijos de Dios». Y ello, no porque no lo fueran ya y de una manera bien real, sino porque la especie humana no poseía aún los *datos* que le hicieran vivir esa condición de un modo consciente y maduro.

El lector recordará, sin duda, que ese camino de la humanidad pasó, según Pablo, por tres etapas bajo la guía del Espíritu de Dios. De Adán a Moisés, de Moisés a Jesús y de Jesús en adelante, Dios fue acompañando ese camino, dando a todos los seres humanos, en proporción a lo que de ellos exigía, diferentes aspectos de ese regalo único que es la misma vida de Dios: el amor con que se hace historia y se va construyendo esa misma humanidad. Cada una de las etapas significa una revelación, el descubrimiento destinado a hacer, si así se puede decir, más hijos a los hijos.

Es difícil que una mentalidad moderna capte toda la fuerza significativa del «ser hijos». Para nuestra cultura, «ser hijo» es una categoría del relacionamiento familiar. Para los antiguos era una especie de milagro de la naturaleza. En efecto, acostumbraban a pensar el universo en términos de una causalidad decreciente, donde lo causado es siempre inferior a la causa. La paternidad y la filiación constituyan, en cambio, un fenómeno tan extraordinario como inexplicable: el niño pequeño producido por la unión de los padres tenía, ni más ni menos, la misma naturaleza que sus progenitores. Y con la naturaleza en la que participaba le llegaban a él la misma dignidad, el mismo destino, los mismos derechos¹¹.

11. Es difícil, por lo mismo, que el cristiano moderno perciba el hondo significado de su propio «Credo» cuando éste dice de la relación entre Jesús y el Padre que aquél fue «*engendrado, no hecho*». Con estas imágenes, sin demasiado sentido hoy, se quiere decir que el Hijo tiene la misma divinidad —los mismos atributos divinos— que el Padre. Precisamente porque su origen se debe a ser «*engendrado*» y a no proceder de esa actuación que, como la del relojero con su obra —el reloj—, «produce» un ser inferior a sí mismo.

Ciertamente, esta identidad no se «percibía» a primera vista mientras el niño era pequeño. El hombre «libre» (en una sociedad esclavista) engendraba un hijo «libre», pero que actuaba como un esclavo que asumía plenamente su condición de hijo en el momento de entrar en posesión —con la madurez— de la herencia del padre. El lector recordará aquí la enorme importancia antropológica que Pablo concedía, en la carta a los Gálatas, a la tercera etapa de la humanidad. Ésta era, en efecto, la que correspondía a la plena filiación. Recibir la propiedad paterna como «herencia» y ser cabalmente «hijo» eran la misma cosa¹².

Pues bien, aquí llegamos precisamente a ese punto. Pablo, en Romanos, cita —casi palabra por palabra— a Gálatas (4, 6-7), si Gálatas fue escrito primero. O está aquí ensayando la expresión que se desarrollará aún más en Gálatas, con la imagen del niño, primero bajo el pedagogo y luego libre de él (como heredero que pasa a ser en los hechos). Esto significaría que el pasaje de Romanos es citado en Gálatas. Pero poco importa, al final, el orden en que las dos cartas fueron escritas. Importa, eso sí, que, al decir lo mismo, pongan un énfasis tan marcado en la misma realidad: ser, al final, «hijos», en el sentido más pleno de la palabra, implica un cambio de mentalidad en el hombre-niño. Debe vivir un nuevo «espíritu» de acuerdo con el Espíritu de Dios que lo hace hijo.

Eso es lo que Pablo escribe: «Cuantos son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Porque no recibisteis un espíritu (= mentalidad) de esclavitud para recaer en el temor, sino un espíritu de *filiación* con el que gritamos: ¡*Abba, papá!* El Espíritu mismo (de Dios) se une a nuestro espíritu para atestiguar que somos hijos de Dios y, si hijos, también herederos...» (8,14-17).

¿De qué es *heredero* el hombre gracias a Cristo? Obviamente, de lo mismo que Cristo hereda del Padre. Y la posesión del Padre es el universo entero. Abraham ya se sintió «heredero

12. Cf. *supra* el acápite «Las ‘obras de la ley’ en dimensión antropológica», en el apartado I del cap. 3, así como el apartado II sobre «El ‘trabajo’ de Abraham» en el cap. 4 de esta Segunda Parte.

del mundo» (4,13). Pero lo que en su caso era aún un pálpito, una promesa vaga que surgía del Dios que acompañaba su vida de nómada, es ahora el objeto de la misma manifestación de Dios en Cristo. Queda excluido así todo «temor», tanto el temor que coloca al hombre bajo la Ley de Moisés como el que lo coloca bajo los elementos del mundo. «Todo es vuestro», el cielo y la tierra (1 Cor 3,21), les dice Pablo a los Corintios. El hombre, ese ser hecho para hacer «proyectos», repite, pues, la acción de Dios: crea. Es colaborador de Dios en hacer historia y en poner el universo al servicio del amor. Para eso, para ir formando poco a poco al hombre como creador en la historia, guió el Espíritu de Dios a la humanidad en su largo caminar por la tierra. A partir de Cristo, Dios ha terminado las etapas de esa formación. El hombre está maduro, capaz de asumir su tarea. Nada más se requiere saber. El resto de los conocimientos necesarios los tendrá que descubrir el mismo hombre.

Pero ¿cómo puede ser, entonces, posible que la misma realidad creada por Dios sofoque y corrompa la historia donde el heredero debe mostrarse hijo y colaborar en la «construcción» y en la «agricultura» divinas?

B. *La creación, sujeta a la inutilidad*

No sé si el lector habrá percibido que, con lo que Pablo acaba de señalar en Romanos, el dato de la resurrección de la historia lleva tras sí —y hace encajar en el conjunto— ese otro dato trascendente que el mensaje de Jesús implica: Dios no puede realizar su plan de hacer verdaderos hijos suyos a los hombres si los proyectos de éstos están sujetos al desvío, a la corrupción y a la muerte. O la historia entera consigue reflejar de alguna manera la libertad *creadora* de los hijos, o Dios habría fracasado en su plan de hacer hijos suyos a los hombres.

Por otro lado, la solución de este problema crea otro. En efecto, ¿en qué queda ahora el análisis de la división del hombre que hizo Pablo al final del capítulo séptimo? Aun con la modificación que significa hablar de mezcla y no de completa división, ¿no sigue siendo verdad que el hombre no reconoce su obra histórica; que ésta se le escapa de las manos para seguir

la ley más fácil de la instrumentalidad que debe captar todo el mundo creado?

Estas preguntas llevan a constatar que el mosaico de la experiencia humana no puede reorganizarse en torno a ese dato de la victoria del plan de Dios —que es también el de la libertad creadora del hombre— si no se desplaza otra pieza importante del rompecabezas. Se trata, en efecto, de saber qué valor tiene, en sí misma, la creación a los ojos de Dios. Porque, si la creación es ya buena y está cumpliendo ordenada e inexorablemente el orden que Dios le impuso, ¿qué valor decisivo, qué sentido, puede tener una libertad «creadora» que debe operar sobre ella?

Jean-Paul Sartre, en su obra de teatro *Las Moscas*, se plantea esta pregunta antropológicamente decisiva. El héroe, Orestes, acaba de vengarse del asesinato de su padre dando muerte a sus asesinos y, en particular, a su propia madre, Clitemnestra. En una transparente alusión al Dios de la filosofía tomista y aun, más en general, de la teología cristiana clásica, Júpiter lo llama al arrepentimiento. Le pide que vuelva al *orden* representado por la ley que rige la creación entera y que se identifica con el Bien. La respuesta de Orestes es un rotundo *no*. Y la razón que da Orestes no es otra que el único sentido posible de la libertad: «...no volveré bajo tu ley... soy un hombre, Júpiter, y *cada hombre debe inventar su camino*». Y, obviamente, se sobreentiende: como el camino del bien está ya inventado, entonces...

Es interesante que, entre tantos cristianos, sea un ateo quien recobre, aunque llevado al extremo de la paradoja, un elemento clave del pensamiento paulino y, por ende, del mismo Nuevo Testamento. Sólo se justifica la libertad si es, en efecto, para inventar un camino. Pero no es cierto que el camino del orden y del bien esté ya inventado.

Pablo, para llegar a esta última conclusión, tiene que innovar. Debe introducir una variante de enorme importancia en una tradición veterotestamentaria que es —con la excepción, tal vez, del Eclesiastés— unánime: la creación es buena y está sometida al bien (cf. Gen 1,10.12.18, etc.). Para Pablo, en cambio, «la creación fue sometida a la *inutilidad*» y subsiste con «la esperanza de ser liberada de servir a la corrupción» (Rom 8,20-21). *Por eso*, afirma Pablo, es cuestión de vida o

muerte para (el sentido de) el universo el que «los *hijos de Dios* se manifiesten» (8,19), es decir, muestren que son tales en verdad, sacando, con sus proyectos, a la creación de la expectativa angustiosa, dolorida, parturienta, en que se encuentra «hasta ahora» (8,22).

Una pregunta importante debe aquí ser resuelta por la exégesis: ¿quién sometió la creación (o sea, el universo) a la inutilidad y hace que siga sirviendo a la corrupción (de los proyectos que se inscriben en ella)? Pablo escribe que «la creación fue sometida a la inutilidad, no por su propia voluntad, sino a causa de *quien la sometió...*» (8,20). No especifica quién es este agente. Los exegetas se dividen entre las dos opciones opuestas: Dios o Satanás. Poco importa que, siguiendo el lenguaje más común de Pablo, se substituya a Satanás por «el Pecado» o aun por Adán, que lo introdujo en la creación. Más aún, me atrevería a decir que tampoco importa mucho al argumento que Pablo tiene en mente el que se trate de Dios o de Satanás. Y ello por varias razones de importancia para el tema que aquí se está desarrollando.

En primer lugar, puesto que Pablo no admite una especie de dios del Mal al lado de Yahvé, sería éste, a fin de cuentas, el responsable de un plan donde el Pecado mismo sirve para tornar decisiva la libertad de los hijos en la tarea de salvar al universo de caer en la inutilidad completa. En segundo lugar, se podría entender que Pablo, con este inciso indefinido, quería salir al paso de la resistencia que ofrecería la interpretación bíblica tradicional de una creación perfecta por parte de Dios. Echaría así mano del relato bíblico en que el universo sólo se vuelve resistente a la voluntad del hombre después del primer pecado (cf. Gen 3,17-19). Pero, aun en tal caso, no es Satanás ni el Pecado quien crea tal resistencia: es Dios quien la impone; y se debe suponer que tiene, al hacerlo, un plan y que existe en ese plan una esperanza de liberación, como Pablo indica. Finalmente, y en tercer lugar, la lógica interna de todo el pasaje paulino lleva más bien a la hipótesis de que es Dios mismo quien somete la creación a la inutilidad, *a no ser que los hombres*, actuando como hijos «creadores» del Dios Creador, hagan uso de ella para ponerla al servicio del valor común a Dios y a los hombres: el amor al hermano. Lo que, en el lenguaje de

Jesús, se llamaba el Reino. Esta lógica permite explicar lo que es el hombre, estructural o antropológicamente, *desde el principio*, esto es, un ser libre destinado a ser creador, a actuar como hijo de Dios. No se vuelve, en efecto, el hombre creador por un accidente que haya tenido Dios Creador en el camino.

Si esto es así, el que Dios haya hecho del hombre el factor más decisivo para que tenga sentido el universo es lo que hace del éxito de los proyectos humanos en la historia un «rehén» por el que Dios está dispuesto a darlo *todo* (8,32).

C. La manifestación de los hijos

Otro dato ha entrado, pues, en su lugar propio y definitivo en la síntesis paulina: la finalidad de la creación queda entonces conectada a una historia que pueda colocar en ella algo definitivo.

Cabe, empero, preguntar de nuevo: ¿dónde queda entonces el análisis de la experiencia humana hecho por Pablo, que mostraba cómo las leyes de la creación parecían oponerse, y por cierto victoriamente, a la libertad del hombre, haciendo irreconocibles los proyectos una vez realizados. Esta experiencia no puede ser borrada sin más. Para innumeros seres humanos la historia donde el hombre se compromete es, más que una promesa, una decepción. ¡Cuántos proyectos humanos truncados por el egoísmo, desnaturizados por su misma aparente eficacia, desviados por circunstancias inesperadas, roídos por la rutina...!

Por de pronto, Pablo no se desdice en el capítulo octavo de lo que ha escrito en el séptimo. Proclama, en efecto, que la creación está *aún* en una «expectativa ansiosa», que «espera —sólo espera— ser liberada de servir a la corrupción», que «gime y sufre dolores de parto *hasta ahora*» (8,19,21-22). Más aún, para que no quepa ninguna duda de ello, dice que los cristianos, «nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior, anhelando...» Anhelando ¿qué? «...la *filiación*» (8,23). Porque, aunque parezca mentira, aunque el Espíritu nos hace sentir en Cristo la promesa de ser hijos, nuestra historia dividida o mezclada nos dice que aún no lo somos. Que Dios no «rescata aún nuestro *cuerpo* (= nuestra

carne)», es decir —como ya se ha visto—, nuestra existencia entera con los proyectos históricos que son parte integrante de nuestro ser libre.

Todo esto es una «esperanza», una apuesta por algo que «aún no se ve» (8,24) y que hay que «anhelar con paciencia» (8,25) por la razón antedicha: el mismo Espíritu que resucitó a Jesús *con su proyecto*, nos resucitará *con los nuestros*. Y es como si ese Espíritu, que es Dios, estuviera también pidiendo, orando, esperando que ese «rehén» de valor absoluto que los hombres tienen en sus manos y que Dios aprecia infinitamente sea rescatado de la muerte (cf. 8,26-27).

Llegamos aquí a un punto nuevo, que va a ser clave para entender correctamente los restantes en el pensamiento de Pablo. Ya se ha visto que todo este capítulo gira en torno al dato trascendente de nuestra resurrección, a imitación de lo que ocurrió con Cristo resucitado. Pues bien, lo que significa la resurrección de los hombres está definido dos veces en términos similares y complementarios. La primera vez, Pablo dice cuál es el objeto de la «expectativa ansiosa de la creación»: «la manifestación de los hijos de Dios» (8,19). La segunda vez, explica qué es lo que «libera a la creación» de su inutilidad y de estar «sirviendo a la corrupción»: «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (8,21).

Después de lo que ya ha sido mostrado, no puede caber duda de que nos hallamos frente a la misma expresión, con ligeras variantes. Ya se ha examinado, en efecto, el sentido fuerte y pleno que tiene en Pablo el ser los hombres «hijos de Dios», que es el término que aparece en ambas formulaciones como decisivo. Ser heredero del mundo y actuar en él como el Padre creador, todo ello dice referencia al porqué de la libertad humana. Pero un segundo elemento es igualmente importante, como se verá por lo que sigue. En ambas expresiones, lo que cambia (con la resurrección, vista como se vio en Jesús) es el descubrimiento de algo «oculto». A ello apunta claramente el término «manifestación» en la primera frase, y a ello apunta también —aunque tal vez sea menos claro para el lector moderno— el término «gloria» de la segunda. En efecto, en la Biblia, se llamaba «gloria» a la manifestación visible del Dios oculto. En el lenguaje corriente, además, siempre se define

«gloria» como una «noticia» acompañada de alabanza o estímación. Y como lo que así se manifiesta, según la segunda frase, es «la libertad (propia) de los hijos de Dios»; queda claro que lo que no está visible en los hombres de su calidad de hijos de Dios es *la libertad* (creadora) con que aquélla se verifica.

No insistiré aquí en la sinonimia, ya muchas veces demostrada, que hay para Pablo entre filiación y libertad. Sí insistiré en que, mientras sea verdadero el análisis de Pablo en el capítulo séptimo sobre la división o mezcla que afecta a los proyectos humanos, la «libertad creadora» de los hombres está construyendo ocultamente su obra. Ésta no es visible. Parece sujeta a la corrupción, a la inutilidad y a la muerte. Sólo cuando se manifieste lo que, en esa mezcla, resiste a la muerte y pasa a formar parte de lo definitivo, la libertad se volverá visible «en la calidad de la obra» (1 Cor 3,13-14).

La definición de la resurrección para Pablo es, pues, «la manifestación de la libertad de los hombres, hijos de Dios». La definición de la historia presente: la no manifestación —aún— de la libertad (ya existente y activa) de los hijos de Dios.

Esto reubica el análisis de Pablo sobre la división del hombre, o sobre lo mezclado de su obra, en un cuadro escatológico tan coherente como libre de prisas y de provisionalidad. La dimensión «espiritual», que responde a las opciones de lo más interior de los hombres, es una dimensión que opera, en su mayor parte, *de un modo invisible*. Seguro, pero oculto a los ojos humanos. Y, en efecto, sin esperanza no hay libertad. Ésta es esencialmente una apuesta, el vivir de una promesa que se mantiene siempre tal, siempre apuntando a lo que ha de venir, a lo que aún no se ha realizado. «¿Para qué esperaría el que ya ve?» (8,24).

Si la libertad está llamada a inventar algo, ese algo debe estar siempre por alcanzar. Y, si se alcanza, debe entrar en crisis, problematizarse de nuevo, para que en cada paso y con cada generación se juegue algo de enorme valor para Dios, para los hermanos, para el mismo ser libre. En otras palabras, lo decisivo de la libertad exige una reubicación de otro dato: lo que Pablo llama «los sufrimientos en la oportunidad actual». No basta, en efecto, con responder que «no son dignos de con-

sideración cuando se les compara con esa gloria futura que se va a revelar *en nosotros*» (8,18).

¿Por qué tiene que existir una dimensión *oculta* en el trabajo de la libertad? ¿Por qué esa vertiente de corrupción que tozudamente acompaña a todo ser humano, aun cuando crea realizar proyectos que modificarán radicalmente el futuro, se manifiesta por ahora mientras dura la historia, como vencedora? ¿Por qué, cuando el hombre observa y analiza su actividad histórica, se topa con ese ineludible compañero que es el dolor, la corrupción, la muerte?

Es cierto que Pablo ha dado un primer paso para dar solución —explícita— a estas preguntas: la comparación con lo que el hombre, resurrección mediante, encontrará realizado de sus proyectos y ubicado en el Reino definitivo de Dios de que habla Pablo (cf. 1 Cor 15,24.53-57), o en eso que los cristianos del Nuevo Testamento llamarán, medio siglo después de Pablo, «el nuevo cielo y la nueva tierra» (Ap 21,1; 2 Pe 3,13). Pero da un segundo paso —implícito— al cambiar, como se ha visto, la idea de una creación perfecta por la de una creación imperfecta y, por ende, dolorosa.

Para Pablo, Dios no tiene nada que hacer con la creación. No tiene nada que ganar con ella. La crea, porque es imposible hacer seres libres sin ofrecerles materia para la libertad. Ahora bien, el *sentido* de la libertad en un mundo creado exige más que material para crear. Exige que lo creado tenga importancia y carácter decisario. Ahora bien, ¿cómo dejar en las manos de una libertad algo decisivo sin introducir el dolor antes, durante y después de la opción libre? ¿Puede, en efecto, alguien ser decisivo donde todo es perfecto? Y la medida de la imperfección, lo único que justifica la existencia de una libertad, ¿no es acaso el dolor? Una madre es importante para su hijo porque ella, más que ningún otro ser, puede, con sus decisiones o con su mera ausencia, causarle a ese niño el mayor de los dolores. Quítense el dolor, y nuestras madres nos serían absoluta y perfectamente indiferentes. Y el amor, ¿qué significa, sino crear un dolor nuevo y ponerlo ahí, a disposición de la persona amada, para que ella libremente lo subsane o lo haga efectivo?

Se dirá que hay sufrimientos que el hombre, por libre que sea, no puede remediar. Pablo no plantea esta cuestión, pero sí

da elementos para que uno coloque ese nuevo dato en el mosaico que se está aquí armando. En efecto, lo que hoy es un mero dolor y no supone responsabilidad para nadie, será, a medida que avance la historia, la materia de futuras responsabilidades. Un día comenzó a ser responsabilidad de las sociedades humanas, por la misma distribución de los recursos, prolongar la vida media humana de los treinta a los setenta años. Y hoy es responsabilidad de muchas sociedades que han llegado a ese umbral histórico dar un sentido, una funcionalidad, a la «tercera edad», que, como fenómeno global, ha sido creación de la libertad humana.

Más aún, el que los resultados históricos, en lo que tienen de positivo, no se acumulen, el que las soluciones no dejen el mundo sin problemas, es asimismo la condición para que las generaciones futuras sean tan decisivas en su libertad y en su historia como lo son las de hoy y lo fueron las del pasado. Una creación radicalmente imperfecta —una creación donde aparentemente domina la corrupción o lo que los modernos llaman «entropía»— es la única que postula y justifica la libertad histórica del hombre. Si el mundo hubiera sido creado perfecto o estuviera en camino de serlo, los robots reemplazarían con inmensa ventaja a los hombres. Una vez más, Pablo no lo dice, pero se sigue de su idea sobre la creación necesariamente sometida, sin el hombre, «a la inutilidad» (8,20).

Hay además, en otro pasaje de Pablo, una imagen que puede confirmar y aclarar lo dicho. En su gran capítulo sobre la resurrección de todos los hombres (y de su historia), en 1 Cor 15, hablando de esta dimensión de invisibilidad que afecta a la creación por el hombre de la nueva tierra, dice: «Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras *no es el cuerpo que va a brotar*, sino un simple grano... Y Dios le da un cuerpo a su voluntad» (1 Cor 15,36-38). Esto tiene relación con la comparación de la mezcla a que se hizo alusión anteriormente. Ambas comparaciones aluden a la imposibilidad de encontrar en la historia la «verificación concreta» de lo que se quiso realizar. Cuando el hombre quiere seguir la vida de ese grano de trigo desde que lo deposita en la tierra hasta que lo ve hecho harina o pan, pide demasiado. Pero, si se dice que lo anterior le quita a la historia visible su sentido, porque nunca

vemos los problemas resueltos o los avances logrados, tampoco es así. Es evidente que vemos los campos de trigo y sabemos que hay allí un grano sembrado, pero no podemos individualizar «nuestro» grano...

También aquí cabe ir un poco más lejos que Pablo mismo, siguiendo la orientación de su imagen. Con la «promesa» que para los hombres radica en la historia sucede lo mismo que con el grano. Se diría que hay dos ritmos distintos en que los resultados se presentan a la vista. Y que el ritmo de una vida humana sólo puede percibir una de esas dimensiones. Otra imagen se me ocurre que puede hacer comprender mejor esto. Si se observa un reloj de pulsera, no se puede, por más que se pretenda, ver pasar el tiempo en el movimiento del minutero. Sólo podemos hacerlo perdiendo de vista la posición actual del minutero, olvidándonos del paso del tiempo y volviendo a mirar la aguja unos minutos después. Si se pudiera llevar en la muñeca un reloj donde el minutero fuera tan grande como una casa, así sí podríamos percibir el paso del tiempo, porque veríamos el movimiento que va describiendo la punta de la inmensa aguja...

Algo así ocurre con la historia. Desde nuestro ritmo humano, la generación en que vivimos sólo nos permite ver el grano de trigo que se pone en la tierra, y trigales que surgen aquí y allá sin que sepamos a qué grano corresponden ni quién los sembró. Asistimos al entierro de nuestro grano y desistimos de saber dónde y cómo germinará. A veces nos preguntamos con angustia *si* germinará. En cambio, si observamos el paso de siglos, vemos cómo se han ido solucionando problemas en la humanidad. A costa de la aparición de otros nuevos, desde luego. Mas ello no impide reconocer que la responsabilidad del hombre no se ha perdido. Podemos preguntarnos si ha adelantado en los caminos del derecho la generación en que vivimos. Pero no podemos ignorar que, desde el hombre de las cavernas, la humanidad ha ido reemplazando la solución de la violencia bruta por soluciones de derecho en muchos campos de la vida humana. Y así en mil otros aspectos de la existencia.

Gracias a la síntesis entre la invisibilidad de los resultados de nuestra propia historia y la relativa visibilidad de los resultados de la gran historia humana, la actividad histórica continúa siendo una promesa por la que vale la pena apostar, en una «esperanza» hecha de «paciente responsabilidad» (8,25).

III. Fundamento y garantía de victoria

Cuando se colocan de este modo, todas juntas, las piezas de esta gran concepción antropológica, se percibe tal vez, —o, por lo menos, yo así me lo imagino— la gran fuerza de coherencia que las mantiene unidas después de haberlas traído una por una y corregido y reubicado en esa unidad de sentido. Desde luego, no se me esconde que cualquiera puede, con cierta razón, decir que esa magnífica síntesis no implica la más mínima prueba de que la realidad sea así.

El que la promesa sea eso, es decir, *promesa* y no dato verificable, es lo que la misma definición de dato *trascendente* da a entender. Pero lo que se ha tratado de hacer ver desde el comienzo de esta obra es que *toda* actuación humana, por poco coherente que sea, constituye una apuesta semejante. De toda «promesa» que oriente al hombre en pos de algo significativo para centrar en torno a ello la existencia y la actividad histórica, se puede decir lo mismo. Pero, cuando escribí hace un momento que no surge de la convergencia de varios datos trascendentales que se complementan y apoyan mutuamente «la más mínima prueba de que la realidad sea así», tal vez exageré. O quizá la ambigüedad resida en la palabra «prueba». Proust era más cauto cuando hablaba de probabilidad. Se podría también hablar de esperanza razonable, de plausibilidad. Porque el dato *trascendente* no es pura imaginación o proyección de un ideal. Es una extrapolación hecha en base a muchas experiencias. En éstas nos sorprende una cierta constante, compleja, si se quiere, pero significativa. Y es racional el que extrapolemos esa constante hasta los límites mismos de la realidad. Yo diría que es más racional hacerlo así que pensar que esa constante se va a interrumpir para dar lugar a la contraria, una vez franqueados los límites que nos impiden ver la totalidad del tiempo o de la realidad.

He ahí por qué me detuve, en el primer apartado de este capítulo, en mostrar cómo Pablo adapta sus análisis de las «experiencias» que hace el hombre en la historia a una realidad más compleja y rica que la mera *división* que el hombre sufre en su actuar histórico. Cuando extrae lo que ocurre muchas veces con los proyectos humanos como una mezcla de elementos pe-

recederos e imperecederos, Pablo no está introduciendo un elemento foráneo, imaginario, mítico. No es un simple acudir a la resurrección como a un *deus ex machina* que aportaría una solución donde la lógica apuntaba en dirección opuesta.

El lector recordará, sin embargo, que, al estudiar el pasaje de Corintios sobre cómo Dios, en su juicio, separaría en esa mezcla lo imperecedero (= libertad, amor) de lo perecedero (= ley de los miembros, pecado), me preguntaba por la certidumbre que Pablo puede tener de que en todos va a encontrar Dios esa pepita de oro, por minúscula que sea, que valga la incorporación a la nueva tierra y al nuevo cielo de la obra del último, del más pecador de los hombres. Pues bien, éste es el problema que me propongo estudiar para terminar este capítulo. Y, con él, el estudio de estos ocho capítulos de Romanos, donde Pablo ha dejado, tan poco tiempo después de Jesús, el grandioso desarrollo de su pensamiento cristológico: el que comprende a Jesús en función de la plenitud humana.

A. *La magnitud de la victoria*

Recordará también el lector que Pablo, desde el final del capítulo quinto de Romanos, está rehaciendo, a un mayor nivel de profundidad (y desde la misma realidad cristiana) el camino de la victoria universal de Jesús sobre «todos los enemigos» (cf. 1 Cor 15,25ss.), hasta igualar y vencer la universalidad de Adán, afectando y superando con esa victoria de la Gracia todo cuanto había afectado a la abundancia del Pecado que parecía dominar la realidad humana (Rom 5,20).

Con respecto a esta segunda parte del camino, del capítulo sexto al octavo, decía que éste último es el paralelo del quinto. O sea, trata, también de la victoria de esa Gracia sobre el Pecado, aparente vencedor. Pues bien, así como Pablo reconoce esa victoria del Pecado en lo visible, asegura de mil maneras aquí la victoria «real» de la Gracia en la dimensión invisible de *la libertad del hombre aplicada a la historia*.

Cabría, pues, basado en el capítulo quinto, suponer uno que lo que allí se dijo vale también, y *a fortiori*, aquí. Allá se decía que Cristo no sólo declarará justos a todos los hombres,

sino que «la multitud (= totalidad) de los hombres será *hecha justa*» gracias a Cristo (5,19). Si esto es así, hasta cabe superar, por lógica, la imagen de Pablo (en 1 Cor 3,15) del hombre que, con las manos enteramente vacías de la más mínima partícula de amor imperecedero, pasaría, no obstante, «como a través del fuego, a la salvación».

En efecto, el capítulo quinto nos habla de la imposibilidad de que se presente tal hombre con las manos vacías, si es cierto que Dios hará a todos los hombres justos¹³. El capítulo octavo lo confirma desde el primer versículo. Ya no hay condenación posible para nadie, aunque sólo sea porque el amor se habrá abierto paso, en ínfima medida tal vez, a través de la obra total de su vida. Ello debe ser así, porque Pablo no duda de que en todos los hombres, en cuyos corazones se ha derramado el amor de Dios (cf. 5,5), ese amor, que cuenta con el consenso del yo (cf. 7,22), habrá logrado poner su sello imperecedero en alguna actividad o proyecto. Y como, de acuerdo con Pablo, todas las dosis de pecado anterior, concomitante o posterior, no lograrán destruir esa partícula que lleva el sello de la libertad del hombre y de la vida de Dios (= Gracia), he ahí, clara ante nosotros, la victoria *cualitativa* del amor sobre el pecado. La victoria que es ahora invisible, pero que se va a manifestar en la hora de la «gloria» de la libertad.

B. La garantía de la victoria

Ya ha mostrado Pablo que la *fe* es esencial para vivir, en la historia, de la promesa y no del comercio con Dios. Esa *fe* que se convierte en energía al servicio del amor («la fe que ‘energiza’ el amor»: Gal 5,6) se alimenta a su vez de la certidumbre de la promesa recibida o presentida. Pues bien, dos veces en el ca-

13. El argumento se repite cuando, al pasar de la división a la mezcla, Pablo comienza el capítulo octavo de Romanos con una conclusión: «Por consiguiente, ya no hay condenación alguna para quienes están en Cristo Jesús» (8,1), cosa que, aunque se refiera directamente a los cristianos, comprende, como el análisis anterior de donde se extrae la conclusión, a la humanidad entera.

pítulo octavo se repite el fundamento para esa certidumbre. Dos veces se muestra allí que Dios fracasaría en su esfuerzo más increíble, en su plan más inaudito y más íntimamente querido por él, si no pudiera obtener de un solo hombre algo de amor para incorporarlo a la construcción, no sólo de la nueva tierra de los hombres, sino de *¡su propio nuevo cielo...*! Hasta tal punto la victoria de la libertad en el último de los hombres constituye un precioso «rehén» que la humanidad presenta a los ojos de Dios. Y de un modo sugerente, esas dos afirmaciones coinciden con otras tantas hechas en el capítulo quinto, el que trata de la victoria *universal* de la Gracia.

La primera vez, al comienzo del capítulo octavo, Pablo repite, aunque de un modo más «encarnado» —valga la redundancia—, la alusión directa a la encarnación de Dios en Jesús. En el capítulo quinto se había referido a ella al decir que «Dios probó su amor hacia nosotros, cuando éramos aún pecadores... con la muerte de su Hijo» (5,8.10). En ese nivel, aún abstracto, se afirma que, *a fortiori*, ningún hombre puede al final de su existencia hallarse en una situación peor que aquella de donde el amor de Dios fue tan fuerte como para sacar a toda la humanidad.

Esto se repite en el capítulo octavo, pero, como ya se ha tenido ocasión de ver, entre el quinto y el octavo Pablo ha tenido ocasión de bucear en las profundidades del misterio de la libertad de la creatura en un mundo donde la instrumentalidad creada no le obedece. De ahí la mayor profundidad y concreción antropológica de la misma afirmación en el capítulo octavo: «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de una *carne de pecado*, condenó (a muerte) el pecado en la carne (nuestra), a fin de que se cumpliera en nosotros *el justo precepto de la ley*» (8,3-4).

En este notable pasaje, que preanuncia textos teológicos tan importantes del Nuevo Testamento como el Prólogo de Juan, creo que no será necesario insistir en la significación, que debe serle ya familiar al lector, de dos términos aquí empleados: *carne* es la creatura en su radical debilidad, nuestra condición humana creada y sometida a las leyes de un universo que ignora aparentemente los proyectos de la libertad; *el justo precepto de la ley* no puede, a estas alturas, significar en Pablo otra cosa que

la realización de la única norma que es, al mismo tiempo, norma única, autónoma, íntima; o sea, el amor.

Pues bien, este pasaje le brinda, al anterior del capítulo quinto, un fundamento evangélico, al mismo tiempo que una extrema relevancia antropológica. Conocemos a Dios en su propio Hijo, pero éste no aparece ante nosotros en la «gloria» de su libertad, sino «en una carne de pecado» semejante a la nuestra¹⁴. No sé si el lector recordará de la Primera Parte, relativa al Jesús histórico, el pequeño —demasiado pequeño, para su ulterior importancia teológica— acápite titulado «La muerte en la vida de Jesús»¹⁵. Allí traté, muy superficial y rápidamente, de relacionar dos cosas que Pablo siempre mantiene esencialmente unidas: pecado y muerte. E intenté mostrar que la historia más fehaciente presenta a Jesús, no sólo como víctima de una muerte recibida, por así decirlo, desde fuera, sino sufriendo ya en vida esa fuerza de muerte que consiste, por ejemplo, en vivir la urgencia de un proyecto que debe realizarse en un tiempo que parece estrecharse cada vez más y que choca con instrumentos que se sustraen de modo inevitable a su control. Son las opciones que sólo alcanzan el mal menor; son la ira y la pena ante la dureza del corazón, el conflicto que se agudiza, las generalizaciones forzadas que éste implica, el lenguaje que estructura con necesarias limitaciones una afectividad que no tiene la capacidad de amplitud que alcanza la razón, y, finalmente el Reino que parece corromperse en su ambigüedad, entrar en competencia con el que promete Barrabás y que, al parecer vencido en la cruz, deja de ser el centro de los mismos seguidores de Jesús...

Pasó también el Hijo de Dios, como antes Abraham —padre de todos los que creen y esperan «trabajando» históricamente—,

14. En lo que se refiere al pecado, la semejanza de Jesús con nosotros sólo excluye, en el pensamiento de Pablo, el pecado (= egoísmo) consciente y voluntariamente elegido. Eso es lo que Pablo escribe en 2 Cor 5,21: «Al que no conoció (= no se unió íntimamente con él) pecado, Dios lo hizo pecado para que nosotros fuésemos *hechos* justicia (no sólo declarados justos) de Dios en él».

15. Cf. *supra*, cap. 4 de la Primera Parte, apartado III, «El significado de la muerte de Jesús».

por una historia que se construye «esperando contra toda esperanza» (4,18). Y Dios mostró que tenía razón. Pero Pablo, a diferencia de lo que se vio en la primera interpretación hecha por la comunidad cristiana de la resurrección, no vio en ésta la rehabilitación de un despreciado y maldito, sino la *realización*, *aún invisible*, del Reino. Y hubo que esperar veinte siglos para que la Iglesia reconociera de la forma más oficial que era ésa la interpretación más profunda de la experiencia pascual: «El Reino está ya misteriosamente (= *invisiblemente*) presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor (= en su gloria, tal como fue experimentado en la resurrección) se consumará (visiblemente) su perfección» (GS,39).

Así recupera Pablo el sentido, tan visible en los Sinópticos, de la función de la historia en la construcción del Reino escatológico de Dios.

El segundo pasaje donde esto aparece está más desarrollado aún en el capítulo octavo. Y aunque pudo parecer bastante misterioso a la exégesis y, sobre todo, a la teología, pienso que quedará mucho más claro a la luz de lo que precede.

Ya se ha visto que toda la creación de Dios quedaría condenada a la corrupción y a la inutilidad si la libertad del hombre no hiciera de todo el universo creado material para construir el «edificio» o la «agricultura de Dios». Como lo decía claramente una parábola de Jesús, Dios, con la creación que pone en manos de los hombres un «talento» —una moneda—, es terriblemente exigente, porque pretende, gracias a nuestro trabajo histórico creador, «cosechar donde no sembró». O sea, asociarnos de un modo decisivo a lo que quiere construir. Y la única forma de hacerlo es, claro está, la de una historia creadora.

Jesús, en clave política, llamó a ese proyecto común, donde los hombres son «co-operadores» (*synergóî*) de Dios, con el término «reino» o «gobierno» de Dios (usando una clave, un lenguaje político). Pablo, en clave antropológica, va a llamar a esa obra de «agápe», de amor, de solidaridad¹⁶, el plan de Dios

16. Quisiera insistir en la importancia central del término «solidaridad» como posible y conveniente traducción del término *agápe* (traducción a cuya

de constituir a Jesús «primogénito de la multitud (= *totalidad*) de los hermanos (8,29). A ese proyecto de construir una humanidad profundamente solidaria según «la imagen de Jesús», que llevó esa solidaridad hasta la muerte (8,29), se incorporan no sólo los cristianos, sino—según la imagen de la gran parábola de Mateo 25,31— todos los que «aman a Dios» (8,30). Esa convocatoria al gran proyecto «humanitario» la hace Dios desde el comienzo de la humanidad. Una vez que ha reconciliado a ésta y derramado su amor en el corazón, sede de la evaluación y de las opciones del hombre, le basta, para tal convocatoria, poner delante de cada hombre al hermano necesitado. Pero eso supone que el amor derramado trabaja y «hace» (no sólo «declara») justo a ese hombre (8,30). Aunque esa fuerza de amor y justicia no sea aún visible en los proyectos humanos colocados en la historia, esa visibilidad les será dada cuando sea manifestada la libertad de los hijos (y hermanos de Jesús), es decir, en una escatología que es ya, por su certidumbre, realidad: a quienes hizo justos, «también los glorificó» (8,30).

Y termina Pablo volviendo, con más elementos aún, al gran argumento de la victoria universal que expuso en el capítulo quinto: tenemos con nosotros al más poderoso de los rehenes. A nuestra pobre humanidad le pertenece para siempre el Hijo mismo de Dios y su proyecto. Nadie puede escapar a lo que este rehén ha abarcado en su amor y lleva consigo ante Dios: «Quien no ahorró ni a su propio Hijo amado, sino que lo entregó

dificultad ya se aludió *supra*, nota 11 del cap. 7). Estoy muy de acuerdo en esto con la observación de José COMBLIN: «Para traducir la palabra *agápe*, «los idiomas germánicos, y también los latinos recientes, usaron la palabra ‘amor’ y las correspondientes (*Liebe*, *Love*, *Liefde*, etc.). La palabra ‘amor’, con todo, tiene una carga muy específica que le viene de toda la tradición cultural de Occidente. Amor está ligado a deseo. Incluye generalmente connotaciones que son exactamente lo contrario de ‘agápe’. Ésta expresa la solidaridad que une a los miembros de la familia, del clan, de la tribu del pueblo. Esta solidaridad hace que cada uno se identifique con el otro, sufra con lo que el otro sufre, comparta todo, soporte, acepte todo, porque es (con él) una sola carne y una sola vida» (*Epístola aos Colossenses e Epístola a Filémon*, Vozes, Petrópolis 1986, p. 70). Creo que el único inconveniente, aunque de importancia, para traducir «agápe» por solidaridad y no por amor (a pesar de la ambigüedad de este último término) es el uso demasiado específico del primero en el lenguaje ordinario.

por *todos* nosotros, ¿cómo no nos dará también *todo* junto con él?» (8,32).

Así, con este himno final (cf. 8,33-39), la escatología, que antes de Pablo —y después de él¹⁷— devoró a la historia quitándole su sentido y su valor, vuelve, como en el Jesús histórico, a ser el centro de la «buena noticia» que Jesús significa para todos los hombres de buena voluntad.

17. El lector recordará cómo, en la historia de la primera comunidad cristiana, el impacto de la resurrección empujó a aquella comunidad a vivir una urgencia escatológica donde desaparecía el valor y el sentido de la historia. Cuando pasa la primera generación cristiana sin que llegue la Parusía, la urgencia escatológica (con su minimización de la historia) no desaparece. Más bien se individualiza: muerte, juicio, infierno y gloria son los «novísimos» que «urge» tener en cuenta, pues están próximos a cada hombre en cualquier momento. Así la escatología, esta vez individual, sigue quitándole sentido a la historia. El tiempo es el tiempo de una prueba, no el de una construcción. Desterrados en este valle de lágrimas, no tienen aquí los hombres nada definitivo ni decisivo que crear. No permitir que esta urgencia se olvide (por el atractivo falaz de la historia) es el objeto de prácticamente todas las escuelas de espiritualidad cristiana hasta nuestros días. De ahí la necesidad de que surja una espiritualidad que integre escatología con historia, siguiendo a Pablo.

Conclusión general



Es la *historia* una categoría central constitutiva del hombre. Es en esa patria de las significaciones por las que se vive y se lucha, donde el hombre siente la promesa, indefinida, pero insistente, de que su existencia debe tener un sentido y una meta.

Es tan constitutivamente histórico el ser humano, que todo hombre se descubre haciendo *ya* historia antes de preguntarse por qué tiene proyectos —aunque no sea más que el de sobrevivir— o cuál es el valor, el origen, el destino de esa historia en la que ya vive. Las preguntas vienen después, pero no por ello son menos importantes. Y no hay aquí creyentes o no creyentes. En la medida en que esas cuestiones se suscitan, advertimos que todos los hombre creemos en algo o en alguien. En efecto, todos lo apostamos todo, porque la historia es un camino que, por definición, se emprende siempre sin poder atisbar jamás lo que nos aguarda más allá del primer recodo, de la primer encrucijada.

Esa apuesta no es, sin embargo, como en la ruleta, la mera o ciega elección de un número frente al azar. Íntimamente unida a la «promesa» con que la historia nos atrae, se halla la certidumbre de que no todas las apuestas son igualmente valiosas. Sabemos que, para seguir con el ejemplo, el número elegido no es *sólo* un apuntar a lo que nos aguarda al final del camino. También es la elección de un compañero con quien compartiremos la existencia toda. Nuestros proyectos pueden tener éxito o fracasar, pero, aun antes de que ello ocurra, viviremos con ellos y de ellos, y por ellos tendremos penas y alegrías. De ahí algo que no tendría sentido si la historia consistiera nada más

que en elegir ciegamente un número que, tal vez, será premiado: toda la humanidad *busca* desde ya estructurar la existencia y la actividad en torno a proyectos que enriquezcan y colmen de alguna manera en lo provisional, nuestra ansia de *dar un sentido* a lo que hacemos y padecemos.

En esa búsqueda, y para ella, el hombre cuenta, en primer lugar, con la memoria de la especie humana. La posible significación de un proyecto histórico se nos hace visible a través de testigos: vidas humanas que nos permiten comparar caminos históricos que otros han transitado y que ofrecen, con las variantes impuestas por circunstancias siempre diversas, a los demás seres humanos.

En la Introducción general de esta obra he tratado de mostrar que quienes piensan que el tener una «fe» (presuntamente) religiosa les exime de esa búsqueda, se equivocan. Que nada hay más opuesto a Jesús que pretender hacer de él una fácil y evasiva respuesta a problemas humanos que no han sido ahondados ni han llegado a la madurez humana. Que «creer» en Jesús para no tener que preguntar o preguntarse a qué opciones radicales apuntar, falsea el mensaje mismo de Jesús y el acceso a Dios que se pretendía obtener a través de él.

Por eso se citaba allí a Agustín. Según éste, ningún poder, cualidad o dignidad divina atribuida a Jesús era bastante para hacer enmudecer la pregunta humana: si no me resucitas, ¿para qué me hablas? Sólo que no se trataba de ninguna resurrección mágica. Resucitar significaba, en el lenguaje de Agustín, volver más llena de sentido una vida que carecía aún en cierta medida de él. Por eso precisaba el sentido de resucitar: «...si no me haces —ya— mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?»¹

1. Si se pretendiera hacer servir la «fe en Jesús» para otros fines, habría que concluir que tal «ideología» no produciría el efecto que de ella se espera (cf. Gal 2,21; 3,4; 5,2). Sacado de su contexto, que lo muestra como un elemento de la madurez humana *en la historia*, el mensaje vehiculado por Jesús «no serviría para nada». Esto es lo que expresa un diálogo de la novela de LESORT, *Le vent souffle où il veut* (Plon, París 1954, p. 273): «—Para un cristiano es diferente. Tiene la ventaja de esperar todavía el cielo. —¡Felipe! —¿Qué? ¿No es cierto?, dijo éste asombrado. —¡El cielo..! Cristo mismo, que se volvía a su Padre, ya resucitado, volvía con todo a ver a sus amigos,

De ahí la importancia de volvemos a encontrar con ese testigo humano, Jesús de Nazaret, que, desde una historia como la nuestra, responde con palabras arrancadas a nuestro mismo solar humano, a la búsqueda de un sentido para la historia y los proyectos del hombre.

La historia de Jesús de Nazaret nos tomó de la mano y nos llevó hasta un momento verdadera y materialmente «crucial». En la cruz, mirada desde una vida apostada por el anuncio y la preparación del Reino, Jesús intenta decir algo sobre el sentido de la existencia humana global, y no sobre técnicas para acomodarse a Dios. Dostoievski resume a su manera la significación de esa historia. El ateo Kiriloff, uno de los personajes de *Los Poseídos*, dice a otro ateo, P.S. Verkhovensky: «Escucha una gran idea: hubo una vez un día en que se levantaron tres cruces en medio de la tierra. Uno de los crucificados tenía una fe tal que dijo al otro: 'Tú estarás conmigo en el paraíso'. El día terminó, los dos murieron y no hallaron paraíso ni resurrección. La profecía no se realizó. Escucha: ese hombre era el más grande de toda la tierra, ésta le debe todo lo que la hace vivir... Si es así, y si las leyes de la naturaleza no han respetado a Ése, si no han tenido ni siquiera piedad de su (de esas leyes) obra de arte, sino que lo han hecho vivir también a él en medio de la mentira y morir por una mentira, entonces es que todo el planeta es una mentira y reposa sobre una burla estúpida. Por consiguiente, las leyes de la naturaleza son en sí mismas una impostura y una fuerza diabólica. ¿Para qué vivir, entonces? Responde, si eres un hombre»².

andaba de aquí para allá, de una casa al camino, del camino a una posada, como si no pudiese resolverse a abandonarlos. Y, no obstante, él les dejaba su espíritu, que era un *alter ago*... Ahora, para un pobre tipo que no es Dios, que no puede decir a nadie: esta tarde estarás conmigo... dejar seres desgarados... ¡Ah, no! ¡Morir no soluciona nada! —Y bien, entonces yo no veo para qué puede servir el ser creyente. —Tienes razón, no sirve para nada». El capítulo consagrado en la Primera Parte a la resurrección y lo que el capítulo presente hará ver sobre la no «mezcla» de lo divino y lo humano en Jesús pondrán entre paréntesis ciertas cosas que en este diálogo se dicen. Pero subsiste la afirmación central: en cuanto fuga de la historia hacia el cielo fácil, el cristianismo no sirve.

2. *Les Possédés*, Plon, París 1927, II, pp. 337-338.

Este libro sabe (y, por supuesto, su autor) que no todos estarán de acuerdo en que esa existencia humana concreta sea lo más grande de toda la tierra y que ésta le deba todo lo que tiene valor y sentido para vivir³. Pero basta que comparta en algo los valores que esa vida histórica tuvo para que deba sentir como hecha también a él la pregunta que ella contiene. Y para que la coherencia le exija entonces, sea creyente o ateo, lo que exigía Kiriloff a su amigo: «Responde, si eres un hombre...»

De esta manera, el Jesús que nos mostró la historia es, como decía Proust a otro respecto, un «rehén» que toda la humanidad que hizo historia lleva consigo. Rehén de sentido; algo que hace menos probable un sin-sentido final, y más atinada o razonable la apuesta por la historia contra la muerte.

De atenernos a la obra, tantas veces citada en la Primera Parte, de M. Machoveč, *Jesús para ateos*, éstos podrían y tal vez deberían ir aún más lejos. Porque quienes siguieron a Jesús tuvieron una experiencia memorable: la de que Jesús, que llegó así al Calvario, no estaba muerto. Que Dios había mostrado su apasionado interés por ese «rehén» al volverlo vencedor de la muerte. Esa experiencia, que no era comunicable por pruebas empíricas y que seguía exigiendo fe —de ellos mismos y de quienes los tomaran por testigos fehacientes—, se les dio en los acontecimientos pascuales. Y de uno de esos acontecimientos, el que se le brindó a Pedro el primero, escribe Machoveč: «El momento en que Pedro descubrió que Jesús era todavía el ven-

3. Para evaluar esa historia como testimonio de la significación de la existencia humana, habría, además, que engarzarla allí donde adquiere su relevancia: en esa cadena de tradición, igualmente histórica, donde millares de hombres han ido, durante siglos, buscando a tientas las palabras para formular las preguntas que conducen a la historia y al mensaje de Jesús, así como a los testimonios que se han ido añadiendo luego al suyo (dentro o fuera de lo que se ha llamado *su Iglesia*). Cf., en la Introducción general de esta obra, el acápite «Religión y fe», apdo. III del cap. 3. Sin esta re-inscripción de la búsqueda del Jesús histórico dentro de la tradición judeo-cristiana (que comprende bastante más que la tradición ortodoxa), la historia de un Jesús *solo* no produciría, entre otras muchas cosas, la interpretación antropológica de su muerte y resurrección que hace Pablo. Se estaría trayendo al hoy un Jesús de Nazaret muy hermoso tal vez, pero no al verdadero: al que formuló sus preguntas y sus respuestas dentro de una gran historia y, en particular, de una historia *religiosa*.

cedor ha sido *uno de los momentos más grandes de la humanidad y de la historia*⁴.

Cabe preguntar: ¿qué añade este momento preciso, para que pueda ser así declarado decisivo para la significación de la humanidad y de la historia, a lo que, según Dostoievski, ya mostraba la historia de Jesús cuando desembocaba en la agonía de la cruz? Buceando en lo que Machoveč había querido decir con su afirmación desde una posición atea, es lícito pensar que debe de haber visto en ese momento una clara elevación de lo que podríamos llamar la «temperatura» de esa certeza decisiva: la historia de la humanidad está llevada por un sentido que es más fuerte que todas las muertes y que justifica todos los sacrificios que el hombre hace por hallarlo y fijarlo en la realidad.

Pero, si es eso lo que Machoveč quiere decir, hay allí una extraña paradoja. No sé si el lector habrá percibido que, interpretada de esa manera, la resurrección de Jesús adquiere la significación que se ha abierto paso en el pensamiento neotestamentario gracias a Pablo. Tal vez hubiera sido, pues, más exacto decir que el momento en que Pablo, en busca de un sentido para la humanidad, confrontó la historia humana con la muerte y la resurrección de Jesús, fue aún más decisivo que aquel otro momento en que Pedro, ante la tumba vacía, proclamó a Jesús vencedor de la muerte.

En efecto, si hemos de creer a Lucas en los Hechos —como se indicó más arriba, en el Epílogo a la Primera Parte—, Pedro, al creer en la realidad de la resurrección de Jesús, no sacó, al menos en ese primer momento, ninguna consecuencia concerniente al sentido de la historia humana. En aquel mundo religioso, donde Jesús mismo se movió, Pedro fue como cegado por el resplandor divino y salvífico que la resurrección hacía recaer sobre Jesús, el aparente derrotado del Gólgota. El «Mesías y Señor» que así descubre, es también aquel cuyo poder es el único que puede salvar. Y bajo ese poder se colocan aquellos

4. *Op. cit.*, p. 39. Recordará el lector que Machoveč sostiene a este propósito que esto puede muy bien admitirlo «un ateo que asuma seriamente —hasta la muerte— el esfuerzo por el movimiento (histórico) que ama...» (*ib.*).

que responden afirmativamente a la propuesta de Pedro de convertirse y hacerse bautizar, esto es, de participar en la nueva comunidad religiosa de salvación.

No se trata, por supuesto, de esperar un anacrónico interés de Pedro por desarrollar los aspectos de la resurrección que pudieran ser significativos para un ateo de aquella época. Así como tampoco sería realista esperar de él, o del mismo Jesús, o de Pablo, que se despojara del lenguaje religioso en un mundo donde era, por así decirlo, connatural. Pero es más que eso. Parecería que la resurrección, al aproximar a Jesús a la divinidad, la vacía, en cierto modo, de su historia humana. No en vano, esta tendencia llevará al docetismo, la primera herejía que se levanta en el horizonte del cristianismo primitivo. Pero todavía dentro de la ortodoxia, el «designio preestablecido de Dios» (del que habla Pedro) parece reducir las causas *históricas* de la actividad, del conflicto y de la muerte de Jesús en causas aparentes que sirven a un plan más alto de la divinidad que se cumple en Jesús, el Hijo de Dios.

Más aún, el poder de Jesús, oculto durante su historia pública y que la resurrección manifiesta a unos pocos escogidos, tiene que mostrarse muy pronto a la humanidad entera. ¿Cómo? Poniendo un fin a la historia y a sus avatares humanos para dar lugar a las realidades verdaderas y divinas. La proximidad escatológica devora, si así cabe expresarse, lo histórico, hasta que Pablo lo rescate. La clave antropológica de éste, al igual que la política de Jesús, no es un mero artificio para interesar al lector o al oyente: es parte constitutiva de una opción por lo humano que, aun a través de un lenguaje religioso, se pone en comunicación con todo hombre que participe en esa búsqueda de sentido para la existencia humana y su historia.

No es una casualidad que Machoveč descubra la significación que tiene para un ateo la victoria de Jesús sobre la muerte al mismo tiempo que el Vaticano II redescubre el mensaje paulino sobre la resurrección como secreto de una historia donde hombres de todas las creencias han luchado por «los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad» (GS, 39).

Esta paradoja, sin embargo, obliga a plantearse una última pregunta acerca de Jesús: ¿deja su historia, en buena lógica, de

interesar vitalmente al no cristiano en general, y al ateo en particular, cuando los cristianos declaran *Dios* a Jesús?

¡Extraña pregunta —dirá el lector— esta que se acaba de formular, más apta para comenzar un libro que para ponerle fin! ¿Qué capítulo podría llevar a cabo la tarea de responder de manera sensata, no diré cabal, a tamaña pregunta? Y más *ad rem*, ¿para qué defraudar al lector paciente que, aun sin creer en Dios, pudiera haber tenido la paciencia de acompañarme hasta aquí, confiado probablemente en que mantendría un tácito acuerdo: el de hablarle de lo único que puede aceptar, o sea, del *hombre* Jesús de Nazaret?

Confieso que, en el caso de que este libro cayera entre las manos de un lector no cristiano, incluso ateo, el atrevimiento que me tomo tiene dos razones. Una, que lo supongo curioso. Desde las primeras páginas de este libro, la significación de Jesús de Nazaret ha estado ligada a un problema: ¿qué relación mantienen historia y escatología en ese personaje? O, dicho en otras palabras, ¿cómo se combinan la historia y su fin, la historia que hacen los hombres —y entre ellos Jesús— y el juicio que Dios hace de ella? Pues bien, creo tener algún derecho a suponer que el lector que haya seguido ese problema hasta aquí tendrá interés en saber cómo quedan sus términos cuando el mismo que hace historia —Jesús de Nazaret— es el que hace el juicio final constitutivo del resultado total de la historia. Por más ajeno que sea el problema a ese hipotético lector, puede que éste quiera tener la deferencia de intentar saber cómo su vecino cristiano sale librado de ese planteamiento.

La otra razón es que creo poder prometerle algo que a primera vista parece problemático: que, sea cual fuere la posición que adopte ante él, él mismo se verá envuelto en el problema. ¿No tiene él acaso, como Jacob, que luchar por lo menos una noche entera con lo Absoluto? ¿No es justamente la historia esa lucha precisa, tan desigual como necesaria?

I. Verdadero Dios. Verdadero hombre

Me propongo, pues, tratar aquí un problema *nuevo*. Un problema que se planteó con su máxima agudeza —o, si se prefiere, con su máxima precisión— entre los siglos IV y V de nuestra era:

¿era Jesús verdadero Dios? Y, en caso afirmativo, ¿podía ser un verdadero hombre?

Como ya di a entender en la especialmente larga introducción a este capítulo final, soy consciente de que con tales preguntas parezco apartarme de mi intención inicial: la de mostrar por qué y cómo puede interesar Jesús de Nazaret al hombre de hoy. A todo hombre de hoy, incluso ateo.

Y parezco apartarme, porque la pregunta implica, a primera vista, dar tres pasos suplementarios que ciertamente no debo tener la ilusión de que un ateo los vaya a dar sin más trámites, sólo por darme gusto. El primero consistiría nada menos que en admitir la existencia de un ser infinito, distinto del universo que percibimos y en el que transcurre nuestra existencia. El segundo —y en el caso hipotético de una respuesta afirmativa— consistiría en decidir si, con los datos que se han investigado hasta aquí, es posible o razonable colocar a Jesús dentro de esa categoría de «ser divino». El tercero —y siempre en la hipótesis, cada vez más remota, de una respuesta afirmativa— consistiría en discutir si ese ser divino puede tener siquiera la misma significación (para la existencia del hombre) que Jesús de Nazaret planteó en una «historia» que no sabríamos hasta qué punto tendríamos que tomar como auténtica y significativamente *humana*.

Aunque pueda, como creo, mostrar al final de este capítulo que los dos primeros pasos no son tales, sino resultado tal vez de un malentendido, el tercero y último puede, justamente, alarma al lector. Es verdad que dije ya que el planteamiento del problema de la compatibilidad de la divinidad de Jesús con una auténtica historia humana llegó a su culminación (y agotamiento) tres siglos después. Pero el lector tiene derecho a sospechar. Cuando traté de reunir los datos más fehacientes —pre-pascuales— acerca de Jesús, ¿no habré estado pretendiendo hacer pasar por historia humana los (supuestos) hechos de un semidiós? Y cuando procuré, siguiendo los capítulos de Pablo en Romanos, determinar el significado que debía tener para la humanidad la vida, muerte y resurrección de Jesús, ¿no habré estado haciendo trampas en el solitario atribuyendo a Jesús cosas que sólo pueden provenir de una reflexión sobre la categoría de lo «divino»?

Esta tentación —y note el lector que la llamo así porque, sinceramente, creo deber responder negativamente a ambas preguntas— tiene dos asideros, y pretendo haber sido ya y seguir siendo sincero a ese respecto. El primero, al que antes me he referido, es que es difícil deslindar cuando se está usando continuamente un lenguaje religioso. Exigirle a un lector ateo que olvide que el anuncio de Jesús no fue el de un reino cualquiera, sino el del Reino de Dios, no sería justo. Pero sería aún más injusto pensar que el solo hecho de emplear esa palabra le quita, a los ojos de cualquier hombre, toda significación a ese anuncio. El segundo asidro, del que ahora quiero hablar por primera vez, consiste en admitir que todos los documentos aquí examinados —aun los Sinópticos, utilizados para llegar al núcleo más histórico de la vida de Jesús— deben haber tenido ya, en el momento de ser escritos, a Jesús por un «ser divino». Lo cual, y ésta es la apuesta hermenéutica de este libro, no les impidió consignar la memoria que tenía la primera comunidad cristiana de su encuentro con un hombre, Jesús de Nazaret.

A. Cuándo y cómo se declara Dios a Jesús

Según el testimonio de los tres Sinópticos, el que Dios haya resucitado a Jesús⁵ fue interpretado por la primitiva comunidad judeocristiana como significando un sí de Dios a la fe de quienes le creían el Mesías o *Cristo* prometido a Israel, según expectativas acariciadas durante siglos por las tradiciones judías.

Dentro de estas tradiciones —y más aún en la cristiana, que presenta al Mesías como el Servidor sufriente de Yahvé—, el ser Mesías no implicaba superar la condición humana. Por

5. Ya se ha indicado que, según el Nuevo Testamento, es Dios quien resucita a Jesús. Éste no se resucita a sí mismo. La manera en que las lenguas modernas expresan que «Jesús resucitó» no deja apreciar este matiz. Cuando los escritores neotestamentarios usan el sujeto Jesús para el verbo (que hoy se traduce por) «resucitar», éste no es el mismo que el verbo transitivo «resucitar» que tiene por sujeto a Dios. De acuerdo con el original griego, Jesús «despierta» o «se levanta», como quien sale de un sueño, sin que el verbo indique una acción suya propiamente hablando.

lo menos al nivel de la teología oficial (culta), no había intermediarios posibles entre el Creador y la creatura. Los mismos «hijos de Dios» (= *bene Elohim*), que en el yahvismo primitivo probablemente formaban una especie de corte divina, habían sido colocados claramente en su debido lugar ontológico de criaturas (ángeles) desde que Israel se tornó monoteísta en el sentido más estricto de la palabra. Allí se separó con una línea infranqueable al Ser Necesario de los contingentes; al infinito de los limitados; a Dios de las criaturas: ángeles, hombres, el Mesías...

El que Jesús fuera Mesías significaba para sus seguidores que Dios lo había designado (= ungido) para una determinada y altísima misión, dotándole para ella de sabiduría y poderes extraordinarios. De atenernos a datos que deben ser pre-pascuales, no parece que el pueblo contemporáneo de Jesús se haya preocupado demasiado, en este equilibrio entre la grandeza de la misión de Dios y la limitación de la creatura, por preservar la plena *condición humana* del Mesías. Le habría parecido lógico el reto de sus adversarios: «¡El Cristo... que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos!» (Mc 15,32 y par.). Y le habría parecido aún más lógico que, ante ese reto, el Mesías hubiera bajado y se hubiera ido...

No tienen ciertamente los antiguos como nosotros modernos, desmitificadores empedernidos, la sensación de que el significado de Jesús para la existencia humana es tanto mayor y más relevante cuanto más participa Jesús de la condición común a los hombres todos. Y la paradoja está en que no son ni siquiera sus discípulos: es Jesús mismo el que, contra todas las expectativas de entonces, salvaguarda esa condicionante central de nuestra fe antropológica en muchísimos casos donde aparecen claras sus limitaciones humanas, pero muy especialmente en este caso supremo: ¡gracias a Dios, *no baja* de la cruz! Parece decir a los que contemplan su suerte: si no aceptáis el escándalo y la necesidad de la condición humana, que no admite escapatorias ante el sufrimiento y la muerte, es inútil que pretendáis creer en mí (cf. 1 Cor 1,23).

Ya se ha visto, sin embargo, que la luz de la resurrección proyecta sobre la vida pública de Jesús una gloria (post-pascual) que los meros hechos históricos no justifican. Se indicó también

que esa interpretación no es falsa, en la medida en que se la reconoce como lo que es: interpretación. Ahora bien, tal comprensión, que, según los tres Sinópticos, se limita en un primer momento a la «mesianidad» de Jesús, desborda muy pronto los márgenes de ésta.

Hay para ello un hecho determinante. Los tres Sinópticos —los tres documentos que pretenden, en buena medida, preservar la memoria de hechos y dichos de Jesús— están escritos, según toda probabilidad, para comunidades cristianas compuestas en su mayoría por paganos convertidos. En el primer momento de redactarse los Sinópticos tal como hoy se conocen, el cisma con el judaísmo está prácticamente consumado. El destino histórico del mensaje cristiano se vuelca hacia una posible —y necesaria— inculuración en el mundo greco-romano.

Conservando la categoría de «Mesías» o de «Cristo», se muestra el respeto debido a una tradición venerable. Pero lo que surge del uso de tal categoría no colma ya las necesidades de comprensión de una mente formada en la cultura griega. La prueba es que Pablo, años antes de que se redactasen los Sinópticos, ya usa el término griego para el «mesianismo» de Jesús —Cristo— como algo sin sentido propio. El término pasa a ser una especie de «apellido» de Jesús. No ayuda ya a saber lo que es Jesús. Para esto son menester nuevas categorías.

Los Sinópticos lo saben y, aunque permanecen fieles a la vieja tradición de las fuentes que tienen a su disposición, preparan el camino hacia categorías comprensibles *desde el paganism*. Marcos, el más antiguo, ya señala que, al morir Jesús, la primera interpretación que de él hizo un «pagano», el centurión que guardaba la cruz de Jesús, fue: «verdaderamente, este hombre era *hijo de Dios*» (Mc 15,54 y par.). ¿Qué quiere decir con esto el pagano acerca de Jesús? Desde luego, «su pertenencia a la esfera divina»⁶. ¿Qué grado alcanza esta pertenencia? El término no lo dice. Se ha respetado adrede la ambigüedad, como luego se verá.

6. O. MICHEL, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (de L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, etc.), Ed. Sígueme, Salamanca 1980, T. II, p. 276, artículo «Hijo».

Todo el evangelio de Marcos, por otra parte, se presenta, desde su título, como la «Buena noticia de Jesús, *Cristo, Hijo de Dios*» (Mc 1,1). La doble calidad apunta al mundo judío y al mundo griego, sucesivamente, y muestra esa incultación o vuelta de la comunidad cristiana, desde su origen en el judaísmo, hacia su incorporación al mundo cultural greco-romano.

Y Lucas, cristiano helenista, cuando resuma (tal vez cometiendo un sutil anacronismo) el primer discurso de Pedro, lo hará asimismo en términos que, de manera semejante si no idéntica, superan la previa y tajante división entre judíos y paganos: «Sépa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido *Señor* y *Cristo* a ese Jesús...» (Hech 2,36). Lo hace, claro está, a costa de una ambigüedad paralela: *Señor*, cuando no se usa en el mundo profano para la relación amo-esclavo, es un título que apela a la veneración religiosa, sin especificar con exactitud el grado de pertenencia al mundo divino de la persona en cuestión. De hecho, constituye un esquema estereotipado del «martirio» cristiano el que el creyente a quien su fe le llevaba a decir «*Kyrios Xristós*» (usando ya «Cristo» como nombre propio de Jesús) se negaba, lógicamente, a emplear la fórmula religiosa que rendía culto al emperador: «*Kyrios Káisar*»⁷.

Señor e *Hijo de Dios* apuntan a lo mismo: a afirmar la pertenencia de Jesús a la esfera divina, de una manera un poco ambigua, pero, desde luego, más comprensible al helenismo que la categoría de «Mesías».

El lector habrá notado, en lo que precede, la extrema prudencia y sobriedad con que manejan los Sinópticos el tema de la pertenencia de Jesús al mundo de la Divinidad. Las relaciones de Jesús con Dios son ciertamente únicas. Ello aparece ya en el Jesús histórico (pre-pascual) y se reafirma en la experiencia y comprensión pascuales. Pero, por únicas que sean, no sobrepasan los límites de lo que más tarde mantendrá una de las herejías más pertinaces y ubicuas, el *adopcionismo*: que Dios habría adoptado al hombre Jesús de Nazaret para altísimos de-

signios divinos. «Hijo de Dios», «Señor», significaría precisamente eso. Nada más... y nada menos.

Si esto fuera así, todo en la redacción final de los Sinópticos indicaría que, por el tiempo de la ruina de Jerusalén, nada apuntaba todavía, en rigor, a la atribución de la divinidad en sentido estricto a Jesús de Nazaret. Pero no fue así, en realidad, y ello debe reforzar aún más la credibilidad de los Sinópticos, como enseguida se verá.

Varios años antes de Marcos, y quince años por lo menos antes de Mateo y Lucas, ya Pablo atribuía, sin mayores explicaciones, predicados plenamente divinos a Jesús. En el año 57, si nos atenemos a la mayoría de los exegetas, en la primera carta a los Corintios escribe esta profesión de fe: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, *por quien (son) todas las cosas y por quien (somos) nosotros*» (1 Cor 8,6). No es mi intención, ciertamente, discutir aquí cómo hizo la primera comunidad cristiana para compaginar la concepción de la plena divinidad de Jesús con el contexto monoteísta que le imponía la tradición bíblica y aun la parte más significativa de la cultura griega. En la época de los escritos neotestamentarios campea por sus respetos, en este punto, el lenguaje figurado. A él se le encomienda el hablar de la divinidad de Jesús sin mengua del monoteísmo, por un lado, y sin mengua de su auténtica humanidad, por otro. Ese problema se retomará en la época de las fórmulas precisas que ensayan los grandes Concilios ecuménicos, cuando la discusión llega a su fin.

Lo que sí me interesa en este momento es ver cómo —y, sobre todo, cuándo— apunta en el horizonte de la fe cristiana la idea de que Jesús es verdadero Dios sin dejar de ser verdadero hombre.

Pues bien, ello no ocurre, como se ha visto, inmediatamente después de Pascua, cuyas experiencias se relacionan primero con la idea del mesianismo de Jesús. Pero ocurre muy poco tiempo después, bastante antes de lo que supondría quien tomase como punto de referencia los Sinópticos. Aparece por primera vez, aunque ya formada y aceptada, en las cartas de Pablo. No es ello extraño, pues son esas cartas los primeros documentos que nos llegan de lo que más tarde será esa colección llamada

7. Cf. Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1963, pp. 62s.

«Nuevo Testamento». Pablo no menciona la divinidad de Jesús en sus dos primeras cartas escritas a los cristianos de Tesalónica. Pero sí en el período de las grandes cartas que siguen a aquéllas, entre siete y diez años después; en todo caso, mucho antes de que Marcos, Mateo y Lucas redacten sus evangelios. Y no es verosímil que los Sinópticos, dirigiendo sus obras, como de hecho lo hacen, a paganos convertidos, ignoraran las fórmulas de fe usadas por quien siempre fue considerado en la Iglesia primitiva como el Apóstol de los Gentiles.

Como se indicó, además, en la Introducción a la Segunda Parte de esta obra, si la carta a los Filipenses —anterior en todo caso a los Sinópticos— datara del mismo año que 1 Corintios, habría en ella un testimonio aún más antiguo de esa creencia. En efecto, además de varias alusiones implícitas a la divinidad de Jesús (cf., por ejemplo, 3,3-14), la carta cita un himno que la mayoría de los exegetas de valor consideran pre-paulino. En él se dice de Cristo-Jesús que es «de condición divina» e «igual a Dios» (2,6,11). Este himno litúrgico muestra, en todo caso, que la plena divinidad de Jesús no era, varios años antes de los Sinópticos, una mera opinión reciente o particular de algún escritor o teólogo, sino la fe, transformada en canto, de comunidades cristianas. Marcos, Mateo y Lucas no podían, pues, aunque no se refieran a ella, ignorarla. Tanto más cuanto que, al parecer, dos de ellos al menos tuvieron estrechas relaciones con el pensamiento y el ministerio de Pablo.

Más aún, de un modo muy discreto, algún elemento, por lo menos en Lucas, atestigua que ellos mismos participaban de la misma creencia, aunque quisieran, en sus evangelios, consignar sólo los recuerdos que se tenían del hombre Jesús y la primera interpretación post-pascual que de él se hizo como el Mesías de Israel. Me refiero a algo que ha pasado a la historia de los dogmas como un dogma mariano y que es, en rigor, un dogma cristológico: la virginidad de María (cf. Lc 1,26-35; véase también una posible y sutil alusión a lo mismo en Mt 1,22-23).

En efecto, dicho dogma no pretende negar a Jesús el origen sexual común a los seres humanos. Tiene, sí, importancia teológica, porque es la primera manera —figurada— de expresar que Jesús tiene una *doble generación*. Ya se ha advertido en el

capítulo anterior la atención que los antiguos prestaban a ese tipo específico de causalidad que es la generación, por la que los progenitores dan al nuevo ser la *misma* naturaleza que ambos tienen. Pues bien, en esos evangelios de la infancia de Jesús —que son, como género literario, más obra teológica que histórica, como se vio en la Introducción a la Primera Parte de esta obra—, el ángel anuncia a María: «Vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por *nombre* Jesús... y será *nombrado* (por Dios = pasivo divino) hijo del Altísimo» (Lc 1,31-32). Así, María su madre, una mujer, le dará a Jesús la plena naturaleza humana que ella posee, mientras que Dios, su Padre, dará a Jesús la plena naturaleza divina que le es propia. Y cada uno le dará, con la generación, un *nombre*, lo que para los antiguos se identificaba con el verdadero ser. Esa única persona, el hijo de María y el Hijo de Dios, queda así inscrita en los dos registros, el de la tierra de los hombres y el del cielo de Dios.

De mil maneras, los cristianos, desde la primera generación, obligarán al lenguaje figurado a plegarse sutilmente a las necesidades de distinguir y unir aquí lo que no se puede mezclar ni separar⁸. Es obvio que no tienen aún respuestas demasiado exactas o elaboradas para los problemas que ese lenguaje —o, si se prefiere, la realidad misma— plantea con la divinidad de

8. Uno de los más conspicuos entre estos intentos de expresar lo (relativamente) inexpresable es ese himno que Juan, al parecer, colocó como Prólogo de su evangelio. El contenido significativo *ser*, en griego, tiene dos verbos destinados a expresar el ser, como si dijéramos, en dos planos de distinta plenitud y solidez. Al ser necesario, perfecto, inmutable, al mundo de las Ideas, corresponde el verbo *ser* (= *einai*). Las creaturas contingentes son ser a medias, pues llegaron a ser y pueden dejar de serlo. El verbo que les corresponde es lo que en castellano se podría traducir por «llegar a ser» (= *ginomai*). Léase así el Prólogo (aunque sufra el oído castellano), y se descubrirá la gran sorpresa *lingüística* de la «Encarnación» tal como Juan logró expresarla: «En el principio *era* el Verbo, el Verbo *era* junto a Dios y el Verbo *era* Dios. Él *era* en el principio con Dios. Todo *llegó a ser* por él, y sin él no *llegó a ser* nada de lo que *llegó a ser*. En él *era* la vida, y la vida *era* la luz de los hombres... El Verbo *era* la luz verdadera que ilumina a todo hombre (y) venía a este mundo. En el mundo *era*, y el mundo *llegó a ser* por él, y el mundo no lo conoció... Y el Verbo *llegó a ser* carne (o creatura humana) y puso su tienda entre nosotros...» (Jn 1,1-14). El ser por excelencia se ha vuelto sujeto (por amor a nosotros) del verbo propio de la creatura: «llegar a ser».

Jesús. ¿Qué significa —podrá preguntar un sofista— «un Dios y un Señor»? ¿Se tratará de dos dioses? ¿Se tratará del mismo Padre con otro nombre o apariencia? Mil preguntas como éstas podrían formularse y, de hecho, se formularon. Durante cuatro siglos, los cristianos no estuvieron equipados conceptualmente para responder a ellas. Deseaban ser lógicos en sus respuestas. Tenían también la vaga sensación de que la lógica pura los llevaba muchas veces demasiado lejos, y volvían atrás. Es muy posible que buena parte de los cristianos provenientes del paganismo hayan concebido a Jesús durante ese período (que precede a Nicea) como un semidiós. A ello los llevaba el hábito de su cultura, y el lenguaje figurado era aún lo bastante elástico como para abrir tales espacios a la imaginación.

B. Los grandes Concilios

Es menester ahora que el lector dé un salto en el tiempo, desde el Nuevo Testamento, hasta el siglo V, en que el problema del *lenguaje* para hablar de Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre pasa a la conciencia y a la discusión de la Iglesia cristiana entera.

No debe temer el lector demasiados tecnicismos ni disquisiciones históricas sobre herejías cuyos mismos términos han perdido hoy sentido para el común de los mortales. Me limitaré estrictamente al problema tratado por dos Concilios ecuménicos con una diferencia de veinte años: el Concilio de Éfeso, en el 431, y el de Calcedonia, en el 451. Y me limitaré más aún a lo esencial de la discusión que allí se produce y, sobre todo, de la solución que allí se cree alcanzar. El lector puede, además, creer en mi testimonio acerca de un punto importante. Si esos concilios no se contentaron con el lenguaje vagamente figurado con que se hablaba sobre Jesús como hombre y como Dios, fue porque percibieron que estaba en juego algo que afectaba al hombre como tal. No se discutían «intríngulis» teológicos que sólo interesaban a especialistas. Algo profundamente humano dependía de la exactitud del lenguaje con que se hablara de la divinidad y de la humanidad de Jesús.

1. *Nicea*. Más de un siglo antes de Éfeso y Calcedonia, otro Concilio, el primero de la Iglesia cristiana entera, había decla-

rado doctrina central de la fe cristiana, en Nicea (325), lo que hoy recita a propósito de Jesús la Iglesia católica en el Credo (largo) de la celebración eucarística: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas... y en un solo Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido... del Padre... engendrado, no hecho, de la misma substancia que el Padre, por el cual han sido hechas todas las cosas, que bajó... se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó, subió a los cielos y ha de venir...» (D,54).

Esta larga frase (de la que he omitido los paréntesis o detalles) se diría que se limita a ampliar la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 8,6. Sin embargo, todas sus palabras están pensadas y son otras tantas flechas dirigidas a desviaciones existentes. Fundamentalmente, con las afirmaciones que el lector ya habrá identificado —«engendrado, no hecho», de la misma substancia que el Padre, etc.— se declara que Jesús no es una especie de semidiós a la manera de los dioses menores del panteón griego o romano: un Hércules o un Prometeo... Nicea quiere decir que el Hijo de Dios (y se trata, como enseguida se verá, de Jesús de Nazaret) tiene *la misma naturaleza*, o substancia, o ser, que el Dios único a quien adoraban los judíos y, ciertamente, también ciertos filósofos y griegos cultos que rechazaban el politeísmo. En otras palabras, Jesús, el Verbo de Dios encarnado, tenía que ser pensado como perteneciente plenamente a la categoría de lo divino⁹.

Si éste era el objeto del primer Concilio ecuménico, la fórmula citada muestra elementos de lenguaje cuya dificultad planteará problemas y llevará, un siglo después, la reflexión de la Iglesia a las definiciones de Éfeso y Calcedonia.

El *primero* es que en esta fórmula, como en la teología de Lucas que aflora en su evangelio sobre la infancia de Jesús, ese

9. Es esto prácticamente lo único que el Concilio pretendió solucionar en Nicea (en el plano cristológico): la crisis del arrianismo. Para éste, tributario de la filosofía griega, la divinidad de Jesús no podía ser una divinidad de primer orden. Una divinidad de segundo orden era la única que podía atribuirse en rigor a una creatura, pues procedía del Padre como todas las demás cosas. Las reflexiones que haré aquí sólo pretenden mostrar que en Nicea estaban ya latentes los problemas de lenguaje que llevarán a Éfeso y a Calcedonia.

ser que hace de sujeto (único) de toda esa larga frase tiene *dos nombres*: «Jesucristo, Hijo de Dios». Una vez reducida la messianidad (el «Cristo» usado como sufijo de «Jesús») a una especie de apellido, los dos nombres, el dado por su madre María y el dado por su padre Dios, se yuxtaponen. Y el lector podrá notar algo interesante en el hecho de que, aunque en la descripción que se hace de ese ser único vayan primero los atributos divinos, el primer nombre en esa yuxtaposición es el humano: Jesús.

El *segundo* elemento es que no se dice lo que es «uno solo». La unidad no se define; se expresa lingüísticamente mediante el procedimiento de acumular predicados sin cambiar de sujeto. Si nuestra mente apunta hoy inmediatamente a usar para la unidad el término «persona», es menester saber que ni en el tiempo de Nicea ni, un siglo después, en los de Éfeso y Calcedonia, existía aún en la filosofía griega un término semejante, esto es, una palabra que vehiculara, como lo hace hoy la palabra «persona», esa unidad y unicidad vacía, por así decirlo, y que va adquiriendo contenido con el paso del tiempo y el uso de la libertad, o sea, con la historia.

El *tercer* elemento que llama la atención es, precisamente, algo que terminará teniendo estrecha relación con la historia. De las dos series de predicados que se atribuyen a ese sujeto (compuesto de dos nombres), una se refiere, obviamente, a la divinidad; la otra, a la humanidad. Ahora bien, ¿cómo se caracteriza la divinidad de Jesús? En realidad, no se dice nada positivo que sea propio de la divinidad de Jesús. Se insiste, eso sí, en decir que se debe concebir como igual a la del Padre. De hecho, se le atribuye, como al Padre, la creación de todas las cosas. Pues bien, el Credo de Nicea es aún más parco en lo que se refiere a la divinidad del Padre. Amén de la creación, ya mencionada, el Padre es sólo definido en sí mismo por lo que, diríamos, constituye la definición mínima que le cabe a Dios en cuanto Dios: «lo puede todo». Es decir, tiene a su disposición la totalidad infinita del ser. Ninguno de esos otros caracteres que la teología natural —obra de la filosofía— le ha atribuido a Dios, como para llenar ese vacío y darle un rostro, aparece aquí. No se dice de él que sea inmortal, eterno, inmóvil, infinitamente satisfecho, impasible, misterioso...

El *cuarto* elemento digno de consideración es que una sola acción divina, la Encarnación (expresada con tres verbos: bajó, se hizo carne y se hizo hombre), hace de transición entre esas características divinas y lo que sigue, que es, ni más ni menos, la *historia*¹⁰ de Jesús: la encarnación. Se diría que lo que en Dios más se parece a una historia, el entrar a formar parte de ella, es lo único que es elocuente para llenar ese concepto, bastante vacío, de la pura divinidad. Es esa acción la que abre la puerta de la significación. Ese substantivo verbal —la encarnación— indica el origen de la humanidad que permite a la historia de Jesús pasar, *mediante el uso de un mismo sujeto*, a decir algo significativo sobre los verdaderos atributos de Dios. En efecto, sabemos que Dios es «todopoderoso». Pero poco sabríamos con eso si no supiéramos que usó ese poder total para «bajar» y asumir hasta sus últimas consecuencias la condición humana.

Todos esos elementos están allí, algunos explícitos a medias, otros implícitos, todos exigiendo un desarrollo ulterior. Lo tendrán un siglo después en los Concilios de Éfeso y Calcedonia. Allí la semilla plantada en el lenguaje usado por Nicea acerca de la divinidad de Jesús aflorará a la superficie transformada en problemática explícita. Y observando a grandes rasgos la historia posterior, es dado apreciar que, después de Calcedonia, se tiene la impresión de que los principales planteamientos a ese respecto han hallado una solución que será tenida por tal, aunque no sea respetada siempre en la práctica, hasta tiempos muy recientes.

2. *Éfeso*. Del primero de ellos, el de Éfeso, un Concilio agitado, violento y controvertido, tomaré sólo los tres cánones —o reglas de fe— que hacen referencia directa a lo que aquí se trata. Son tres cánones surgidos en Éfeso y sancionados luego por Roma. Son tres fórmulas dogmáticas (sin ningún sentido peyorativo para el término «dogmático») que adoptan ya la forma que se volverá clásica siempre que se trate de definir la fe cristiana

10. Incluyendo en este concepto de «historia», claro está —lo que no haría un moderno—, los «hechos» considerados reales y verdaderos, pero que no pueden ser comprobados por una experiencia verificable: la resurrección, la subida al cielo y la futura venida.

frente a eventuales errores: se trata de llegar a la verdad enunciando el error contrario y anatematizándolo luego.

Como se verá, el canon central trata de un problema de *lenguaje*. Dada la complejidad o, por mejor decir, la «composición» del ser de Jesús —verdadero Dios y verdadero hombre—, ¿habrá que usar *dos sujetos* para poder distinguir luego, consiguientemente y de un modo lógico, los predicados que sólo pueden convenir a Dios de los que sólo pueden convenir al hombre? Los otros dos cánones son otros tantos ejemplos concretos —los únicos dados por el Concilio— del uso correcto de la regla general que así ha quedado fijada.

La regla general a la que hago referencia es clara, aunque su expresión antigua resulte hoy un tanto alambicada: «Si alguno *distribuye entre dos personas* o hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos... evangélicos... dichas sobre Cristo... o por Él mismo sobre sí mismo, y unas las adapta al hombre propiamente entendido, dejando aparte al Verbo de Dios, mientras otras las adapta al Verbo de Dios Padre como dignas de Dios, sea anatema» (D, 116, canon 4).

Por poner un ejemplo distinto de los aportados por el Concilio y que originó muchos problemas en la Iglesia católica a comienzos de este mismo siglo, se puede pensar en cuál sería el conocimiento que tendría en la cruz sobre una próxima resurrección personal ese Jesús histórico cuyos pasos se han ido siguiendo en la Primera Parte de esta obra. La conclusión a la que se llega examinando los datos históricos más confiables, como el último grito de Jesús, parece indicar que éste, al morir, no tenía conocimiento alguno sobre tal futuro inmediato (y glorioso). Sin embargo, tal ignorancia no se puede «predicar» del sujeto «Hijo de Dios» (o Verbo de Dios, o Dios-Hijo). Luego, ¿habría que decir que «Jesús» no conocía ese futuro, mientras que el «Hijo de Dios» sí lo conocía? Pues bien, el Concilio de Efeso, en el canon citado, dice que no se puede hacer tal «separación» en el lenguaje¹¹.

11. Es posible, hasta cierto punto, interpretar estos dos Concilios como contrarios. El primero subrayaría hasta el extremo la unidad personal de Jesús, mientras que el segundo, subrayando la diferencia inconfundible de las dos

¿Cómo hay que hablar, entonces, sobre Jesús? Y el lector comprende que, al decir «hablar» se implica asimismo «pensar». En efecto, la significación *antropológica* de Jesús depende de la respuesta. ¿Sabía? ¿No sabía? ¿Existe un tercer término aquí entre la afirmación y la negación?

Como decía antes a propósito de los cánones dogmáticos, el Concilio no da una respuesta positiva: condena una desviación. La cual consistiría en usar un lenguaje diferente según se trate en Cristo del Verbo de Dios o de Jesús de Nazaret. Como si fueran dos personas y, por ende, dos sujetos a los que deben corresponder verbos o predicados distintos.

Pero es verdad que, si el Concilio no da una regla positiva para salir del «impasse», sí propone dos ejemplos en otros tantos cánones. Claro está que esos ejemplos no están ahí por casualidad. Constituían otros tantos casos discutidos en aquellos momentos. El primer canon dice, resumiendo: «Si alguno no confiesa que... la... Virgen es Madre de Dios... sea anatema» (D, 113, canon 1). El segundo canon, más general, da varios ejemplos en uno: «Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció... y fue crucificado... y gustó de (= pasó por) la muerte... sea anatema» (D, 124, canon 12).

No se necesita demasiada imaginación para suponer que un ateo debe sentir, frente a estos ejemplos, los años luz que lo separan de tales elucubraciones donde la religión parece confinar con la locura. Si ya es para muchos difícil creer en Dios, ¿tendrá algún sentido creer en un Dios que tiene madre? ¿Quedará algo de todo esto, una vez desmitificado el lenguaje? ¿No será menester huir de los problemas que llevan a tales respuestas, aunque no sea más que para conservar sana y lúcida la razón?

naturalezas —divina y humana—, corregiría la tendencia (monofisita) de Éfeso a exagerar la unidad. El hecho de que aquí se examinen estos dos Concilios fuera de su contexto histórico —donde jugaron un papel importante conflictos personales y de escuela— no me ciega sobre esas diferencias. Pero la historia global del dogma cristiano (como la «astucia de la razón», de Hegel) muestra, con ese argumento (negativo, si se quiere) del apaciguamiento del conflicto cristológico después de Calcedonia, que, en una visión más amplia de ese proceso, Calcedonia termina —lo sepá o no— completando a Éfeso, no corrigiéndolo.

Antes que pedirle al lector que me siga, a pesar de todos los pesares, acompañando en esta búsqueda, quisiera recordarle al amigo lector ateo, si por ventura tengo alguno que haya llegado hasta aquí, el extraordinario impacto que tuvo en su época un libro considerado revolucionario del mundo religioso: *La esencia del cristianismo*, de Ludwig Feuerbach. Éste trató de mostrar cómo el hombre se confeccionaba un Dios a la medida de sus ideales, proyectando éstos en un plano divino¹². Y bien, ¿no estamos aquí frente a esa misma locura de imponerle al Dios cristiano, con la más ortodoxa de las fórmulas, los atributos que salen de una historia humana? Y si es la más grande de las audacias negar a Dios por causa del hombre, ¿no estará en eso el ateo muy cerca de la audacia con que se construye a Dios a partir del hombre?

Es, sin embargo, prematuro tratar este tema antes de hacer sobre Éfeso algunas observaciones y precisiones que se imponen, de la misma manera que lo hice a propósito de Nicea.

La primera es que, aunque sea en forma negativa, tenemos aquí uno o aun dos vocablos para expresar lo que es siempre uno —un sujeto— el Jesús-Hijo (o Verbo) de Dios: persona o hipóstasis. Al prohibir dividir el lenguaje entre dos personas o hipóstasis, se está diciendo que no hay en Jesús-Hijo de Dios más que una sola. Desde el punto de vista cultural, se asiste aquí, según ha hecho notar Nicolás Berdiaeff, al nacimiento de

12. Feuerbach pretende —lo dice el mismo título de su obra— que es ése «el verdadero cristianismo», como lo afirma en el prólogo a la segunda edición. Y agrega: «No soy yo; es la religión la que adora al hombre, aunque la religión o, mejor, la teología lo niegue... No he hecho más que traicionar el misterio de la religión cristiana... y, sin duda, he cometido un verdadero sacrilegio. Si, por consiguiente, mi libro es negativo, irreligioso, ateo, piénsese que el ateísmo (en el sentido en que este libro lo entiende, por lo menos) es el misterio de la religión misma; que la religión misma, no en su exterior, sino en su fondo... en su verdadera esencia, sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano» (Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Ed. Sigueme, Salamanca 1975, p. 41). ¡Qué fácil sería cambiar el artículo «el» por «un» y decir que el cristianismo, en efecto, «sólo cree en la verdad y en la divinidad de un ser humano, Jesucristo! Este juego de palabras, de «el hombre» a «un hombre», es probablemente la clave que, sin traicionar el pensamiento más profundo de Feuerbach, podría hacer de *La esencia del cristianismo* un libro de la mejor teología cristiana.

uno de los términos más importantes de la filosofía y aun de la cultura occidental. En efecto, fue el problema de la íntima unidad del ser de Cristo lo que introdujo en el vocabulario y en la cultura de Occidente uno de sus términos clave: *persona*, esa especie de centro libre, creador de historia, que, según Kant (con su tradición cristiana pietista), no se debería nunca instrumentalizar. Una especie de pequeño dios, portador de absoluto, heredero del universo, como lo piensa Pablo.

Pero en el momento de Éfeso, «persona» (= *prósopon*) era una palabra casi indigna de ser usada en el mundo divino. Significaba la máscara que los actores llevaban en el teatro y que identificaba a cada personaje y su respectivo papel. Figuradamente, podía ser usada como sinónimo de algo vagamente parecido a «instrumento de identificación». Como si, a falta del término «persona», se sacara hoy de la vida diaria el término «firma» (*signature*) para vehicular el mismo contenido. Lo que procede de Dios y lo que procede del hombre está así como «firmado» una sola vez y de la misma manera. Los dos «nombres» de Jesús o Hijo (Efeso prefiere «Verbo») son, pues, intercambiables.

Hipóstasis, en cambio —el término que sería luego olvidado—, era el más usado por entonces en el pensamiento griego culto. Aunque no significaba exactamente «substancia», tenía la misma ambigüedad de este término en su uso actual. Y buena parte de los debates, antes y después de Éfeso, tienen como origen esa ambigüedad. Así como substancia puede designar la constitución interna de un ser individual y puede, asimismo, apuntar a la constitución interna de los seres de toda una especie. De ahí que, al hablar de una sola hipóstasis, Éfeso fue mal comprendido por Cirilo de Alejandría, entre otros, como si significara que Jesús sólo tenía una «naturaleza» (aquella en que era consubstancial a Dios Padre).

El pensamiento griego, dentro del cual el cristianismo se vuelve cultura, debía hacer todavía un largo camino para descubrir que el mundo del ser y el de la significación no tienen el mismo origen. Y que este último depende de la libertad, que hace de cada ser humano algo único e irrepetible: un interlocutor de Dios.

La segunda observación es que la unidad personal permite, como ya se ha visto, intercambiar los dos nombres (corres-

pondientes a las dos formas de ser de Jesús, la divina y la humana). Más aún, no sólo permite, sino que obliga a practicar eso que luego se llamó la «comunicación de lenguajes», o sea, pasar a decir de Dios lo que es verdad del hombre Jesús: que tiene madre en María; que padeció, fue crucificado y murió. No es que el sufrimiento o la muerte hayan destruido su ser divino, sino que esa persona que es Dios experimentó la muerte de los hombres tal como efectivamente los hombres la experimentan.

La tercera observación se encamina a responder a una pregunta que preveo en el lector. Si se debe pasar a decir de Dios lo que es la verdad del hombre Jesús, ¿no habrá que añadir: *y viceversa*? En efecto, ¿no es lógico pensar que, si los dos nombres que apuntan a los dos modos de ser de Jesús y del Hijo de Dios son intercambiables en el lenguaje, habrá que pasar a decir del hombre Jesús lo que sabemos ser verdadero sobre Dios?

Se recordará que, al hablar de Nicea, señalé la extraordinaria sobriedad con que se hablaba allí de la divinidad. Casi como si ese concepto estuviera algo vacío. No se intentaba, gracias a la deducción (a partir de su perfección infinita), darle a Dios una especie de rostro: inmutable, impasible, auto-satisfecido, el que lo sabe todo... Pues bien, Éfeso, al hablar de esa «comunicación de lenguajes» y dar ejemplos de ella —Madre de Dios, sufrimiento, muerte—, no da *ninguno* de lo que se podría llamar la línea descendente. O sea, de la que iría de Dios a Jesús. De los atributos divinos a los predicados humanos que surgen de la historia de ese hombre.

¿Habrá que decir, entonces, que la comunicación de lenguajes, ese camino de un modo de ser a otro, que la unidad personal de Cristo hace transitable al conocimiento humano, constituye, sí, una avenida, pero de *una sola mano*, como se suele decir en materia de tránsito rodado? ¿Y que esa única mano, la que aparece en los ejemplos de Éfeso, es la *ascendente*, es decir, la que va de la historia de Jesús al mismo ser de Dios? El Concilio no lo dice, pero lo sugiere, aunque sólo sea por una significativa omisión. Puestos a buscar razones de esta anomalía lingüística, Éfeso nos lleva aún más lejos en la osada hipótesis que despuntaba ya en la fórmula de Nicea, tan profusa acerca de la historia de Jesús y tan parca en cuanto a la esencia divina. Porque, veamos: ¿cuál sería el inconveniente de la línea des-

cedente? A poco que pensemos en algún ejemplo posible, esta línea nos llevaría a contradicciones evidentes. Si decimos que Dios es inmutable, no podremos decir de él que «bajó» y «se hizo hombre». Pero, todavía más claramente en el terreno de lo propiamente «histórico», si, teniendo en cuenta que el concepto de Dios es el de un ser impasible, quisieramos trasladar eso a Jesús y decir que fue históricamente impasible, ya no se podría decir de él lo que afirman el Credo de Nicea y la propia investigación histórica: que Jesús, como verdadero hombre que es, padeció y murió por una causa y por entrar seriamente a tomar parte en conflictos que dividen a los hombres.

Trasladar cualquier atributo divino (y, por ende, no histórico) a Jesús hace explotar en mil pedazos su presunta historia, y la convierte en un teatro o una triste prestidigitación. Si Jesús, por ejemplo, lo hubiera sabido todo —como correspondería a la idea que nos hacemos de Dios como omnisciente—, no tendría historia, ya que ésta consiste en proyectar valores hacia inciertos futuros. Más simplemente, no sería hombre, porque es parte indivisible de la condición humana vivir cara a la muerte y a la incertidumbre y apostar, por encima de ellas, a valores que no sabemos si la realidad refrendará.

Dicho en palabras más precisas, la comunicación de lenguajes no puede funcionar hacia abajo, porque el abajo, es decir, el concepto de lo que fue Jesús, está ya construido por hechos históricos sólidos que no pueden desaparecer para dejar paso a una presunta verdad «más alta». También vale aquí aquello de que *contra factum non valet argumentum*. Por ello, lo que sabemos de Jesús resiste cualquier invasión ajena, cualquier deducción a partir de la idea que nos forjamos por otro lado de lo que Dios tendría que ser.

Y aquí viene lo osado de la hipótesis: si la comunicación de lenguajes funciona sólo hacia arriba, ello debe suceder porque el arriba está aún *vacío*, por lo menos en lo que a nuestro conocimiento respecta¹³. Ese concepto de lo que es Dios estaría

13. Podrá decir el lector que ello anularía el previo mensaje bíblico en que *Dios ya se ha revelado*. Pero no es así. La forma en que Dios se ha mostrado a Israel ha sido siempre a través de hombres que han pasado a tener un mensaje normativo que transmitir, porque su historia humana revelaba

así en construcción en nuestra mente, y no poseeríamos para construirlo cabalmente otros elementos que no fueran los que provienen de una historia concreta que aconteció en nuestra tierra.

Y esto desemboca en la *cuarta* y última observación a propósito de Éfeso. Se trata de una comprobación inesperada. El problema que allí se quiere solucionar no es el de saber si, una vez que tenemos estructurada la categoría «Dios», es posible o necesario colocar dentro de ella a Jesús. Obviamente, el planteamiento es el opuesto: dada la historia de Jesús, ¿cómo se llena de significado la categoría «Dios»? A la pruebas me remito: Éfeso no modifica un ápice nuestro conocimiento de Jesús. Pero, después de Éfeso, un cristiano debe pensar en un Dios que tuvo madre, padeció y murió...

El lector recordará que, al comenzar este capítulo final, trataba de justificarme por referirme a la divinidad de Jesús y volverlo así a un mundo religioso del cual esta obra lo había querido sacar para devolvérselo a la búsqueda de sentido, común a toda la humanidad. Trataba de justificarme, porque parecía que la declaración de la divinidad de Jesús alejaba a éste del ateo. Un ateo lógico parecía obligado a solucionar primero el problema filosófico de saber si Dios existía, y luego el de saber si Jesús cabía dentro de esa categoría ya determinada. Y quedaba aún por saber si, recordada su historia humana por la divinidad que así se le atribuía, conservaba aún un interés para enriquecer de sentido la existencia del hombre. Pero, a medida que la investigación avanza, creo que el lector y yo nos vamos acercando a esa sorpresa que, de algún modo, me atrevía a prometerle. Cuanto más se avanza en lo que históricamente se quiso significar con la divinidad de Jesús, más se acerca la historia

valores tan humanizadores y ricos que no podían menos de absolutizarse en la tradición de Israel. La historia de seres humanos fue siempre en Israel —aunque menos visible en la llamada «literatura sapiencial»— la categoría por la que se fue formando el concepto de Dios. Jesús no está, en eso, aislado. Arrastra consigo y lleva a su cumplimiento una gran historia en la que Dios ha echado raíces, adquiriendo así un rostro. Lo que sí se excluye es un método deductivo que, partiendo de lo que *debería ser* un ser absoluto, intentara «personificar» un concepto que, en sí mismo, sólo sería formal, no apuntando más que a lo ilimitado del ser de que Dios libremente dispone.

de éste a todos los que han hecho de valores semejantes a los de Jesús una apuesta en la que se juega todo, es decir, un Absoluto. Como se acaba de ver en Éfeso, la palabra «Dios» deja de poseer la solidez de una barrera. Si Jesús sigue separando a los hombres, como juez que es, no será en nombre de su divinidad, sino en nombre de los valores de los que hizo en su historia humana un Absoluto.

3. *Calcedonia*. Pero lo anterior es aún una hipótesis —bastante probable, es cierto— hasta que se llega a la certeza con el Concilio de Calcedonia, veinte años después, en la mitad del siglo V. Desde luego, tendrá una vez más que pedir disculpas al lector por volver a introducirlo en una búsqueda realizada en otra época con elementos, lenguaje y categorías diferentes de los que hoy se manejan. Ello es inevitable, pero trataré de llegar a lo esencial lo más rápido posible, de manera que quede claro lo que en Éfeso quedó pendiente y se trata de solucionar aquí.

En una larguísima frase, llena de cláusulas subordinadas, Calcedonia recuerda y acepta la regla de Éfeso sobre la comunicación de lenguajes y su ejemplo más discutido: María, madre de Dios. Y continúa diciendo reconocer «en *dos naturalezas* (= *fysesin*) sin confusión (o mezcla), sin cambio, sin división, sin separación... que concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas... (a) uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo...» (D, 148).

Dos observaciones se imponen aquí en relación con este núcleo esencial de la afirmación calcedonense. Las dos, dejando de lado lo que ya se ha visto a propósito de Nicea y de Efeso, se dirigen hacia lo que Calcedonia agrega a lo ya establecido con anterioridad. No trataré, pues, del significado de «persona» o «hipóstasis» para definir lo que es uno en ese ser que es nombrado sucesivamente con sus nombres divino y humano; tampoco lo haré acerca de la comunicación de lenguajes, que obviamente se mantiene cuando se habla de María como «madre de Dios». Me referiré únicamente a lo que es aquí novedad. A lo que va más allá de Éfeso.

La *primera* observación en este sentido es que Calcedonia nombra claramente lo que es uno y lo que es dos en Cristo, Hijo de Dios. Es una la persona y son dos las naturalezas. La enseñanza cristiana clásica, de este modo, ha hecho ver la ense-

ñanza de Calcedonia como reducida a haber encontrado la fórmula que se usará siempre de ahora en adelante: *una persona en dos naturalezas*. Lo que antes no tenía nombre especial —los atributos o predicados divinos y los predicados humanos o históricos— tiene ahora dos etiquetas que lo agrupan: naturaleza divina y naturaleza humana. Pero no se ha prestado la misma atención a una novedad que creo esencial para el problema que quedó planteado en Éfeso: se afirma que en el lenguaje, como en la realidad, esas dos naturalezas no se confunden ni se mezclan. Aunque tampoco se separan ni dividen (ni cambian), como ya lo decía Éfeso. La poca atención que ha merecido esta novedad viene de que se supone sin mayor investigación que ella se debe a la exagerada unidad que habría propiciado Éfeso y que Calcedonia corregiría al decir que no hay que confundir o mezclar las dos naturalezas. Éfeso habría sido el Concilio de la unidad, mientras que Calcedonia sería el de la distinción.

Entiendo que no hay corrección alguna de Éfeso en la fórmula de Calcedonia. Y la prueba de ello me parece estar en que Calcedonia sigue admitiendo la consecuencia más audaz de esa unidad: la posibilidad de la comunicación de lenguajes. La necesidad de hablar de Dios como habiendo realmente padecido y muerto en la cruz y muerte de Jesús.

Calcedonia previene, si se quiere, una interpretación errada de Éfeso que habría sido fatal. Más aún, la más ajena a su intención, como se vio en el numeral anterior: la de una comunicación de lenguajes entre el modo de ser de Dios y la historia del hombre Jesús, que tendría dos manos: la ascendente, del hombre a Dios, y la descendente, de Dios al hombre. Al decir que las dos naturalezas nunca se mezclan o confunden, Calcedonia agrega un dato esencial a Éfeso y da, con él, un golpe mortal a la concepción de Jesús como medio Dios y medio hombre. Concepción que, por desgracia, ha llegado de mil maneras hasta nuestros días.

Cuando se concibe a Jesús sufriendo en la cruz las consecuencias terribles de su lucha por el Reino, y, al mismo tiempo, gozando tranquilamente de las delicias del cielo, ya que es el Hijo de Dios, se «mezclan» y «confunden» las dos naturalezas. Cuando se concibe a Jesús como un hombre que va a la muerte sabiendo que va a resucitar al tercer día, porque su conocimiento es una mezcla de conocimiento humano (que avan-

za y progres a por experiencia y error) y de datos aportados por su conocimiento divino (para el cual el futuro est a totalmente abierto y presente) se «mezclan» y «confunden» las dos naturalezas. Con el resultado inevitable de que, as y, lejos de ser elevado, lo humano en Jesús pierde toda relevancia significativa. Deja de decirle al hombre, con su misma vida, c mo se vive con sentido una existencia humana.

Por el contrario, decir que las dos naturalezas nunca se mezclan es, no s olo salvar al hombre Jesús y su historia humana, as y como su sentido en cuanto testigo para el resto de la humanidad; es tambi n salvar el *concepto de Dios*. Salvarlo, por de pronto (ya se ver l gue m s en concreto), de convertirse en un problema ontolgico, ahist r o, irrelevante o ideolgico. S olo esa clase de Dios, solidario con un tipo de historia —no con todas—, es el que, en los Sinopticos, pretende que una opci n hist rica acertada del hombre es lo nico capaz de abrir la puerta al conocimiento de lo Absoluto.

La segunda observaci n se refiere al t rmino que Calcedonia elige para indicar lo que es *dos* en Cristo: «naturaleza» (= *fysis*). Se necesitaba un t rmino nico y general que pudiera, por adicin, ser dos, mientras la persona permanec a siendo una. Ese t rmino lo proporcion l filosof a griega o, tal vez, la manera en que los griegos cultos entend n el camino que segu a el conocimiento de las cosas. Y este es el precio que Calcedonia pag a a la cultura griega para mantener en ella el rostro del Dios hebreo de la Biblia, visible en su Hijo Jesús.

Los griegos fueron maestros en sistematizar el conocimiento l gico. Y lo hicieron aplic ndole a la totalidad del ser los instrumentos que les permitian conocer mejor el mundo «f sico». De ah que la «naturaleza» o «f sica» de una cosa fuera lo que permita tener de ella un conocimiento que escapara a lo cambiante y falaz de la realidad. As y, por sucesivas y descendentes generalizaciones, se llegaba, desde el concepto m s global, el ser, hasta el individuo de una especie cualquiera. As y se sistematizaba el universo y se conocan sus leyes.

Ahora bien, este tipo de conocimiento deja fuera, de manera forzosa, realidades tan decisivas como la persona y la libertad. Para la persona no hay ni siquiera una palabra. Para la libertad, s olo la constataci n de su existencia como una misteriosa y a

menudo catastrófica ruptura del mundo de la causalidad necesaria que organiza todo el resto.

No pretendo hacer aquí una disquisición comparativa de filosofías. Sólo reconocer ciertos hechos que hoy nos son familiares y que cualquier filosofía o cultura debe tener en cuenta. Si la naturaleza nos dice casi todo lo que hay que saber sobre las cosas, comprobamos que, a medida que encontramos seres dotados de mayor espontaneidad, complejidad y relativa libertad, el conocimiento de su «naturaleza» nos deja cada vez más desprovistos de los datos que necesitamos para relacionarnos adecuadamente con ellos. Si voy a acercarme a una casa ajena guardada por un perro, muy poco decisivo para mi seguridad me vendrá del conocimiento de su especie animal, canina, y aun de los caracteres de su raza.

Y aquí llegamos a una constatación importante para nuestro problema. Con cada peldaño que escalamos en el grado de perfección de los seres con quienes entablamos relación, crece la relevancia del conocimiento que de él tenemos a través de su historia. Y ello en la misma medida en que decrece, por fuerza, la proporción de conocimiento significativo y concreto que nos llega mediante la dilucidación de su naturaleza.

Dicho en otras palabras más simples: a medida que avanza la espontaneidad y libertad de los seres vivos, los más complejos y perfectos, crece la importancia de conocer lo que han querido ser y las experiencias que han ido formando su ser actual. Es lo que Sartre quiso decir al formular este principio para el conocimiento del hombre: en éste, la existencia (la libertad personal) precede a la esencia (la naturaleza). Porque el hombre está compuesto más por lo que ha decidido ser en las distintas etapas de su vida —y que sólo conozco a través de su *historia*— que por lo que constituye su naturaleza invariable.

Consecuencia: no es, exactamente hablando, la «naturaleza humana» de Jesús lo que debo hacer entrar en el conocimiento de su divinidad, sino lo que Jesús quiso libremente ser con esa naturaleza: *su historia*¹⁴.

14. Ésta es la causa de que Éfeso, no teniendo —como tampoco lo tiene Calcedonia— en términos griegos una categoría para pensar cabalmente la historia (y su hondo sentido para el hombre), introduzca en lo divino algo así

Más aún, cuando se llega a Dios, la «naturaleza divina» es un concepto puramente formal (lo cual no quiere decir «inútil»). Esa libertad infinita no tiene en su ser, ni en el ser creado por él, límite alguno. Por eso mismo, el concepto de naturaleza divina sólo puede añadir un «ilimitado» a la decisión libre de Dios sobre sí mismo y sobre el universo. Esto es, a lo que, en un hombre, llamaríamos su «historia». Por eso, y no por inexistente o irrelevante, es por lo que el concepto de Dios está como vacío de contenido concreto. Y así, tiene que ser llenado por una opción divina de la que sólo sabemos lo que, sin mezclas mitológicas, nos revela la historia de un hombre, Jesús de Nazaret.

Dios no es lo que queda en Jesús una vez que se resta el hombre y su historia de la cantidad total de información. Es la historia misma de Jesús, su modo concreto de ser hombre, lo que, elevado a la potencia de lo «ilimitado», nos indica lo que Dios quiso ser y de hecho es¹⁵. Y, al mismo tiempo, los valores

como fragmentos puntuales de la historia de Jesús. Esto es, hechos que, aislados de los valores que se juzgaban en ellos, no son tan significativos de lo que Dios ha querido ser y, en efecto, es. Así, por ejemplo, el que María sea madre es significativo como *parte* de una historia humana. Aislado de ella y aplicado a Dios, puede parecer sólo una proeza (o paradoja) lingüística, más chocante que ilustrativa. En un grado menor, el que Jesús «padezca» o «muera» son datos, asimismo, demasiado puntuales y, desde el punto de vista del lenguaje, *pre*-históricos. Adquieren su significación histórica y, por ende, su capacidad de decírnos lo que es Dios, cuando se asocian a la *causa por la* que Jesús padece o muere: el Reino. Así engarzados en un proyecto histórico, revelan al Dios que parecería haber embarcado a Jesús en un proyecto que, como muchas de las más grandes contracciones humanas, le exige pagar el precio del dolor y de la muerte (es decir, de lo que en sí mismo se vive como negación de sentido). El que el hombre que hace un Absoluto de tales proyectos —dándolo todo por ellos— se sienta como abandonado cuando los ve fracasar o desvanecerse, y que luego tenga la experiencia (pascual) de que Dios «todopoderoso» tiene para la realidad entera, sin límites, el *mismo* proyecto, eso sí define al Absoluto y permite conocer a Dios.

15. No es éste el momento de entrar en otra categoría que, ausente en la época de Calcedonia, ayuda de modo decisivo a comprender lo que el Concilio quiso decir y expresó de manera insuficiente. Me refiero a la observación, ya común a la lógica moderna, de que el lenguaje vehicula muchas veces informaciones que pertenecen a distintos *niveles lógicos*. El hecho de que la comprensión de Jesús deba mantener distintas las dos «naturalezas» se comprende mejor cuando se ve que, si toda la información concreta sobre esa

con los que ese ser «todopoderoso» ha decidido que coincida la entera realidad del universo, incluidos los proyectos históricos de los hombres que van en la misma dirección.

Debe quedar muy claro, sin embargo, que el llevar el proyecto de Jesús —el Reino de Dios, como él lo llamaba— a la formación del concepto mismo de Dios, de tal manera que se afirme que toda la realidad converge hacia su realización, no es objeto de experiencia en la vida de Jesús. Mucho menos en la nuestra. Es objeto de una apuesta, de un decir «sí» a una promesa confusa que la historia pone ante nosotros (como repite Pablo remitiéndonos a la figura señera de Abraham, el «creyente», por más que ni siquiera poseyera la «religión» verdadera).

Una *tercera* observación sobre Calcedonia consistirá en fijar, después de lo dicho, lo que este Concilio agrega a la solución a la que ya apuntaba Éfeso. Pues bien, como se ha dicho, lo central de Calcedonia no consiste en ponerle un nombre, y un nombre por demás inadecuado, a los dos planos que componen la vida de Jesús. Consiste en que da la razón para la única manera enriquecedora de hacer comunicar los lenguajes divino y humano en lo que concierne a Jesús. De manera explícita indica que ello no se hace mezclando caracteres humanos y divinos, como si éstos se mostraran en Jesús. Puesto que las dos «naturalezas» no se mezclan, sólo tiene el hombre acceso a la historia de Jesús, verdadero hombre. Sólo desde allí se abre el camino hacia el interior de Dios. No se trata, pues, de saber primero cómo es Dios y luego espiar cómo esa realidad divina se mezcla con la humana en la vida de Jesús.

Lo que el Concilio quería decir, y lo que implícitamente dice, va aún más lejos. Si no lo dice de manera explícita, a

persona procede de lo que se ve, o sea, de la *naturaleza humana* actuando históricamente, para conocer a Dios en él no debemos agregar o restar *cosas* a esa historia, sino trasladarla toda entera a otro plano: «absolutizarla», esto es, elevar a la potencia de lo ilimitado los valores y proyectos que en esa historia aparecen. A propósito de los distintos niveles lógicos en esta materia de la divinidad de Jesús, véase J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, T. III, cap. I, pp. 630-636. Asimismo J.L. SEGUNDO, «Disquisición sobre el misterio absoluto», en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador, set.-dic. 1985, pp. 209-227).

pesar de ser consecuencia lógica de lo que precede, es por falta de categorías más aptas, que hoy pone la cultura a disposición del hombre. Y es que la tan mentada «naturaleza de Dios» no es otra cosa que la opción libre de Dios —sobre sí mismo y sobre el universo— hecha patente en la *historia* verdaderamente humana de Jesús.

Y cuando se llega al sentido que toda historia lleva consigo, se comprende que, ciertamente, no es copiándola (fe e ideología inclusive) como el hombre se apodera de ese sentido, sino trabajando en la historia en la misma línea y con idéntica dirección. La limitación de toda historia hace que todo parezca humano y relativo en cualquier historia, incluida la de Jesús. No se trata de convertirla en la solución ya hecha de una vez para siempre a cualquier problema del hombre. Sólo la apuesta de éste de que no puede la realidad total ser sorda a ciertos valores que practicó en su existencia humana Jesús de Nazaret, puede hacer de esa opción un absoluto.

Eso tuvieron que aprenderlo los discípulos de Jesús, si hemos de creer la teología joánica. Dios no es otra cosa que lo que se ve en Jesús, sólo que pensado a escala absoluta y universal. Según Juan en el cuarto evangelio, eso es lo que Jesús habría respondido cuando sus discípulos, cansados de estar frente a un hombre limitado, por grande que fuese, le pidan que, finalmente, les haga ver al Padre. Es Felipe el que habría hecho esta petición. Y Jesús le habría respondido con estas inauditas palabras: «¿Tanto tiempo llevo con vosotros, y aún no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre'?» (Jn 14,9). Se trata de una reflexión de la fe, y no de palabras pronunciadas por el Jesús histórico; pero la enseñanza es central: no hay nada que ver en el Padre que no esté ya contenido en la historia, limitada, de Jesús. Nada de lo que importa. Y si hubieran insistido en «ver» ese plano superior, Jesús les habría dicho que, amén de ser ello imposible al hombre —que debe, para ser hombre, ver esa dimensión de la realidad como «promesa» en la historia—, les sería irrelevante, sin significado alguno para sus existencias.

Quedaría por añadir, en último término, que, con lo dicho hasta aquí y lo que se sabe sobre la historia posterior, Calcedonia no es algo que haya perdido, con el paso del tiempo, su actuabilidad. Es verdad que algunas de sus categorías llevan el signo

de lo limitado de su época. Pero lo que Calcedonia dijo y lo que quiso decir está hoy lejos de haber sido puesto por obra, a pesar de su importancia central para el mensaje cristiano. La curiosidad humana de los siglos posteriores creyó que era más importante hacer de Jesús un ser maravilloso, y de eficacia salvadora en lo religioso, que aceptar la extrema sobriedad de su divinidad y el profundo humanismo con que ésta fue pensada por Éfeso y Calcedonia.

II. Significado antropológico de la divinidad de Jesús

Bien podría suceder que el lector, fatigado con las elucubraciones del párrafo anterior, hubiera decidido pasarlas por alto y se hubiera quedado detenido, al final de la introducción de este capítulo, esperando que el autor cumpliera su extraña promesa de mostrarle que la forma en que la comunidad cristiana declaró «Dios» a Jesús, lejos de apartar al ateo del interés que por él tuviera, debería incluso aumentar tal interés. Quien así se hubiera saltado el apartado anterior no habría perdido mucho. A no ser, tal vez, desde el punto de vista cultural. En efecto, no es sano ignorar los orígenes de las tradiciones que, lo queramos o no, hacen pesar su influencia sobre nosotros. Sobre todo cuando se sospecha que esos orígenes pueden contener elementos más ricos y creadores que muchas fórmulas estereotipadas y gastadas que la tradición en cuestión presenta en la actualidad. Desde ese punto de vista, he creído necesario mostrar, en los áridos acápiteles del apartado anterior, que no estoy exponiendo una caprichosa interpretación personal de los orígenes del interés del hombre por Jesús.

Es cierto que lo mostrado hasta aquí es suficiente, a mi modo de ver, para comprobar, a propósito de este tema, la tozuda tendencia del hombre hacia la simplificación y facilitación de lo que le resulta difícil comprender o practicar. La historia de Jesús, como ya fue observado desde el comienzo, tiene mucho de «trago amargo». Es también, y ello se comprende, una «buena noticia», pero para quienes procuran valores semejantes a aquellos por lo que Jesús vive, actúa, lucha y muere.

También es cierto que ya la primera «trascendencia» atribuida a Jesús después de su resurrección amenazó con tragarse

la significación humana, histórica, de esa vida, como lo mostró el Epílogo a la Primera Parte de esta obra.

La honda reflexión de Pablo comienza el trabajo opuesto: el de devolverle significación decisiva a la historia de Jesús. Hubo de mostrar, para ello, que la escatología no consistía en un juicio inminente de Dios destinado a hacer pasar un rasero de indiferencia sobre la historia humana, sus conflictos y promesas. La escatología, liberada de su concepción simplista, significaba la aceptación final por Dios de todo y solo aquello que los hombres hubieran creado por amor en la historia. De la misma manera que Dios hace suyo el proyecto histórico del Reino de Dios por el que luchó y murió Jesús, así hará con los proyectos por los que todos los hombres de buena voluntad hayan tratado de poner amor, solidaridad, justicia, humanización, allí donde todo eso faltase en el universo entero entregado a su responsabilidad histórica.

No creo haberme equivocado al suponer que esto, aunque no cambiara nada substancial en cualquier hombre abocado a la historia en pos de idénticos valores, constituiría, por lo menos, una buena noticia que, entre otras cosas, le diría que los hombres religiosos no poseían ninguna receta mágica para reemplazar esa misma tarea histórica. Pues el mismo «Dios» de Jesús, si existe, había enseñado a sus discípulos a comprender que Dios atribuía todo el valor de Jesús —así como el de todos sus hermanos hombres— al proyecto histórico que se identificó con su vida.

Sin embargo, la tendencia que lleva a darle «trascendencia» a Jesús da un paso más. Y aunque, en términos de tiempo, ocurra casi de inmediato, se trata de un paso lógico de imprevisibles consecuencias.

Al ser declarado Dios, idéntico al Padre, Jesús adquiere una importancia y una significación religiosa innegables, frente a las cuales parece deber naufragar en lo anodino e irrelevante toda búsqueda histórica de lo absoluto. Lo absoluto está ahí, en el ser mismo de Jesús; forma parte de él, cualquiera que sea su historia; y está a disposición de quienes crean en él y reconozcan su divinidad y el valor absoluto atribuido a ésta. ¿Qué podía la historia frente a esa divinidad, tan trascendente y, a la vez —religión mediante—, tan accesible?

¿No se le arrebatará de esta manera, para todos los que no creen en Dios o en el Dios cristiano, todo interés al proyecto histórico de Jesús de Nazaret, convertido en una especie de representación edificante del Dios que aparece por detrás, independientemente de que ese proyecto se realice o no?

Lo examinado en este capítulo pretende mostrar cómo lo más consciente de su comunidad luchó durante cuatro siglos contra esa solución de facilidad, para ir al rescate definitivo de la historia. Y triunfó, en principio, revirtiendo la tendencia y cerrando el círculo por donde amenazaba vaciarse de sangre histórica lo que debe ser para el hombre el Absoluto.

Cuando Éfeso y Calcedonia afirmaron que el auténtico concepto de Divinidad se construía, en el cristianismo, con los elementos concretos aportados por la vida humana de Jesús, se constituyó a la historia en la categoría válida para pensar correctamente lo Absoluto, es decir, *Dios*. No es para Calcedonia lo esencial el que esta última palabra se pronuncie o no. Se puede pronunciar, se la puede referir a Jesús y estar, no obstante, frente a un ídolo. Lo que sí es esencial es que el proceso para pensar lo absoluto se haga con opciones históricas que, de manera creadora y eficaz, introduzcan en la historia los mismos valores que muestran las opciones concretas de Jesús.

Quisiera terminar este diálogo y cerrar más concretamente el círculo mostrando —de manera negativa primero, y positiva después— cuál es la auténtica relevancia antropológica de la divinidad de Jesús tal como la entienden Éfeso y Calcedonia.

A. La trascendencia a-histórica

Ya indiqué que los grandes Concilios cristológicos sufrían en sus formulaciones las limitaciones propias de su época. Pero también indiqué que cierto vaciamiento de la historia de Jesús producido por el descubrimiento de su trascendencia divina en Occidente se debe, más bien, al no cumplimiento de lo que manda Calcedonia. Más concretamente, a la violación del principio según el cual no hay que «confundir» las dos naturalezas, divina y humana, de Jesús.

Desde luego, esa confusión se produjo, en buena parte, por el doble uso del término «naturaleza», con la consiguiente im-

presión de que las informaciones procedentes de ambas podían «mezclarse» o «sumarse». La falta de una categoría que otorgara decisiva importancia cognoscitiva a la *historia* tendrá como consecuencia el que no se vea por qué no deducir el ser de Jesús a partir de lo que ya se cree saber sobre Dios. González Faus describe así, en términos tan claros como elocuentes, lo que ocurre cuando se cede a esta tentación: «El argumento es siempre semejante a éste: Dios es así o así; Jesús era Dios; luego Jesús tenía que ser así o así... Y, a la larga, ¿qué ocurre con este procedimiento? Pues que el ser de Jesús es *deducido* y, de esta manera, sólo se encuentra en Jesús al Dios que nosotros ya conocemos o creemos conocer: al dios de la filosofía»¹⁶.

Sospecho, sin embargo, que hay en ese mecanismo algo más simple y más radical que un exagerado amor por la filosofía. Y, sobre todo, por una filosofía muerta y enterrada hace siglos. Sospecho, como ya insinué en el párrafo anterior, que el concepto de Dios es, así, víctima más bien de una maniobra ideológica. Hay en el hombre, y sobre todo en el hombre de la sociedad opulenta, un interés en sustraer el Absoluto a las conflictivas exigencias de la historia. En especial, de la historia como dimensión de lo que aún está por hacer, y no como mera conservación de lo ya hecho.

Con todo el respeto personal que me merece el teólogo en cuestión, veo surgir en *Ser Cristiano*, de Hans Küng, este problema. Leo allí un resumen de la búsqueda histórica que hoy puede y debe hacerse sobre Jesús de Nazaret, con la que, como el lector puede imaginar, me siento solidario: «No caben más discusiones: Jesús estuvo *de parte de los pobres*, los que lloran, los que pasan hambre, los que no tienen éxito, los impotentes, los insignificantes»¹⁷. Y poco después: «No era simplemente imperdonable el que Jesús se ocupase de los enfermos, tullidos, leprosos y posesos, que tolerase junto a sí a las mujeres y a los niños, ni siquiera que estuviese de parte de los pobres y humildes. Lo imperdonable era que se mezclase con los *moralmente fracasados*, con los *descreídos e inmorales* públicos: con la gente con moral y política reprochable, con existencias du-

16. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso...* op. cit., p. 14.

17. *Op. cit.*, p. 337.

dosas, equívocas, perdidas, desahuciadas, que anidan al margen de la sociedad cual plaga inevitable e inextirpable. Éste fue el verdadero escándalo»¹⁸.

¿Cómo hace, empero, el libro todo para no volverse causa del mismo escándalo asumiendo la misma (o paralela) causa histórica para «ser cristiano», la causa de aquellos mismos de quienes Jesús fue tan concluyentemente partidario? Permitáseme la pregunta impertinente: ¿cómo hace para no volverse teología de la liberación de aquellos por quienes Jesús de Nazaret tomó partido? No digo que ello sea consciente, pero creo hallar la solución del problema en lo que Küng ha escrito sobre Jesús sólo unas páginas antes: «No está ni en la derecha ni en la izquierda, mas tampoco es simplemente un mediador entre ambas. Exactamente, Él está *más allá*; *verdaderamente más allá* de todas las alternativas, que él mismo elimina de raíz. Ésta es su radicalidad: la radicalidad del *amor*, radicalidad sobria y realista, básicamente diferente de todos los radicalismos ideologizados»¹⁹. Como por arte de magia, han desaparecido todos los partidos, todos los «estar de parte de...» ¿En honor de qué? De un «más allá» que es otra manera de nombrar la «trascendencia», la divinidad de Jesús. Ésta se abate sobre la investigación histórica y devora, de antemano, sus resultados. O, por mejor decir, devora su conflictividad. No es ya menester entrar en el mismo «escándalo». Se trata, claro está, de «la radicalidad» del amor. Pero este amor no se enraíza ya en las terribles exigencias y opciones de todo proyecto histórico en que se trata de implantarlo en la realidad.

Y para que se vea mejor aún cómo los tiros que se disparan desde esta trascendencia van contra la *historia* y sus mecanismos, nótese lo que Küng escribe mucho antes en la misma obra y en el mismo sentido: «Jesús, claramente, no se deja encuadrar en *ninguna categoría*: ni entre los poderosos, ni entre los rebeldes, ni entre los moralizantes, ni entre los silenciosos del campo. Se muestra provocador hacia la derecha y hacia la iz-

18. *Ib.*, p. 341 (subrayado mío).

19. *Ib.*, p. 330. No es menester subrayar la profunda similitud teológica fundamental entre estas frases y muchas de las críticas a la Teología de la Liberación hechas por la primera Instrucción romana sobre ella: J. RATZINGER, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*.

quierda. No respaldado por ningún partido, desafiante en todas direcciones: *el hombre que rompe todos los esquemas*»²⁰.

El hombre que rompiera todos los esquemas sería, si ello fuera posible, un hombre sin historia. Y un hombre sin historia no tiene, a pesar de éste o cualquier otro juego de palabras, «naturaleza humana». De esta manera, el que el cristianismo, en muchas de sus formas, esté predicando un amor sin «esquemas» o «más allá» de los conflictos que éstos acarrean —que es lo mismo que pretender, como se ha analizado en la Introducción general de esta obra, tener una fe *sin ideologías*— no es resultado de respetar la trascendencia divina de Jesús, sino, por el contrario, de hacer a Dios esclavo de ideologías (idólatras) que, en su nombre, defienden intereses creados por unos hombres contra otros. Por eso dije que, cuando Calcedonia rechazaba el monofisismo²¹, no es que pagara un tributo excesivo a una determinada filosofía. Ni siquiera significaba que se estuviera perdiendo en elucubraciones sutiles o etéreas. Tampoco estaba tratando de salvar la cabal humanidad de Jesús: estaba defendiendo al propio Dios de ser hecho esclavo de intereses inhumanos.

No puedo, claro está, en el reducido espacio de este capítulo final, aducir ejemplos o estudios sociológicos que muestren cómo lo que tomó tal vez el lector por una abstrusa teología forma parte de las experiencias religiosas cotidianas más enraizadas en todas las culturas (y no sólo en América Latina) que han tenido un origen cristiano o han pasado por una inculturación

20. *Op. cit.*, p. 266 (subrayado mío).

21. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso...op. cit.*, p. 14. Sobre ese ubicuo monofisismo de la cristología, aún hoy, escribe el mismo autor: «Karl Rahner ha dicho en más de una ocasión que en las cabezas de casi todos los cristianos existía una especie de 'monofisismo latente'. Esto quiere decir que la mayoría de los cristianos, allá en el fondo de su corazón, no llegan a concebir a Jesús como un hombre auténtico... Yo me he encontrado bastantes veces con gente que, luego de escucharme, me dice con cierto gozo, pero también con cierto miedo: 'ése es un Jesús muy humano'. Y lo dicen con cierto temor, como si el ser 'muy humano' implicase necesariamente que era 'poco' o 'menos' divino. ¿Ven? Pues eso es exactamente monofisismo. Creer que Jesús, para ser verdaderamente Dios, tenía que ser un poco o mucho menos hombre de lo que somos nosotros» (*ib.*, p. 13).

del cristianismo²². Por eso, al cerrar este círculo al final de la obra, caben dos palabras *pro domo mea*. No entiendo cómo puede una auténtica teología de la liberación hablar de manera creíble sobre el Dios liberador sin levantar esta hipoteca cristológica o, por decirlo de otro modo, sin purificar de infiltraciones ideológicas el lenguaje que se usa para hablar de la historia y de la trascendencia de Jesús.

B. La trascendencia histórica

Se ha acusado a menudo a la teología de la liberación de olvidar la trascendencia por acudir a las urgencias históricas. Creo que toda urgencia, como es obvio, limita seriamente una reflexión profunda. Y es precisamente a ese nivel de profundidad donde *toda* historia se topa con la trascendencia. Lo que, para un cristiano, tiene el nombre de encuentro personal con Dios.

Porque, de acuerdo con el Evangelio —por no hablar de lo que este capítulo ha hecho ver sobre el significado del dogma calcedonense—, es *en la historia*, y no fuera de ella, donde se encuentra a Dios en cada hermano necesitado.

La «urgencia» de que se habla no puede, por lo mismo, confundirse con una exagerada importancia atribuida a esa historia donde espera el Absoluto. La urgencia no la pone el entusiasmo, el *pathos* humano, frente a la tarea histórica del Reino. Es la extrema agudeza objetiva del sufrimiento humano, especialmente en ciertas regiones del mundo, y en particular en ciertas regiones llamadas «cristianas», lo que lleva al hombre a procurar las posibles soluciones inmediatas y a dejar más hondas reflexiones para más tarde.

Nadie puede evangelizar a quien se está ahogando, porque quien se ahoga no atiende a otra cosa que no sea a salir de su ahogo. No se trata de «posponer» el Evangelio como si se lo menospreciara o subordinara a otras finalidades. Se trata de que una «buena noticia» debe encontrar su auditorio de tal manera que sea lo que por esencia es: buena noticia. Toda otra manera de darlo lo falsifica y le hace servir a fines que no le son propios.

22. Cf., J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy...*, cit., T. II/2, «Las cristologías en la espiritualidad», Parte III, pp. 611ss.

Todo lo dicho en esta obra es una tentativa por devolverle al evangelio su ser de tal. Lo cual significa ponerlo donde debe estar: en la historia que los hombres de buena voluntad pretenden construir.

Este último capítulo, en particular, ha tratado de la manera de decirle algo significativo a cualquier hombre con la historia de Jesús, y con una historia de Jesús elevada a una trascendencia absoluta. A la categoría de Dios.

Y es justo que me pregunte: ¿puede, en tal caso, tener un significado importante para quien no es cristiano o ni siquiera creyente o religioso? La introducción de Jesús en la categoría de Dios, ¿no hará que, lejos de aumentar, disminuya el interés por Jesús en aquellos para quienes esa categoría no tiene existencia o no contiene a Jesús? Como ya he dicho, estaría de acuerdo en esa pérdida de significación si fuera ésa la forma de hablar sobre Jesús que el cristianismo estuviera obligado a practicar.

Sin embargo, creo que el lector debe haber comprendido ya que fue otra la intención que llevó a la comunidad cristiana a las fórmulas de Éfeso y Calcedonia. Allí se trató de saber cómo una historia auténticamente humana podía volverse clave para comprender qué era lo Absoluto y qué relación tenía éste con los proyectos por los que el hombre apuesta su vida en la misma historia.

Lo que la buena noticia, el «evangelio» de Jesús tenía que decir no dependía, en primer término, de que se hubieran admitido ya ciertas premisas metafísicas sobre la existencia y las características de un ser infinito. *Ante todo*, era un mensaje destinado a quienes hubieran hecho en la historia una apuesta total por valores idénticos, paralelos o convergentes con los de Jesús. A los que tuvieran «rehenes» semejantes a los que Jesús ofrecía a esa promesa vaga que es la historia para los hombres que buscan en ella un sentido.

En efecto, ¿quién, que tome en serio la historia, no desea dejar en ella algo definitivo? ¿Quién, que ponga el alma y la vida en esa apuesta, no espera que la realidad va a contestar con un «sí» a lo que parece ser el único sentido que puede tener ser libre y creador en una historia donde hay tanto, y tan decisivo, por hacer; donde todos dependemos de todos? ¿Quién, que tenga un «rehén» parecido, no imagina de modo paralelo

un absoluto con los mismos valores, para que defienda y justifique su apuesta y haga que «valga la pena», contra la muerte y contra la nada, lo que en la historia construyó? Pues a eso, y *nada más que a eso*, lo llamo yo «Dios». Puede ser que otro no lo llame así o no lo llame de ninguna manera. Pero lo que yo defenderé como «lo divino» y lo «absoluto» es eso.

Crear rehenes implica crear, simultáneamente, la imagen de Alguien tan interesado en ellos y tan poderoso sobre la realidad total como para salvarlos de la destrucción. Lo que hago con el «evangelio» de Jesús es decir que mis rehenes necesitan un Absoluto como el de Jesús y apuestan por la existencia de *ese* Absoluto. Así es como Calcedonia enseña al cristiano a pensar lo que Dios es. Es a través de mis propios «rehenes» como yo defino a mi Dios.

Sé que eso es infinitamente peligroso, porque no todos los hombres apuestan por lo mismo. La propia experiencia me dice que muchos cristianos no tratan de crear en la historia los mismos rehenes que aquellos por los que apuesto yo. Por eso, y esto es muy importante, estaré más unido con quien tiene en la historia rehenes similares que con quien pronuncia, con respecto a Jesús, el nombre de Dios, pero lo concibe con diferente relación a la historia. Henri de Lubac escribía: «Si falto al amor o si falto a la justicia, me alejo infaliblemente de ti, Dios, y mi culto no es más que idolatría. Para creer en ti debo creer en el amor y en la justicia, y vale mil veces más creer en esas cosas que pronunciar tu nombre»²³.

23. *Por los caminos de Dios*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, p. 125. Pablo VI escribía a su vez, en su encíclica *Ecclesiam suam*: «Vemos que (las causas del ateísmo) nacen a veces de la exigencia de una presentación más alta y más pura del mundo divino, superior a la que ha prevalecido en ciertas formas imperfectas de lenguaje y de culto... Los vemos invadidos por el ansia, llena de pasión y de utopía, pero frecuentemente también generosa, de un sueño de justicia y de progreso... Los vemos también, a veces, movidos por nobles sentimientos, asqueados de la mediocridad y el egoísmo de tantos ambientes sociales contemporáneos, idóneos para sacar de nuestro Evangelio formas y lenguajes de solidaridad y de compasión humana».