

Javier Garrido

EL CONFLICTO CON DIOS HOY

Reflexiones pastorales



Colección «PASTORAL»

62

Javier Garrido

El conflicto con Dios hoy

Reflexiones pastorales

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

<i>Presentación</i>	9
1. La autoridad de Dios	15
1.1. Necesaria y positiva emancipación	15
1.2. Autoridad, libertad y amor	20
1.3. Nostalgia del Padre Absoluto	24
1.4. ¿Ambivalencia del lenguaje bíblico?.	28
1.5. El temor de Dios, principio de sabiduría.	32
1.6. Disociación de ética y experiencia religiosa	34
1.7. La majestad del Amor Absoluto	37
1.8. Estructurar la relación con Dios	41
1.9. Fundamentar la relación con Dios	45
1.10. La autoridad digna de fe	49
2. Ley de Dios y autonomía del hombre	51
2.1. La crisis de las normas	52
2.2. Obligación y fidelidad	56
2.3. ¿Qué es bueno en sí?	61
2.4. Primado de la persona.	65
2.5. Ambivalencia de la autonomía	71
2.6. Fundamentación teológica	73
2.7. Es el amor el que juzga	79
2.8. Realismo pastoral	84
3. El monoteísmo afectivo	90
3.1. El Dios funcional	90
3.2. El conflicto está en la relación.	94
3.3. Psicologización de la relación.	98

© 2000 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1340-0
Dep. Legal: BI-73-00

Fotocomposición:
Sal Terrae - Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

3.4.	Racionalización del amor	101
3.5.	¿Hemos sido creados para Dios?	105
3.6.	Dramática del yo	109
3.7.	Amor a Dios y al prójimo	114
3.8.	Es el amor el que guía	118
3.9.	Sugerencias pastorales	122
4.	El pecado.	126
4.1.	Proceso de desenmascaramiento.	127
4.2.	Culpabilidad (nivel psicológico).	130
4.3.	Sobre el moralismo	137
4.4.	Las imágenes psicoafectivas de Dios	143
4.5.	Ambivalencia radical de la ley	149
4.6.	¿Autonomía sin pecado?	153
4.7.	No sabemos lo pecadores que somos	157
4.8.	Sin juicio no hay salvación	161
4.9.	«Murió por nuestros pecados».	169
4.10.	Conversión teológica e imagen de Dios.	174
4.11.	Sugerencias pastorales	178
5.	Mundo secular y omnipotencia de Dios	181
5.1.	Dios no explica nada	182
5.2.	Dios, horizonte de sentido.	188
5.3.	Horizonte metafísico	193
5.4.	Experiencia teológica	198
5.5.	Fe y representación cultural	206
5.6.	Sobre la Providencia	210
5.7.	Sobre la oración de petición.	213
5.8.	Sobre los milagros	216
6.	El mal	218
6.1.	El mal no tiene explicación	219
6.2.	El mal puede tener sentido	222
6.3.	Dios, en el tribunal del hombre	227
6.4.	Dramática de la fe.	230

6.5.	Dramática del Reino	235
6.6.	La gloria de la Cruz	240
6.7.	¿Quiere Dios que suframos?	243
6.8.	¿Tiene sentido el sacrificio?	246
6.9.	Notas pastorales	248
7.	El hombre y lo divino	253
7.1.	La indiferencia religiosa ilustrada	254
7.2.	El ocaso de la Revelación	256
7.3.	El dogma de la modernidad	261
7.4.	Sabiduría de la finitud.	263
7.5.	Espiritualidad inmanente	266
7.6.	El hombre es más	268
7.7.	El conflicto está latente	271
7.8.	Testigos del Dios vivo.	273
7.9.	Una pastoral de personalización.	276

Presentación

1

Con frecuencia me detengo a oír canciones religiosas de hoy, y me llama la atención cómo se evita el lenguaje del conflicto. Las comparo con letras de hace cincuenta años, y el contraste es sorprendente. Se dice que actualmente el cristianismo es «light», sin fuerza. Creo que el problema es más hondo.

A la hora de la verdad, cuando las conciencias te permiten un acceso directo, sin tapujos, la realidad del conflicto con Dios es tan impresionante que la diferencia entre conservadores y progresistas, entre la educación autoritaria y la permisiva, se desdibuja. Cambia el tema de la culpa, cambia la formulación; permanece el remordimiento de los mil rostros. ¡Cómo evitamos todos el juicio de Dios! ¡Cómo nos protegemos, Dios mío, de tu amor!

2

Las páginas que siguen se subtitulan «*reflexiones pastorales*». Una buena pastoral no inventa la realidad; pero no se hace la ilusión de encontrar respuestas para cada caso. Si algo hemos aprendido en estos años del postconcilio, es a discernir. El pluralismo ideológico y social no nos permite recetas. La persona y sus circunstancias nos imponen respeto y tratamiento diferenciado.

Por eso necesitamos visiones amplias de la problemática pastoral en que nos movemos. Se buscan materiales catequéticos que expliquen el problema del mal cuando una chica de nuestros grupos se pregunta por qué ha muerto su novio en un accidente laboral. Ese padre responsable quiere explicarle a su hija adolescente qué es el pecado. Y nosotros intentamos tranquilizarles con ideas claras y distintas. Pero una buena pastoral no evita el conflicto.

Este libro prefiere planteamientos globales. Estamos convencidos de que la respuesta a las demandas de la gente a veces requiere soluciones precisas para momentos dolorosos. Pero, repitámoslo, sin anchura de miras, sin complejidad de discernimiento, sin sentido de lo esencial, la llamada pastoral realista y pragmática, por más adaptada que se considere, termina pegando palos de ciego. Por ejemplo, ¿de qué sirve decir que Dios nos quiere mucho cuando sufrimos, si la confianza en Él se nutre de la idea de un amor sin conflicto, mejor, de inmadurez afectiva?

Sin embargo, no presentaremos un tratamiento sistemático de las diversas facetas que tiene hoy *el conflicto con Dios*. Cada tema exigiría un libro. Hemos preferido entremezclar el discurso lógico y la casuística, la sugerencia y el comentario bíblico. El propósito de fondo es ofrecer una lectura reflexiva que ayude a confrontar constantemente el concepto y la experiencia, la praxis pastoral y la mirada creyente.

3

He escogido siete temas entre otros muchos. Todos ellos altamente significativos, a mi juicio.

3.1 *La autoridad de Dios*

La emancipación del hombre moderno de todo sistema de autoridad externa (la Revelación, la Iglesia)

y el primado de la conciencia individual, con la reestructuración radical de los roles familiares (especialmente la figura del padre-varón) y el predominio de la experiencia religiosa subjetiva, sin norma objetiva, hacen que el Dios bíblico resulte especialmente conflictivo. ¿Tiene tal peso de autoridad!

Algunos reivindican la vuelta a la autoridad sagrada, garantizada por los dogmas y la autoridad interpretativa del Magisterio eclesial. A mi juicio, el camino es más largo: una nueva síntesis entre la emancipación, positiva y necesaria, y la obediencia propia de la fe, que no tiene nada que ver con la sumisión y la búsqueda infantil de seguridad.

3.2 *La Ley de Dios y la autonomía del hombre*

Hace siglos que los católicos tenemos un contenido con la autonomía del hombre, que se refleja nuclearmente en la fundamentación ética. ¿Cabe integrar la ley de Dios, expresión objetiva del bien y del mal, con la dignidad de la persona y sus decisiones de conciencia, que apelan en definitiva al misterio inobjektivo que sólo Dios conoce? ¿Cabe evitar el prometeísmo de hacerse árbitros del bien y del mal y mantener el primado de la subjetividad y del discernimiento ético?

3.3 *El monoteísmo afectivo*

Me refiero al primer mandamiento: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6), retomado por Jesús (Lc 10) y referencia esencial de la vida cristiana. A quien no le resulte escandaloso, o bien está habitado por el Amor Absoluto, o bien no sabe nada de Dios.

¿Es que el amor de Dios es rival de otros intereses y amores? No, ciertamente, pero nada le es indiferente. El amor fiel y exclusivo de Dios resitúa toda la reali-

dad. ¿Por qué? Con el amor no se discute. ¿Cómo no va a ser conflictivo un Dios así?

3.4. *La experiencia de pecado*

Hemos pasado, como dice la gente que asiste a nuestras parroquias, de una época en que «todo era pecado» a otra, la actual, en que «nada es pecado». La formulación es simplista, pero la intuición certera. No sabemos cómo hablar del pecado. Recurrimos a la psicología, y terminamos casi siempre más confusos o, lo que es peor, reduciendo el conflicto con Dios a una cuestión de autoestima.

Sin embargo, estas páginas reivindican la necesidad de una reflexión interdisciplinar que integre, diferenciando, los niveles de la experiencia de pecado. La madurez de la fe tiene que liberarse de la culpabilidad malsana, neurotizante. La misma madurez encuentra en el pecado la plataforma privilegiada para la experiencia fundante de la Salvación, es decir, para la paz propia del Espíritu Santo.

3.5. *Mundo secular y omnipotencia de Dios*

La causalidad estudiada por la ciencia ha dejado a Dios sin acción en el mundo, literalmente impotente. Algunos teólogos le han dado la vuelta al asunto y consideran que esa debilidad, voluntariamente asumida por Dios al crear el mundo con sus dinanismos propios, muestra espléndentemente el amor de Dios. La consecuencia es la disociación entre Dios y el mundo, que la acción de Dios es más simbólica que real.

El problema parece especulativo, pero en él se juega el sentido mismo de la Providencia y la certeza primordial de la fe: que Dios es lo absolutamente real en todo. El conflicto exige una nueva comprensión de la presencia creadora y salvadora de Dios. La síntesis

comienza por distinguir entre fe y representación cultural de dicha fe.

3.6. *El problema del mal*

La conflictividad de este tema atraviesa todas las épocas y culturas. ¿Por qué tanto sufrimiento? ¿Se puede hablar de un Dios bueno ante las lágrimas de un niño inocente?

Todavía es más inquietante el que la llegada del Reino, la supuesta era de felicidad definitiva prometida por Dios, se realice a través de las torturas y la muerte del hijo de Dios, Jesús de Nazaret. Desde Job hasta el grito de Jesús en la cruz, cuando el escándalo del mal exige a Dios pruebas de su credibilidad, la respuesta de su Amor nos obliga a confesar nuestro pecado y falta de fe: «¿Quién nos separará del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús?» (Rom 8).

3.7. *El hombre y lo divino*

Vivimos en una época en que el antropocentrismo se ha hecho tan radical que Dios está siendo sustituido por el hombre. Sus formas son múltiples. Algunas, humanistas: el sentido último de la vida no está mas allá, sino aquí; la persona es el criterio de lo sagrado... Otras, incluso religiosas: la búsqueda de una espiritualidad inmanente, sin Dios; el budismo y su relectura occidental, en cuanto sabiduría de la vida... Así como se han recrudecido algunos fundamentalismos religiosos, así también se ha generalizado la sospecha sobre las religiones de la Revelación, en que la autoridad del Dios personal es determinante.

El desinterés por Dios está siendo consciente, lúcido, razonado.

4

Ya se ve que los temas implican una problemática existencial en que se entrecruzan diversas perspectivas. Por un lado, cada persona con la que nos encontramos en la acción pastoral nos exige saber qué formación religiosa ha recibido, qué conflictos de fe han configurado su camino cristiano... (el pluralismo eclesial es hoy de una variedad amplísima). Por otro, nuestros creyentes practicantes están insertos en una cultura secular y antropocéntrica que, sin que ellos lo sepan, está marcando sus planteamientos, sus vivencias y sus procesos personales. Por otro, los no practicantes con frecuencia han vivido en propia carne las tensiones que acabamos de describir someramente (piénsese, por ejemplo, en los conflictos de conciencia ante la normativa ética de la autoridad eclesial). Por otro, los no creyentes tienen su idea preconcebida de los posicionamientos de la fe ante esas cuestiones; y si no la tienen, van a encontrarse con una Palabra que no deja de ser profundamente extraña si su lectura no es iluminada interiormente por el Espíritu Santo.

Así que tengamos paciencia con el momento histórico que nos toca vivir. Paciencia que actúa, pero no se crispa. Paciencia que siembra la Palabra, pero deja al Señor que haga crecer la semilla de noche (Mc 4). Paciencia que nos remite a nuestra propia conciencia. En efecto, ¿acaso hemos sufrido personalmente algo parecido a estos conflictos? Porque, si no es así, dudo que tengamos una palabra que decir a los que los sufren.

Pamplona, 1999

1

La autoridad de Dios

Puede ser una frase de efecto, pero ayuda a pensar: «Actualmente, Dios está perdiendo autoridad».

Compárese con otras épocas en las que Dios era lo más importante. Se podía incluso hacer la guerra a favor o en contra de Dios. La sociedad era impensable sin el culto sagrado, al que se dedicaban las mejores energías del pensamiento y del arte. Pero hoy no hay sitio para Dios. Sólo se habla de Él en privado. Apelar a Dios en cuestiones científicas o jurídicas sería ridículo. Al menos así ocurre en los países occidentales. Pretender una vuelta al pasado sería tachado de fundamentalismo e integrismo.

Con todo, el problema más grave no es el social. Personalmente, creo que la pérdida de autoridad mundana de Dios es una ganancia inmensa para la fe. Lo que me preocupa es la pérdida de autoridad de Dios en la conciencia de los creyentes. Como si la irrelevancia social de Dios hubiera traído la irrelevancia personal. Y esto es grave.

La tesis de este capítulo es simple: *Cuando Dios no provoca conflicto, es que no tiene autoridad; pero un Dios sin autoridad no es Dios.*

1.1. Necesaria y positiva emancipación

XX ha estado siempre vinculado a nuestra parroquia. Persona servicial y fiel. Pero hace dos años tuvo una crisis depresiva, y la terapia lo está cambiando. Ha

comenzado a tomar conciencia, a sus 35 años, de sus problemas de personalidad, por ejemplo, de su necesidad de dependencia, de la represión de su agresividad, de su falta de autoestima... El proceso está repercutiendo especialmente en su experiencia religiosa. Se siente profundamente desorientado, porque sospecha de la autenticidad de su fe, demasiado ligada, dice ahora, a sentimientos de culpa. De vez en cuando, según va aprendiendo a desinhibir su agresividad y a autoafirmarse, aparece una rebeldía extraña contra Dios, que le mueve a dejar sus prácticas religiosas. Lo curioso es que, por primera vez en su vida, se ha atrevido a no ir a misa el domingo pasado y no se ha sentido tan culpable como esperaba. Como no las tenía todas consigo, ha ido a confesarse. El confesor le ha acogido bien; pero, cuando ha venido a mí, estaba angustiado: «Me ha dicho que he cometido pecado mortal, pues la misa dominical es obligación grave para todo cristiano».

No dudo de la buena voluntad del confesor. Opino que la cuestión no se habría resuelto con silenciar la obligación moral. Lo grave es que el orden esté por encima de la persona y, sobre todo, que no se perciba el carácter eminentemente ético, de libertad interior, que supone para XX atreverse a no ir a misa un domingo. Mi consejo se ha centrado en el proceso de emancipación que está viviendo, haciéndole ver que su relación con Dios era de miedo esclavizante y que, por el contrario, Dios está feliz porque se atreve a ser libre. Que ya vendrá el día en que podrá integrar positivamente su autonomía personal y la celebración de la Eucaristía.

YY tiene la misma edad, pero su proceso es diametralmente opuesto. A los 16 años comenzó a ser agnóstica. No es que su experiencia religiosa fuese negativa. Sus padres eran practicantes, cristianos comprometidos en causas sociales por coherencia creyente. Desde niña había desarrollado un agudo sentido de la ética social.

En la adolescencia comenzó a cuestionarse la divinidad de Jesús, la credibilidad de la Biblia y la existencia de Dios. El profesor de religión le repetía una y otra vez las mismas razones: que si las pruebas de santo Tomás, que si los milagros de Jesús, que si «la fe es creer lo que no vemos, porque Dios lo ha revelado», apelando siempre a la autoridad de la Iglesia. Le resultó todo muy sospechoso. Por otra parte, tenía amigos y amigas que prescindían del tema religioso, y se sentía mucho más cómoda entre ellos que en su parroquia. Ambiente sano, abierto, liberado de convencionalismos. Se casó a los 28 años y tardó en tener hijos. Acaba de tener uno, precioso, y como yo le había conocido de niña, me lo traje, orgullosa. En un momento, con mucho pudor, me dijo: «No sé qué me pasa. Haber tenido este hijo ha sido una experiencia tan maravillosa que me ha roto todos mis esquemas. Yo que creía tener todo claro... El sentimiento básico que tengo es que se me ha dado. Me repito mil veces que es producto de mi marido y de mis entrañas; pero es más grande que nosotros, Javier, es más grande que nosotros».

Ahí tenemos a una mujer emancipada, sin religión oficial, plenamente inserta en una cultura que no necesita de Dios; pero a la que Dios se le ha colado a través del misterio de la existencia.

Vivimos en una época que no acepta la autoridad de un Dios que no permita el pleno desarrollo del hombre y no respete su autonomía. No olvidemos que esta conquista de lo humano, al menos desde la Edad Media, es un proceso largo y doloroso de emancipación. Ha tenido que hacerse, en gran parte, a la contra.

La razón filosófica tuvo que hacerse hueco en una teología que quería ser la única interpretación del mundo. La razón científica tuvo que enfrentarse a las cosmovisiones religiosas. La autoridad del Estado, elegido por el pueblo y para el pueblo, tuvo que despojar a las monarquías de su poder sagrado. La reforma

protestante tuvo que reivindicar el primado de la Palabra sobre la autoridad eclesiástica. Mientras tanto, iba transformándose la autoconciencia del hombre: importancia de los derechos individuales, principio de la subjetividad, libertad como criterio de verdad, dignidad de la persona, considerada como fin y no como medio...

No es el momento de repetir tópicos. Subrayemos que la emancipación se ha hecho menoscabando la autoridad institucionalizada de Dios, es decir, la representada por las Iglesias cristianas.

Muchos agentes de pastoral sienten la emancipación del hombre moderno como una amenaza de pérdida de la fe, incluso como pecado: algo así como el hijo pródigo que abandona la casa paterna para dedicarse al capricho sin trabas. Algunos identifican esta independencia con la actitud típicamente inmadura del adolescente, que no sabe integrar autonomía y autoridad, y durante un tiempo ha de demostrarse a sí mismo que no necesita del Padre. Unos y otros están convencidos de que es un proceso autodestructor.

A mi juicio, habría que matizar. Es evidente que lleva una carga reaccional, de defensa ante el sistema autoritario religioso, que pretendía mantener a las personas en la dependencia infantil. Las comunidades cristianas deberíamos meditar a fondo qué educación hemos ofrecido para que tantas conciencias hayan tenido que pegar el típico portazo de quien necesita sacudirse de encima determinadas normas que impiden su crecimiento. Pero tampoco hace falta ser muy perspicaz para captar la ambigüedad de ciertas reacciones: la confusión entre capricho y libertad, entre libertad de conciencia y falta de sentido moral, entre autonomía legítima y fantasías de omnipotencia... Desde la Revolución Francesa, en particular, la Iglesia Católica ha adoptado una actitud de sospecha ante la reivindicación

de las libertades. Parece que sólo ve en ellas un talante prometeico, de desmesura, de negación de la finitud.

Sin duda, todo está entremezclado; pero ¿se puede negar que, aunque la emancipación sea tan reaccional, conlleva un proceso de búsqueda auténtica del espíritu, un verdadero crecimiento que apunta hacia niveles más adultos de la conciencia humana? En el capítulo 2 esbozaremos una visión integradora a partir, precisamente, del problema central: ¿Cabe una moral de la subjetividad que integre la finitud y su sabiduría normativa, la desborde y, sin embargo, no sea prometeica, es decir, se fundamente en la autoridad de Dios?

Tal es la clave de discernimiento: poder distinguir entre la autoridad rival y la autoridad promotora. Después del Vaticano II, en diálogo con el mundo actual, las mejores conciencias creyentes han repetido que Dios no es rival del hombre, sino fuente de libertad. No es poco dejar de considerar al otro como enemigo. Pero no basta. Lo difícil es integrar, por una parte, la afirmación de que Dios quiere la felicidad y la autonomía del hombre y, por otra, la afirmación, igualmente clara para la fe, de que Dios es la autoridad inapelable. ¿Cómo se elabora un proceso en que el sujeto se hace protagonista de su historia, se libera de sistemas autoritarios protectores y descubre la soberanía de Dios como fuente de su ser, precisamente, en la entrega a su voluntad? Mi impresión es que nos vamos de un lado a otro: o bien afirmamos la autoridad como limitación, para evitar la *hybris*, el orgullo del hombre, o bien hablamos de un Dios Padre sin autoridad, sin conflicto alguno con la libertad del hombre. Sospecho que tendemos a hablar en abstracto, ideológicamente, incapaces de discernir la problemática real y concreta de cómo la persona elabora sus tensiones interiores.

Pues bien, primer requisito: distinguir entre autoridad de Dios y representación sociocultural de dicha autoridad.

Pertenece a la conciencia primordial, dada atemáticamente y explicitada en el acto de fe, que Dios, por ser Dios, es un Tú absoluto. Se le llamará de muchas maneras: el Ser infinito, el Señor, el Padre, el Creador, el Salvador... La pastoral comienza por captar y despejar ese fondo primordial. Y continúa diferenciándolo de sus representaciones culturales. En este punto aparecen las dificultades. ¿Por qué, para algunos, la autoridad de Dios coincide con la superconciencia y se opone frontalmente a los placeres más normales y a todo intento de autonomía? ¿Por qué, para otros, Dios ha quedado desdibujado en lo impersonal, reducido a símbolo de un mundo armónico, sin conflicto? ¿Por qué otros prescinden de Dios en las cuestiones que atañen a su responsabilidad y creen que sólo deben dar cuenta ante su propia conciencia? ¿Por qué para unos la figura del Padre integra amor y autoridad en síntesis luminosa, y para otros no hay modo de integrar el imperativo del amor y el deseo de autorrealización?

1.2. Autoridad, libertad y amor

El proceso de emancipación ha minado el principio de autoridad. La gente mayor se queja: «ya no hay respeto». Ni al clero, ni a los estamentos representativos de la autoridad, ni a los padres... Predomina el principio de igualdad en todos los órdenes. La mejor valoración que se puede hacer de un obispo es que sea cercano a la gente. El ideal de los padres, que sean amigos. Las relaciones interpersonales se nivelan. Toda asimetría se siente como amenaza, como humillante incluso.

Se ha dicho que una característica esencial de nuestra época es el asesinato del padre:

- en cuanto símbolo de la ley que limita y prohíbe;
- en cuanto autoridad superior de la familia;

- en cuanto poder que somete a la mujer (machismo);
- en cuanto origen que vincula para siempre.

Siendo «el padre» el símbolo básico de la imagen de Dios, ha repercutido directamente en la experiencia religiosa:

- El Padre no es autoridad, sino cercanía.
- Reivindicación de la figura de Dios-Madre.
- Disociación entre ley de Dios y autonomía del hombre.
- Sospecha del monoteísmo del Padre bíblico, sea Yahvé creador y salvador, sea el Padre de Jesús en cuanto Unico Absoluto.

Hay quienes sienten este viraje socio-cultural, de enormes consecuencias, como orgullo, como una manifestación más del pecado original: la pretensión de Adán de ser igual a Dios. Toda emancipación que atente contra la autoridad –dicen– conduce al libertinaje, no a la libertad. Otros piensan que la emancipación no ha hecho más que comenzar y que su fin es destronar definitivamente la figura del «padre», responsable de todas las opresiones: religiosas, familiares y políticas. Algunos esperamos que esta emancipación, necesaria y positiva, a pesar de su carácter frecuentemente reaccional, encontrará el camino para *reconciliar definitivamente el amor y la autoridad*.

Porque ahí estriba el problema: autoridad y libertad serán irreconciliables mientras aquélla no encuentre su fuente, el poder de dar vida, de dignificar a la persona y de promocionar su libertad. Reconozcamos, especialmente las iglesias, que la autoridad ha representado (y representa) el poder arbitrario y la ley que somete las conciencias. Aceptemos que la emancipación necesita su tiempo para pagar el precio necesario de sus exce-

sos. Tal vez un día recobre sus raíces bíblicas (porque las tiene, sin duda) y celebre de nuevo al Dios que libera a los esclavos, la sabiduría de la ley, que emana del amor de alianza, y el don inaudito del Espíritu Santo, el que nos hace hijos del Padre de los cielos al modo de Jesús.

Dicho así, en perspectiva de largo aliento, resulta hasta bonito. Pero en la praxis pastoral las dificultades para integrar amor y autoridad son poderosas. Los agentes nos empeñamos en adoctrinar, en hacer ver que la autoridad de Dios es amor que libera, que Dios no se impone, que hemos sido liberados de la ley por la fe, que Dios nos quiere hijos, sin temor... Pero solemos fallar en dos puntos capitales: primero, en creer que el contencioso con la autoridad de Dios se resuelve con ideas más acordes con la sensibilidad actual, cuando el problema es de relación interpersonal y de proceso de integración del conflicto; segundo, en nuestra tendencia a hacer una lectura reductora de la Biblia, ignorando que el conflicto con la autoridad de Dios la atraviesa entera y que la Biblia refleja un camino largo y sinuoso para resolverlo.

A mi juicio, hay que superar la disociación entre autoridad y amor, que subyace en la mayoría de las conciencias. Si se afirma a priori que la única y privilegiada forma de amor es la igualitaria, y la simétrica (amistad, fraternidad, pareja) la única que respeta la dignidad de la persona, entonces no hay sitio para Dios. Pero digamos igualmente: tampoco lo hay para la maternidad/paternidad, para la educación, para la terapia, para la acción social..., es decir, para dar vida. Por el contrario, la experiencia originaria del amor, la primera que nos configura como personas, la que nos posibilita ser y confiar básicamente en la existencia, nos viene de la relación asimétrica con la madre. El que no recibe la vida tampoco puede poseerla. El que no agradece tampoco llega a ser autónomo.

En la postmodernidad, la figura de la madre, a pesar de su carácter asimétrico, encuentra sitio con relativa facilidad. Es el poder el que provoca el rechazo. ¿Por qué? En parte, porque él simboliza la autoridad que se impone. La madre no es precisamente autoridad, sino amor benevolente, aceptación incondicional, origen envolvente, indiferenciado, armónico, al que se vuelve cuando la responsabilidad agobia o el riesgo de la emancipación desorienta. Pero sin padre no hay alteridad, y sin alteridad no puede estructurarse el yo en la diferencia; sin padre no hay ley, y sin ley no hay responsabilidad, y sin responsabilidad no hay autonomía real. El padre, efectivamente, representa el conflicto, y el conflicto significa la posibilidad de integrar autoridad y amor, autonomía y dependencia. El drama interior de la cultura y de las conciencias se resume en la dificultad de integrar conflicto y amor. Si el amor es lo gratificante, queda apresado por el principio infantil del placer inmediato. Si el amor no acepta la ley de la diferencia, no hay posibilidad de relación interpersonal. Si el amor de Dios no tiene autoridad, la experiencia religiosa queda a merced del narcisismo.

En este sentido reivindico la prioridad del símbolo paterno de Dios. Obviamente, hay que desembarazarlo de sus componentes patriarcales y sexistas. ¿Cómo dudar de la aportación esencial de la figura materna de Dios, tan presente en la Biblia, aunque de forma sutilmente latente? Pero, en mi opinión, el tema no debe ser tratado en clave sexista. El Dios de la Biblia no tiene sexo; por eso puede ser llamado igualmente madre que padre. El problema comienza al constatar que emocionalmente, cuando se estructura el inconsciente afectivo a partir de los símbolos psicosociales de madre/padre, no es lo mismo llamar a Dios «Madre» o «Padre». Por lo dicho anteriormente: la madre posibilita lo originario, el amor incondicional y gratuito, más allá de la ley; el padre posibilita la integración de amor incondi-

cional y autoridad, integrando el conflicto, es decir, la responsabilidad y la culpa. Si no hubiese experiencia matriz del don recibido, es decir, de la relación básicamente positiva (madre), no habría proceso de alteridad y libertad (padre); pero si la única forma de la gratuidad fuese la materna, sin pecado, entonces no habría perdón ni salvación. Como veremos en capítulos sucesivos, la figura del Padre en la Biblia revela la forma suprema del amor gratuito, el poder de crear vida de la muerte, la misericordia que toma sobre sí el pecado del mundo.

Justamente, porque la perspectiva no es sexista, sino simbólica y relacional, añadamos dos observaciones importantes:

– Hablamos desde nuestro contexto socio-cultural. Se supone que en otras culturas la madre física puede representar la paternidad simbólica.

– También en nuestra cultura, la función relacional del padre puede ser realizada por la madre, el hermano mayor, un educador/a...

1.3. Nostalgia del Padre Absoluto

Cuando la emancipación se hace positivamente, la persona constata que no necesita de Dios. De nuevo, la confusión viene de las representaciones. Nuestras catequisis y homilías se empeñan en decir que Dios es necesario para ser feliz, que el hombre sin Dios se autodestruye, que Dios es nuestro fin último. Y no nos damos cuenta de la ambigüedad de ese lenguaje.

Para comenzar, Dios ha dejado de ser objeto de necesidad, porque no pertenece al mundo de la finitud en la cultura secular. La meteorología, la medicina, la psicología, el derecho, la estética, la política... funcionan sin Dios. Más vale que digamos que el hombre puede autorrealizarse sin Dios. Lo vemos todos

los días en amigos/as que pasan de lo religioso y funcionan admirablemente como personas, ética y profesionalmente.

El pensamiento tradicional apela a la «necesidad metafísica», a la necesidad de trascendencia. Pero olvida que la cultura secular existe, cabalmente, porque ha distinguido entre necesidad, libertad y sentido. Dios no pertenece al mundo de la necesidad, sino a la búsqueda de sentido, y ésta se inserta en el camino de la libertad. Lo constatamos así en nuestra pastoral: no es evidente que el sentido de nuestra vida sea Dios; exige una búsqueda personal. Todavía se acepta, básicamente, que la persona necesita dar un sentido a su existencia; pero que necesariamente sea Dios... Sólo a posteriori, cuando uno se ha encontrado con Dios, descubre agradecido que había nacido para *Él*. Volveremos a esto en el capítulo 3. En el conflicto con la autoridad de Dios, es importante tener claro que Dios no es necesario. Sin esta diferencia entre necesidad y sentido, que pasa por la libertad personal, la evangelización no hace justicia a la autonomía de la persona y se hace sospechosa de manipular las conciencias: si para ser feliz necesito de Dios, no puedo elegir.

Sin embargo, una pastoral que suscita el sentido de Dios exclusivamente desde la razón que busca dar un sentido trascendente a la autorrealización, está resultando la trampa, precisamente, de los creyentes progresistas. La razón no necesita de Dios para explicar el mundo. La fe no es un poder sobre el mundo, sino un don de sentido en el mundo. De este modo queda salvaguardada la autoconciencia del hombre, y Dios no es rival de nada ni de nadie.

¿Por qué, a pesar de todo, esa nostalgia irreductible del Padre Absoluto? La racionalidad autónoma choca, una y otra vez, con este corazón humano imprevisible, que tiene su modo propio de entender el mundo y dar sentido a la existencia.

Conozco las respuestas racionalistas:

- Esa nostalgia es un resto de las culturas sacrales dominantes durante siglos.
- Nace de la debilidad emocional de la razón.
- Incapacidad narcisista de asumir el principio de realidad, la finitud.
- Residuo de la metafísica tradicional, separada de la ciencia y de la hermenéutica.

No siempre el agente pastoral tiene una respuesta a esas interpretaciones reduccionistas. Prefiere inclinarse con respeto al misterio del corazón. Y aquí se encuentra con realidades que no puede sistematizar, pero que resultan altamente significativas:

- ¿Por qué YY ha comenzado a dar gracias al Dios de su infancia cuando ha tenido su hijo?
- ¿Por qué XX, cuanto más avanza en libertad interior y se atreve a romper sus códigos religiosos internalizados, tanto más descubre a un Dios personal?

Hemos citado con frecuencia a san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti». Frase luminosa y ambigua a un tiempo. Luminosa, porque sabe que el corazón es capacidad de absoluto, que su luz interior se dirige misteriosamente al Bien eterno, que ningún logro de plenitud humana evita esa sensación última y sutil de finitud y temporalidad... Pero ambigua, porque tiende a confundir el encuentro con Dios con la realización de nuestros deseos, y aquí la Palabra es tajante: Dios no pertenece al deseo; sólo en la fe, mediante la desapropiación, el deseo alcanza su verdad profunda.

La nostalgia nace del deseo del corazón. Éste tiene certezas que la razón tantea a ciegas, torpemente. ¿Por qué el corazón sabe que el sentido último es el amor de

un Tú, y que éste ha de ser incondicional, previo a toda respuesta? ¿Por qué las causas más nobles y universales –por ejemplo, la liberación de los oprimidos– tienen menos densidad antropológica que el amor interpersonal? ¿Por qué la fe sólo merece la pena si, por encima de todo, es el encuentro de amor con el Dios vivo y personal?

Tenemos una nostalgia irreprimible de Dios, a pesar de y precisamente a causa de nuestra autonomía. Cuando menos necesitamos de Dios, tanto más aparece lo que está más allá del yo: el sí-mismo, ese centro atemático del ser persona, que escapa a toda racionalización y explicitación de conciencia. La Biblia lo ha llamado «el corazón», centro vital inobjetivable, al que sólo Dios tiene acceso directo. En buena ontología, deberíamos decir que la nostalgia muestra el lazo metafísico que une a la criatura con el Padre creador. Antropológicamente, que la libertad de la persona es una libertad fundada. Teológicamente, que Dios nos creó como sujetos para que un día podamos escuchar su llamada a la Alianza.

Pero hay en la nostalgia del Padre otra dimensión: la del paraíso perdido. No sabemos explicar por qué, y el relato de la primera caída (Gn 3) no es precisamente una explicación. A su luz, más bien se nos posibilita entendernos mejor a nosotros mismos. Nuestra condición actual, bajo el poder del pecado, es la contraria a nuestro origen divino. ¿Cómo es posible que hayamos creído que el Padre Absoluto es nuestro rival?

Nuestro discernimiento pastoral debe estar muy atento a este reducto de nostalgia, que con frecuencia se revela con lenguaje agresivo y de autosuficiencia. El pecado nos ha alejado del Amor primero y nos agujonea contra Dios; pero es la señal, igualmente, del reducto inviolable de la conciencia, que permanece referido a su Fuente a pesar de todo. En su pretensión de asesinar al Padre se hace demasiado evidente el dolor.

La mayor dificultad reside en la indiferencia, cuando la conciencia está entretenida y sujeta a mil estímulos que impiden la interioridad. Los agentes de pastoral tenemos menos miedo a la rebeldía explícita del ateo militante que al realismo satisfecho de quien está asentado en la finitud mediante su pequeño combinado de placeres cómodos. Si no irrumpe la desgracia en esa fortaleza tan protegida... A veces deja entrever, casi imperceptiblemente, rictus de tristeza, tan cerca de la desesperación...

1.4. ¿Ambivalencia del lenguaje bíblico?

Cuando uno se acerca a la Biblia, especialmente al Antiguo Testamento, no puede evitar la impresión de la autoridad soberana de Dios, autoridad sin apelación posible.

- ¡Qué señorío al crear el mundo con la omnipotencia de su palabra, desde la soledad de su trascendencia inaccesible! (Gn 1).
- Es verdad que crea al hombre/mujer a su imagen y semejanza, que le da dominio sobre la naturaleza; pero dejando muy claro que es don y marcando los límites inviolables de la finitud (Gn 3).
- Cuando decide intervenir en la historia, a partir de Abraham, suscita una experiencia religiosa absolutamente especial: la fe, que tiene como medida la Promesa del que hace posible lo imposible (cf. Gn 12 ss).
- Ciertamente cumple su palabra, y para ello se enfrenta al poder del Faraón, liberando a los esclavos. Cuando éstos ven su acción salvadora, comienzan a temer y a creer en el Dios de sus padres y de Moisés (Ex 14-15).

- A la vez que se manifiesta como el Único y prohíbe toda imagen de Él, castigando hasta la muerte a quien pretende objetivarlo, está decidido a ser fiel, a perdonar, a comunicarse y a tener intimidad con los suyos... (cf. Ex 32-33).

Podríamos multiplicar los ejemplos. Hasta que los creyentes descubren, fascinados, que el señorío de Yahvé es un amor apasionado, entrañable, paciente, normalmente han de hacer un camino interior que siempre comienza por las sensaciones básicas: ¡Qué grande es este Dios! ¡Qué presencia tan inmediata y totalizadora! No nos extrañemos de que vuelvan los viejos fantasmas del autoritarismo y la amenaza. Así que los agentes de pastoral nos dedicamos a explicar los relatos conflictivos, especialmente los de carácter violento, y a racionalizar una y otra vez lo que se impone: que Dios tiene autoridad y que, cuando se revela, se revela como es, con autoridad.

Puede ser conveniente hacer ver el contexto socio-cultural en que nace la Biblia, la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, etc.; pero intentamos evitar el conflicto, y esto no ayuda a la fe. Yo mismo, cuando me encuentro con que alguien tiene una imagen negativa de Dios, le ofrezco una selección de salmos que favorecen la relación positiva, sin conflicto; y con frecuencia, antes de adentrarlo en la compleja historia de la alianza entre Dios e Israel, utilizo el segundo Isaías (prodigiosa síntesis de trascendencia y cercanía amorosa de Dios); pero tengo claro que se trata de una fase previa a ese momento crucial en que el creyente ha de enfrentarse a la autoridad de Dios en su inmanipulable libertad.

A mi juicio, el Antiguo Testamento, con sus típicas ambivalencias, no es un obstáculo, sino un camino privilegiado de educación en la fe. Pongamos algunos ejemplos:

– Cuando Dios reacciona ante el pecado del hombre con el castigo, es inevitable la sensación de amenaza. ¿Qué nos pasa actualmente, que somos incapaces de integrar el castigo en la dinámica del amor? ¿No será que estamos reduciendo el amor a gratificación? ¿Es que es posible el amor interpersonal sin experimentar la amenaza de pérdida, justamente porque no puedo disponer del otro?

En la Biblia, la secuencia de la relación con Dios no termina con el castigo: después del pecado, viene la intercesión del mediador (en muchos casos) o la promesa del perdón, que renueva la alianza y que incluso (basta leer Jer 31 y Ez 36) crea un nuevo futuro. En efecto, hay que dejar siempre claro que toda la secuencia (salvación (pecado (castigo(nueva salvación) está sostenida por la fidelidad inquebrantable de Dios. Pero ¿por qué tenemos tanta prisa en llegar al amor sin amenaza? Sospecho que somos tan incapaces de vivir el castigo porque no creemos en su fidelidad. No digo que no haya razones de tipo antropológico: una nueva cultura de la no-violencia, un sentido agudo de la autodignidad, etc.; pero hemos de preguntarnos más directamente por la calidad de nuestro amor y nuestra necesidad de asegurarnos a Dios. En la Biblia aparecen con nitidez los miedos con que el hombre experimenta a este Dios de la alianza, tan Señor, creador y salvador fiel..., y tan libre; pero aparece igualmente la fe inquebrantable en Dios en la situación límite de abandono. Pues bien, Israel ha llegado a esta fe porque supo vivir el conflicto con Dios.

– El conflicto parece insostenible cuando no hay razón para el conflicto, cuando crea el sin-sentido: los inocentes bajo el poder del mal. Tema al que dedicaremos el capítulo 6. En éste quisiera subrayar un aspecto muy frecuente en la Biblia y que está directamente asociado a la autoridad de Dios: ¿no es Dios una autoridad arbitraria?

En efecto, el Antiguo Testamento tiene una conciencia tan clara de la trascendencia de Dios (Dios no es como nosotros; no podemos conocerlo sino cuando Él quiera y como Él quiera revelarse) que puede aparecer como un poder arbitrario. No tiene que dar cuentas a nadie, es el juez último e inapelable. Por eso el hombre moderno se siente tan cerca de Job, el justo que se atreve a pedir cuentas a Dios. Sin duda, las culturas humanas han estado tan marcadas por la arbitrariedad de los dioses (las luchas por el poder en el Olimpo griego, la concepción de los sacrificios rituales en Mesopotamia o México...) que la razón del hombre, para conseguir su emancipación, ha tenido que luchar contra el fantasma de la omnipotencia que juega con los «pobres diablos» humanos (los sofistas griegos ya comenzaron esta batalla admirable). Nosotros pertenecemos a esta cultura que no acepta la arbitrariedad del poder, y con razón. Un Dios que no respeta la justicia no es digno del hombre.

Lo desconcertante del libro de Job es que, cuando se encuentra con la autoridad del Dios vivo, éste no le somete a juicio, demostrándole objetivamente su pecado. Le muestra el misterio más grande de Dios, del hombre y del mundo. Es Job el que descubre que su pretensión de autojustificación era desmesura y mentira. ¿Qué ha pasado aquí? No es arbitraria la autoridad de Dios, sino la pretensión de Job.

Con todo, hay una ambivalencia constitutiva del Antiguo Testamento que sólo será resuelta en el Nuevo: la ambivalencia de la ley. Aunque el subsuelo de la relación con Dios sea su fidelidad, la realización de las promesas queda siempre en suspenso, condicionada por el cumplimiento de la Ley. De ahí que la experiencia de la alianza se debata siempre entre dos sentimientos: agradecimiento y miedo. Sólo con Jesús, el mediador escatológico, y con el don del Espíritu Santo, el miedo da paso a la libertad del amor (cf. Lc 15; 1 Jn 3; Rom 8).

1.5. El temor de Dios, principio de sabiduría

Demasiados creyentes identifican el temor de Dios, del cual se dice innumerables veces en el Antiguo Testamento que es el principio de la sabiduría, con el miedo. Por ello, algunas traducciones actuales de la Biblia lo traducen por «respeto». Probablemente es lo correcto, pero se pierden algunos matices importantes.

El miedo es constitutivo de la finitud humana: ante el caos, lo incontrolable, las potencias sobrenaturales amenazantes, la presencia de lo sagrado, fascinante e imponente... El miedo ante la autoridad que juzga es normal. No tener la última palabra, estar a merced de otro... Pertenece incluso a la relación interpersonal mejor asentada: no estar a la altura del amor, posibilidad de pérdida... Cuando todo esto se proyecta en Dios, adquiere dimensiones metafísicas, por más que nos empeñemos en racionalizarlas. En cuanto vivimos una situación que nos descoloca (acontecimientos dolorosos imprevisibles), emergen los miedos soterrados, que ninguna voluntad racional logra domeñar.

Pero el temor que provoca el Dios de la Biblia, cuando habla y actúa, cuando juzga y salva, cuando revela su señorío absoluto y ama fielmente, cuando castiga y perdona, crea una dinámica especial. Posibilita a la persona humana «la sabiduría»: reencontrar la finitud como don, reconciliarse con su ser de criatura, afirmar su dignidad y la alteridad trascendente de Dios, tener la medida de lo humano, integrar la culpa...

El miedo es replegamiento. El temor bíblico nace en la presencia autorreveladora de Dios. Los humanos tanteamos el Misterio oculto como ciegos que golpean lo desconocido. Cuando Él libremente se acerca a nosotros y nos revela su nombre, temblamos de agradecimiento y cerramos los ojos por ser llamados a su intimidad. ¿Por qué a mí, por qué a mí? No es extraño que Israel sintiese su elección como un peso insoportable.

El miedo es desconfianza. El temor bíblico es convicción clara de no poder estar a la altura de Su amor y de Sus promesas. Con frecuencia preferiríamos que no se hubiese fijado en nosotros: nos resulta más cómodo que Él se quede en la nube de su trascendencia, mientras nosotros nos ocupamos de organizar este mundo como podemos, casi siempre desastrosamente. Desde que Le hemos conocido, la existencia humana tiene como referencia Su amor eterno, y esto da vértigo. Pero ¿cómo vamos a negar que tal es nuestra suerte y que no la cambiaríamos por nada?

El miedo es angustia. El temor bíblico es verdad fundante y liberadora. Por fin, sabemos que hay un Dios que no abandona a sus criaturas, que no necesitamos ganarnos su benevolencia con ritos ni sacrificios. Ahora sabemos que no necesitamos ser héroes. Nos basta con ser criaturas, aceptar nuestra medida y adorar al Creador como fuente permanente de vida. Sus mandamientos no se oponen a nuestra libertad. Al contrario, nos liberan de las fantasías de nuestro deseo insaciable y nos permiten reencontrar nuestra dignidad inviolable de estar hechos a su imagen y semejanza.

Para la Biblia, el temor de Dios resume la experiencia vivida con el Dios de la Alianza: sentido religioso de la existencia y fidelidad.

En un mundo secular como el nuestro, las religiones se empeñan en afirmar que el verdadero humanismo es religioso. La Biblia lo confirma (basta leer los sapienciales, por ejemplo Sir 1 y Sab 1). Pero aquí es necesario hacer una doble advertencia:

Primera: las religiones y las iglesias cristianas tienen demasiado miedo al antropocentrismo. Lo oponen precipitadamente al teocentrismo. Al menos, los que pertenecemos a la tradición judeocristiana deberíamos discernir mejor. ¿De dónde ha nacido este antropocentrismo, sino de la experiencia de Dios que dignifica a

los humillados y afirma el primado del hombre por encima del culto? Mientras no seamos capaces de integrar positivamente antropocentrismo y teocentrismo, la autoridad teocéntrica será motivo de conflicto irresoluble entre nuestra cultura secular y Dios.

Segunda: las religiones e iglesias cristianas olvidan con frecuencia que ellas son la causa del conflicto entre el hombre actual y Dios, precisamente por haber educado en el miedo, no en el verdadero «temor de Dios» o fundamento religioso de la existencia. En este tema no basta con apelar a principios teóricos sobre la finitud humana y el carácter fundante de la fe. Es necesaria una pastoral que elabore procesualmente la problemática real de las conciencias: ¿por qué cuesta tanto pasar del miedo/angustia al temor/confianza?; ¿por qué tendemos a confundir sumisión y obediencia de fe?; ¿por qué toda autoafirmación frente a Dios no es pecado?; ¿cómo se pasa de la imagen de un Tú protector a un Tú liberador?; ¿cómo se integran el miedo a la dependencia y la aceptación de la autoridad inapelable de Dios?; ¿cómo sentirse criatura y ser autónomo, en uno?; etcétera, etcétera.

En los salmos, «temeroso de Dios» y «fiel a la voluntad de Dios» coinciden con frecuencia (cf. Sal 119 [118], auténtica cima de la experiencia religiosa del Antiguo Testamento). Pero actualmente, en mi opinión, una de las manifestaciones más graves del conflicto con Dios es, justamente, la disociación entre ética y experiencia religiosa.

1.6. Disociación de ética y experiencia religiosa

Cada religión ha tratado la relación entre la experiencia religiosa (dimensión vertical de la vida humana) y la ética (dimensión horizontal) con matices propios. Es sabido que para Roma prácticamente se trataba de dos

mundos separados. Si se compara la concepción de Israel con las de las culturas circundantes, llama profundamente la atención en la Biblia la fuerza con que la ética se vincula inmediatamente a la experiencia de la alianza con Dios. El lugar que los Diez Mandamientos tienen en el corazón de la relación con Dios (Ex 20; todo el Deuteronomio) constituye referencia esencial en la predicación de los profetas, de tal modo que el «conocimiento de Dios» pasa por la justicia y la misericordia (cf. Amós; Is 1-2; Jer *passim*). ¿Por qué, sin embargo, la tendencia actual a la disociación?

– En mi opinión, cuando se habla mal del pecado, propiciando una imagen distorsionada del amor de Dios (o bien acentuando el miedo, o bien identificando el amor de Dios con el no-conflicto), la relación con Dios no encuentra su sitio en la responsabilidad ética, o viceversa, la conducta moral se separa progresivamente de la experiencia religiosa (por autodefensa ante un Dios castrante o por insignificancia de Dios en la responsabilidad).

– Cuando la interpretación científica desplaza del mundo la causalidad de Dios, ¿a quién hemos de dar cuenta de nuestros actos, sino a nuestras propias conciencias?

– Si ninguna ley externa, aunque sea la ley divina, tiene la dignidad de la propia libertad de conciencia, la ética es cuestión del hombre/mujer autónomo.

– Si, además, el cristianismo nos dice que no conocemos a Dios sino a través del amor al prójimo (cierta interpretación reductora de la Primera Carta de Juan y de otros textos neotestamentarios), la experiencia religiosa en sí misma se hace sospechosa, y más cuando pretende juzgar a la ética. ¿No nos ha dicho Jesús (Mt 25) que el juicio final no está ligado a la fe, sino a la solidaridad?

En las páginas de este libro iremos respondiendo progresivamente a cuestiones tan graves. Permítame el

lector una reflexión que, a la luz de la Biblia, se impone: ¿por qué disociamos nosotros lo que la Palabra une con una contundencia inapelable?

El Dios que tiene poder para salvar, y salva con autoridad liberadora, formula los grandes imperativos que vienen a ser la Constitución sagrada del Pueblo de Dios. Anotemos este dato primordial de la teología bíblica: el indicativo del señorío salvador («yo os saqué de Egipto») fundamenta los imperativos éticos («No tendrás otros dioses; honrarás a tu padre y a tu madre; no cometerás adulterio; no robarás...»). Para Israel está claro que la mejor garantía de los pobres frente a la arbitrariedad de los poderosos (adulterio de David y expolio de Acáz) es Dios. Jesús llega a elevar el mandamiento del amor al prójimo al rango del primer mandamiento de la Alianza, diciendo que el samaritano, al hacerse prójimo, participa de la vida eterna (Lc 10). Por eso la disociación actual entre fe y ética se me hace sospechosa de un conflicto oculto: *el miedo al juicio de Dios*. Si Dios sale garante del prójimo, la última palabra no la tenemos nosotros, sino Dios.

Lo he comprobado con frecuencia en la pastoral de conciencias. ¡Cuántas racionalizaciones de la culpa para no abordar la cuestión central: la posibilidad de ser juzgados por el Amor Absoluto! Desde el autoanálisis psicológico, la reducción de la responsabilidad a conflicto del pasado familiar; desde el moralismo, hacer el examen de conciencia y la confesión sacramental, pudiendo objetivar el pecado mortal y el pecado venial, con el fin de estar en orden y evitar el juicio de Dios que trasciende la propia conciencia; desde un mal llamado «cristianismo abierto», en que Dios nos deja la responsabilidad del mundo, con lo cual hemos logrado mantener su juicio a distancia...

¿Por qué los humanos evitamos el juicio? Llama la atención cómo sigue estando presente en la cultura de la vida diaria. Basta encender la televisión y ver cuán-

tas películas policíacas en las que se entremezclan la muerte y los tribunales. En el juicio ante la autoridad, la persona humana experimenta el límite, la frontera entre la condenación y la salvación, frontera que no puede dominar desde sí, sino apelando a la Autoridad. Es verdad que la libertad interior de la conciencia del inocente trasciende los tribunales humanos. Entonces cabalmente apela al juicio de Dios, como Jeremías o como Dymitri en *Los hermanos Karamazof* de Dostoyevsky. Lo cual es altamente significativo. El juicio que evitamos, el de Dios, es el juicio al que apelamos, como Job.

No se entienda que con estas reflexiones estoy propugnando una ética civil explícitamente fundamentada en lo religioso. Por el contrario, considero que una ética civil autónoma debe ser expresión de la madurez de la fe cristiana en un mundo secular y plural. Aquí estoy hablando a creyentes, en los que no cabe disociar experiencia religiosa y ética.

1.7. La majestad del Amor Absoluto

Como ha visto claramente el Nuevo Testamento, todavía el Antiguo está bajo el juicio de Dios en forma ambivalente. El temor de Dios es principio de sabiduría, pero sigue aprisionado por la ley y el miedo consecuente.

«Si morimos con Él, viviremos con Él;
si aguantamos, reinaremos con Él;
si renegamos de Él, renegará de nosotros;
si le somos infieles, Él se mantiene fiel,
pues no puede negarse a Sí mismo» (2 Tim 2).

Dicho sintéticamente: admirable. Toda la novedad del Nuevo Testamento está en ese versículo: «aunque nosotros seamos infieles, Él permanece fiel, porque no

puede negarse a Sí mismo». Porque es Él el que nos justifica por gracia (¡carta a los Romanos!). Y paradoja asistemizable: «Si renegamos de Él, Él nos negará», pues el Amor Absoluto impone su autoridad por toda la eternidad (cf. Heb 10).

En efecto, la revelación escatológica del amor de Dios en Cristo aparece desde el momento en que el Reino llega como gracia a favor de los pecadores. Se esperaba la justicia de Dios separando a justos e injustos, convocando a los fieles de la Ley para la era mesiánica, y vino como misericordia, llamando a los perdidos al banquete. Desbarató la pretensión de los buenos al implantar el señorío del amor, sin tener en cuenta sus obras, o mejor, haciendo ver que su corazón era incapaz de acoger la sobreabundancia del amor que no calcula. Venía a salvar, no a condenar, y los únicos que se sintieron juzgados fueron los intachables. Un amor así, que desbarata todo derecho ante Dios, porque lo suyo es perdonar, no puede ser soportado (cf. Mc 2-3).

Era su propia experiencia de Dios-Padre lo que Jesús manifestaba a los hombres, que tal era el misterio oculto que tantos profetas y reyes quisieron ver y oír y ahora se hacía patente a los pequeños: la soberanía del amor absoluto, la voluntad salvadora de Dios, tomando en sus entrañas al mundo pecador y recreándolo de raíz como el primer día, más admirablemente que el primer día.

Los hombres esperaban la majestad que fulgura y se encontraron con el Padre que da vida (cf. Mt 11).

Sin embargo, no lo hizo mágicamente, con un golpe de omnipotencia. Nos tomó muy en serio. Sabía de nuestras resistencias al amor, de nuestra obcecación. Nos dio a su propio hijo. Éste no retuvo en propiedad su ser igual a Dios, sino que se anonadó, se hizo hombre, en todo semejante a nosotros, inocente sin pecado, para compartir con nosotros nuestra condición humana bajo el poder del pecado, la muerte y la ley. Se despo-

jó de su rango, tomó sobre sí el destino del mundo pecador, tuvo que aprender la obediencia a base de sufrir, aceptó de parte nuestra el juicio de la santidad de Dios y creyó, a pesar de todo, que era el amor infinito del Padre el que estaba manifestando al mundo en el momento del abandono supremo (cf. Flp 2; Heb 2-5; Mt 27).

Sólo lo supimos después de la Resurrección a la luz del Espíritu Santo: que era la hora del amor hasta el extremo, pues «no hemos amado nosotros a Dios, sino que Él nos ha amado y enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados» (1 Jn 4).

Hay una escena en Jn 13, cuando Jesús lava los pies a Pedro, que podemos considerar como paradigma de la majestad del amor divino. Pedro, como nosotros, no entiende la humillación voluntaria de su Maestro y Señor. ¿Cómo es posible que quiera lavarnos, hacer suyo nuestro pecado? La respuesta de Jesús es de autoridad inapelable: «Si no te dejas lavar los pies, no tienes parte conmigo». Nunca Dios ha sido más Señor que al hacerse esclavo, ni tan juez como al tomar sobre sí nuestra condenación.

Si no se percibe la autoridad de este amor cuando se queda sin dignidad, en acto de libertad de incomprendible amor, es que el infierno está en nosotros (cf. Jn 12). Utilizarlo como arma para disponer de la Salvación viene a ser la señal definitiva de nuestra incapacidad para escuchar y entender la Palabra (cf. Mt 13).

Por eso no cabe sistematizar la relación entre la fe que nos libera de la ley y la responsabilidad que toma en serio la voluntad de Dios, la paz que nace de la justificación por gracia y el temor ante el juicio último de Dios. Lo ha expresado magistralmente Juan:

«Hijos, no amemos de palabra y con la boca, sino con obras y de verdad. Así conoceremos que procedemos de la verdad, y ante Él tendremos la conciencia tranquila.

Pues, aunque la conciencia nos acuse, Dios es más grande que nuestra conciencia y lo sabe todo. Queridos, si la conciencia nos acusa, podemos confiar en Dios y recibiremos de Él lo que pidamos, porque cumplimos sus mandatos si hacemos lo que le agrada. Y éste es su mandato: que creamos en la persona de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros como Él nos mandó. Quien cumple sus mandatos permanece con Dios, y Dios con Él. Y sabemos que permanece con nosotros por el Espíritu que nos ha dado» (1 Jn 3,18-24).

Verdaderamente, sólo el Espíritu sabe «desde dentro» cómo es posible la paz de la conciencia en el no saber, que se abandona al juicio de Dios, y la fidelidad al mandato del Señor, que quiere obras de amor. Se trata de la vida escatológica, que Dios puso en marcha con la muerte y resurrección de Jesús y que da razón de sí porque es verdad de ser, no interpretación.

Cuando leo o escucho ciertas interpretaciones sobre la gratuidad del amor de Dios evitando el conflicto y la conciencia de pecado, es decir, su autoridad, algo me dice por dentro que estamos sustituyendo la experiencia del Amor Absoluto por una racionalización defensiva. ¡Claro que el Hijo vino a salvar, no a juzgar! Pero las tinieblas de nuestro corazón se sienten amenazadas por la luz de su amor (cf. Jn 3). ¡Claro que nada ni nadie podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús! Pero ese amor no es ningún sistema de seguridad para disponer de Dios a nuestro arbitrio (cf. Rm 8).

Algunos teólogos contraponen incluso la majestad del Dios del Antiguo Testamento a la humilde debilidad del Nuevo. Me asombra esta trivialización. ¡Claro que la autoridad de Dios quiso despojarse voluntariamente del poder de su gloria, de modo que lo que no se le dio a Moisés contemplar, el rostro del Dios vivo (Ex 33), a nosotros se nos ha dado en la carne de Jesús! Pero cabalmente, como dice Juan, en esa carne hemos visto

la gloria del Unigénito, lleno de gracia y de verdad (Jn 1). Algunos curas que presiden la Eucaristía suprimen el adjetivo «Omnipotente», tan frecuente en las oraciones-colecta, creyendo que ofrecen a los fieles un Dios más cercano, más propio del Nuevo Testamento. ¿Por qué, me pregunto una vez más, somos incapaces de integrar amor y autoridad, si es lo originario de la paternidad humana y divina?

Cuando no hay experiencia teologal, la del Espíritu Santo, estamos a merced de interpretaciones psicologistas baratas o de racionalizaciones filosóficas sin altura.

1.8. Estructurar la relación con Dios

Toda relación real con Dios, a diferencia de la imaginaria, depende del principio de autoridad. Dios es Dios, es decir, absolutamente trascendente, Creador Único y Salvador soberano, Señor del cielo y de la tierra, Padre providente, infinitamente bueno, revelado por los profetas y, definitivamente, por Jesús muerto y resucitado... Estas reflexiones pastorales no se proponen tratar la relación con Dios de un modo exhaustivo. En cada capítulo abordaremos un aspecto particular. En éste ofrecemos algunas pistas sobre la dimensión de la autoridad, que de alguna manera está en la base de todas las demás.

Nuestras pistas se inspiran en la pastoral del *proceso de personalización*, modelo que expuse en *Proceso humano y gracia de Dios* (Sal Terrae, Santander 1996) y que vengo aplicando hace años (*Una espiritualidad para hoy*, Paulinas, Madrid 1988). Cuando decimos «estructurar y fundamentar la relación con Dios», estamos aludiendo a dos fases características del proceso de transformación de la persona creyente. El primero se refiere a la fase preteologal, y el segundo a la teologal,

al menos inicial. En rigor, habría que distinguir entre estructurar, integrar y unificar. Como estos apuntes no trazan un plan sistemático, «estructurar» abarcará matices variados de la fase preteologal. Sólo queremos sugerir la necesidad de una pastoral interdisciplinar y procesual que subordine el adoctrinamiento a la experiencia del sujeto que aprende a crecer y vivir «desde dentro».

AB se relaciona con Dios como con un compañero de camino. Siempre ha estado presente en su vida. Le ha contado sus problemas, le ha dado gracias... Hace poco ha comenzado a leer la Biblia, y está desconcertada. No sabe cómo tratar a un Dios tan grande e imperativo. A ratos le atrae, a ratos siente miedo. Me dice que, por primera vez en su vida, Dios se le impone. Lo juzga como un retroceso, pues conoce a una amiga que siempre se ve culpable ante Dios. Hablamos. Toda su vida ha estado rodeada de cariño. Son cuatro hermanos, una madre solícita y un padre entrañable. Está claro, le digo yo, que lo religioso y lo humano, desde la infancia, se le ha dado tan en simbiosis que no ha aprendido a diferenciarlos. Estructurar su relación con Dios comienza por la autoridad. Sólo así podrá ver la diferencia entre el padre humano y el Padre de los cielos. Necesita descubrir al Tú absoluto. De lo contrario, la fe quedaría condicionada por lo envolvente protector, sin conflicto. ¿Cómo? El Antiguo Testamento será un buen pedagogo, unido a experiencias humanas de autoridad menos paternalista y a iniciativas propias que choquen con la realidad.

Su amiga AC, por el contrario, tiene muy malos recuerdos de su infancia religiosa. Pasó por una fase de escrúpulos, hasta los 14 años, y le costó sangre dejar las prácticas religiosas. Se lo aconsejó precisamente un profesor ateo de un colegio, a quien admiraba por su integridad personal. Ahora tiene 32 años y confiesa que el único lazo religioso que mantiene es la envidia que

le da su amiga AB. Dice que tiene una asignatura pendiente. Ha comenzado con esa amiga a participar en un grupo de reflexión bíblica. Cada vez que abre la Biblia, se le revuelve el pasado. Hablamos. Le sugiero que en su inconsciente, a pesar de su autonomía, está presente una imagen negativa de Dios. Quizá tiene que consolidar sentimientos primarios sin conflicto: admiración, agradecimiento y confianza. Le ofrezco una selección de salmos. Mientras no estructure una relación positiva y estable con Dios, no podrá abordar los conflictos no resueltos.

AD es un señor maduro, de la vieja guardia: honrado y fiel, responsable en todo, preocupado siempre por la formación religiosa. Ha escuchado una charla sobre las imágenes de Dios. Expresa su experiencia personal: cómo sus padres y los curas le dieron una imagen arbitraria de Dios; pero cómo, después, ha cambiado su idea de Dios, al que ahora ve como padre bueno y comprensivo, y que esto lo ha liberado. Sin embargo, noto que sus gestos y el tono de su voz delatan una cierta rigidez. Continuamos la reflexión, y en un momento dado, cuando digo que «nadie tiene derecho a ser amado por Dios», AD queda profundamente afectado. Reacciona inmediatamente y argumenta: «¿Cómo no vamos a tener derecho a ser amados, si somos sus hijos?». Le replico: «Dios no nos quiere porque seamos sus hijos, sino que somos sus hijos porque nos quiere». Esta vez ha quedado más desconcertado todavía. Después de la reunión viene a que le aclare la argumentación. Desde el principio, he sospechado que lo que él llama «cambio» es sólo una asimilación de ideas distintas sobre Dios. Así que ahora puedo preguntarle directamente: «¿Alguna vez te has sentido querido por Dios?». Y baja la vista. AD tiene el mismo problema que mucha gente madura que asiste fielmente a la parroquia: cambio ideológico, sí; transformación real, no. El adoctrinamiento no reestructura la relación con Dios.

AE es un religioso joven de 21 años que acaba de hacer sus primeros votos temporales. El típico chaval «majo», que se rifaría cualquier institución, abierto, generoso... Desde la adolescencia, ha participado en acciones sociales de ayuda a necesitados. Un verano se fue a Africa, y allí convivió con una comunidad de religiosos. Entonces decidió hacerse fraile para entregarse al Tercer Mundo. Confiesa que está muy contento con su proyecto de vida, que lo único que le cuesta es la oración personal. Cuando se comenta en común el Evangelio, participa activamente, y siempre subraya el compromiso de Jesús por los pobres. ¿Por qué le cuesta tanto la oración? Su maestro le dice que no se preocupe, que es un extrovertido, que tiene que aprender a concentrarse. Acaba de hacer Ejercicios Espirituales y se le ha abierto un mundo: la pobreza de su relación afectiva con Dios, que Jesús no pasa de ser para él un modelo de identificación... Ha sido un palo duro. AE es noblote y, por el momento, encaja bien el golpe. Tiene que aprender a referir su afectividad a Dios.

AF, por el contrario, ha sido siempre muy piadosa; desde los 14 años, oración diaria, pues en su colegio se cultivaba especialmente la espiritualidad. Tiene también 21 años y acaba de hacer sus votos en un convento de clausura. Está desconsolada porque –dice en su argot– «se ha aficionado a su maestra». Ella, para quien su único amor había sido Jesús y por el que había renunciado a salir con otros chicos. Me pregunta con tono de angustia si será homosexual. Hablamos un poco, le hago algunas preguntas a propósito y la tranquilizo. Ella cree que el problema es de dependencia afectiva. Yo sospecho que el problema es más sencillo: tiene miedo a querer, a querer a personas concretas; la sublimación había funcionado durante algunos años; es una mujer básicamente sana, y ahora el corazón necesita alimentarse de realidades, no de sueños. ¿Cuál es el camino? ¿Desprenderse de la afición a su maestra,

según el consejo más tradicional? ¿Iniciar una pedagogía afectiva que, centrándose en Jesús, le permita integrar la afectividad humana?

Son algunos ejemplos significativos. Estructurar la relación con Dios abarca infinitos matices y problemáticas personales. La pastoral de conciencias tiene que estar muy atenta a la polivalencia del deseo humano (el «corazón», en términos bíblicos). Una pedagogía de la fe que no lo tenga en cuenta pegará muchos palos de ciego. No basta con apelar a principios teológicos. La relación con Dios no es real hasta que nace, efectivamente, del corazón.

Pero digamos también que una relación con Dios que se atiene sólo a los procesos psicológicos y a elaborar una imagen psicológicamente adulta de Dios se queda a medio camino. Hay que fundamentar teológicamente la relación con Dios. Mejor dicho, hay que ayudar a disponer el corazón, para que el Señor nos fundamente en Él mediante la acción del Espíritu Santo.

1.9. Fundamentar la relación con Dios

La experiencia fundante, es decir, la relación teologal con Dios, está directamente ligada a la experiencia de la autoridad de Dios. Evidentemente, no se trata de cualquier autoridad, sino de aquella en que la libertad encuentra su fuente propia, Dios creador y salvador. Por eso es necesario que haya sido integrada positivamente la relación asimétrica con el Padre y que, psicológicamente, la autoridad no sea percibida como rival de la autonomía. Por lo mismo, se trata de la experiencia transpsicológica de la autoridad, aquella que permite percibir a Dios como Dios, y especialmente al Dios de la Revelación, tal como Él ha querido manifestarse: Yahvé en el Antiguo Testamento, y Padre de nuestro Señor Jesucristo en el Nuevo. Pertenece al Espíritu

Santo esta fundamentación teologal de la relación con Dios. Con razón en Jn 3 se le llama «nuevo nacimiento», ya que hace la síntesis, insospechada para el hombre preteologal, entre:

- acción de la persona e iniciativa creadora de Dios;
- autoconciencia de adulto e infancia interior;
- responsabilidad propia y abandono de fe.

Entre otras, hay tres formas en que la fundamentación teologal revela la plena autoridad de Dios.

1) El paso de la autoposesión a recibir la existencia como don. Es el problema de BA. ¡Le ha costado tanto hacerse a sí misma! Tuvo que desprenderse de una madre castrante y de una relación con Dios dominada por el miedo al abandono. Rompió normas, se hizo rabiosamente antirreligiosa, vivió a tope... Ahora, a sus 43 años, reconoce que siempre ha tenido una nostalgia feroz de Padre. ¡Ha sido tan bonito acompañarla en su búsqueda...! Primero tuvo que reconocer que Dios le importaba. Luego, aprovechar su nostalgia, más allá de sus resistencias, para ir creando una relación menos conflictiva con Dios. Hace poco ha constatado, con lucidez de mujer adulta, que ha topado con el muro infranqueable: dejarle a Dios que tome la iniciativa, que no tiene ningún derecho ante Él, que le estaba echando la culpa, inconscientemente, de haberle abandonado desde la adolescencia... Ahora sólo pide, cada vez más humildemente; pero está estrenando paz, una paz maravillosa, infinitamente más liberadora, dice, que su autonomía atormentada.

2) Cuando no cabe autojustificación, sino salvación por Gracia. Es el caso de BC. Toda su vida, 60 años, sirviendo al Señor con lealtad. Sentimiento hondo del deber, opciones sociales... Acaba de estar a las puertas

de la muerte. Una noche de insomnio vio toda su vida como una película y sintió, angustiado, que no tenía nada que ofrecer a Dios. Se hizo preguntas con una virulencia desconocida: «¿Qué he pretendido realmente con tanta búsqueda de perfección? ¿Siento que he amado o que he querido ganarme a Dios?». Han pasado unos meses, y me contaba que durante una semana había luchado a brazo partido con el amor de Dios. Él creía que amaba a Dios por sus obras, y una luz interior le decía que a Dios no le interesaban sus obras, sino su corazón, su pobre corazón de pecador angustiado que quería justificarse ante Dios. Todavía está postrado en la cama; pero su mirada –todo el mundo lo dice– tiene un brillo especial. Ya no es la del principio, de autodomínio sufrido, sino la del abandono, como un niño.

3) La del encuentro con Jesús, el Señor. Le ha sucedido a BD en unos Ejercicios centrados en el evangelio de Juan. Fue al tercer día, al meditar Jn 4. Tiene 26 años, y es de esas personas marcadas por el único privilegio que merece la pena: el instinto de lo esencial, es decir, que lo único que importa es amar. Excepcionalmente sana, su amor a Jesús, despuntado desde la infancia, cultivado en la adolescencia, le había ido llevando de la mano, sin sobresaltos, a una opción de celibato. Cosa curiosa, no se sentía atraída por ninguna institución. Estudió enfermería, y era feliz en su contacto con los enfermos. De los 18 a los 20 años salió con un mozo, porque, según me dijo, algo le decía por dentro que tenía que hacerlo, estar abierta a la voluntad de Dios. «Estoy hecha para amar», repetía. Amó de verdad al chico; pero, cuando lo dejaba, en sus momentos de soledad no terminaba de «tocarle fondo» (era su expresión). A los 22 años, después de un proceso largo de discernimiento, decidió ser toda de Jesús, célibe. Un año entero, cuenta, de despliegue total, de esposa enamorada. Nunca habla de estas cosas; sólo lo hace con

una amiga íntima y su acompañante espiritual. En unos Ejercicios, añorados con verdadera pasión, pues quería eso, intimidad con su Señor, hace tres años, sin saber por qué, le pareció que su corazón se cerraba y que era ocupado por el vacío. No ha sido fácil hacerle ver que el Señor la estaba liberando del amor/deseo y la estaba introduciendo en la afectividad teologal. Sólo la consolaba sentir ausencia cuando echaba en falta a su Señor. Este verano, con Jn 4, de nuevo, sin saber cómo ni por qué, la presencia del Señor ha irrumpido en su corazón. Todavía apenas es consciente de la diferencia de su modo anterior de amar. Está tan contenta que se ha olvidado de todo lo pasado. Le pregunto si está dispuesta a nuevas etapas de aridez. Su respuesta ha sido altamente significativa del cambio: «¡Que haga lo que quiera! ¡No tengo derecho ni a estar a sus pies!».

Cuando se vive teologalmente la relación con Dios, lo normal es la *síntesis de contrarios*. Una de ellas, propia de las reflexiones que estamos haciendo sobre el conflicto con la autoridad de Dios, se puede expresar así: cuando Dios revela su autoridad escatológica, es decir, la majestad de su amor absoluto, la persona humana alcanza su más alta dignidad. No es un principio que los teólogos y pastoralistas nos sacamos de la manga para que Dios se haga más creíble al antropocentrismo actual. El Nuevo Testamento habla frecuentemente de la «*parresía*» del cristiano como expresión del hombre nuevo, del que nace de la muerte y resurrección de Jesús bajo la acción del Espíritu Santo.

No es fácil traducir *parresía*. Se podría decir «libertad» (Gal 5); pero no es nuestra libertad, capacidad y derecho de optar y ser desde nosotros. Más bien, se trata de una «libertad liberada» del yo y de la autopoiesis. Pero la incluye, pues no es la libertad en cuanto responsabilidad ante lo dado (la Ley, voluntad exter-

na de Dios), sino libertad interior, principio interior de acción, amor que trasciende la Ley.

Se podría traducir por «franquicia» (Rom 8), por esa libertad propia del hijo, que es él mismo ante su Padre, confiado, agradecido, entregado. Bajo la acción del Espíritu Santo, pues es uno de sus dones, viene a ser la disponibilidad, facilidad y gozo del amor que se entrega a la voluntad de Dios. Teológicamente, *parresía* es el modo de ser hijo, como el Hijo, Jesús: respeto y atrevimiento, obediencia sin miedo, transparencia de ser desde Él y en Él, amor de intercomunicación plena (Jn 17: «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío»). Dignidad de los hijos de Dios, que no necesitan conquistar autonomía mediante la emancipación defensiva, pues su Padre se la da a raudales, sin medida.

1.10. La autoridad digna de fe

La autoridad se hace sospechosa cuando impone su distancia, se reserva la información y, encima, exige obediencia. ¿Dónde se fundamenta nuestra relación con la autoridad de Dios? Es sospechosa una autoridad que refuerza nuestro miedo a la libertad y alienta nuestras fantasías infantiles de omnipotencia. Cuando no aceptas la limitación, la autoridad de Dios te eleva al mundo ideal de la perfección. Siempre es más cómodo que Alguien Absoluto te dé seguridad, en vez de asumir la incertidumbre y el riesgo. Una autoridad así no es digna de la fe de la persona humana. La fe del hijo no ha de ser confundida con la fe del esclavo.

Dios no puede dejar de ser Dios. Pero se hizo hombre y nos hizo amigos a los que comunica sus secretos (Jn 15). Somos nosotros los que no nos fiamos de Él y queremos saber sus razones, apropiándonos su voluntad. Él es el Padre Absoluto, y lo suyo es darnos vida. ¿Por qué lo sentimos como amenaza? ¿Acaso tenemos

miedo a perderlo, dominados por la angustia? Ambivalencia de la emancipación: grandeza del espíritu humano, que no se resigna a la sumisión; miseria del pecado, que necesita controlar la finitud.

Jesús es el Señor, a quien el Padre ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Nos rescató con su sangre (1 Pe 2), somos suyos para siempre (Rom 6). Pero este ser-de lo sentimos como pérdida de autonomía. Sin embargo, Él es digno de confianza, pues «nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos».

La Biblia mantiene de principio al fin esta bipolaridad: Dios se da incondicionalmente, pero no podemos disponer de Él. Dios es nuestro aliado, pero exige obediencia. En el Nuevo Testamento, Dios suprime la distancia y planta su tienda entre nosotros, hecho uno de nosotros (Jn 1); pero nunca hemos sentido más poderosamente la gloria de su amor, la autoridad de su presencia. No cabe reducir a saber esta tensión de extremos, que sólo resuelve el amor de fe. Cuando renunciamos a tener la última palabra, el abandono agradecido encuentra la libertad más alta.

Sólo el Espíritu Santo nos libera del miedo a la autoridad del Amor Absoluto. Él conduce misteriosamente nuestra difícil y compleja historia de emancipación humana y vence nuestras resistencias a que Dios sea Dios en nuestras vidas.

2 Ley de Dios y autonomía del hombre

Hay muchos que han dejado la Iglesia y, poco a poco, la fe, porque no podían aceptar su normativa moral. Algunos lo explican por falta de radicalidad, por hacerse una moral a su medida. Otros afirmamos que el problema es más complejo. Convivimos con personas, creyentes e increyentes, con un sentido ético excepcional, que no pueden aceptar la objetivación de su conciencia.

El conflicto con Dios hoy que plantea este capítulo se refiere a la ley de Dios, en cuanto expresión objetiva de Su voluntad, y a la autonomía del hombre, que reivindica ser sujeto de su propia historia. El hombre moderno considera que toda ley externa a su propia conciencia le hace heterónimo, es decir, no respeta la dignidad inviolable de su libertad. Reacciona instintivamente contra toda pretensión de objetivación de la persona. Con la misma primariedad, las religiones, especialmente las institucionales, consideran que el principio de subjetividad está hipotecado por el pecado original, el prometeísmo que pretende ser árbitro del bien y del mal.

¿Tensión irreconciliable en que, al final, para ser creyente hay que someterse al orden objetivo, a los códigos de las Iglesias sancionados por la autoridad sagrada? Sin embargo, la revelación bíblica traza un proceso de maduración ética en el que se pasa de la ley externa a la ley interna del Espíritu (Ez 36), y Pablo

proclama, con el Nuevo Testamento, que «para la libertad hemos sido liberados», aunque añade a continuación: «no confundáis la libertad con el egocentrismo» (Gal 5).

Tal va a ser nuestro propósito en este capítulo: reflexionar sobre la problemática ética con que nos encontramos cada día en nuestra pastoral. Hombres y mujeres, cristianos de siempre, que siguen reclamando de nosotros que les digamos lo que es lícito o ilícito. Otros/as ya no nos consultan: ¿porque han madurado en discernimiento moral o porque se han entregado al subjetivismo ambiental? A menudo nos encontramos con personas de alto sentido ético que aciertan sin razonamientos, porque tienen «sentido evangélico», solemos decir. Cosa curiosa: estas personas se caracterizan por su capacidad de decidir en conciencia delante de Dios, pero no se detienen a criticar la normativa que emana de la autoridad. Escuchan, discernen y deciden.

2.1. La crisis de las normas

Recuerdo mis primeras experiencias de confesionario en los años 64-65. Había comenzado a extenderse la planificación familiar entre las parejas jóvenes. En la Iglesia se aconsejaban la abstinencia sexual y los métodos llamados «naturales». Cuando algunos confesores no les daban la absolución por no tener «propósito de enmienda», yo se la daba siempre. Me solía preguntar: «¿Por qué se la doy? ¿Porque tengo una conciencia más liberal? ¿Por el principio pastoral de misericordia?». Entonces comencé a revisar el concepto de «naturaleza» que se aplicaba a la ética sexual y matrimonial. ¿Es natural que los esposos se traten como hermanos? ¿Es natural reducir la sexualidad humana al orden objetivo biológico? ¿Por qué la Iglesia centra la sexualidad en la procreación y tiene tanta dificultad en entenderla como intersubjetividad?

Hace unos meses –han transcurrido más de treinta años desde mis primeras experiencias de discernimiento moral– vino a consultarme una señora joven sobre la licitud moral de la inseminación artificial. Lleva ocho años casada; ha puesto todos los medios para tener hijos; los médicos le dicen unánimes que sólo cabe la inseminación artificial, naturalmente con el esperma de su marido. Colaboradora desde la adolescencia en la parroquia, ha consultado el caso con su párroco y con otros sacerdotes. Éstos no son precisamente de ideología conservadora, pero han mirado el *Catecismo Universal* y le han dicho que la normativa de la Iglesia no permite la inseminación artificial. Le han dado la razón: que al intervenir artificialmente, desde fuera, no se respeta el orden natural de la procreación. Ella, que es bióloga, lógicamente se hacía preguntas tan elementales como ésta: «¿Por qué, entonces, es lícito intervenir implantando un corazón? ¿No es igualmente artificial?».

Le he explicado, lo mejor posible, que la doctrina oficial está hipotecada por una concepción estática y objetivista de la naturaleza; más, que en ésta y en otras cuestiones, parece hacerse presente un miedo: el miedo a introducir el principio de la subjetividad en el discernimiento moral. Cuando se opone lo subjetivo a lo objetivo, la naturaleza humana se hace radicalmente incomprendible. Por supuesto, mi consejo ha sido simple: que decida responsablemente en conciencia.

He puesto a propósito estos dos casos, porque ambos expresan la conciencia paradójica con que todavía se vive la ética normativa. Parecen casos extremos que el sentido común resuelve espontáneamente; pero siguen siendo símbolo de la problemática habitual de la llamada «moral católica».

La crisis de las normas es mucho más amplia. Tiene que ver directamente con lo que en el capítulo anterior

hemos llamado el principio de emancipación del hombre moderno. Veamos algunos rasgos.

A partir del conocimiento científico y de la técnica, ha cambiado nuclearmente nuestro concepto de naturaleza. Ya no podemos identificarlo con una sustancia permanente, como decía Aristóteles, como repitió la Escolástica y como ha mantenido la Neoescolástica, y que, por cierto, sigue siendo el horizonte filosófico de la normativa oficial. Cuando se confunde el orden natural con lo preestablecido y se considera desorden moral lo que no respeta el proceso objetivo del mundo, se producen varios equívocos: se sacraliza la naturaleza como voluntad inmutable de Dios; se ignora que el mundo no es un sistema cerrado, sino un proceso en cambio permanente; se disocia la naturaleza y el hombre, o bien se hace de éste una pieza más dentro del conjunto. La ciencia y la cosmovisión moderna tienen claro que la naturaleza es una realidad dinámica y que el hombre vive con ella una relación singular: es parte y la trasciende simultáneamente, pues es persona, sujeto histórico.

La crisis de las normas está directamente asociada a la conciencia progresiva que el hombre moderno ha adquirido de la historia. Ésta no es un accidente que le ocurre a la naturaleza. La historia no es mero transcurso de tiempo, sino ámbito y realización de la persona en cuanto tal. Por eso, desde el principio, nuestra naturaleza está culturizada. Costó siglos la emergencia de la libertad en la especie de los homínidos; pero, una vez constituida, la existencia humana es valoración, riesgo y decisión. Nos hacemos personas a través de nuestros proyectos. Es verdad que necesitamos años para equiparnos, es decir, para tomar la vida en nuestras manos, y que en ese equipamiento intervienen la naturaleza impersonal –lo biopsíquico– y el contexto socio-cultural –lo pre-personal–; pero lo decisivo ocurre en la conciencia, cuando alguien inicia la búsqueda de su identi-

dad personal intransferible, descubre su unicidad y decide construir su historia.

Por ello, a veces pienso que la crisis de las normas tiene algo de adolescente: ese momento maravilloso en que el chaval estrena mundo propio, pero no sabe hacerlo sino reaccionalmente, es decir, contra el sistema anterior de lo preestablecido, ya que todavía está haciéndose, entre confusiones, un camino de identidad. De ahí el carácter reaccional de la emancipación de las normas: la desacralización de toda autoridad humana o divina. Al fin y al cabo, la autoridad se siente garante del orden frente al caos. Ha de mantener el principio de la realidad objetiva frente a la arbitrariedad del subjetivismo. En efecto, creo que la Iglesia católica, en este sentido, guarda una gran «reserva de sabiduría» sobre el hombre y sus difíciles equilibrios dentro de la finitud. Si no se respetan ciertos límites, la persona humana está sometida a fuerzas oscuras incontrolables. Ha costado siglos civilizar y establecer la normativa básica de lo humano.

Dicho así, se evita, con razón, la *hybris* de la libertad. Pero, a mi juicio, se cae en la trampa que bloquea la posibilidad de síntesis entre la sabiduría de lo objetivo y la conquista de la trascendencia de la subjetividad. Para evitar el peligro se desconfió de la libertad, como los padres sobreprotectores: durante un tiempo, reforzando la autoridad, manipulando sutilmente las conciencias, logran mantener el orden; pero tarde o temprano el principio de emancipación se impone.

Decididamente, hay que dar dos pasos:

- Primero, asumir positivamente la crisis de las normas, en lo que implica de crecimiento real de la persona, con los riesgos correspondientes.
- Segundo, distinguir la emancipación, en cuanto búsqueda de identidad social, de la personalización, en cuanto búsqueda de identidad personal.

¿Por que es tan reaccional la crisis de normas? En mi opinión, porque todavía está bajo el miedo de la dependencia, y nuestra cultura está obsesionada por la autonomía en cuanto autoposesión. Sin embargo, la Iglesia no debe tener demasiada prisa por afirmar el principio superior a la autonomía, la obediencia de fe. Al revés, debe revisar seriamente en qué grado apela a la obediencia de fe para mantener el dominio sobre las conciencias.

Sólo un proceso de transformación, que atañe a la subjetividad misma, permite integrar la sabiduría de lo objetivo y la dignidad de la decisión subjetiva. Pero esta síntesis no se hace por equilibrio, sino «desde arriba»: en la conciencia atemática de la identidad personal cabe, asistemáticamente, subordinar las normas a la persona y comprender el sentido íntimo, los valores éticos y humanizadores de dichas normas. Lo explicaremos a continuación.

Terminamos este apartado con una observación: tanto la mentalidad conservadora (primado de lo objetivo) como la mentalidad progresista (primado de lo subjetivo) confunden la identidad social con la personal. Los conservadores creen en el orden como garantía del hacerse persona. Los progresistas creen en la emancipación. Ambos son fenómenos sociales y, como tales, no atañen al centro personal, allí donde se pone en juego, últimamente, la libertad de la persona.

2.2. Obligación y fidelidad

Es una especie de «test» de la crisis de las normas la reacción espontánea que produce la idea de obligación. Ésta se percibe como imposición externa, como amenaza de la propia libertad. Obligación, sin embargo, significa vinculación, estar ligado a... Lógicamente, tiene que ver con lo dado anteriormente al propio

acto de decisión: las raíces, las normas sociales, la autoridad...

En nuestros contextos pastorales se oye decir: «los jóvenes de ahora quieren derechos sin obligaciones». Se quieren decir varias cosas: que son proclives al capricho, que no tienen sentido ético, que son inestables... En efecto, no hay ética sin incondicionalidad.

Lo constatamos todos los días: una educación permisiva, sin leyes sancionadas por la autoridad, que se imponen a la conciencia como obligaciones, no sólo debilita el sentido de responsabilidad, sino que propicia la debilidad del yo, a merced de la gratificación inmediata. Pero reducir la incondicionalidad ética al cumplimiento de unas normas hace de la conducta humana, igualmente, un sistema opresor que termina ahogando lo mejor de la persona.

En una cultura de la subjetividad, las obligaciones son sustituidas por el principio de autenticidad. Aclarar este cambio exige discernimiento.

Una es la autenticidad moral, y otra la existencial. Aquélla hace referencia a la coherencia de una conducta orientada por exigencias y valores objetivos. No es poco que la responsabilidad integre pensamiento y acción, altas exigencias y forma de vida. El problema comienza cuando la coherencia es más importante que el corazón y cuando, inconscientemente, oculta mecanismos de defensa: por ejemplo, el miedo al desorden pulsional. Suele aparecer con cierta notoriedad en los caracteres rígidos, al acecho de la conducta ajena, incapaces de verdadera compasión. Pero se da también en caracteres equilibrados y autosuficientes, que hacen de su coherencia una forma de autojustificación.

La autenticidad existencial se refiere a la subjetividad en trance ético. Repito: «en trance ético», pues se refiere a la responsabilidad de llegar a ser verdaderamente persona. Sabe que, más allá de la conducta objetivable, ha de hacerse un camino de libertad interior

para lograr ser uno mismo, hasta alcanzar la profundidad inobjetivable del sí-mismo. Lo cual exige un proceso arduo que compromete las mejores energías del espíritu. El primer requisito es la intuición de la dignidad personal, más allá del bien y del mal; o, mejor, la intuición de que lo bueno y lo malo, establecidos objetivamente, sólo tienen sentido en cuanto promocionan, más allá de la conducta normativamente observable, la transformación de la persona. Los clásicos supieron de esto cuando pusieron el criterio de la ética en las virtudes, de modo que las normas eran sólo medios. Sin embargo, estaban condicionados por una cosmovisión del orden creatural, en que la subjetividad sólo podía desarrollarse pasivamente, es decir, según lo establecido por la ley, que representaba la voluntad ordenadora de Dios.

Por eso, cuando nuestra cultura dice que hay que ser fieles a sí mismos, es demasiado simplista atribuirlo a capricho. Creo que el agente pastoral debe discernir el contenido real que en cada caso tiene dicho principio de conducta. Le puede ayudar este esquema de niveles:

- Hay un nivel en que la fidelidad a sí mismo se confunde con la espontaneidad psicológica. Los moralistas que desconocen las ciencias humanas lo consideran como una motivación pre-moral. En efecto, si ser fiel a sí mismo significa sólo hacer lo que me apetece aquí y ahora, no discutamos: los valores no pueden depender del gusto o del disgusto. Pero, a veces, el hacer lo que a uno le apetece puede ser el comienzo de un proceso de autenticidad existencial, en cuyo caso implica una nueva manera de abordar éticamente la propia conducta. Cuando CD descubre que ha estado 20 años prisionero de la necesidad de tener buena imagen ante los demás, y que para ello

ha observado fielmente todas las exigencias ascéticas de su comunidad religiosa, hacer lo que le apetece exige mucho más espíritu de verdad y auto-renuncia que el cumplimiento estricto anterior de las normas.

- La fidelidad a sí mismo atañe a la decisión de tomar la vida en las propias manos. Hay demasiadas personas cuya ética de fidelidad es la del grupo ideológico al que pertenecen. En cuanto cambian de grupo de identidad, pierden criterio moral. Pero aunque sean fieles a sus principios, ¿por qué prefieren la seguridad de estar en orden con su conciencia que el tener que ponerse delante de Dios para discernir, asumiendo la posibilidad de equivocarse? Prefieren la fidelidad a sus obligaciones antes que tener que enfrentarse con lo incierto. Es el caso de DC: su matrimonio es un infierno de resentimientos acumulados, pero se mantiene fiel al compromiso adquirido en su día, por miedo al juicio de Dios. Además de una imagen monstruosa de la ley de Dios, DC hace de la fidelidad una máquina de autodestrucción. Por el contrario, tomar la vida en las manos exige un alto sentido ético: entre otras cosas, preferir verdad a seguridad. Sin duda que una formulación así se presta a la ambigüedad. Hay personas a las que les encanta el riesgo, que son incapaces de decisiones estables y valoran la vida por la variedad de experiencias. Aquí hablamos de una fidelidad interior, aquella en que la persona alcanza a percibir la libertad como un fin, no como un medio. ¿De qué me sirve ser responsable si no crezco desde dentro como persona? Una de las señales de que la persona se libera de la ideología del grupo es, justamente, esta nueva conciencia de sí mismo; fidelidad radical, más honda que cualquier sistema.

- La fidelidad a sí mismo es una especie de intuición atemática de lo propio del ser sujeto personal: la vida que va por dentro y se desarrolla por dentro. Es un tipo de conocimiento que se aprende liberándose de saberes preestablecidos. Curiosamente, es el mejor modo de descubrir lo que hay más allá de la letra de las normas, los valores. Pero va más allá de los valores abstractos: capta en las situaciones concretas la densidad de la existencia humana, la dramática de las conciencias, la emergencia misteriosa de la libertad, el horizonte de sentido que cada gran movimiento cultural está posibilitando... Por eso, este tipo de personas, aunque no sea creyente, conecta inmediatamente con el espíritu ético de Jesús y se siente incómodo con la sistematización operada por los letrados de la ley.

Se comprende, en consecuencia, que la verdad ética de la fidelidad depende de la fundamentación espiritual de la experiencia ética. Si la fidelidad consistiese en cumplir materialmente las leyes, estaríamos reproduciendo el fariseísmo más craso. Pero si la fidelidad a sí mismo tiene como criterio último la autorrealización, no cabe una ética del amor, el olvido de sí. Tal vez aquí reside la paradoja de la «ley de oro» formulada por tantas éticas, también la evangélica: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Es frecuente escuchar hoy una interpretación psicologista barata: sin autoestima no es posible amar a los demás. Lo cual es evidente. La sabiduría ética de dicha formulación nace de la paradoja propia de toda ética auténticamente humanizadora: ninguna ley —y la más importante es la del amor al prójimo— es verdadera si no promociona al sujeto en cuanto sujeto; pero la verdadera realización de la persona sólo se da en el salir de sí mismo, en el amor del otro en cuanto otro.

El principio de subjetividad lleva todavía demasiada carga de individualismo. Sólo el amor interpersonal hace la síntesis entre fidelidad a sí mismo y vinculación incondicional al otro. Sin obligaciones no hay responsabilidad. Pero para que el amor alcance a ser responsabilidad que no se impone desde fuera, tiene que recorrer un largo camino, que incluye el primado de la persona, el cual, a su vez, pasa por la autonomía, aunque ésta sea ambivalente. Tal es el proceso de integración que describimos en este capítulo, intentando asumir positivamente el principio de subjetividad, pero resituándolo críticamente en la dinámica del amor cristiano. Ni una ética determinada por la ley, ni una ética fundamentada en la subjetividad meramente individual. Pertenece al amor teologal afirmar el primado de la persona y liberarlo de su estrechamiento egocéntrico.

2.3. ¿Qué es bueno en sí?

Hoy estamos de acuerdo en que la esclavitud niega uno de los derechos fundamentales de la persona y, por lo tanto, es inmoral. Sin embargo, durante siglos, a muchos cristianos no les pareció así. El mismo Pablo, que establece el principio de igualdad entre el esclavo y el libre (Gal 3), no le dice a Filemón que sea éticamente malo tener a Onésimo y que debe liberarlo. ¿Por qué los cristianos tardamos tanto en deducir del principio teológico de la dignidad de la persona humana la norma práctica de la abolición de la esclavitud? Otro ejemplo: la pena de muerte. Durante siglos, igualmente, se ha considerado de justicia (¡la justicia vindicativa era una virtud!). Hoy pensamos muchos que es inmoral, que ninguna autoridad humana tiene derecho a quitar la vida a la persona humana.

En mi opinión, los juicios prácticos, los propios de la moral, no se dan en la conciencia por deducción, por

una especie de silogismo, como a veces se ha explicado. Más bien es al revés: sólo comienzan a ser evidentes después de un complejo proceso sociocultural. Decirle a un ateniense o a un europeo medieval que toda persona tiene derecho al trabajo resultaría incomprensible. Se llega a un juicio práctico cuando determinados principios inspiradores (en nuestro caso, los establecidos por la Sagrada Escritura) son entendidos a la luz de modelos socioculturales que posibilitan su aplicación. El principio de igualdad se aplicó socialmente al esclavo cuando el pensamiento europeo de la Ilustración logró formular una cosmovisión sobre el hombre universal. Se puede decir que toda persona tiene derecho al trabajo cuando los movimientos sociales de los trabajadores, en el siglo XIX, establecen una relación entre ser persona y transformar el mundo.

Sin embargo, no basta la conjunción de principio y contexto sociocultural. En los Estados Unidos había cristianos abolicionistas y no abolicionistas. Unos y otros se inspiraban en principios cristianos y podían estar de acuerdo en el principio abstracto de la inmoralidad de la esclavitud; pero no llegaban a la misma consecuencia práctica: el deber de la manumisión inmediata. ¿Por qué? Porque vivían de modo distinto la situación concreta y sus conflictos. Los que consideraban que no era conveniente la manumisión tenían sus razones: que la esclavitud era un mal menor; que había que esperar el momento adecuado; etcétera.

Los códigos institucionales tienen mucho miedo a este análisis, porque les parece relativismo. De ahí la insistencia en hablar de la ley natural inmutable, de la moral objetiva, no condicionada por la cultura ni por las circunstancias ni por la intencionalidad... En efecto, si no hay principios universales, la experiencia ética se reduce a un equilibrio de intereses. A la luz de la Revelación y de la razón, hemos de hablar de «imperativos incondicionales». Sin esta objetividad, la persona

humana está a merced de la ideología del momento o de la tentación totalitaria. En este sentido, la declaración de los derechos universales del hombre es un símbolo de esperanza para los oprimidos. Pero, a mi juicio, en la medida en que se garantiza la objetividad de los principios universales, se relativiza la pretensión de objetividad de la norma concreta. Lo cual no es contradictorio, pues esa tensión es inherente a la praxis ética.

¿Es malo matar? Durante siglos no se consideró malo matar a «los otros», a los de otra tribu o raza, a los enemigos. Conquista indudable, la universalización del principio. Pero algunos cristianos, entre ellos Bonhoeffer, tuvieron que discernir si era lícito atentar contra Hitler, es decir, el tiranicidio. Decidieron en conciencia que sí. La interpretación del discernimiento varía: se trata de un conflicto irreductible entre el individuo y el bien común; se trata de aplicar la justicia, asumida excepcionalmente por un grupo no institucional... La cuestión permanece: ¿qué es bueno o malo en sí?

¿Es intrínsecamente malo masturbarse? La moral católica conservadora así lo formula. Y su razonamiento es perfectamente lógico: el fin intrínseco de la sexualidad es la procreación; es así que la masturbación supone un uso desordenado de la misma; luego... Pero la psicología nos dice que puede ser un desahogo compensatorio de la ansiedad, y que en algún caso responde a la necesidad de explorar la propia corporalidad. En el acompañamiento pastoral nos encontramos a menudo con que la masturbación está asociada a culpabilidades enfermizas. Si es intrínsecamente mala, no cabe justificarla de ningún modo, pues «el fin no justifica los medios». Pero ¿es de verdad intrínsecamente mala, o hay que verla en el conjunto de la persona y su proceso de maduración? Aquí está la cuestión: que preguntarse por el significado personalizador o despersonalizador implica introducir la subjetividad como criterio ético.

Esto es lo preocupante: que se oponga una moral objetiva de la persona a una moral subjetiva. ¿Qué es bueno o malo en sí si no se tiene en cuenta a la persona como sujeto? ¿No es malo, precisamente, el reducirla a objeto?

Si pudiésemos hacer un análisis de los códigos por niveles, nos encontraríamos con profundas paradojas del pensamiento ético. Pongamos un ejemplo de ética de la propiedad. ¿Es malo apropiarse de unas manzanas para comer si se tiene hambre? En caso de necesidad, decía la moral clásica, no hay ley. Lo cual quiere decir que el no-robar no es un principio sin excepciones. ¿Es malo organizar una huelga cuando el salario es injusto? Dependerá de las consecuencias y del modo de organizarla. ¿Es malo acumular dinero? Depende de cómo se conciba la propiedad: si se cree que tiene una función social o no; si se cree que es un derecho meramente individual o colectivo... Si, además, sitúo la ética de la propiedad a la luz del amor, la paradoja es extrema: por una parte, es imposible establecer una objetividad incondicional con respecto a las normas concretas; por otra, la ética del tener entra en una dinámica nueva: la desapropiación. Que tengo que compartir, es evidente; pero el modo de hacerlo exige discernimiento.

¿Qué es bueno o malo en sí? Yo creo, con todo el Nuevo Testamento, que sólo una cosa es buena intrínsecamente: el amar; y mala intrínsecamente, el no amar. Lo demás depende del discernimiento. ¿Adopto una actitud espiritualista? No; simplemente digo que la pretensión de objetividad intrínseca del bien y del mal ha de situarse en un conjunto en que el primado lo tiene la persona. Pertenece al amor discernir, a la luz de dicho primado, si la sabiduría objetiva de las normas se aplica o no. ¿Es malo tener relaciones prematrimoniales? Depende del significado que en la pareja, en cuanto intersubjetividad, tengan tales relaciones: si nacen del mero deseo sexual; si hay desproporción entre la

unión sexual y la vinculación afectiva; si la sexualidad está integrada o no; si implica o no un proyecto de vida; etc. Lógicamente, el discernimiento concreto depende del modelo antropológico que se tenga de la sexualidad y, sobre todo, del misterio inobjetivable del amor interpersonal. ¿Es realmente necesario que los clérigos nos empeñemos en establecer códigos del bien y del mal a niveles tan concretos, o lo inteligente es educar en el amor y en cómo éste ilumina y discierne toda la conducta humana?

2.4. Primado de la persona

Actualmente, es un lugar común hablar de este primado de la persona. Fue uno de los principios repetidos por el concilio Vaticano II. Pero no siempre se alcanza a percibir el cambio de horizonte y las consecuencias que conlleva. Distingamos para ello dos perspectivas.

La una se atiene a la Tradición: la persona ocupa el lugar más alto del orden creado; pero su realización está determinada por el orden objetivo en que se inserta. La dignidad de su libertad tiene como fuente la voluntad de Dios, expresada en el respeto a su naturaleza. Se puede hablar de autonomía en cuanto teonomía, es decir, obediencia a la ley de Dios.

Para evitar la heteronomía de la ley se hacen algunas puntualizaciones; por ejemplo: que lo importante no es el cumplimiento de la letra –legalismo–, sino descubrir los valores éticos que las normas expresan. Algunos pensadores cristianos asumen que la persona no se agota en sus actos concretos e introducen el criterio moral de las «actitudes». Ya es significativo que el pensamiento más conservador sea reticente a dar más contenido ético a las actitudes que a los actos, temeroso de la presencia de la subjetividad. Algunos van más lejos y se atreven a hablar de la realización de la perso-

na en proceso: sería la dinámica de transformación de la persona un criterio moral a tener en cuenta junto al orden objetivo.

No es poco que la ley de Dios sea entendida dinámicamente, no como un código jurídico estático preestablecido de una vez por todas. FG es incapaz de dejar de ir a misa en un día de precepto: lo considera pecado mortal. Pero ha comenzado a tomar conciencia de que no es la fe lo que le mueve, sino la culpabilidad enfermiza. Si alguna vez, con razón justificada –un viaje, por ejemplo–, no cumple el precepto dominical, se siente francamente mal. Está comenzando a ver que su fe está hipotecada por la imagen de un Dios castrante y se está planteando la necesidad de hacer ciertas rupturas, atreverse a quebrantar las normas. Un pensamiento conservador tiene graves dificultades en estas cuestiones. Pero la moral más tradicional tenía sus recursos para hacer excepciones a las normas. Introducir el principio de proceso en el discernimiento moral supone distinguir el valor de la norma en sí –en este caso, ir a misa– y el valor de la maduración de la persona. Ambos valores se insertan dentro de una concepción objetiva de la moral en función de la persona.

La dificultad estriba en el principio de *autonomía*: en qué medida el primado de la persona exige invertir los términos y afirmar que la subjetividad en sí misma es criterio moral. El tema es delicado, pues hay que navegar entre la *scilla* del objetivismo y la *caribdis* del prometeísmo. Un ejemplo nos ayudará a hacer un planteamiento correcto del tema.

Me ha impresionado siempre lo que a la Iglesia Católica le ha costado aceptar el principio de libertad religiosa. No lo hizo hasta el Concilio Vaticano II (1965). Cuando uno lee el documento correspondiente, percibe la tensión de un pensamiento que no termina de aclararse. Por un lado, se apela a la dignidad de la persona humana, que tiene derecho a elegir en conciencia

su religión; por otro, se insiste en que se trata de un principio de ética cívica (ningún poder puede imponer ninguna religión). Todavía sigue coleteando el principio que durante siglos bloqueó la aceptación de la libertad religiosa: que el error no puede tener el mismo derecho que la verdad. Recuerdo el impacto que me produjo de estudiante la lectura de J. Maritain –pensador nada moderno precisamente– cuando, tratando de este tema, lo zanjaba con rotundidad: «No es la verdad el sujeto de derechos, sino la persona». Aquí está el nudo gordiano: si se acepta o no que el fundamento ético primordial es la persona y no el orden objetivo. Mientras no se dé este viraje, no cabe un diálogo serio con la modernidad; ni cabe integrar la sabiduría de la ley y la libertad de conciencia.

Con resonancias paralelas, se dice que «el último juicio práctico pertenece a la conciencia» (recordemos que se trata de un principio moral de la tradición), pero que tiene que ser una conciencia «bien formada», es decir, iluminada por la verdad objetiva. En mi opinión, se cae en un equívoco grave: la persona tiene la obligación de buscar la verdad; pero no es la verdad la que determina el valor de su conducta, sino su propia dignidad de persona libre. Cuando el lenguaje vulgar establece que «tengo derecho a equivocarme», caben dos interpretaciones:

- Se trata de la autonomía mal interpretada, pues la libertad se nos ha dado para hacer el bien. Equivocarse no es un derecho, sino una desgracia.
- El derecho a equivocarse expresa la trascendencia del sujeto en el acto moral. Si acierto –y para ello necesito conocer el bien y el mal–, no habrá disociación entre la decisión y el contenido de la decisión. Pero si no acierto, aunque pague las consecuencias, he realizado un acto ético: ser persona que decide autónomamente.

Anotemos esta bipolaridad: toda decisión lleva algún contenido —lo objetivable—; pero la decisión trasciende el contenido y, por ello, expresa el nivel inobjetivable del acto ético. Veamos ahora algunos datos significativos de este nivel inobjetivable:

1. La gran tradición moral siempre ha valorado en la praxis moral más la «syndéresis» que la materia del acto. Los humanos necesitamos conocer nuestra estructura, las leyes que rigen nuestra grandeza y nuestra miseria en el orden creado. Pero la luz que ilumina el juicio práctico concreto se hace por conocimiento atemático, no por discurso deductivo de las leyes.
2. El primer acto ético, único que está a la altura del ser persona, es de carácter trascendental: la decisión de ser persona. Es previo a toda determinación y, por lo mismo, constituye su horizonte. Se puede ser una persona intachable desde el punto de vista objetivo, pero ser a la vez una persona profundamente inauténtica, pues el orden puede ocultar el miedo a la libertad, la negación de la propia mismidad.
3. Paradoja: cuando hay autenticidad existencial, las equivocaciones morales no deterioran el centro personal, ya que la decisión ética trascendental es íntimamente personal y personalizadora.
4. La libertad no es para la persona sólo un medio, sino un fin. Desarrollamos la justicia y la verdad para ser cada vez más libres. Cabe decir que ningún orden objetivo es digno de la persona humana si no promueve en ésta la libertad.
5. Por eso, la responsabilidad ante los valores objetivos es una forma entre otras de la libertad. Supone mayor altura ética aquella libertad que está confi-

gurada autónomamente, desde sí misma. Si la responsabilidad no promueve la libertad interior, la persona es menos que lo que hace.

6. La conciencia clara de que la persona es fin y no medio, y que por ello ha de ser reconocida y valorada más allá del bien y del mal. Hay una experiencia ética de carácter atemático, pero certero, que atañe a la dignidad de la persona: el respeto. No depende del comportamiento ordenado o desordenado, ni de la verdad ideológica, ni de la raza, ni del sexo, ni de la identidad social: es persona y se merece todo respeto, sin más.

Bastan estos datos para postular la necesidad de una ética que asuma el principio de la subjetividad. Confundirla con el subjetivismo es seguir presos de una contraposición que hace tiempo debía haber sido superada: la contraposición del orden objetivo natural con el orden de la subjetividad personal. Necesitamos una antropología que diga de una vez que la persona humana tiene una naturaleza, pues es persona finita, pero que trasciende el orden natural, pues es espíritu inobjetivable. La gran tradición lo dijo siempre: sólo Dios puede juzgar el corazón humano, sus decisiones últimas. Y por eso apela, más allá de la ley, a su decisión autónoma ante Dios. Confundir el juicio de Dios con sus leyes objetivables dadas como instrucción (la Torá, instrucción de Dios) para el bien de los hombres, es objetivar a Dios y objetivar al hombre.

Reconozco el grave peligro que conlleva el disociar la decisión autónoma del contenido de dicha decisión. Pero la solución no es una ética fundamentada en la ley, sino una visión integradora que valore positivamente la sabiduría de la finitud y, al mismo tiempo, la trascendencia. La tesis dice: *lo objetivo es referencia necesaria y esencial en el discernimiento ético, pero no es determinante*. Lo determinante es el primado de la persona.

Traducido en la práctica, podríamos hacer este esquema:

1. La persona decide ser persona.
2. Para ello tiene en cuenta:
 - Los códigos del bien y del mal.
 - Las circunstancias.
 - Las motivaciones.
3. Sitúa ese saber en el horizonte global:
 - De la realización de la persona.
 - Y en el momento de su proceso.
4. Confía en la luz atemática de lo concreto (syndéresis).
5. Y decide en conciencia, acierte o no acierte.

El discernimiento, por lo tanto, es la mediación habitual que integra saber y libertad de conciencia, normas y autonomía.

Sin embargo, a la vez que reivindicamos una moral de la autonomía, en cuanto cristianos, nuestro discernimiento, a la luz de la Revelación y de la experiencia, ha de añadir dos observaciones básicas: primera, que la autonomía de la persona humana se ejercita, de hecho, pecadoramente, es decir, es radicalmente ambivalente (apartado 5); segunda, que la última palabra sobre la persona humana no es la autonomía, sino el amor (apartado 7). Lo que pasa es que para que el amor pueda juzgar a la autonomía ha de ser interpersonal, fuente de libertad interior. Tal es la plataforma antropológica –el antropocentrismo–, sin la cual una ética de la obediencia de fe –teocentrismo– no puede dar cabalmente razón de la libertad de los hijos de Dios, liberados de la ley (fundamentación teologal, apartado 6).

2.5. Ambivalencia de la autonomía

La primera contradicción se manifiesta en el carácter emancipatorio de la autonomía. Cuando ésta ha de ser conquistada contra las normas y la autoridad, conlleva siempre el miedo a la dependencia. No es autonomía adulta, sino adolescente. Lo malo es que Dios, el Padre absoluto, ha sido asociado a este frente que impide la autonomía, y no sé si las Iglesias estamos preparadas para integrar positivamente la emancipación antropocéntrica. Mi impresión es que, así como en el tema exegético y dogmático hemos dado pasos importantes, en el terreno ético el miedo a la libertad de conciencia nos atenaza, y se han dado pasos mínimos de integración.

El miedo es justificado cuando se confunde la autonomía con la permisividad sin control, y la libertad, con el deseo insaciable. «Libertad no es igual a libertinaje», suelen decir los de moralidad conservadora. Y frecuentemente tienen razón, aunque a veces son incapaces de entender esa necesidad profunda de liberación de tantas convenciones sociales y de códigos internalizados que impiden el despliegue interior de la persona. De todos modos, hay que dejar claro que sin sentido de responsabilidad no hay verdadera autonomía, y que el primer aprendizaje de la responsabilidad ha de estar configurado por normas claras de conducta.

La palabra «autonomía» significa que la persona se hace ley de sí misma. Admirable conquista del espíritu, que se distancia de la naturaleza y se constituye en sujeto no determinado desde fuera. Pero cuando la autonomía se identifica con la autoafirmación, lleva el sello de la violencia defensiva. Para ser yo mismo necesito contraponerme al «otro», que deja de ser prójimo. Autonomía egocéntrica que se cierra sobre sí misma. Lejos de posibilitar libertad interior, la bloquea.

Es la trampa también de una autonomía que se confunde con el proyecto de autorrealización. Cuando el

último criterio de la libertad es el yo, el individualismo esteriliza las mejores energías del espíritu. Hay en el proceso de crecimiento un momento/fase en que la autorrealización ocupa el interés vital. Paso valioso, si la generosidad anterior ha reprimido necesidades básicas de la persona y ocultado el miedo al conflicto; pero si la autorrealización no integra el salir de sí y el olvido de sí, el proceso de crecimiento producirá el efecto «boomerang»: se volverá contra la persona. Lo tengo comprobado: cuando la crisis de autoimagen libera al adulto idealista, o hiper-responsable, de la necesidad de ser bueno, si sólo se preocupa de su maduración personal, termina en un nuevo narcisismo, con frecuencia más difícil de desmontar que el primero.

Hay una forma de ambivalencia de la autonomía especialmente peligrosa: la autosuficiencia. Tiene que ver con un cierto racionalismo que necesita tener la última palabra en todo. No nace de hondura ética, del riesgo de poner la propia vida en juego a través de la decisión, sino de la mediocridad del espíritu. Ese realismo de ciertas personas maduras que enmascara una desesperada decepción. Ese distanciamiento hipercrítico, incapaz de ternura y compasión... Autonomía y humildad se compadecen muy bien, aunque los autosuficientes no puedan entenderlo.

El verdadero test de la autonomía es el amor. Mientras no llega éste, haciéndonos salir de nosotros mismos, la autonomía sólo sabe del yo. Y cuando llega, ¡cómo se autoprotege del tú! No puede menos de ser ambivalente. Lo cual es antinatural. No es señal de libertad, sino todo lo contrario, el que para ser yo mismo tenga que defenderme del otro y tenga tantas dificultades para confiar y tantas resistencias para entregarme...

Pero es cuando llega el Amor Absoluto, con Jesús, cuando se revela el poder del pecado en la autonomía. Ésta se solivianta, pues Dios no pide permiso para amar y se hace presente tal como es, con autoridad creadora;

y hasta cuando se vuelve indefenso, respetando nuestra decisión, lo hace con la majestad de su entrega hasta la muerte... No cabe huir. La autonomía, como autoposesión, ha de dar el paso al consentimiento, y éste exige «perder la vida para ganarla».

Si la autonomía se confunde con la autoposesión, es que todavía no ha encontrado su fuente: que hemos sido creados por el Amor para el Amor, y que el único camino es desposeernos de nosotros mismos.

Lo malo es que muchos cristianos/as confunden esta desposesión con el miedo a Dios y el cumplimiento de la ley. Lo ambivalente es liberarse de la ley para recaer en el yo y la angustia de la finitud.

2.6. Fundamentación teológica

Nuestra comprensión de la experiencia ética da máxima importancia a la fundamentación. Una cosa es la conducta; otra la intencionalidad; y otra el fundamento, el «desde dónde» se obra. Dar limosna es bueno. La intención depende del sujeto. Sin embargo, es mucho más significativo éticamente. Pero, aunque mi intención consciente sea atender la necesidad del prójimo, mi corazón puede tener segundas intenciones que, a la larga, se manifiestan como determinantes: que no percibo la dignidad personal del necesitado, que intento dominarlo...

No hablamos de purificar la intención, de obrar por puro amor. Hablamos de fundamentación ética. No es lo mismo cumplir una norma de conducta cristiana, vigilar las actitudes o plantear el fundamento de mi relación con el prójimo. En la Biblia, ser «justo» significa orientar el ser entero según la voluntad de Dios. En el Nuevo Testamento, Juan habla de «ser de la verdad».

Cuando se fundamenta la ética en el orden objetivo del bien y del mal, es decir, en las normas, se logra una

persona con sentido de responsabilidad, pero se rebaja a la persona humana a ser parte de un sistema, y la identidad personal se identifica con la identidad social. La relación con Dios estará fundamentada en la ley y, por lo tanto, la vida teologal estará hipotecada por la autosalvación.

Cuando se fundamenta la ética en la autonomía, la persona crece desde dentro y se libera de culpabilidades paralizantes; pero no sabe qué hacer con el amor, sobre todo si se encuentra con el Dios vivo y su amor absoluto. La relación con Dios será subordinada a los propios proyectos, aunque éstos sean las causas más nobles del hombre, y reducida a la justificación ideológica de la praxis antropocéntrica. De ahí al prometeísmo, a ser árbitro definitivo de la propia existencia, sólo hay un paso.

La fundamentación teologal es obra exclusiva de la Gracia y, por ello, es nuevo nacimiento. El hombre está encerrado en sí mismo, o bien en la ley, o bien en la autoposesión (egocentrismo). Sólo la acción de Dios puede hacerle pasar de la muerte a la vida (Ef 2), de las obras muertas de la ley a la libertad de la fe, de la apropiación de la existencia a la confianza filial (Gálatas y Romanos, *passim*). Fundamentar es ser fundamentados: el Señor interviene y se nos da como roca y fuente, justificación y proyecto de vida, amor primero creador y salvador. La conducta humana no se apoya en sí misma («carne» en sentido bíblico), sino en la gratuidad de su amor.

Dios nos hace desde dentro de nosotros mismos, pues el Espíritu Santo ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5). Así se cumple lo anunciado por los profetas (Jer 31 y Ez 36) para los últimos tiempos de la Nueva Alianza: no seremos enseñados por nuestros padres, no necesitaremos códigos externos, ya que el Espíritu será nuestro maestro interior. Existencia escatológica, posibilidad inaudita que Dios concede a los

humanos, ser y actuar según su propia vida divina: amar al modo de Dios (Lc 6), realizarnos como personas al modo de Dios (Mt 5).

Ante este mensaje, el hombre moderno, al menos de entrada, se siente desposeído de su autonomía, como que vuelve atrás, a épocas de sometimiento y dependencia pasiva. Es normal esta reacción, tanto más cuanto que con frecuencia hemos hablado de esta confianza en Dios en sentido infantil, como agarradero para nuestros miedos, y de la acción de Dios en contraposición a la acción del hombre. Nuestra pastoral no debe olvidar este desafío central del conflicto con Dios hoy: cómo se integra autonomía y gracia, libertad y fe. El apartado 7 lo abordará «desde dentro» de la experiencia: cómo la forma suprema de libertad no es la autoposesión, sino la obediencia de fe, que pasa por el amor interpersonal. Aquí nos remitimos al paradigma fundamental de la ética cristiana, la persona y la praxis de Jesús de Nazaret, nuestro Mesías y Señor, iniciador y consumidor de nuestro camino de fe (Hebreos, *passim*).

Cuando se pregunta cómo cabe integrar la ley y el primado de la persona sobre la ley, nos basta recordar lo que Jesús dijo: «que no había venido a suprimir la ley, sino a cumplirla», y que «el sábado era para el hombre, y no el hombre para el sábado». Parece contradictorio, porque se contraponen dos sistemas. En efecto, es imposible fundamentar la existencia en la ley y, a la vez, en la libertad de conciencia. Pero si la fundamentamos teologalmente, como Jesús, en su obediencia de amor al Padre, cabe la integración. La ley es expresión de la voluntad del Padre; pero la voluntad primordial del Padre es la libertad de sus hijos. Es el discernimiento concreto, iluminado por el Espíritu Santo, el que decidirá en cada ocasión.

Cuando se contrapone la autonomía de la persona a la fe, nos basta recordar a Jesús. ¿Quién tan autónomo, tan fiel a sí mismo, capaz de enfrentarse al poder reli-

gioso y político? La libertad de Sócrates ante la «polis» y la libertad de Jesús ante los guardianes del orden socio-religioso tienen mucho en común. La diferencia está en que Sócrates apela a su «daimon» interior –a su conciencia, diríamos en lenguaje moderno–, pero Jesús apela a la misión que ha recibido, dice que su libertad es obediencia. Tal es el modelo antropológico de nuestra tradición judeocristiana: somos creados libres para poder escuchar la Palabra; o mejor, nuestra libertad sólo es un presupuesto para que la misión a la que somos llamados sea acción liberadora de Dios en el mundo. Tal síntesis resplandece en todos los relatos vocacionales de la Biblia: cuando el hombre se encuentra con el Dios de la historia, es liberado de su pequeño mundo de necesidades naturales e introducido en una historia nueva, la del amor liberador de Dios; pregunta desde sí si puede realizar semejante misión; pero la respuesta le hace ver que la cuestión no es su propia capacidad; al revés, debe confiar y entrar en la iniciativa de Dios. Ésta es la libertad de los profetas y siervos de Dios: ser en sí más allá de sí.

El Evangelio de Juan lo ha expresado insuperablemente:

«Por eso me ama el Padre, porque doy la vida para recibirla después. Nadie me la quita, yo la doy libremente. Tengo poder para darla y recobrarla después. Éste es el mandato que he recibido del Padre». (Jn 10).

Esta síntesis de contrarios es la propiamente teológica. Por ello, Jesús, el Señor Resucitado, hace de la conducta cristiana una existencia-signo escatológico del Reino. Es el dador del Espíritu que transforma nuestra libertad en misión. Pero es también nuestra *referencia objetiva fundamental*. Precisemos mejor esta formulación.

Jesús no es una ley a cumplir. A veces se ha hecho de Jesús una exigencia a imitar. La espiritualidad del

discipulado hoy distingue entre imitación y seguimiento. Éste no necesita reproducir la existencia histórica de Jesús en sus concreciones particulares. Implica más bien un proceso de identificación por amor, que hace suyas las actitudes espirituales de Jesús, especialmente su obediencia al Padre y su amor solidario a los hombres, y elige por atracción interior las preferencias que marcan la praxis de Jesús: el estilo de la no-violencia, la opción por los pobres, la misericordia entrañable con los pecadores, etc. En este sentido, es nuestra misión básica: «Ejemplo os he dado para que vosotros hagáis lo mismo» (Jn 13). Paradoja significativa: nuestra ley no es un principio, sino una persona. En su misma concreción, nos da a entender que no cabe separar lo universal y lo particular, que el discernimiento ético no se hace objetivando la ley, sino descubriendo su sentido en lo concreto; que lo determinante es lo personal intransferible.

Evidentemente, sólo Jesús ha hecho la síntesis suprema. Los demás hemos de aprender un largo camino de discernimiento. Pero el hecho de que Jesús sea nuestra referencia objetiva fundamental nos permite entrever la síntesis entre el discernimiento espiritual o atemático, que exige trascender el orden objetivo preestablecido, y la sabiduría de la Revelación objetiva, a fin de que la existencia humana no esté a merced de un espiritualismo desencarnado.

Por ello, considero bastante inútil la cuestión que con frecuencia preocupa a los moralistas: si la ética cristiana añade o no nuevos contenidos a la ética humana, representada por los diez mandamientos que se resumen en el amor a Dios y al prójimo. La cuestión es importante si la ética se fundamenta en sus contenidos objetivables. Pero si la fundamentación es teológica y pertenece al Espíritu Santo, el contenido más antiguo (la «regla de oro») puede ser absolutamente nuevo al

tener como referencia a Jesús: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (cf. 1 Jn 2; Jn 13).

La fundamentación teologal es una experiencia trans-experimental y, en cuanto tal, improgramable e inobjetable a priori, aunque perceptible y real a posteriori (¿no son así todas las experiencias que suscitan la profundidad de la persona humana?). Siendo sobrenatural, se da en el entramado de la existencia humana, especialmente en situaciones límite, en que la condición humana aboca a callejones sin salida. Por eso caben diversas formas de fundamentación teologal, aunque el eje vertebrador sea el mismo: Dios toma la iniciativa en la persona y la hace vivir trinitariamente: en obediencia de amor al Padre, al modo de Jesús, el Hijo, según el Espíritu Santo. Algunas de estas formas significativas son las siguientes:

- La existencia como confianza.
No se domina la existencia, se la recibe como don.
Nos libera de la angustia de la finitud: tanto si ésta es necesidad de controlarla mediante el cumplimiento de las normas como si es necesidad de justificar la vida ante la propia conciencia.
- La existencia como gracia.
La última palabra no está en la ética, sino en el Amor gratuito de Dios. Hay un amor fiel, primero y último, que da sentido al sin-sentido, incluso al pecado.
- La existencia como pertenencia.
¿Para qué quiero ser yo mismo sino por Ti y para Ti?

2.7. Es el amor el que juzga

Cuando el amor es pre-personal, discierne mal. Está sometido a la necesidad y depende de la gratificación. Es pre-ético, y por eso hace de la persona objeto de necesidad y apropiación. No suscita libertad. Pero a veces es la mediación necesaria para que la ley no sea más valiosa que el amor. Por ejemplo, personas de educación sexual estricta, cuando se enamoran, se sorprenden de lo poco culpables que se sienten al vivir experiencias sexuales que anteriormente les producían miedo y culpabilidad.

Cuando el amor es interpersonal, a la persona se le abren horizontes insospechados de libertad que la autonomía no conoce: «Tú me has liberado del egocentrismo, tú sacas lo mejor de mí, tú me descubres que hay más libertad más allá de la autorrealización, tú me haces el don de ser en ti...».

Cuando el amor es interpersonal, se viven paradojas como éstas:

- Que dos personas son una, siendo cada una ella misma (el principio bíblico de Génesis 2: «Un hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer, y se hacen una sola carne»), pero, a la vez, que este misterio dinamiza toda la relación y nunca acaba de realizarse; más bien, está siempre amenazado por el miedo a perder el yo.
- Que el amor, al descentrarnos de nosotros mismos, encuentra su forma máxima de libertad en la obediencia: «¿Qué quieres que haga por tí? ¡Te lo mereces todo!». La obediencia nace de la hondura de la pertenencia, de ser en el otro. Supone abandono de fe en el otro, entrega confiada y totalizadora. Pero sólo se mantiene si hay reciprocidad, y reciprocidad constatada. En esa

vinculación de amor interfiere una y otra vez la amenaza de pérdida, la realidad íntima de ser distintos.

Estas paradojas apuntan al amor de Dios, lo anticipan y, al mismo tiempo, recuerdan que sólo Él puede hacer la síntesis de contrarios y tiene el último criterio sobre el bien y el mal.

El amor teologal implica autonomía y obediencia, en uno, precisamente porque se nutre de desapropiación. Su fuente es la comunión del Padre y del Hijo:

«El Hijo no hace nada por su cuenta, si no se lo ve hacer al Padre. Lo que éste hace lo hace igualmente el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que hace, y le enseñará acciones más grandes para que os maravilléis vosotros» (Jn 5, 19-20).

El amor teologal tiene como norma su propia libertad interior y, simultáneamente, prefiere renunciar a ella para amar, pues sabe que el mayor impedimento de la autonomía es hacer la propia voluntad. La forma suprema de autonomía es la autodonación, y ésta se realiza en la obediencia al prójimo. De nuevo, si el amor no entra en una dinámica de desapropiación, no puede hacer la síntesis de contrarios:

«Para la libertad habéis sido liberados; pero no la confundáis con el egocentrismo; antes bien, someteos los unos a los otros por amor» (Gal 5, 13).

Nuestros santos cristianos supieron de esta ética asistemizable. El primero, Pablo, el que hizo de la liberación de la ley la causa del cristianismo naciente. No tiene nada que ver con la emancipación social de la Modernidad, ya que sus raíces son el Evangelio, la revelación de la gracia salvadora de Jesucristo; pero nuestro sentido de la autonomía y de la dignidad de la

persona humana no habría sido posible sin este primado de la fe sobre la ley. Les costó mucho entenderlo a los judeocristianos, y les costó aún más asimilarlo en su verdad de experiencia. De hecho, fue utilizado por los más adictos a Pablo como principio de libertad sin amor, que derivaba en autosuficiencia. En la Primera Carta a los Corintios, Pablo tiene que hacer algunas precisiones: que el principio de libertad cristiana era válido, pero que el criterio era el amor al prójimo. Nos sigue resultando desconcertante el discernimiento de Pablo: «Si tomáis en serio vuestra libertad interior, no necesitáis ateneros a normas culturales, estáis más allá de los prejuicios religioso-morales; pero si no sois capaces de sacrificar vuestra libertad al posible escándalo de los hermanos débiles de conciencia, entonces no habéis alcanzado la auténtica medida de la libertad cristiana, que es el amor de Cristo, que se desapropió de sí mismo y murió por el prójimo» (cf. 1 Cor 8).

Sin esta bipolaridad asistemizable no puede entenderse el profetismo en la Iglesia. Tal fue la diferencia entre Lutero y Francisco de Asís como reformadores. Sin duda, Lutero tenía razón en la crítica del papado y de la pastoral de la ley dominante en su época. Pero la transformación de la Iglesia no depende directamente del poder de la razón, sino del amor que se entrega hasta la obediencia. Sin esta desapropiación, característica de la sabiduría de la cruz, la verdad no resplandece como amor y, por eso, no es evangelio. Francisco lo supo por dentro, por luz de amor teologal, al recibir de la Iglesia el Evangelio y preferir ser el hermano menor. Frases como éstas dan la medida de la síntesis de contrarios:

«Aunque tuviese tanta sabiduría como Salomón y me encontrase con algunos pobrecillos sacerdotes, no quiero predicar contra su voluntad en sus parroquias» (Testamento de Francisco de Asís).

No estoy afirmando que el cristiano/a tenga siempre que someterse a la autoridad. Sería hacer de la obediencia teologal una ley. En cuanto teologal, cabalmente, no cabe sistematizar, ordenar una conducta, ni siquiera bajo razón de perfección cristiana, como se ha hecho con frecuencia. La perfección está en el amor, y éste es asistematizable: como Pedro, reivindicará el criterio de que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 4), y como Pedro subordinará toda eficacia a la obediencia por amor, pues sólo así se puede ser seguidor de Jesús (cf. Jn 21), el cual, «siendo Hijo, tuvo que aprender la obediencia a base de sufrir» (Heb 4).

El discernimiento teologal es señal del don escatológico del Espíritu Santo en nuestros corazones. El hombre racional, por más altura ética que tenga, queda desconcertado. Al hombre/mujer de vida teologal nadie le puede juzgar, y él lo juzga todo (cf. 1 Cor 2). Si le juzga la comunidad cristiana, es por comunión en la misma vida teologal. De ahí el principio de Pablo: «El amor edifica»; todo carisma es en orden a la edificación del cuerpo de Cristo, y por eso el carisma supremo es el amor (cf. 1 Cor 12-14). Por desgracia, no siempre la comunidad cristiana tiene discernimiento teologal. El santo podrá ser incomprendido e incluso perseguido; pero éste nunca se separará de la Iglesia, pues la ama con el amor de Cristo.

El amor libera de la ley, pues percibe la dignidad de la persona en su autonomía.

El amor discierne la ley y descubre en ella los valores que promocionan a la persona.

El amor integra el saber objetivo, pues nunca haría nada malo a nadie.

El amor juzga cualquier sistema desde el valor más alto de la persona.

El amor prescinde de las normas cuando están en conflicto con la ley fundamental, el amor mismo.

El amor juzga a la autonomía cuando ésta se cierra al amor.

El amor valora positivamente la torpeza de la autoafirmación cuando es camino de liberación.

El amor no necesita justificarse ni por estar en orden ni por ser honrado con la propia conciencia.

El amor discierne desde dentro, pues se percibe a sí mismo «desde arriba», por gracia.

El amor no acepta otro Señor más que Dios y prefiere ser el último de los hermanos.

Ya puedo hablar palabra celestial,
que si no tengo amor, sólo soy un platillo estridente.
Ya puedo acumular toda la sabiduría humana,
que si no tengo amor,
sólo soy una campana ruidosa.
Podría ser profeta que capta los signos de los tiempos
y maestro de espíritus que escruta los corazones,
y tener una fe capaz de trasladar montañas;
si me falta el amor,
soy nada.
Sin amor,
de nada me sirve optar por los pobres,
ni la radicalidad de entrega,
ni el heroísmo moral,
ni el martirio corporal.

¿Qué don es el amor, que sin él todo es basura y él basta para todo?

El amor es paciente y benigno.
El amor no tiene envidia,
ni presume ni se afirma.
El amor no es grosero,
ni interesado, ni susceptible.
El amor no lleva cuenta del mal.
Se opone a la injusticia,
rechaza la doblez,
se complace en la verdad.

El amor disculpa siempre,
se fía a pesar de todo,
espera siempre.
El amor lo soporta todo.

Y es que el amor es eterno, como la vida misma de Dios. De él vivimos, y por él anhelamos lo perfecto, lo inacabable.

Un día acabarán los profetas y su palabra inspirada.
Acabarán también los teólogos
y los maestros de espíritu
y las experiencias místicas
y la voluntad heroica.
Vendrá lo eterno.

Una ética fundamentada en la ley todavía vive bajo la angustia de la finitud. Una ética fundamentada en la autonomía todavía se defiende del amor, sobre todo del Amor Absoluto. Sólo una ética del amor teologal libera de la ley y la integra, asume la autonomía y la desborda.

2.8. Realismo pastoral

Ya que en el apartado anterior hemos descrito la ética en el horizonte del Reino, es decir, según la utopía cristiana, sospecho que los agentes pastorales habrán tenido la sensación de estar hablando «fuera de la realidad». ¿Cómo se puede plantear una ética que libera de la ley, si necesitamos enseñar la responsabilidad más elemental? ¿No se presta a la más burda mistificación el proponer una ética del discernimiento teologal? Alguno quizás esté de acuerdo en el planteamiento teórico, que le parecerá, paradójicamente, tan moderno (sentido agudo de la persona y su autonomía) y tan tradicional (su trasfondo neotestamentario y su inspira-

ción en los santos), pero de aplicación prácticamente imposible.

En efecto, hace años que pienso que la mayor objeción a este «modelo de personalización» no está en la importancia que da a la subjetividad personal, sino en «la media humana». ¿Se puede pedir a la mayoría de los humanos que vivan procesos interiores de transformación? Dominan las necesidades y las responsabilidades. Por ello, hacen falta orientaciones claras y pautas de conducta, leyes sobre el bien y el mal. ¿Es realista educar en el discernimiento por luz de amor, cuando nuestra subjetividad está tan dominada por intereses y nos cuesta tanto ser objetivos? Está bien que la moral no sea cerrada, sino abierta; que enseñemos a manejar la complejidad de la vida en sociedades plurales como la nuestra; pero no pretendamos una libertad interior cuando bastante tenemos con evitar el caos y el amoralismo.

Estadísticamente, es así. Pero ¿cuándo ha sido la estadística el criterio de Jesús y su Evangelio? A mí no me sorprende demasiado que la media humana no responda a esta «aristocracia espiritual». Me sorprende mucho más que Jesús y Pablo lo dijeran a la gente sencilla, a los pescadores, a los estibadores esclavos del puerto de Corinto...

En mi opinión, no está bien planteado que el discernimiento del amor pertenezca a un grado superior de desarrollo espiritual. Mejor dicho, pertenece, como el Reino, a los que «tienen ojos para ver y oídos para oír»; pero no a los más desarrollados, a los «sabios e instruidos», a los más virtuosos. Con frecuencia, los fuera de la ley, los que aman en medio del caos, los que se juegan la vida en decisiones sin retorno, en otras palabras, los que no se protegen ni mediante el orden de la ley ni mediante la autosuficiencia de la propia libertad, son los que disciernen atemáticamente. No confundamos el discernimiento con la elaboración discursiva. Los que

«saben vivir a fondo», aunque no acierten siempre, tienen el secreto de la ética digna de la persona humana, allí donde se pone en juego la decisión inobjetivable del espíritu, lo que la Biblia llama «el corazón» (cf. Mt 15). Al fin, todo es cuestión de amor.

No obstante, una pastoral realista debe actuar con la capacidad de objetivar/discernir el grado en que se está desarrollando el sentido ético de las personas con las que trabajamos.

MN, por ejemplo, es un joven educado en una familia bastante desestructurada. Por una parte, su madre lo ha educado con normas bastante estrictas, tanto en los estudios como en las relaciones humanas o en las prácticas religiosas. Por otra, su padre sólo es responsable en el trabajo; fuera de él, es «un viva-la-Virgen», preocupado de pasárselo bien, y esto es lo que inculca a sus dos hijos varones. A instancias de su madre, MN asiste a catequesis de confirmación. La tarea pastoral no va a ser fácil: hay que aprovechar su sentido de disciplina en los estudios, pero hay que liberarle del Dios-«superconciencia» que le ha inculcado su madre; por otra parte, si se subraya unilateralmente la incondicionalidad del amor de Dios Padre, puede caer en el amoralismo de su padre humano.

MO lleva casada quince años y ha vivido un matrimonio siempre en orden. No se casó por amor, sino por conveniencia, porque su marido era el amigo de la cuadrilla de siempre, y sus respectivas familias eran muy amigas. Acaba de enamorarse a sus 39 años. ¿Qué hacer? Según la ética de la ley, está claro: estrujarse el corazón y ser fiel a sus compromisos. Según la ética de la autonomía, la cuestión es más compleja: ¿ha de renunciar al amor, a la posibilidad de ser persona desde el centro íntimo de su ser? ¿Qué consecuencias puede traer? ¿No será una ilusión? Se puede apelar al amor teológico que se sacrifica por la familia, pero ¿no será una racionalización teológica usada como ley para mantener el orden preestablecido?

En este sentido, los tres niveles de fundamentación ética sirven como marco de referencia:

a) El discernimiento de conciencia presupone una buena constitución del yo psicológico y del yo responsable; la mediación normal es la ley, sea mediante la enseñanza explícita de códigos, sea, sobre todo, mediante la internalización de modelos de conducta.

Estamos en una época en que se confunde la autonomía con la permisividad. Lo cual es pre-moral. Hemos de hacer una pastoral que atienda a ambos aspectos: por una parte, ofrecer una sabiduría de lo objetivo de carácter dinámico, evitando sistemas normativos cerrados; por otra, educar en el sentido de la responsabilidad, en el respeto al juego preestablecido de normas sociales. Sobre todo, es necesario unir la conducta humana a la voluntad de Dios. Si se disocian ética y relación con Dios por miedo a una relación ambivalente de Dios, las consecuencias son fatales.

Saber manejar normas claras y valores no normativizados es un buen criterio. Asociar el amor de Dios a la responsabilidad ética es esencial, aunque más tarde el proceso de personalización haya de trabajar la carga de moralismo inherente.

b) Cuando nos encontramos con personas responsables y éticamente bien estructuradas, entonces podemos educar en una moral del discernimiento que dé el primado a la persona sobre la ley. Aquí hay que desarrollar las claves éticas no objetivadas en normas; por ejemplo:

- La autenticidad existencial.
- El criterio de transformación / crecimiento / maduración.
- Obrar de dentro afuera, por discernimiento.
- Experiencias de ruptura de normas en función de valores superiores.

- Integrar la sabiduría de lo objetivo con la «syn-déresis» de lo concreto, asistemizable.
- Discernir la ambivalencia de la autorrealización.
- Dignidad del amor interpersonal como criterio ético y horizonte de síntesis nuevas.

c) La fundamentación teologal alcanza un nivel ético superior; pero es peligroso utilizarlo como nuevo sistema ordenador de carácter espiritual. Así creo yo que ha sido utilizado con bastante frecuencia, por ejemplo, cuando el amor teologal ha sido reducido a «cumplir la ley con amor».

En efecto, no se trata de utilizar el amor para precipitarse en suprimir la ley. Es sabio, a mi juicio, primero enseñar a vivir la ley «espiritualmente», es decir, desde la motivación teologal del amor. Pero no olvidemos que el discernimiento teologal pasa normalmente por el primado de la persona y, por lo tanto, por una ética de la autonomía. Si el amor se somete a la ley, no ha encontrado fuente ética en sí mismo.

Todo ello ha de ser atemperado con dos criterios básicos en la pastoral de conciencias:

- Respeto al proceso: partir del «aquí y ahora» de la persona, aceptar y valorar su realidad, acompañar sus pasos, señalar el horizonte adecuado a su crecimiento...
- Pedagogía simultánea: saber que la persona necesita conocerse, pero también necesita horizonte de sentido; que el corazón se nutre de incondicionalidad; que es posible atenerse al ritmo real de la transformación de la persona, pero que ésta es siempre más...

El arte del discernimiento pastoral ha de conjugar estos dos criterios. Lo cual significa que una pastoral de lo objetivable es inseparable de lo inobjetivable

latente en lo mejor del corazón humano, y siempre imprevisible, por cuanto lo decisivo es la gracia del Señor. Por eso es tan peligroso e irreal hacer una pastoral por fases, como si la persona creciese por evolución lineal inmanente. Es más exacta la figura de la columna salomónica, en que se progresa y se vuelve al «centro» simultáneamente. Tanto el respeto al proceso como el principio de pedagogía simultánea han de tener en cuenta lo objetivable y lo inobjetivable; pero es la fundamentación teologal, por definición, la que se da a niveles inobjetivables. Si se la entiende y maneja como tercer nivel, tenderá a ser objetivada. Casi siempre ocurre al revés: cuando la dramática de la ley está comprometiendo el sentido mismo de la existencia, puede y suele darse la fundamentación teologal que libera de la ley, aunque el proceso de personalización no haya llegado a la autonomía. Más vale partir de la entremezcla de niveles, aunque el esquema sea útil para discernir qué nivel prevalece. Lo mismo diremos en el capítulo 4 cuando hablemos de la experiencia de pecado.

3

El monoteísmo afectivo

Dicen que un día se encontró un compañero con Francisco de Asís, que lloraba a gritos en medio del bosque:

- ¿Por qué lloras, Francisco?
- Porque el Amor no es amado.

Dios, el Amor Absoluto, no es amado, y no precisamente porque vivamos en un mundo secular que se organiza sin Dios, y Él ya no presida nuestras mentes ni nuestras asambleas sociales. Dios no es amado porque no es amado por Sí mismo. Incluso entre demasiados creyentes es valorado, reconocido y querido en cuanto simboliza lo mejor del hombre.

¿Es que alguna vez ha sido realmente amado por Sí mismo, como el Tú viviente, tal como Él se ha revelado en Israel y en Jesús y su Iglesia? Lo normal ha sido, y es, utilizarlo. En épocas sacrales, para poder controlar las fuerzas misteriosas de la naturaleza o revestir de autoridad inviolable las instituciones. En épocas antropocéntricas, para protegernos de nuestra finitud o garantizar nuestras empresas humanistas.

3.1. El Dios funcional

Nuestros jóvenes, y no tan jóvenes, se preguntan: «¿De qué sirve ir a Misa?». Una cosa vale si aporta algún bien concreto, si responde a una demanda. Mentalidad pragmática, cultura de la satisfacción de necesidades.

La mayoría de padres y educadores se limitan a recordar que es una obligación grave del cristiano/a. Unos pocos intentan razonar: que la fe no es algo meramente personal, sino comunitario; que necesitamos escuchar la Palabra para orientar la vida... Los de la vieja escuela apelan a la práctica sacramental para «crecer en gracia de Dios», lenguaje que hace tiempo ha dejado de tener contenido real. Todos los razonamientos confluyen en hacer de la Eucaristía una realidad funcional. Se supone que tiene que servir para algo. ¿No es más sencillo y verdadero decir que la Eucaristía no *sirve* para nada y que, por ello, es lo más valioso? Lo esencial, lo que da vida al corazón, lo que nos hace personas, no pertenece al mundo de lo útil. ¿De qué sirve mirarse a los ojos y amarse? ¿De qué sirve celebrar el aniversario del encuentro que dio sentido a nuestra vida? Dios no sirve para nada, porque es el sentido de todo. Cuando Él decide construir una historia de amor con nosotros, es absurdo preguntarse para qué *sirve* escuchar su Palabra y establecer una relación con Él. Más bien habría que celebrar fiesta y quedarse atónitos de agradecimiento. Exactamente: admirar, agradecer, gozar... sentimientos originarios, los que dan vida, los más valiosos y menos utilitarios.

Hay otras formas más sutiles de hacer de Dios algo funcional, por ejemplo, cuando Dios es sólo o casi sólo horizonte de sentido, lo que con frecuencia se denomina «dimensión trascendente». Entre cristianos/as mejor adaptados a la cultura antropocéntrica es frecuente. Se supone que la persona humana se realiza integrando sus distintas dimensiones: la física, la psicológica, la interpersonal, la social, la religiosa. Agnóstico sería aquel que se realiza dentro de la finitud. Los creyentes daríamos una dimensión trascendente a nuestra autorrealización. ¿Cómo? Leyendo la realidad en dicha clave, realizando actividades explícitamente religiosas, como la participación en la Eucaristía dominical... Esta dimen-

sión aporta a nuestras actividades humanas un sentido último. Cuando aparece la amenaza del sin-sentido (muerte, sufrimiento, fracaso...), la fe nos posibilita una esperanza, abriendo el horizonte más allá de lo controlable.

Este modelo de experiencia religiosa no tiene ningún conflicto entre la autonomía del hombre y la relación con Dios, pues el mundo ha sido dado a nuestra racionalidad y la fe señala el horizonte de sentido, no atañe a la vida intramundana de la persona. En efecto, ¿cómo va a haber conflicto, si Dios ha quedado reducido a idea y no es un Tú viviente al que se puede desear o negar, y la fe misma sólo es una interpretación de la autorrealización?

En la misma línea, los cristianos/as que no oran ni saben qué hacer con la oración reducen a Dios a símbolo de causas, unas humanistas, otras eclesiales, otras personales. Observemos qué contenido espontáneo se da en nuestras catequesis, e incluso en nuestra teología, a la expresión bíblica «reino de Dios». Casi siempre tiene un contenido objetivo, representa un conjunto de valores, según la ideología del que habla. El Reino consiste en la liberación de los pobres, en la conquista de los derechos humanos, en la evangelización de las personas, en la superación de los conflictos sociales, en la armonía interior, en lograr la felicidad eterna... ¿Dónde queda Dios mismo, Dios en persona?

Es verdad que el Reino implica la realización de las promesas de plenitud anunciadas por los profetas, la llegada de la era nueva en favor de la humanidad. Pero «reino» significa en primer lugar, según todos los exegetas, *reinado personal de Dios*. Dios reina salvando, sin duda; pero la salvación del hombre tiene como contenido primordial la alianza, la comunión con el Dios vivo. Lo vemos paradigmáticamente en las tentaciones de Jesús en el desierto (cf. Mt 3 y Lc 3), como anteriormente en las tentaciones de Israel (cf. Ex 16ss). La

praxis mesiánica de Jesús es, nuclearmente, obediencia al Padre, no utilización de los poderes mesiánicos ni siquiera en favor de las mejores causas.

En la espiritualidad bíblica es inseparable la gloria de Dios, que es la salvación del hombre, de la gloria del hombre, que es la contemplación de Dios (san Ireneo). Tanto es así que, en el mismo acto en que Dios interviene para salvar, el hombre percibe a Dios mismo en su propia realidad personal como comunión de amor. Hemos de preguntarnos una y otra vez cómo hemos separado la revelación de Dios como comunión, de la revelación de Dios como transformación del mundo. A mi juicio, el fruto de esta disociación es la imagen de ese Dios funcional que parece presidir casi todas las conciencias. Sospecho que una de las razones es el antropocentrismo cultural, que se cuele subrepticamente en la conciencia de los creyentes, desplazando a la fe. La razón filosófica nunca podrá hacer la síntesis entre el amor de Dios, que se autocomunica libremente, y el progreso del hombre desde sí mismo. Sólo la experiencia teologal alcanza a percibir la gloria de Dios en su rebajamiento y la finitud del hombre en su divinización por gracia.

BD es una cristiana que ha cultivado la relación con Dios mediante la oración personal. De adolescente, de universitaria y en los primeros años de casada. El proceso de personalización le enseñó a integrar la fe en la vida y a tener intimidad con Dios. Podemos hablar de riqueza afectiva en su oración. En el trabajo ha tenido situaciones conflictivas en las que ha hecho oración, y ésta la ha afianzado en su confianza en Dios. Recuerda con agradecimiento la paz que sintió al poder descansar en la oración una experiencia intensamente dolorosa de fracaso. Sin duda, BD es profundamente religiosa. Sin embargo, en unos Ejercicios Espirituales, cuando he dicho «que hemos nacido para Dios» y he comentado el primer mandamiento («Amarás a Dios

con todo tu corazón»), y he añadido que Dios es muy poco deseado y amado, ha comprendido de repente cómo ha utilizado a Dios. Sí, Dios es muy importante en su vida; le quiere, sin duda; se sabe en buenas manos, ocurra lo que ocurra; confía y agradece..., pero ¿por qué ha reducido el amor de Dios a fundamentación religiosa de la finitud? ¿Por qué Dios es tan poco amado por Sí mismo?

La palabra «deseo», en cuanto dinámica del corazón, es altamente expresiva. Si Dios no es deseado como la tierra reseca desea el agua vivificadora (Salmo 63), como la esposa desea al esposo de su alma, es que Dios no es el Tú Absoluto, es que no hemos conocido Su amor.

Hay un deseo narcisista, que se complace en el intimismo y en el sentimiento primario. Habrá que purificarlo. Pero sin deseo, el corazón no encuentra el camino regio del amor.

3.2. El conflicto está en la relación

El monoteísmo dogmático hace tiempo que dejó de plantear problemas. Pertenece a la cosmovisión. Racionalmente, está mejor fundamentado que su contrario. Pero el monoteísmo afectivo, la pretensión de Dios de ser amado fiel, exclusiva y totalizadamente, sigue siendo tan conflictiva como cuando el Deuteronomio formuló sus exigencias radicales:

«Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6).

Jesús de Nazaret, como se sabe, lo corroboró (Mc 12; Mt 22; Lc 10). La novedad que introdujo es más inaudita incluso: hizo de sí mismo la referencia de dicho mandamiento, exigiendo del discípulo una adhe-

sión correlativa (Lc 9,57-62; 14,25-35; Jn 14). ¿Qué desmesura es ésta, que no respeta el sentido común y su primer criterio: que la finitud está hecha para la multiplicidad de intereses? ¿Acaso no enseña la experiencia que ni siquiera el amor de pareja puede sustentarse a la larga sin esta diversidad de intereses? ¿Cómo Alguien, al que no vemos, pretende totalizar así el deseo del hombre?

Sólo al contacto vivo con la Palabra, vamos comprendiendo poco a poco que el monoteísmo del Dios de Israel y de Jesús y de la Iglesia escapa a toda sabiduría religiosa sobre la relación entre el hombre y Dios.

- Para comenzar, a Yahvé se le ocurre elegir a un pueblo y establecer con él una relación que sólo Él controla y decide.
- Es verdad que la elección es de amor fiel y de promesas de ensoñación; pero Yahvé exige confianza incondicional en su iniciativa, tanto que, al principio, parece hasta arbitrario. Sólo a posteriori se comprueba que mantiene su palabra y que realiza nuestros sueños más allá incluso de nuestras previsiones.
- Resulta especialmente terrible comprobar su presencia. Se impone con tal señorío, es tan implacable con la verdad... ¡Qué vértigo, cuando deja entrever su alteridad...!
- Cuando ama, es un amante celoso que lo da todo. ¡Qué pasión...! Le importamos de un modo que nunca hubiésemos sospechado. Se aíra cuando lo utilizamos; se entenece cuando reconocemos nuestro pecado... Siempre fiel, increíblemente fiel, aunque nosotros lo ignoremos y huyamos de Él como de un terremoto.
- Si pasamos al Nuevo Testamento, a primera vista el «pathos» de Dios se suaviza. Sólo a primera

vista, porque, de hecho, es mucho más peligroso: ¿qué tiene Jesús, que atrae y vincula hasta ser la propia vida del cristiano/a? Cuando mira, lo trastorna todo (cf. Jn 1); cuando juzga, provoca los fondos oscuros del corazón humano (cf. Mc 2); cuando llama, desbarata los planes más razonables y equilibrados de la existencia (cf. Mc 9-10); cuando se entrega, ya no sabemos ni qué es el amor ni qué es la realización de la persona (cf. Jn 12); cuando muere en obediencia al Padre por nosotros, la gloria de Dios nos enmudece en adoración (cf. Jn 19).

Un Dios así, tan personal, tan imprevisible, tan amante, si no provoca conflicto, o bien es por gracia del Espíritu Santo, que nos da un corazón al estilo de Dios, o bien es porque nuestros mecanismos de defensa se parapetan ante Él. En este capítulo analizaremos algunos mecanismos, precisamente los que tienen visos razonables. Ya lo dijo Pascal con su lucidez característica sobre el corazón humano: los humanos tenemos miedo a que Dios no exista (para no estar a merced del caos); pero mucho más miedo a que exista (porque Dios nos hace salir de nosotros mismos y nos arrastra a su amor absoluto).

Sospecho que esta manera de hablar de Dios a más de uno le parecerá intimismo espiritualista. Con todo, le habrá chocado mi modo de presentarlo, tan bíblico. En la historia de la espiritualidad, la corriente mayoritaria hasta este siglo ha insistido en que el fin del hombre es la unión con Dios. En esta perspectiva, decir que Dios ha de ser amado por sí mismo y desearlo y dedicarse a su contemplación, es lo propio. La cultura teocéntrica da por sentado que nuestro corazón ha sido creado para Dios. Pero en una cultura antropocéntrica la afirmación de este monoteísmo afectivo resulta problemática. Por eso se apela a la espiritualidad bíblica,

en que la relación con Dios no se separa del mundo, se vive en la historia y tiene como ámbito propio la salvación del hombre. En el apartado 5 intentaré discernir la afirmación «hemos nacido para Dios» y cómo ha de ser elaborada ésta en una cultura antropocéntrica. En este apartado importa subrayar la vigencia del monoteísmo afectivo, corazón de la experiencia bíblica (¡y, por lo tanto, nuestra!) de la relación con Dios.

Primera observación. Cuando no se capta «espiritualmente» la Palabra y domina la perspectiva cultural, siempre se produce un desplazamiento de acentos, con consecuencias graves a veces. Si digo que en la Biblia Dios no es amado por sí mismo, pues sólo se le conoce en la historia humana, ¿quiero decir que no se puede separar la relación de Dios de la mediación humana que sólo Él elige para relacionarse con nosotros? «A Dios nadie lo ha visto, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera comunicárselo» (cf. Jn 1). Correcto: el deseo de Dios no alcanza a Dios, y pretender separarse del mundo es la vieja tentación de todos los dualismos espiritualistas. Pero si se quiere decir que Dios no puede ser amado por Sí mismo, que la relación con Dios no es de amor interpersonal, que Dios no se auto-comunica personalmente al hombre... Si no se percibe que el don de la tierra y de la libertad sólo es mediación de un don más grande, el realmente infinito, Dios mismo... Si el reino de Dios es menos, por más alta y total que sea la utopía humanizadora, que la vida misma del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo comunicada al hombre... es que no hemos entendido la única realidad que mueve el cosmos y la historia humana y la elección de Israel: el amor de Dios.

Segunda observación. Disociamos lo que la Biblia une espontáneamente: la autocomunicación de Dios en sí mismo y la mediación humana. Que nosotros nos relacionemos con Dios a través de mediaciones humanas no significa que no nos relacionemos con Dios en

sí mismo. Nos relacionamos allí donde Él quiere relacionarse con nosotros (sus mediaciones) y entregarse. La mediación, pues, no es un intermedio entre Dios y el hombre, sino su presencialización. La mediación, por ser menos que Dios, no es meramente el don humano de Dios, sino el «sacramento» de Dios, el signo eficaz de su autodonación. Basta pensar en Jesús y su humanidad, o en la Eucaristía, para darse cuenta de que es Dios en Persona el que se da a Sí mismo.

Si nosotros disociamos a Dios de sus dones, es porque no los recibimos espiritualmente, sino «carnalmente», en sentido bíblico. Cuando deseamos a Dios por sí mismo, sin amor al prójimo, nuestro deseo es carnal, no según el corazón y la vida de Dios. Cuando deseamos sus dones y no deseamos a Dios mismo, vivimos carnalmente, encerrados en nosotros mismos. Cuando deseamos lo que Dios quiere darnos, porque no tenemos derecho a nada, vivimos espiritualmente. Pero Dios por sí mismo sólo puede ser deseado espiritualmente, más allá de los propios deseos. ¿Es que Dios puede ser amado como medio y no como fin? ¿Es acaso menos digno de amor que la persona humana?

La vida teologal es vida del Espíritu Santo, precisamente porque permite percibir la relación inmediata con Dios en las mediaciones.

3.3. Psicologización de la relación

Cuando se hace pastoral de la oración, es frecuente oír esta pregunta: «¿Cómo sé yo que me encuentro con Dios y no conmigo mismo? ¿No será una autosugestión?». En otra época era impensable esta pregunta. Dios en cuanto otro era evidente. La fe en su existencia y presencia en cuanto otro constituía el presupuesto básico de la experiencia religiosa. ¿Qué está pasando para que la fe, en cuanto experiencia de la alteridad, esté

siendo devorada por la inmanencia del yo? Es éste un fenómeno tan generalizado que no puede ser atribuido sólo a la influencia de la psicología. Más bien, al contrario, la psicologización de la relación responde a una tendencia socio-cultural, al peso del antropocentrismo secular, que no sabe qué hacer con la alteridad de Dios, especialmente con la alteridad del Dios bíblico.

Mi respuesta suele ser simple y directa: «Donde hay relación, siempre se da al mismo tiempo lo psicológico y lo transpsicológico». Cuando dos personas establecen relación, lo hacen desde sus necesidades, desde sus experiencias e imágenes; pero lo que cuenta es el tú, la realidad del otro, la diferencia. En la vida ordinaria resulta evidente, porque se impone el otro en cuanto otro por su cuerpo, su palabra y su libertad. Si sospechamos que Dios es proyección de mi mundo imaginario, es porque hemos sustituido la fe por la autoexperiencia. Pero lo propio de la fe es percibir la alteridad de Dios, la presencia del Absoluto. La fe no es una interpretación trascendente de la realidad, sino lo contrario: tener ojos para percibir el tú viviente de Dios en todo.

Añadamos que la sabiduría oriental, especialmente la del yoga y la del budismo, está entrando en las sociedades llamadas cristianas por su tendencia a reducir la experiencia religiosa a autotranscendencia; es decir, que empalma con la subjetividad moderna y su tendencia a la inmanencia radical. Se acepta la intersubjetividad humana, pero Dios es lo divino del hombre, el símbolo del «sí-mismo» que se libera del yo autoposesivo. El signo supremo de lo religioso es la armonía interior, el vacío indiferenciado que recobra su unidad perdida.

Con frecuencia, los agentes pastorales nos hacemos la ilusión de que hay una «vuelta de lo religioso». El vacío existencial de las conciencias parece echar en falta el sentido trascendente de la finitud. Hay indicios en esta dirección: mayor valoración de la oración, me-

nor rechazo de las prácticas religiosas, grupos inquietos que buscan integrar la autoayuda psicológica y la sabiduría religiosa de la paz interior... Ninguna objeción, a mi juicio, si la persona humana va descubriendo su hondura inobjetivable. Pero abunda la confusión entre interioridad y fe.

No obstante, lo peor no es el sincretismo religioso. Con frecuencia, éste sólo es el signo del mal más grave de nuestra cultura decadente: la subjetividad replegada sobre sí misma, el narcisismo primario de lo gratificante. Se busca lo religioso en función de la satisfacción de necesidades elementales, de la armonía sin conflicto. Se descubren técnicas de pacificación psicológica para evitar el conflicto con la realidad y sus desarmonías y, por supuesto, haciendo de Dios un seno materno indiferenciado.

Hay un punto en que la psicologización está amenazando la raíz misma de la fe, en el tema del pecado. Las iglesias arrastramos el complejo de haber presentado a Dios como juez castigador que vigila nuestras faltas. Así que ahora hablamos del amor de Dios sin referencia al pecado, es decir, sin conflicto. Y como la culpabilidad es estructural en el proceso de hacerse persona, nuestra pastoral se dedica a estructurar una imagen positiva de Dios. Entendemos por imagen positiva la que evita el conflicto.

Primero, ya es grave, psicológicamente, que la imagen positiva no integre el conflicto. Segundo, más grave aún es reducir la relación con Dios a un problema psicológico de la elaboración de sus imágenes. Tercero, y mucho más grave, es que seamos incapaces de distinguir la relación psicoafectiva con Dios y la relación teologal de la fe. Volveremos a este tema en el siguiente capítulo. En éste era necesario denunciar esta psicologización tan burda, que a veces se encuentra incluso en teólogos de renombre y en pastoralistas de prestigio.

TB es estudiante de teología y pertenece a un grupo de formación de agentes. Un día estábamos tratando el tema de la culpa. Sugiero a los miembros del grupo que expongan cómo han ido elaborando en su vida la experiencia del pecado. TB expone su vivencia: «Yo comencé a resolver este tema cuando me di cuenta de que Dios ya me había perdonado, que era yo la que no me perdonaba». Me sorprendió la lucidez de la formulación, y me sorprendió mucho más el que todos estuviesen de acuerdo, menos otro chico y yo. A veces he descrito este caso en otros ambientes, y muy rara vez he encontrado un auténtico discernimiento cristiano de la vivencia de TB. En mi opinión, es un caso flagrante de ambivalencia: psicológicamente, el proceso de maduración es claro; espiritualmente, fatal. ¿Por qué? Dejo al lector que lo descubra. Será un buen «test» para comprobar si entiende o no la problemática de fondo que plantea este libro.

3.4. Racionalización del amor

Otra manera, quizá más sutil, de evitar el conflicto con Dios es racionalizar el amor. En vez de vivir la relación y su riesgo, el cara a cara con el Absoluto; en vez de experimentar la dramática incontrolable del encuentro con el Amante y su ardiente pasión por el hombre..., sabemos cómo debe comportarse. Pero la relación de amor desborda toda previsión, adentra en el misterio del otro y del nosotros. El amor sólo puede ser vivido en acto de fe, en abandono. En cuanto intentas saber, lo estás objetivando, y el tú es reducido a concepto, y el encuentro interpersonal es sustituido por los esquemas de conducta.

Cuando en los grupos de adultos tratamos ciertos problemas conflictivos, siempre aparece la racionalización del amor. Por ejemplo, el otro día hablábamos del infierno y del pecado mortal a raíz de un texto evangé-

lico (Mt 25). Una señora reaccionó: «Yo creía que eso estaba superado. He oído a más de un cura decir que nadie se condena, porque fuimos salvados todos por Jesucristo, y el amor del Padre/Dios no puede permitir la condenación de un hijo suyo». Mi respuesta consistió en discernir. Por una parte, valorar positivamente la imagen de un Dios salvador, que envió a su Hijo a salvarnos, no a condenarnos (cf. Jn 3). Por otra, sin embargo, hacer ver que el razonamiento no era evidente: que Dios sea amor fiel no quiere decir que necesariamente nos salvemos todos, pues lo propio del amor es también respetar nuestra libertad. Mi discernimiento consistió, sobre todo, en hacer ver que el razonamiento era un mecanismo de defensa para evitar el conflicto, por no poder disponer de Dios; que ocultaba la falta de fe, cabalmente, en el amor de Dios, pues el miedo latente a la condenación, en vez de ser liberado por la fe, era sustituido por un razonamiento que le daba una falsa seguridad.

Hace tiempo que me impresiona cómo razonamos sobre su amor, porque no nos fiamos ni un pelo de Dios.

Hay un dato en la Biblia digno de meditación: se dice que Dios nos ama gratuitamente, pero nunca se explican las razones de por qué nos ama. Sólo una vez (con sus paralelos) se dice que Dios elige a Israel por ser el más pequeño de todos los pueblos (Dt 7). En el Nuevo Testamento, Juan se atreve a decir que «Dios es amor»; pero no filosofa sobre el ser de Dios, sino que, en consonancia con toda la Sagrada Escritura, describe la historia de su amor: «En esto consiste su amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero y envió a su Hijo para expiar por nuestros pecados» (1 Jn 4). En la Biblia se respeta la distancia entre la libertad de Dios y la realidad irrevocable de su amor. El razonamiento, por el contrario, diluye la distancia. Si Dios ama por gracia, su ser es

amor de gracia; luego tiene que obrar así y no de otra manera. El amor, que nace de la autodonación libre de Dios, es sustituido por la lógica del ser. Para la fe bíblica y su pensamiento, el amor de Dios es un don indisponible. Uno se fía de Dios, y fiarse da más consistencia que ningún sistema de seguridad, aunque sea fundamentado en la más elevada de las especulaciones.

Así ocurre también en la experiencia humana. Si controlo las razones del amor, la relación interpersonal como fe en el otro, como confianza que espera, como autodonación de sí en el respeto a la unicidad del tú, no se da el milagro del encuentro, sino la apropiación. Tal es el pecado de idolatría en la Sagrada Escritura, la objetivación de Dios. Puede hacerse con materiales preciosos, o con sacrificios rituales, o con conceptos filosóficos.

Hay una razón que justifica, hasta cierto punto, la racionalización del amor de Dios: evitar la imagen de una libertad y una omnipotencia arbitrarias. Hay que reconocer que algunos pasajes del Antiguo Testamento están lastrados por esa imagen pre-personal de Dios: potencia innombrable y amenazante. No es raro encontrarlo en tradiciones religiosas donde lo sagrado tiene un carácter impersonal y terrible. Este sentimiento de que Dios es lo absolutamente desconocido subsiste en el inconsciente, y reaparece cuando la persona humana es emplazada ante las cuestiones últimas (pecado, muerte, juicio, infierno). La conciencia cristiana apela instintivamente al amor de Dios. La reacción nace de la luz de la fe. Pero el agente pastoral deberá estar muy atento a evitar la ambivalencia de esa reacción: por una parte, es sana (si Dios es amor, no es poder arbitrario); por otra, puede estar dominada por la angustia de la finitud, que quiere asegurar a Dios mediante el saber sobre Dios.

Tengo la impresión de que algunos teólogos caen con cierta facilidad en esta ideologización de la fe.

Cuando se aplica a la experiencia creyente, trae como consecuencia que la relación con Dios es sustituida por conceptos sistemáticos. Por ejemplo, toda esa metafísica del «*bonum diffusivum sui*», que viene ya desde el Pseudodionisio y que se trasvasa a la Edad Media, a la teología de las «razones necesarias» en Dios. Algunas derivaciones significativas en las conciencias:

- Si Dios es amor, no puede querer nuestro sufrimiento.
- Si Dios es amor, no castiga.
- Si Dios es amor, no necesita nuestros sacrificios.
- Si Dios es amor, no hace falta pedirle.

No digo que no haya una honda intuición de fe en estos razonamientos. Lo que me preocupa es que no se vea su ambivalencia. Cabría decir igualmente:

- Porque Dios es amor, nos llama a compartir con Él el sufrimiento.
- Porque Dios es amor, nos obliga a asumir las consecuencias de nuestros actos.
- Porque Dios es amor, el sacrificio es necesidad liberadora del agradecimiento.
- Porque Dios es amor, todo depende de su libertad.

Personalmente, prefiero dejar en suspenso estos razonamientos. En capítulos posteriores procuraré una visión integradora y matizada de algunas cuestiones especialmente conflictivas del lenguaje bíblico. Me parece más decisivo insistir en que *la respuesta a estas cuestiones exige una síntesis tal de pensamiento, que sólo se hace posible cuando la relación con Dios es teologal*. Cuando la fe es necesidad de seguridad, no hay posibilidad de entender que exista el infierno. Cuando la fe es teologal, experimenta simultáneamente la cerrazón del propio corazón ante el amor de Dios (posibilidad real del infierno) y el agradecimiento con-

fiado que se apoya en la fidelidad de Dios (que nos salva del infierno por gracia). ¿Cómo lo hace? El creyente maduro lo hace por luz atemática del Espíritu Santo. El teólogo debe intentar un pensamiento de tal amplitud espiritual que le permita esa síntesis de contrarios. Mi opinión es que la mayoría de los sistemas teológicos están lastrados por una metafísica del espíritu finito y no alcanzan una verdadera metafísica de la persona, que remite a la Revelación de Dios en Cristo y que sólo es perceptible desde el amor teologal. Por eso prefiero formular paradojas de extremos, que obligan al pensamiento a superar su tendencia a la sistematización conceptual.

3.5. ¿Hemos sido creados para Dios?

En unos Ejercicios Espirituales es de rigor tratar «el principio y fundamento», es decir, el fin último del hombre. Si lo presentas en un horizonte antropológico (la persona ha de descubrir el sentido de la existencia), no suele sorprender ni escandalizar. Si lo formulas así: «hemos sido creados para Dios», a la mayoría le resulta extraño y desconcertante. Les parece incluso novedoso. En otra época, la cosmovisión teocéntrica hacía evidente el principio. Lo religioso no era una posibilidad entre otras, sino la primera y última. Hoy provoca conflicto afirmar que hemos sido creados para Dios.

Para una mentalidad tradicional, que todo lo valora en clave religioso-moral, el conflicto es cuestión de conversión. En la resistencia a aceptar el «principio y fundamento» aparece el pecado del hombre. No digo que no; pero hay que matizar.

En mi opinión, el hombre actual no acepta sin más dicho principio por varias razones:

- Primera, porque no se le deja elegir, es decir, porque no se respeta su autonomía. Aunque sea pro-

fundamente religiosa, la persona que lleva la vida en sus manos no acepta que Dios sea necesario para su autorrealización, como si perteneciese al orden de la naturaleza. La cultura de la subjetividad distingue automáticamente, por su modo de plantarse en la realidad, entre naturaleza y libertad y, por lo mismo, entre Dios como el otro, el Tú absoluto viviente, y el Ser infinito, al que se orientan ontológicamente todos los seres creados. La espiritualidad clásica se nutre con frecuencia de la metafísica religiosa del cosmos y no asume la diferencia (no digo fractura) entre naturaleza y libertad.

- Segunda, porque el sentido de la existencia sólo es digno de la persona humana cuando no viene predeterminado desde fuera, a modo de ley objetiva. La persona ha de descubrir por proceso de humanización que, efectivamente, Dios es su verdad íntima.

Aquí se comprende la correlación entre la experiencia real de la fe (no ideológica) y el proceso de transformación del sujeto justamente en cuanto sujeto.

- Tercera, porque el hombre actual sospecha de una experiencia de la trascendencia que no incorpore la autorrealización en la finitud y la historia de la libertad. Reacciona defensivamente frente a toda espiritualidad que le separe de lo humano.

Sin embargo, formulemos con lenguaje bíblico, no de metafísica religiosa, el «principio y fundamento», y quedaremos sorprendidos de las resonancias:

- Dios nos llama a la existencia por amor, nos hace capaces de escuchar su palabra y establecer un diálogo de libertad. Ésta es la grandeza del hombre: ser sujeto de una historia de amor.

- ¿Qué suerte que Dios me elija! ¿Por qué a mí, perdido en el caos de la finitud, se me concede conocer y compartir la vida con Dios?

La Biblia considera al hombre creado como sujeto de la autocomunicación de Dios. Lo que determina la relación no viene dado primordialmente por la estructura de la naturaleza, sino por la Palabra de Dios. En este sentido, la concepción bíblica concuerda perfectamente con la autocomprensión del hombre moderno como sujeto. Menos en un punto: el de la ambivalencia con que también en este aspecto vive su autonomía. El hombre actual cree que la forma suprema de la libertad es la elección. Lógicamente, si Dios nos elige previamente a ser creados, aunque sea por amor (Ef 1), no soy yo protagonista de mi historia. Tocamos el núcleo del conflicto.

La elección es un momento esencial del proceso de personalización de la experiencia de la fe: el que libera al sujeto del Dios-necesidad y del Dios-obligación. Nuestras catequesis tienen que revisar a fondo la tendencia que tenemos a hablar de Dios como necesario para la autorrealización y la felicidad. Las conciencias se sienten atacadas en su dignidad de sujetos libres. La metafísica religiosa del fin último del hombre no debe saltarse el principio de elección. Pero el mismo proceso de personalización debe ahondar y dar nuevos pasos:

- Primero: la autoposesión es sólo un presupuesto para el amor interpersonal. En el amor, la elección se revela como profundamente egocéntrica. No hay elección sin riesgo. Mejor: uno elige porque previamente ha sido elegido y ha salido de sí y se ha encontrado a sí mismo en el tú.
- Segundo: lo fundante no se elige, se consiente. Recibir la vida no niega la libertad, la posibilita. Ser aceptado por alguien incondicionalmente no

amenaza la autonomía, la suscita. Ser creado para Dios no es una limitación, sino un don. El consentimiento es libertad primera y última y atañe, cabalmente, al sentido de la existencia. Soy sujeto de mi historia porque he de descubrir personalmente su sentido, y no lo acepto como ideología (sistema social de creencias) que se me impone; pero el sentido está más allá de lo que puedo elaborar desde mí. Por ejemplo, nada es digno de la persona humana, ni siquiera Dios, si no me posibilita libertad; pero no soy yo la fuente de mi libertad. El otro se merece todo mi amor hasta la muerte; pero no puede fundamentar el sentido de mi existencia.

- Tercero: Dios es la única realidad que, por ser anterior a mí (y, por lo tanto, no puedo elegir), se constituye en posibilidad de mi propia elección. Dios no puede menos de imponerse, por ser la autoridad absoluta que da vida, y sólo así desmascara el pecado original, la pretensión de tener la última palabra sobre mi existencia.

Al fin, no podemos aceptar que hemos sido creados para Dios sin un proceso de conversión. Los razonamientos, que aclaran la ambigüedad de ciertos lenguajes religiosos, ayudan a despejar algunas resistencias; pero las esenciales permanecen. Porque son más bien emocionales. ¡Es curioso cómo el lenguaje del Absoluto nunca resulta neutral! Recuerdo la reacción de un chico en una reunión de grupo: «Si hemos sido creados para Dios, Dios es un egoísta». Mi respuesta fue directa:

- ¿Por qué no piensas al revés? ¿Qué suerte que hayamos sido creados para Dios y no sólo para mejorar las condiciones de nuestra especie!

- ¿Quién soy yo para que Dios se fije en mí y me llame a vivir de su amor desde el primer instante de mi existencia?

En toda historia de amor se constata este dato paradójico: mientras el otro no da sentido a mi historia, tengo la sensación de llevar las riendas; pero cuando el otro da sentido a mi vida, sé para qué he nacido. Pues bien, si «el principio y fundamento» se entiende como principio abstracto, sólo suscitará un sentido impersonal de la existencia. Cuando es vivido como encuentro de amor con el Padre Absoluto, con el Creador y Salvador, entonces vivifica realmente el corazón. Y ya no sonará el primer mandamiento («Amarás a Dios con todo el corazón») como ley, sino como imperativo interior, como deseo que totaliza la existencia en el Tú.

Cuando Juan de la Cruz dice que sólo Dios es digno del hombre, no está deduciendo la espiritualidad de la filosofía religiosa. Está expresando la constatación más gozosa y liberadora. Como ocurre siempre, la constatación es a posteriori. Sólo una vez enamorado, se sabe la verdad del otro y de sí mismo. Sólo cuando Dios, por pura gracia, nos llama y elige, nos convierte a Él y nos da a gustar su amor, comprendemos lo ciegos que estábamos al dar sentido a nuestra existencia fuera de Él.

Tanto en la cultura teocéntrica como en la antropocéntrica, la cuestión central sigue siendo la misma: ¿Por qué Dios no es deseado y amado de verdad, si hemos sido creados para Él?

3.6. Dramática del yo

El monoteísmo afectivo provoca conflicto en dos direcciones: en primer lugar, porque concentra la existencia en el Tú Absoluto, no permitiendo la dispersión de intereses; en segundo lugar, porque la medida de sus exi-

gencias es el amor con que Dios mismo ha elegido a Israel y se ha manifestado en Jesús de Nazaret. Es relativamente «razonable» que Dios exija del hombre el culto supremo, el tributo que le pertenece como cumbre de la jerarquía de la creación. Los humanos estamos dispuestos a darle el principal papel en nuestro esfuerzo por organizar sabiamente la finitud. Más aún, aceptamos darle la última palabra sobre el origen y meta de nuestra existencia e incluso aceptar resignadamente que el misterio del sufrimiento y de la muerte le pertenece en exclusiva. Pero ¿por qué no nos deja tranquilos, obedeciendo las leyes de la finitud y logrando ese equilibrio inestable que es la existencia humana? Nuestra naturaleza nos advierte que debemos evitar la *hybris*, la desmesura de creer que estamos llamados a ser dioses. ¿Por qué Israel se cree un pueblo elegido para la Alianza con el Dios vivo? Se condena a sí mismo al sueño imposible de la inmortalidad. ¿Por qué Jesús de Nazaret nos pide «ser perfectos como el Padre de los Cielos», vivir y convivir al modo de Dios? Respetemos al menos nuestras posibilidades reales: nacer, crecer, amar y trabajar, dar culto a Dios, asumir la finitud, desasirnos de nosotros mismos y descansar en Dios. Pero no, Él quiere habitar en medio de nosotros y comunicarnos su Espíritu Santo y ensanchar nuestro corazón a la medida de su vida Trinitaria... ¿Por qué?

Con el Amor Absoluto no se discute. Estamos condenados a ser más que hombres. Lo paradójico es que, a posteriori, una vez que nos hemos lanzado a la aventura, constatamos que para eso fuimos creados, que cada una de nuestras células es deseo de su amor, que nuestra inteligencia es escucha de su Palabra, que nuestro corazón lo anhela desde siempre...

Israel nos retrata. No le fue fácil hacerse a este Dios que no quiso quedarse en las nubes de su distancia inmutable. Preferiríamos que fuese así. Nos sentiríamos más solos, pero no tendríamos que soportar el peso

de su amor ni su fidelidad insobornable. Cuando vemos cómo Jesús vivió su relación con el Padre, temblamos. Era duro para un judío como Pablo cumplir la ley hasta el detalle. Pero tenía la satisfacción de saber a qué atenerse. Liberados de la ley y de las buenas obras, entregados a Su amor, ya no podemos disponer de nosotros mismos. Por más que intentemos protegernos, se hace dramáticamente evidente que es inútil. Desenmascara nuestra mentira y esclavitud y nos deja indefensos ante nuestro propio pecado. Hay una ignorancia que da la ilusión de la paz. El que ha conocido personalmente Su amor, está perdido.

HI lleva desde hace años un proceso de personalización que madura a ojos vista. Recibió una educación moralista y tuvo que liberarse de sistemas normativos. Ha vuelto a lo religioso de la mano de M. Légaut, descubriendo que la búsqueda honrada de su humanidad concuerda con la fe en Dios. Ha sido precioso contemplar, por un camino de pedagogía simultánea, cómo integraba la fidelidad a sí mismo y la relación afectiva con Dios. El verano pasado ha querido hacer Ejercicios, porque quería clarificar su proyecto de vida y tomar la decisión correspondiente. En efecto, los Ejercicios le han ido, según su expresión, «como anillo al dedo». Ha visto la providencia de Dios en su proceso de personalización, ha logrado discernir su futuro, se lo ha confiado a Dios y ha venido a contármelo radiante. No se esperaba mi pregunta: «En todo ese discernimiento, ¿has subordinado a la voluntad de Dios tu proyecto?; ¿has pensado que Dios podría libremente querer otra cosa que no fuera tu autorrealización?; ¿te has colocado en indiferencia espiritual, de modo que te diera lo mismo tu propuesta y su contraria?». He notado su desconcierto, pero no lo he suavizado: «¿Te das cuenta ahora de lo que supone amar a Dios sobre todas las cosas?».

Cada vez está siendo más frecuente el cristiano que se considera adulto porque ha logrado integrar la experiencia religiosa y su autonomía humana, la fe y la autorrealización. En realidad, no está convertido a Dios, sino a sí mismo. Es altamente positivo que no se confunda la voluntad de Dios con la obligación de estar en orden con Él o el miedo a su no aprobación; pero, si no deseamos por encima de todo hacer su voluntad, si no subordinamos nuestros intereses al suyo, no tenemos en nosotros el amor de Dios. Una vez más, la filosofía religiosa, capaz de superar el conflicto entre antropocentrismo y teocentrismo, está sustituyendo a la fe. El desafío propio del amor de fe no reside en armonizar los valores que objetivamente expresan la voluntad de Dios y el proceso de autotranscendencia del yo, sino en una síntesis superior. En la desposesión de la propia voluntad, que se abandona libremente a la iniciativa de Dios, se da el milagro más grande del Espíritu Santo: ser en sí más allá de sí, el don de una libertad insospechada, que nace del yo entregado a Dios, porque Él es autodonación en la desapropiación. Si no se tiene experiencia teologal, la voluntad de Dios se confunde con el propio proyecto de vida, justificado desde la fidelidad a sí mismo y desde los valores evangélicos que la fundamentan. Pero el amor de fe atañe al cara a cara con Dios. Supone que todo razonamiento objetivo ha de ser dejado en manos de Dios, para que Él tome su iniciativa en nuestras vidas. El saber religioso-moral ha de dar paso a la fe.

IH tiene claro este paso. Desde hace años le pregunta a Dios constantemente qué es lo que quiere. Como es obvio, no espera ninguna revelación sobrenatural; más aún, da por contado que es ella la que tiene que discernir. Cuando le pregunto: «Si tomas una decisión y no aciertas, ¿qué sientes?», su respuesta es lúcida: «Hombre, no me hará ninguna gracia; tendré que asumir las consecuencias; pero el sentido de mi vida no

está en acertar, sino en entregarme a la voluntad de Dios». Genial. No obstante, este año ha hecho Ejercicios en torno al Seguimiento y está profundamente desconcertada. Cuando ha meditado en la obediencia de Jesús al Padre, se sentía cómoda. Cuando ha escuchado la meditación sobre el amor del discípulo a Jesús, se ha sentido perdida. Mi pregunta ha sido directa: «¿Alguna vez has salido con Jesús? Te la formulo así, con su realismo humano, para que captes la densidad y el riesgo de esa relación única».

Hemos charlado varias veces. Me confiesa que siente vértigo. Le pregunto:

- ¿Es que lo sientes como amenaza del amor humano?
- No, responde. No sé qué me pasa. Me atrae y rehuyo. Sé lo que es estar enamorada y me encanta. Pero Él es el Señor, y un amor como el suyo me desprotege. No me atrevo a decirle «mi Señor».

En la pastoral de conciencias, observo con frecuencia la diferencia que hay entre experimentar el amor de Dios en general y experimentar que Dios se ha podido fijar en mí. En el primero, el amor de Dios es protector y benevolente. El yo se siente a salvo dentro del común denominador. Si la mirada de Dios recae en mí, ¡ay!, me destaca del conjunto y me deja indefenso. Soy único, y no me sirve refugiarme en el todo. He de decidir desde lo íntimo de mi unicidad personal. Me atrae; pero ¡qué vértigo! Es una de las razones, a mi juicio, por la que pocos, muy pocos, se lanzan a la aventura del amor absoluto. Dios permanece como fondo afectivo, como horizonte de sentido. Se renuncia a lo más propio del amor, a *construir una historia de amor*.

Quizá el lector piense que estoy hablando de la mística cristiana. Al contrario, estoy hablando del abecé,

del inicio de la vida teologal. La mayoría de los creyentes necesitamos muchos años hasta que se unifica el corazón en Dios y se realiza la maravilla del primer mandamiento. La vida cristiana es un camino largo de conversión renovada. Hay una fase juvenil, en que el ideal del yo se identifica con el amor de Dios. La persona centra su corazón en el amor exclusivo y total a Dios. Privilegio de algunas almas, cada vez menos frecuente, por desgracia. Pero vendrá el momento en que se ponga en crisis dicha identificación. Una dirección espiritualista y protectora lo atribuirá a infidelidad y tibieza. En mi opinión, la mayoría de los creyentes han de pasar por una fase de dispersión de intereses vitales. Para unificar su corazón en Dios, la persona tiene que aprender a enraizar su corazón en la realidad. Mantendrá la nostalgia del «amor primero», pero ha de dar un largo rodeo. Llegará ese momento/fase en que sea Dios mismo el que le purifique el corazón («noche pasiva del sentido») y lo unifique en Él. El primer despliegue del deseo habrá encontrado su fuente y su hogar: el amor teologal del Espíritu Santo.

3.7. Amor a Dios y al prójimo

El primado absoluto del amor a Dios fue entendido siempre en la Biblia unido a la ética, al amor al prójimo.

- En los profetas, porque el Dios de la Alianza era el Dios salvador de los pobres, y el don de la tierra sólo podía ser signo de la elección si era compartido en justicia (cf. Amós, Isaías...).
- Jesús establece el principio de que el segundo mandamiento, «amarás al prójimo como a ti mismo», es «semejante» al primero, es decir, del mismo orden, hasta tal punto que un hereje

samaritano, al amar con el amor del Reino, participa del don escatológico de la vida eterna (Lc 10).

- En la primera carta de Juan parecen invertirse los términos: «El que ama ha nacido de Dios» (1 Jn, 4). ¿Qué pasa: que la ética es más importante que la vida con Dios?

El cristiano/a lo sabe por dentro, en cuanto ama desinteresadamente. Los teólogos y maestros espirituales han intentado captar el secreto de la unidad de ambos mandamientos y formulan los motivos que lo sustentan. En el amor se da la alteridad, el misterio inobjetivable del otro en cuanto persona. En el ser persona ha visto siempre el cristianismo la unidad de cielo y tierra. Cuando Génesis 1 afirma que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, de ningún modo propugna una cosmovisión panteísta, como si Dios fuese lo divino en el hombre. Por el contrario, es en la dignidad de la persona, en su llamada al amor que une en la diferencia, donde el Antiguo Testamento ha percibido la Alianza de Dios con el hombre. Nadie lo ha expresado más altamente que Juan, al establecer la correlación entre la reciprocidad del amor fraterno y la reciprocidad del amor del Padre y del Hijo. Por eso han ido paralelas la comprensión del misterio Uno y Trino de Dios y la reivindicación de la persona humana como fin y no medio. En el Nuevo Testamento se trasvasan espontáneamente las cualidades del amor al prójimo con el amor que se recibe de Dios. El cristianismo primitivo tuvo que inventar una palabra para designar la novedad de este amor: ágape. La vida de amor de Dios se hacía presente en la tierra y transformaba los vínculos de la relación humana (pareja, fraternidad, compasión) en misterio de alianza eterna. Nuestros santos siempre han dicho que no hay dos amores, el de Dios y el del prójimo, sino una misma vida de amor que, viniendo de Dios, une el cielo y la tierra.

Con frecuencia, los modelos socioculturales han distorsionado la unidad.

- El modelo tradicional tendía a ser jerárquico. El amor a Dios es el único absoluto. El amor al prójimo se justifica desde el fin último, el de Dios. En la práctica, la persona humana no era valorada en sí misma.
- Con el antropocentrismo, el amor al prójimo ocupa el centro, y la experiencia teologal tiende a ser reducida a ética. Dios no puede ser amado en sí mismo. Sólo el amor al prójimo verifica y realiza el amor a Dios. Incluso se elabora una visión teológica que dice que Dios sólo quiere ser amado en el otro humano.

El lector va comprendiendo que las síntesis que propugna este libro quieren desmarcarse de los modelos socioculturales y recobrar la identidad asistemizable de la experiencia teologal.

El equívoco del teocentrismo jerárquico es considerar al hombre como un eslabón de la naturaleza creada. En cuyo caso, la persona es un medio, aunque sea el último de la escala de los seres, para acceder a Dios. El equívoco del antropocentrismo ético es la sospecha ante la realidad de Dios en sí mismo. Apelo aquí a las reflexiones anteriores sobre la inmediatez de Dios en todas las mediaciones, en este caso la persona humana.

Dios es la fuente de este amor teologal. Si Dios no es amado por sí mismo y en sí mismo, no es Dios. Pero el amor al prójimo es el «test» que autentifica la verdad del amor a Dios. En efecto, el amor teologal es real y perceptible, pero sólo es objetivable indirectamente, en su mediación.

E igualmente, si la persona humana no es valorada en sí misma, sin otra justificación ideológica añadida, aunque sea religiosa, es que el amor teologal no ha lle-

gado a nuestros corazones. Pero tampoco seamos ilusos: para poder amar desinteresadamente al prójimo no disponemos de la fuente que nos libera del egocentrismo. Incluso el ateo experimenta por dentro que amar en el olvido de sí es acto propio, pero del cual no dispone; siempre le resulta un don misterioso. Los cristianos/as lo llamamos *gracia*.

Lo dicho vale a nivel de principios, para que no se entienda el monoteísmo afectivo en sentido intimista o como si apelásemos a una ideología de la trascendencia (espiritualismo). A nivel de proceso, el amor al prójimo resulta determinante por varias razones:

- Primero, porque el amor a Dios, cuanto más real es, tanta mayor capacidad demuestra de incorporar toda la realidad. Si no, no sería el amor de Dios infundido en nuestros corazones, sino una dimensión de la persona, la vertical. Por el contrario, el amor a Dios, cuando deja de ser ideología o proyección idealista del deseo, tiene que enraizarse en la densidad de lo humano. Aunque parezca paradójico, sólo crece hacia arriba cuando desciende hacia abajo. En este punto, el cristianismo se distancia de toda mística de lo intemporal y eterno. Se inspira y bebe en el misterio de la Encarnación y en el principio básico de toda la Revelación: la trascendencia de Dios tiene su forma suprema en el descenso al infierno del hombre por amor, precisamente. Sólo el amor se eleva descendiendo.
- Segundo, no cabe sistematizar linealmente la correlación entre amor a Dios y amor al prójimo; pero, según crece la vida teologal, la síntesis viene dada desde otro lado, por pura gracia. Es decir, que el amor al prójimo, aunque tenga como signo el vaso de agua dado al sediento, es amor en Dios y desde Dios. Paradoja asistemizable

del espíritu: cuando no se necesita amar al prójimo por motivación religiosa, se percibe y vive toda la realidad desde el corazón de Dios. El amor no necesita otra justificación que tratar al otro como persona y cuidarle y hacerle el bien, el que sea; pero no desea ofrecer al otro menos que Dios mismo. Por eso sólo tiene una pena: que el otro no ame a Dios. A este nivel, ¿qué sentido pueden tener nuestros esquemas de lo vertical y lo horizontal, lo antropocéntrico y lo teocéntrico?

El conflicto con Dios, pues, resulta igualmente conflicto con el prójimo. Cuestión de amor teologal.

3.8. Es el amor el que guía

Hay en estas páginas una serie de tesis que se repiten a modo de hilos conductores. Una de ellas: el concepto es necesario para ciertos niveles, pero la vida teologal es inobjetivable, y *sólo el amor en acto tiene luz adecuada para orientar la existencia cristiana*. Vale para fundamentar la ética y establecer el discernimiento práctico (capítulo 2), vale para la correlación entre el monoteísmo afectivo y el amor al prójimo (capítulo 3), vale para la síntesis de contrarios entre paz y culpa (capítulo 4).

En nuestra mentalidad racionalista, creemos que para amar hay que tener razones. Suponemos que la transformación de la persona es proporcional al sistema de convicciones coherentemente establecidas. Para la antropología bíblica del corazón, la transformación de la persona se realiza desmontando los sistemas de convicciones y atreviéndose a vivir a fondo, con la fuerza de la fe. Llega un momento en que la persona comienza a conocer con otros órganos: los del amor en acto.

La vida personal se despliega «desde dentro» y se orienta desde la intencionalidad de su ser transformado por la gracia. Sabe mediante la fe, que oscuramente, más allá de los conceptos, ilumina la profundidad de lo real («espíritu sobrenatural» llamaban a este órgano los clásicos de la espiritualidad). Avanza mediante la esperanza, que no controla, y así se desembaraza del miedo y del interés egoísta, razón principal de nuestra ceguera. Decide por amor, por conexión atemática con el misterio de Dios presente en toda la realidad, especialmente en las personas.

Me permito apuntar algunos signos de esta luz del amor que guía, precisamente cuando el concepto sólo encuentra contradicciones insalvables. Por ejemplo:

1. En el capítulo 1 vimos cómo la imagen bíblica de Dios integra admirablemente su cercanía entrañable y su soberanía trascendente. No necesita filosofar sobre Dios. Le basta relacionarse con Él tal como se muestra en su Palabra.
2. Nosotros tendemos a oponer el amor pasivo, que se deja querer y salvar, que descansa y confía, y el amor activo, que se entrega y forcejea, que se apasiona y lucha. El amor se nutre de relación, y en la relación se da la dinámica de las bipolaridades espontáneamente, por cuanto es vida.
3. ¿Cómo se compagina ser amado sin obras con el amor «de verdad y con obras»? Los conceptos parecen contrarios. En cuanto te has encontrado con Dios, no cabe la relación si no es por gracia, y no cabe acoger la gracia si el corazón no se entrega en obediencia.
4. Ante el Amor Absoluto, ¿cómo no sentirse frágil e impotente? Pero el que ama no se empeña en estar a su altura. La fortaleza le viene del abandono, y será más fuerte que la muerte.

5. El amor busca intimidad, sin otra razón que deramarse en la presencia del Tú. Pero con la misma prontitud dejará la intimidad para preferir su voluntad a la propia.
6. Si el amor no es teologal, buscará asegurarse la no pérdida, debatiéndose entre la posesión y el miedo. El amor de fe no pretende tener ningún derecho. Le basta confiar, y así adquiere la certeza del amor. Pero éste, sorprendentemente, no necesita saber. Le parece un don increíble estar a los pies del Amado, sin más.

Se podrían multiplicar los ejemplos y aplicarlos a otros ámbitos. PR no sabe diferenciar la figura del Padre de la figura de Jesús, el Señor. Se empeña en adquirir conocimientos teológicos, que sin duda pueden ayudarle, y por eso le aconsejo una cristología asequible y actual. Pero el problema es de relación. Mientras no estructure la relación asimétrica y la simétrica, también en lo humano, se sentirá bloqueada en la oración. Otra cosa es que, aunque lo haga en las relaciones humanas, todavía le toca vivir la afectividad Trinitaria, que sólo enseña el Espíritu Santo.

RP confiesa que, desde hace meses, no sabe qué hacer en la oración. Dios le importa más que nunca; pero, en cuanto se pone a orar, le parece que todos sus deseos son mentira: distracciones, preocupaciones, proyectos... Me pide un método de oración que le permita concentrarse. Le aconsejo que se haga una pregunta más simple: «¿Qué me puede ayudar más a amarle como Él se merece?». Hace unos días ha venido a comunicarme que ya no le importa distraerse, que su corazón ha encontrado una veta interior, más allá de su revoltijo mental y emocional: en la actitud amorosa que repite humildemente «fiat, fiat». Se ve pobre, y ahí descansa. Le sorprende que, a primera vista, su oración sea

pérdida de tiempo y que, sin embargo, tenga la certeza interior de hacer lo que tiene que hacer.

Estoy poniendo ejemplos de un cierto desarrollo teologal, aunque de zona intermedia, no precisamente mística. En efecto, la experiencia teologal necesita un cierto proceso para mostrar su propia vitalidad interior. En nuestra pastoral conviene tener en cuenta las fases principales del crecimiento del amor de Dios y respetarlas, ya que normalmente el Espíritu Santo no se las salta. A veces las concentra, cuando encuentra un corazón que ama de verdad y tiene el instinto de lo esencial, no saber calcular la entrega.

La afectividad con Dios tiene su fase infantil. Si Le busca en función de la gratificación inmediata, como sistema de seguridad, para solucionar problemas... Tiene su lado positivo: se construye el subsuelo de la relación, los sentimientos primarios. Hay muchos cristianos/as que quedan fijados en esta fase, aunque maduren psicológica y éticamente. Capaces de una fidelidad a la amistad a toda prueba; incapaces de relacionarse a solas con Dios durante diez minutos.

Según la educación recibida y ese misterio que es la conexión vital con el Absoluto personal, algunos/as despiertan al sentido de la vida deseando apasionadamente conocerle y amarle. Al principio, en la juventud, el deseo de Dios tiene que ver con la necesidad de un ideal y la entrega amorosa. Cuando Dios ha configurado un tiempo la intimidad afectiva, aunque luego ésta haya de ser purificada, el corazón mantiene la nostalgia del «amor primero».

Hay un momento/fase en que el deseo ha de fundamentarse en la fe. A ello obliga el peso de los intereses vitales que enraízan la existencia en la finitud y, sobre todo, la verdad de la relación con Dios, su alteridad. Amar lo humano a fondo purifica el deseo religioso. Pero, sobre todo, Dios mismo, que se entrega en la de-

sapropiación. El proceso va a depender de la experiencia fundante de la gracia (cf. capítulo 4).

Si la persona concentra su existencia en el amor de fe, quemará las etapas. Lo vemos en algunos santos. La mayoría hemos de caminar largos años («meseta», que exige la paciencia de la fe) manteniendo la tensión dramática de las bipolaridades que caracterizan la vida cristiana: ¿cómo integrar el amor a Dios y al prójimo?, ¿cómo ser responsable y no necesitar controlar el futuro?, ¿cómo liberarse de la ley sin caer en la arbitrariedad?, ¿cómo luchar contra el pecado desde la lucidez de la propia impotencia?, ¿cómo descubrir la afectividad teologal sin negar el deseo humano?...

Poco a poco, sin saber cómo, el Espíritu Santo nos lleva de la mano a la morada interior, donde sólo habita la gloria del Amor Trinitario. ¿Quién podrá celebrar dignamente la alianza sponsal entre Dios y la persona humana? Nunca tan pobre y tan plenificado; nunca tan activamente libre, cuando lo único que hace es consentir; nunca tan apasionado (daría mil vidas por su Amado y por el prójimo) y tan sereno, en el vacío de todo deseo...

3.9. Sugerencias pastorales

La pastoral del amor de Dios debería ocupar el centro de nuestros proyectos. Con frecuencia, lo damos por supuesto y nos dedicamos a lo que Jesús llamaría «la añadidura del Reino» (Mt 6). Tengo la impresión de que la Iglesia se dedica más a suplir las deficiencias éticas de la sociedad que a dar la Buena Noticia. Sospecho que prevalece la ideología sobre la fe. ¿No será que hacemos una pastoral desde nuestras posibilidades y no creemos en la acción de Dios? ¿No será que preferimos lograr unos objetivos, en vez de ayudar a la persona a ponerse en presencia de Dios? Aprendemos a manejar

lo objetivable (adoctrinamiento, discernir y acompañar lo psicológico, diseñar la acción cristiana en el mundo...) y no sabemos cómo abordar lo inobjetivable, que es, al fin, lo esencial: la transformación del corazón, el cara a cara con Dios, la vida teologal.

Las sugerencias que siguen señalan escuetamente algunos puntos a tener en cuenta.

Pastoral del corazón, es decir, de la afectividad con Dios.

Comenzar por valorar positivamente el deseo de Dios. El niño lo aprende y desarrolla desde la más tierna infancia, al contacto con la afectividad de sus padres, atemáticamente, por simbiosis: cómo aman, cómo hablan de Dios, cómo rezan, qué intereses vitales tienen, qué imagen de Dios proyectan... Este subsuelo familiar crea el fondo psicoafectivo inconsciente, base de toda relación con Dios. Cuando no se ha tenido, cuesta Dios y ayuda suscitarlo en la juventud y en la adultez.

Pedagogía simultánea de la relación con Dios en todas las edades. Si exceptuamos el caso en que la imagen de Dios es tan negativa que impide el proceso de personalización, siempre cabe ir resituando el deseo religioso en la realidad de la persona, incluso cuando la crisis de autoimagen parece desplazar el interés por lo espiritual en favor de las necesidades humanas no vividas. Saber discernir la densidad de la experiencia humana para descubrir su dimensión religiosa.

Contar siempre con la mediación de la oración. Condición: su eficacia es a largo plazo. Ir resituando la oración en el entramado de la existencia. Saber que la oración es cuestión primordialmente afectiva, no de concentración; de fe, no de interioridad.

Confiar en el misterio del encuentro interpersonal entre el creyente y el Dios vivo. Lo decisivo ocurre allí donde la pastoral calla, espera y reza.

Pastoral de la Palabra, porque se trata del Dios verdadero.

La fe presupone la interioridad; pero no toda interioridad es fe. Se está confundiendo la espiritualidad con la autotranscendencia del espíritu humano en todas sus formas: silencio y armonía interiores, autoposición, deseo indiferenciado de infinito, imagen transpersonal del Todo...

La fe entra por el oído. Originalidad constituyente del acto de escucha: libertad en la alteridad, unión interpersonal y desapropiación, ser sujeto desde el Tú. Cuando la Palabra viene directamente de Dios, «llega hasta las junturas del alma y del espíritu» (Hb 4), «es espíritu y vida» (Jn 6), capaz de llevarnos a la salvación (1 Tes 1)... Condición: releerla antropológicamente, sin rebajarla a nuestra medida humana, desafío nuclear de nuestra pastoral.

La Palabra personaliza más allá de nuestros métodos y saberes. Hay que enseñar a leerla con «atención pasiva», para que resuene en la hondura del corazón y transforme a la persona. Condición: menos interpretación y más desnudez e inmediatez de escucha.

Contar con el conflicto que provoca la Palabra precisamente en cuanto relación con Dios. En algunos casos, habrá que suavizarlo para que «el remedio no sea peor que la enfermedad». Pero mi experiencia me dice que la pedagogía del conflicto es esencial para las síntesis propias de la vida teologal.

Hace años leí en R. Guardini este consejo, que me hizo mucho bien: «Cuanto más te choque la Palabra de Dios, tanto más ora con ella, que un día se te iluminará su sentido». Condición: darle tiempo.

Pastoral litúrgica, porque el ámbito privilegiado de la Revelación y la expresión máxima de la vida teologal se da en la Iglesia que recuerda y actualiza la Pascua de Jesús.

Cuando la liturgia no es mero rito social y cumplimiento de una obligación, basta oír y ver lo que allí se celebra para captar la densidad con que se impone la presencia de Dios actuando.

Aprendizaje de los sentimientos fundantes: adoración, agradecimiento, súplica... Afectividad que recibe el Don que desborda la propia experiencia e incluso el más elevado de los deseos.

Superación de toda contraposición entre antropocentrismo y teocentrismo. El pan que nos une como hermanos es el cuerpo del Resucitado, sacrificio de la nueva y eterna Alianza. En los símbolos primordiales de nuestra humanidad, la realización definitiva de nuestra trascendencia: la adoración de Dios. Habrá que reencontrar la síntesis siempre amenazada, o por una visión verticalista del culto cristiano o por una reducción humanista.

En ningún otro lugar se afirma y se hace tan evidente el monoteísmo afectivo como en la liturgia cristiana. Brota del corazón de la Iglesia como lo más natural del mundo: «Santo, santo, santo...». Cuando dudemos para qué hemos sido creados, cuando nos parezca excesiva la radicalidad del primer mandamiento...

Con una condición: que aprendamos de la liturgia misma que la mediación sacramental («res et sacramentum», decían los teólogos medievales) sólo existe para el culto «en espíritu y en verdad» (la «res», la vida del Resucitado en nosotros) de la vida ordinaria, es decir, en el mundo secular, en las relaciones humanas, en el trabajo, en la cultura y en la política. Dicho de otra manera: se nos da la Eucaristía eclesial para ser cada uno Eucaristía permanente, en obediencia al Padre y en solidaridad con el prójimo. La Iglesia es para el hombre, y no al revés.

4 El pecado

No es extraño que el hombre use mil mecanismos de defensa para dar la espalda a la *angustia metafísica* que suscita el pecado. Cada época inventa los suyos: ordena ritos sacrificiales para aplacar a Dios, o se afana en la observancia escrupulosa de las leyes divinas, o racionaliza la cuestión, reduciéndola a problema psicológico, o evita el juicio de Dios, dándole un giro antropocéntrico (el pecado es ignorancia, libertad fallida, finitud inacabada...).

Porque de angustia metafísica se trata, cuando se trata del drama que se vive en la presencia del Dios vivo, donde el hombre experimenta la contradicción última de su existencia personal. No es primordialmente cuestión cósmica (que también lo es), sino personal. Quizá por ello es un tema que necesita un tratamiento interdisciplinar y complejo.

¿Cuándo alcanza el pecado a ser cuestión personal y no meramente psicológica? En efecto, el pecado implica unos presupuestos pre-personales. Si se confunden los niveles de la experiencia del pecado, amenaza la neurosis.

¿Cuándo se libera el pecado de su sobrecarga moralista y alcanza su densidad propia, la teologal? La educación de la Iglesia ha sido profundamente ambivalente en este tema, identificando el componente ético y el teologal o, lo que es peor, identificando el nivel ético auténticamente personal con el orden objetivo de la ley.

El pecado pertenece al mundo de la fe, aunque abarca a la persona entera desde sus primeros aprendizajes culturales. Densidad antropológica y teologal que no es fácil tematizar. De ahí que prevalezca el lenguaje simbólico y no sea fácil distinguir los aspectos socio-culturales que con frecuencia lastran ciertas imágenes de la tradición religiosa (por ejemplo, la imagen de la «víctima expiatoria») y la percepción teologal, que no permite racionalizar la afirmación central de la fe (que «Jesús murió por nuestros pecados»).

Como este libro es de reflexión pastoral y no de sistematización teológica, he preferido, como en el cap. 2, expresar la experiencia por niveles: el psicológico, el moral normativo, el moral de la autonomía personal y el teologal. Este último, en especial, necesita un cierto desarrollo, porque sólo a la luz de la Revelación se ilumina la afirmación paulina: «donde abundó el pecado sobreabundó la Gracia» (Rom 5).

4.1. Proceso de desenmascaramiento

PR y RP acaban de escuchar una meditación de fin de año en la que se les ha invitado a hacer examen de conciencia. En la oración comunitaria, cada uno ha expresado en voz alta su estado de ánimo. PR se siente con las manos vacías, porque no ha cumplido ninguno de los propósitos de comienzo de año. RP se ha limitado a decir: «Padre, perdóname, porque he pecado contra ti; no merezco llamarme hijo tuyo». Ambos son generosos, entregados día y noche a la pastoral. ¿Por qué una mirada tan distinta a la misma realidad? El uno, centrado en las buenas obras; el otro, en el amor de Dios. ¿Por qué el segundo parece más agobiado por su pecado que el primero y, sin embargo, tiene más paz?

RS dice no tener conciencia de pecado, porque su relación con Dios –explica– siempre ha sido positiva.

Sus padres le educaron en el amor a Dios como atmósfera vital. En el colegio se encontró con unas amigas que procedían también de familias de raigambre cristiana. Así que siempre se ha movido en el mismo círculo religioso. Sin embargo, últimamente ha tomado conciencia de un detalle que ella califica de «inquietante»: siempre que lee en la Biblia algún texto que refleja la amenaza de Dios, se pone muy nerviosa. Recurre inmediatamente a su historia de relación positiva con Dios. Me dice que dar paso a los textos de amenaza sería falta de confianza en Dios. Le pregunto si esto último no será una racionalización; si su imagen tan positiva de Dios no será quizá un medio de autoprotegerse; si en el inconsciente tal vez la imagen no sea tan positiva; si no necesitará un proceso...

SR me dice que ya no sabe de qué confesarse y que, lo peor de todo, los confesores no la entienden. Antes decía pecados muy concretos, fallos significativos de lo que consideraba obligaciones de la vida cristiana. Ahora le parece que esos fallos le tienen a Dios sin cuidado, que el pecado está en otra parte, más allá incluso de sus actitudes. Pero, claro, no sabe cómo decirlo, y el confesor le exige «materia de absolución».

Me impresiona la tendencia que tenemos los humanos a enmascarar el pecado. El método más frecuente es objetivarlo, medirlo, controlarlo.

Los moralistas han inventado la distinción entre pecado mortal, pecado venial e imperfección. Ciertamente, la distinción viene de la Biblia, ya que todos los pecados no rompen la Alianza y no son de muerte. Educar en la vida cristiana conlleva discernir lo importante. Pero demasiadas veces la distinción sólo ha servido para parapetar la conciencia dentro del orden moral, es decir, para evitar el juicio de Dios. De hecho, la teología de la salvación ha tenido que insistir en que nadie, si no es por una gracia especial de Dios, puede saber si está en estado de gracia o de pecado. Precisa-

mente una de las paradojas de la experiencia cristiana de pecado consiste en que cuanto más pecador te ves, tanto menos sentimiento de culpabilidad tienes.

Los psicólogos se empeñan en tratar el tema en clave meramente psicológica. En algunos casos es evidente: ese monje que está desazonado por haberse distraído en el rezo del oficio divino, pues el confesor le ha puesto como penitencia recitar con atención las vísperas. Una persona que necesita asegurarse así el perdón de los pecados, es que tiene conflictos psicológicos importantes. En otros casos, el asunto es más complejo. Por ejemplo, la necesidad de independencia que tiene ST, por un lado, responde a experiencias de infancia (reacción vital ante un padre autoritario); pero, por otro, hay más. ¿Por qué le cuesta tanto reconocer su miedo a vincularse? ¿Por qué le rechina tanto oír hablar del amor de Dios? ¿Por qué está construyendo toda su vida sobre la decisión de tener la última palabra sobre sí?

Este capítulo quiere mostrar que la experiencia verdadera del pecado sólo se da mediante un proceso de desenmascaramiento. El pecado se oculta, está más allá de nuestro examen de conciencia, más allá de nuestra conciencia consciente. Por ejemplo, se oye apelar a modo de criterio: «Si yo no sabía que era pecado, no soy culpable»; o bien: «sólo es culpable el que es responsable». Ambas cuestiones remiten al principio antropológico y teológico: el pecado atañe primordialmente a la persona y su libertad. Pero el análisis es muy corto y, con frecuencia, enmascara el pecado oculto, cabalmente. Hay demasiadas ignorancias responsables, porque es preferible no saber. Hay ignorancias que el pecado crea desde su propia oscuridad: por ejemplo, cuando no quiero enterarme de que Jesús ha muerto por mis pecados, que ese drogadicto es mi hermano...

Todavía es más sobrecogedor encontrarme con la fuerza del pecado que me domina, sentir que no puedo

nada y, sin embargo, sentirme responsable. Debo amar desinteresadamente, pero no puedo. Reconozco que Dios es mi creador, pero no puedo confiar en Él hasta el punto de no necesitar controlar la existencia. Sé que el don de los dones es el amor de Dios; pero mi corazón desea un amor que satisfaga mis necesidades y no me complique la vida. ¿Cómo es así? ¿De dónde vienen estas contradicciones sin salida?

No es extraño que los lenguajes religiosos hayan recurrido a imágenes míticas: el pecado como desdoblamiento personificado (la figura del diablo); el pecado como seducción irresistible (la figura de la serpiente primitiva); el pecado como principio metafísico del mal (los dioses malvados); etc. El cristiano tiene que aprender a no buscar explicación. Cuando quiere explicar, todavía tiene la ilusión de dominar las contradicciones insalvables de su condición humana, entre ellas la más radical: el pecado. El proceso es muy distinto:

- Desenmascarar el pecado oculto.
- A través de este descubrimiento, reconocer que no puedo alcanzar mi propia plenitud/salvación.
- Entregarle a Dios mi realidad.
- Vivirla enteramente desde el corazón de Dios.
- Celebrar que somos justificados por gracia.

4.2. Culpabilidad (nivel psicológico)

Es bastante corriente hoy la distinción entre culpabilidad y culpa. Ésta implica la responsabilidad; aquélla es pre-personal, independiente por tanto de la libertad: sensación de malestar, vergüenza, desorden, suciedad, peligro, ansiedad... La distinción aclara, pues la experiencia de pecado en muchos creyentes no pasa de culpabilidad psicológica. Cuando hablemos de moralismo en el apartado siguiente, veremos cómo hay un cierto nivel de responsabilidad tan estrechamente ligado a

necesidades psicológicas que, con frecuencia, la responsabilidad aparece a nivel de conciencia, pero la motivación real de la conducta se da a nivel inconsciente.

Teóricamente, el nivel psicológico correspondería al equipamiento básico de la persona en la infancia. La praxis pastoral nos enseña que muchas personas adultas están seriamente condicionadas en su proceso de maduración humana y personal por la culpabilidad psicológica. Dado el enmascaramiento del pecado, cabe invertir la reflexión: ¿Cuántas culpabilidades psicológicas ocultan el pecado de actitudes existenciales inauténticas! El arte de la pastoral está en utilizar ambas perspectivas: atisbar el inconsciente que motiva la conciencia personal y descubrir en nuestras esclavitudes y enmarañamiento de la personalidad el pecado del espíritu siempre agazapado.

Los ámbitos en que se percibe más fácilmente este componente psicológico son variados. Para empezar, los placeres espontáneamente culpabilizados, porque despiertan sensaciones de suciedad, de peligro o de rechazo social, en función de la educación recibida en la infancia. En determinado contexto, el placer sexual. En otros, el fumar, el estar gordo... Hace un tiempo, pude ver cómo una niña de 9 años lloraba porque ardía un bosque. Cuando su padre le preguntó por qué lloraba, la niña respondió: «Papá, en la escuela nos han dicho que somos todos responsables de los incendios». Sin comentarios.

La culpabilidad está asociada también a los sentimientos negativos de conflicto en las relaciones humanas. Es una de nuestras necesidades básicas: de reconocimiento, de valoración, de aceptación... y, en consecuencia, miedo al rechazo, amenaza de pérdida, cuando aparece el conflicto. El primer factor de conflicto, la agresividad. ¿Por qué ésta culpabiliza tanto, especialmente en ámbitos de clase media, y más si su ideología es católica y conservadora? Hay muchas formas en que

el conflicto en las relaciones se traduce en sentimientos de culpabilidad: cuando uno no responde a las expectativas del grupo; cuando la autoafirmación se enfrenta a una autoridad querida...

Más sutil es el ámbito de la autoimagen. Si desde niño uno se ha hecho un alto ideal de sí, los sentimientos de culpabilidad serán poderosos. Ese perfeccionista, incapaz de aceptar que no ha alcanzado el máximo, que no puede justificarse ante su conciencia: cuando le daban las notas de estudiante, o cuando le han encomendado tareas de responsabilidad, o cuando se propone la radicalidad evangélica... Eso que los psicólogos llaman el narcisismo: la dificultad para aceptar críticas, o bien la vulnerabilidad del yo ante sus propias exigencias.

Hay otros ámbitos que no suelen tratar los psicólogos profesionales, pero que me parece pertenecen a estos mismos niveles:

- El miedo a lo no controlable, al desorden...
- El miedo a romper convencionalismos, a ser distinto...

Si nos fijamos un poco, se da una correlación entre culpabilidad y equipamiento personal: para controlar las pulsiones, para socializarse, para ser uno mismo... Esto quiere decir que la persona no se desliga de la naturaleza primaria, es decir, no accede a la cultura, sino a través de la culpabilidad. Digámoslo con claridad: la culpabilidad estructura. El miedo de tantos padres permisivos que no quieren «traumatizar» a sus hijos con prohibiciones no sólo es irreal (no hay sociedad sin códigos), sino desestructurante. Probablemente reaccionan a su propio pasado autoritario. Precisemos, pues, algunos factores que explican este carácter estructurante de la culpabilidad: sus *raíces psicológicas*.

Hoy se subraya (con razón, a mi juicio) la importancia decisiva que tiene el sentimiento de «confianza básica» en la existencia. El niño se siente indefenso. El calor afectivo y la seguridad física y la incondicionalidad del amor de sus padres propician que el niño crezca confiadamente. O lo contrario, que su infancia esté marcada por el miedo al abandono, y su adolescencia por la falta de autoestima, y su adultez por la inhibición. En los despachos de psicólogos y sacerdotes constatamos una y otra vez la correlación entre sentimientos de culpabilidad y la «desconfianza existencial básica». En algunos casos, sorprendentemente, la confianza en Dios ha suplido las carencias humanas. En la mayoría, la falta de plataforma humana aparece también en la relación con Dios.

Los psicólogos dinámicos afirman que el proceso de estructuración de la persona depende de este trino: el *ello* (las pulsiones vitales, sexualidad y agresividad, con sus necesidades), el *superego* (las normas sociales internalizadas, los ideales) y el *yo* (encargado de controlar la tensión entre el ello y el superego y de orientar constantemente sus exigencias). Si domina el *ello*, se reduce el sentimiento de culpa, pero se debilita el *yo*, a merced del capricho o de la satisfacción inmediata de necesidades (educación permisiva). Si domina el *superego*, la personalidad desarrolla valores y responsabilidad, pero las necesidades biopsíquicas serán reprimidas y estarán motivando inconscientemente la conducta (educación moralista). Teóricamente, pertenece al *yo* el equilibrio y la construcción de un proceso de libertad interior. En la praxis, con admirables excepciones, cuando llega la adultez es cuando uno tiene conciencia de los conflictos no resueltos y debe abordarlos.

Este esquema psicológico remite a la vieja sabiduría humanista y religiosa, que siempre había tratado a la persona como proceso bipolar: controlar las pasio-

nes, sí, pero sin negar las exigencias básicas de la naturaleza; renuncia al placer, sí, pero «con discreción», sin desmesura, «para que el remedio no sea peor que la enfermedad».

El dato psicológico que da razón clara de la importancia de la culpabilidad se llama *internalización*. En comparación con otras especies, los humanos tenemos especialmente desarrollada esta capacidad. El animal está equipado con instintos certeros para satisfacer sus necesidades y deja muy poco lapso de tiempo entre el estímulo y la respuesta. A los humanos la educación nos ha ido acostumbrando a aplazar la gratificación y a normativizarla. Un ejemplo elemental: los primeros meses, el niño hace pis cuando tiene ganas, sin más; al cabo de un tiempo, ha aprendido a controlarse y lo hace mediante unas reglas precisas. Pero lo más sorprendente es el mecanismo psicológico que internaliza dichas reglas de conducta. Si los padres no están en casa y el pequeño se hace pis en la cunita, se siente mal, amenazado «desde dentro», antes de que los padres lo hayan regañado. La ley se ha hecho interna en forma de censura. La culpabilidad funciona como elemento esencial de la cultura. Aplíquese ahora la censura a otros ámbitos (la agresividad contra la autoridad, la imagen de Dios investida de la carga de la censura...), y se verá la fuerza estructurante de la culpabilidad.

La psicología genética discute si es la internalización la que ha hecho que la gratificación de las necesidades sea polivalente o si, por el contrario, la especie humana desde el principio viene menos equipada que otras especies, y ello ha obligado a desarrollar un equipamiento culturizado. El hecho es que la gratificación de necesidades tiene una capacidad inaudita en la persona humana para camuflarse. El placer del pezón materno puede traducirse en el gusto por un determinado tipo de mujer o en el desarrollo de una experiencia religiosa ligada a la afectividad inmediata. La seguri-

dad de los brazos del padre puede ser reorientada hacia la necesidad de aprobación en la conducta o hacia el primado del orden objetivo en la experiencia ética. Este principio de *polivalencia motivacional* hace que los psicólogos encuentren siempre rastros de necesidades en cualquier tipo de conducta responsable, incluso en las experiencias místicas más elevadas.

A mi juicio, el dato es básico, y el olvidarlo ha hecho que tantos caminos de perfección cristiana hayan quedado bloqueados. Si viene una persona a decirme que no siente a Dios, no basta con decirle que la fe es oscura y que la aridez la purifica. Es necesario preguntarse por el presupuesto psicológico de dicha aridez. En algunos casos puede ser determinante, y un consejo meramente espiritual será totalmente inútil. En otros casos –por ejemplo, en la noche pasiva del sentido, cuando ésta no es puntual, sino etapa de segunda conversión– el componente psicológico es sólo concomitante, en cuyo caso conviene tenerlo en cuenta para una buena pedagogía de la relación con Dios, aunque es secundario. Mi experiencia de los místicos me dice que, antes de la «noche pasiva del espíritu», conviene dar importancia al componente psicológico. Pero si el proceso de transformación está configurado por la vida teologal, la fenomenología psicológica conlleva tal densidad existencial que el reducir la experiencia a sublimación de necesidades psicológicas inconscientes es, una vez más, dejarse fascinar por lo objetivable.

Tentación permanente de la psicología: reducir lo existencial y teologal a su componente psicológico, porque fenomenológicamente resulta más fácil detectarlo. La persona es una, y no cabe la menor duda de que la expresión mística de Juan de la Cruz «¿Adónde te escondiste, Amado?» lleva una carga emocional que se parece demasiado al abandono afectivo. Pero reducir ese abandono a sublimación o fijación de experiencias de infancia delata ignorancia de lo más elemental de la

vida teologal. Cabe incluso detectar que la forma en que se expresa la ausencia de Dios hunde sus raíces en experiencias del pasado; pero la densidad existencial y espiritual de dicha ausencia trasciende definitivamente su componente psicológico y biográfico.

La ciencia de lo objetivable cae fácilmente en este espejismo: confundir el «*prius tempore*» con el «*prius natura*». Lo que es anterior filogenéticamente no explica necesariamente lo que sucede después. Cabe perfectamente invertir la pregunta: ¿por qué la evolución de esta especie es tan polivalente y accede a estar configurada por valores universales y por la simbólica de la trascendencia, y lo más suyo es crear el mundo de la significación y del sentido, sino porque el sentido de su equipamiento, incluso biopsíquico, es el teologal?

El arte del discernimiento de conciencias consiste en este doble movimiento:

– Preguntarse por separado sobre el conjunto psicológico (necesidades latentes, tendencias...), por un lado, y, por otro, sobre la densidad existencial y espiritual, según los casos, de una determinada experiencia.

Por ejemplo: ¿qué le pasa ahora a VT, que se ha acostado por primera vez con un hombre, ha roto sus normas y, sin embargo, no se siente culpable?

– Tratar de establecer la unidad diferenciada de unos niveles y otros.

Por ejemplo: comprobar que VT es básicamente sana y que su superego no reprimía sus pulsiones, y aceptar que la autenticidad de su amor, conducido con madurez en la relación con su pareja, ha posibilitado un significado existencial y espiritual a su sexualidad altamente positivo.

4.3. Sobre el moralismo

El paso de la culpabilidad a la culpa implica *responsabilidad*.

Cuando esa responsabilidad tiene como referencia a Dios, hablamos de pecado. Pues bien, el primer y esencial aprendizaje de la responsabilidad se hace mediante la ley, que sanciona lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito. Si la ley tiene el peso de lo sagrado, la persona ha de dar cuenta ante el tribunal divino, y en ello se juega la salvación o la condenación. En el capítulo 2 hemos reflexionado sobre las dimensiones éticas de la ley. En éste consideramos el sentimiento conflictivo de la culpa: cuando la persona no ha cumplido responsablemente las normas y se siente en desorden. Subrayemos este elemento constitutivo: la conciencia de culpa está determinada por el orden objetivo del bien y del mal, expresado en los códigos, tengan éstos como origen la autoridad social, o la autoridad religiosa, o la razón que establece la verdad objetiva de la naturaleza humana.

Por ello tiene tanta importancia el examen de conciencia para poder objetivar el grado de culpabilidad. La tradición católica ha elaborado un saber sistemático sobre el pecado mortal, el pecado venial y la imperfección. Dado que la vida espiritual es inseparable de la conducta ética, es decir, que el amor de Dios se realiza en el cumplimiento de sus mandamientos, se ha llegado incluso a establecer una correlación entre el desarrollo de la vida espiritual y la superación de pecados veniales e imperfecciones. No es que el criterio no sea válido en general, sino lo que significa: la tendencia a objetivar lo que, por principio, es inobjetivable: la vida teologal.

En la misma línea, se ha hablado de conciencia laxa y estrecha, delicada y escrupulosa. El moralismo aparece aquí cuando la culpa ha de confrontarse con los

códigos que tienden a los máximos. Mientras la referencia sea el pecado mortal, y los códigos distingan entre grave y venial (¡ya es significativo que la sexualidad siempre fuese considerada como «materia grave»!), no es tan difícil estar en orden. Pero si la responsabilidad se alimenta de las exigencias radicales de la perfección evangélica, ¿quién podrá sentirse en orden? La teología moral y los confesores intentarán tranquilizar las conciencias recurriendo, una vez más, a la distinción entre la culpa que condena y la debilidad que nos humilla, pero no nos quita la gracia del Señor. La consecuencia de este tipo de culpabilidad, centrada en el examen objetivo de las faltas, es que para desarrollar el sentido ético necesita códigos más exigentes, y para no sobrecargar los sentimientos negativos rebaja las exigencias.

Pongamos ahora a un cristiano ante el Sermón de la montaña (Mt 5-7) y sus ideales éticos, literalmente imposibles. ¿Quién puede construir su felicidad sobre la paradoja de las Bienaventuranzas? ¿Quién puede alcanzar la perfección de Dios en el amor al prójimo? ¿Quién puede estar a la intemperie en medio de las preocupaciones y responsabilidades, como un pájaro que canta? Si el mensaje de Jesús ha de ser vivido como ley a cumplir, cualquier cristiano/a debe recordar la reflexión de un amigo mío psiquiatra: si el principio de la neurosis es la fantasía de omnipotencia, que no acepta la realidad y sus limitaciones, no hay mejor máquina de neurosis que la utopía ética del Evangelio.

¿A qué se debe el que las mejores conciencias, cuanto más en serio se toman la ley de Dios y se entregan generosamente a su realización, tanto más dominadas se sienten por una sensación difusa de insatisfacción culpable? A nivel objetivo, no cabe reprocharles nada, y como en el caso de Job, pueden apelar a su honradez de conciencia ante el tribunal de Dios; pero, más allá del examen que objetiva, en lo íntimo de su con-

ciencia, ¿por qué esa sensación tenaz, omnipresente, de imposible justificación?

Algunos moralistas, para evitar el legalismo, educan en los valores que encierran los mandamientos. Lo que importa no es la letra de la norma, sino descubrir su sentido ético y cumplirla. La asimilación racional del valor ético evitaría el sentimiento de obligación legal que se traduce en culpa y desorden. Evidentemente, si no queremos reducir la sabiduría objetiva de la ley al fariseísmo legalista, lo menos que podemos hacer es descubrir su sentido humanizador. Pero no basta. Como veremos en el apartado 5, y lo vimos ya en el capítulo 2, mientras la ley objetiva determine la conducta moral, la persona seguirá oprimida por la necesidad de justificarse mediante el orden moral controlable. La ambivalencia de la ley no está en la tensión entre su formulación normativa (letra de la ley) y su contenido ético (espíritu de la ley), sino en la pretensión misma de constituirse en criterio fundante de la responsabilidad/libertad.

Lo cual no quita su importancia en el proceso de personalización. Señalemos algunas funciones altamente positivas de este nivel de culpa, propio de la moral normativa:

- La ley y su culpa socializan.
- Fortalecen el yo, creando sentido de responsabilidad.
- Protegen a la persona del caos informe del deseo.
- Son la primera mediación de la alteridad, del otro, del que no se puede disponer.
- Y la primera mediación, también, del espíritu que trasciende lo concreto contingente, pues crea sentido de incondicionalidad, lo mismo a través de su carácter obligatorio externo (la autoridad) que interno (principio de conducta).

- Cuando ley y culpa se liberan de la letra (legalismo), introducen al espíritu en los valores universales.
- Cuando están asociados a Dios, dan sentido de Absoluto.

Detengámonos en este último punto, decisivo en la educación tradicional y tan diluido actualmente. Si la ley nace de la voluntad santa de Dios, la culpa no sólo representa un desorden ético, sino, sobre todo, un conflicto con el Dios vivo, y, por lo tanto, expone a la persona al juicio último de Dios. Alta conquista del espíritu, una de las más espléndidas de la experiencia religiosa de Israel, pues une Dios y el mundo, la relación con Dios y la relación con el prójimo, en una misma dinámica de incondicionalidad. A esto se debe la carga existencial con que tantos cristianos/as de la vieja escuela viven la culpa. Algunos psicólogos la trivializan, al reducirla a imagen psicológicamente negativa de Dios o a ambivalencia típica del complejo de Edipo mal resuelto. Sin duda, hay mucho de ello; pero el contacto directo con las conciencias evidencia una profundidad transpsicológica, de tipo existencial, que remite a una ambivalencia más radical, la imposible autosalvación (cf. apartado 5). Precisamente la praxis pastoral nos dice que una educación ética que no pasa por la culpa ante Dios muestra graves dificultades para percibir la autoridad de éste. Cabe responder que la autoridad de Dios no está en su ley, sino en su amor; pero descubrir la autoridad del amor como principio ético, que libera de la ley (cf. apartado 10), normalmente no es posible si previamente no ha pasado por la autoridad del juicio de Dios (cf. apartado 8).

Reconocidos los aspectos positivos de la ley y su culpa correspondiente, señalemos también su carácter contradictorio y esclavizante.

Lo primero que se advierte es que centrar la responsabilidad en las normas va asociado a necesidades

inconscientes. La conducta consciente se revela motivada por necesidades pre-personales que, en consecuencia, no favorecen la libertad interior, sino que la condicionan. ¿Qué hay con frecuencia detrás de la fidelidad a la norma, sino miedo a tomar decisiones personales? ¿Qué hay detrás del cumplimiento exacto de los mandamientos de Dios y de su Iglesia, sino necesidad de aprobación por parte de la autoridad? ¿Qué hay detrás de tantos sentimientos de insatisfacción culpable, sino necesidad de tener una imagen ideal de sí? Lo que hemos dicho en el apartado 2 sobre el componente psicológico estructural de la culpabilidad se cuele fácilmente como motivación inconsciente, especialmente cuando la persona no ha construido su autonomía desde la fidelidad a sí misma y la autenticidad existencial. En efecto, cuando la moral normativa configura la praxis ética, la identidad todavía es pre-personal, y de ahí que el sentimiento de culpa tenga tantas resonancias de culpabilidad psicológica.

Los psicólogos dinámicos han elaborado un esquema sobre el «aparato defensivo» del inconsciente, que ellos aplican al desarrollo de la personalidad, pero que podemos aplicarlo igualmente al tema que nos ocupa. XX, por ejemplo, cuando se masturba, constata una disociación entre sus conocimientos psicológicos sobre sí mismo (sabe que se trata de una descarga de ansiedad, en algunos momentos compulsiva) y las resonancias emocionales. ¿Por qué subsiste tan agudo ese sentimiento de culpa y desorden moral? En una conversación personal, le pregunto si quizá ha intentado elaborar la culpa mediante el mecanismo de la racionalización, en vez de integrar positivamente la sexualidad. XY usa más bien el mecanismo de proyección: en vez de asumir sus responsabilidades cuando algo no sale según sus expectativas, le echa a Dios o a los otros la culpa. Hay quién evita la culpa consciente, porque, por lo que sea, le produce demasiada angustia. Y hay quién

la sublima: le encanta sentirse culpable para poder apoyarse en la gracia omnipotente de Dios, ignorando su propia tarea de perfeccionamiento ético.

El aparato defensivo es polivalente y se enmascara muy astutamente. Se le detecta, porque consigue algún tipo de provecho y evita el conflicto mayor: la angustia de la finitud. YY, por ejemplo, se autorreprocha constantemente para paliar los sentimientos más hondos de culpabilidad. Esta paradoja corresponde a la típica reacción de quien se acusa prontamente para evitar el reproche más temido del otro.

La culpa basada en la norma se hace especialmente despersonalizadora cuando importa más el orden que la persona. Recordemos la lucha de Jesús contra la ley del sábado. Jesús nunca discutió el valor ético del sábado. Pero siempre afirmó, de palabra y de obra, que el sábado era para el hombre, y no al revés. Algunos han interpretado la lucha de Jesús como lucha contra el rigorismo. El conjunto de su praxis mesiánica muestra que la cuestión se debatía a nivel de principios: la objetivación de la persona y de la fe en Dios bajo razón de mandamiento divino. Cuando reveló que el Reino venía como gracia en favor de los fuera de la ley, desenmascaró precisamente el juicio de la ley que establecían los que se consideraban justos. ¿Quién era más pecador, en definitiva: la pecadora que reconocía su pecado y se desbordaba de agradecimiento, o Simón, intachable cumplidor de la ley, que se creía con derecho ante Dios y utilizaba la ley para apropiarse el juicio de Dios? (cf. Lc 7).

Sólo ante la revelación del Amor Absoluto en Cristo aparecerá la fuerza de la ley como «aguijón del pecado». Racionalmente, la culpa basada en la ley dispone siempre de una coartada: la ética no se basa en la ley, sino en los valores expresados en la ley; si la conducta es determinada por el orden objetivo, es para evitar el prometeísmo, es decir, que la subjetividad se erija

en árbitro del bien y del mal, como si no fuese creada. En el capítulo 2 ha quedado explicado –espero– de qué subjetividad hablamos cuando reivindicamos el primado de la persona. Pues bien, el razonamiento sería correcto si la cuestión de la culpa fuese primordialmente racional. ¿Qué se hace cuando el amor ha de elegir entre la liberación de la persona y estar en orden con la ley? ¿Por qué la muerte de Jesús por nosotros, al justificarnos por gracia, ha hecho inútiles las obras de la ley, desenmascarando así el pecado oculto de quienes se apropian la salvación mediante sus buenas obras?

Alguien argüirá que lo mismo cabe decir de una ética basada en el principio de autonomía. Tiene razón: sólo la Gracia libera de la ambivalencia de la ley y de la ambivalencia de la autonomía. Sólo la Gracia libera definitivamente del pecado en todas sus formas.

4.4. Las imágenes psicoafectivas de Dios

Antes de explicar el tercer nivel de experiencia de pecado, el de la autonomía o libertad de conciencia, introducimos una reflexión sobre las imágenes psicoafectivas de Dios, por varias razones:

- por su importancia pastoral para discernir y acompañar la relación con Dios;
- porque los niveles psicológico y normativo de la culpa están directamente condicionados por los conflictos psicológicos no resueltos o mal resueltos con Dios;
- porque la presencia de la psicología en el tema del conflicto con Dios está reduciéndolo a problema psicológico, ignorando el conflicto transpsicológico y las imágenes teologales de Dios, las únicas que pueden fundamentar la relación creyente (habría que decir al revés: la relación

teologal con Dios tiene sus propias imágenes, las que crea el Espíritu Santo infundido en nuestro espíritu cuando escucha la Palabra).

Hay que distinguir entre la imagen adquirida por información y la afectiva relacional. Preguntas a una persona: «¿Quién es Dios para ti?», y te dirá lindezas: «Dios es mi Padre bueno, que me acompaña siempre»... Pero, cuando rasgas un poquito su conciencia y desvelas su vivencia real, te sorprendes del miedo latente que tiene a Dios. Te basta ponerle ante un texto bíblico de autoridad.

Las reflexiones de este apartado parten de esta tesis de psicología religiosa: la relación con Dios se estructura en el inconsciente a partir de las relaciones parentales; el subsuelo afectivo, por lo tanto, de la relación con Dios viene dado, en primer lugar, por las vivencias de la madre y del padre. No queremos decir que la afectividad con Dios se limite a reproducir el pasado, que no quepa un proceso de maduración, sino que el equipamiento básico está en la infancia. Esta afirmación tiene dos vertientes: por un lado, algo asombroso (el agente pastoral debería meditarlo con frecuencia), y es que la relación del niño/a con sus padres tiene un carácter religioso (la madre es lo envolvente originario; el padre es omnipotencia y autoridad), es decir, que estamos ante los arquetipos psicológicos de la relación afectiva con Dios; por otro lado, la importancia de la educación religiosa desde la infancia, pues el niño/a asocia vital y atemáticamente la imagen de Dios a sus experiencias básicas, y, en consecuencia, se le posibilita el fondo psicoafectivo. Los dedicados a la pastoral de las conciencias reconocemos inmediatamente cuándo un joven tiene fondo psicoafectivo religioso o no, y sabemos cuánto cuesta estructurarlo cuando no se ha tenido en la infancia. Razón, a mi juicio, de tantos fracasos en la pastoral de la adolescencia. Si la palabra

«Dios» sólo es concepto y no tiene referencias afectivas en el inconsciente, la fe es una interpretación de la realidad entre otras, no más.

La estructuración de la afectividad con Dios es dinámica y progresiva, como la relación parental. Los dos momentos o ejes de este proceso estructurador corresponden, primero, a la relación con la madre y, segundo, a la relación con el padre, es decir, al famoso «complejo de Edipo». Se esté o no se esté de acuerdo con la objetividad de la teoría freudiana, ella expresa una dinámica esencial de la relación humana y, como veremos enseguida, se da con claridad en la diversificación de las imágenes de Dios. Recuerde el lector lo dicho en el capítulo 1: el primado que doy a la imagen del Padre no tiene nada que ver con la cuestión teológica de si a Dios se le puede llamar igualmente «Madre», ni con los planteamientos feministas de la igualdad entre los sexos. Doy por sentada dicha igualdad. Aquí se trata de la imagen de Dios como simbólica relacional, y ésta ciertamente, al menos en nuestra cultura occidental, tiene un contenido diferente. La «madre» representa un polo relacional, el positivo, mientras que el «padre» representa precisamente el polo de conflicto, y por eso es el que obliga a un proceso de integración entre la incondicionalidad del amor y la ley que prohíbe. Basta pensar en la dificultad de introducir el tema del pecado en la imagen de Dios/Madre y en la facilidad espontánea con que aparece en la relación con Dios/Padre. Con una condición: si todavía el «Padre» tiene autoridad. Porque, si no la tiene, entonces se produce la indiferenciación afectiva, una de las señales de la desestructuración de la persona.

Dicho lo anterior, pensemos ahora en una pastoral de acompañamiento, en la que hemos de discernir qué imagen tiene esta persona de Dios. Describiremos sólo lo esencial de cada imagen.

Las características del *Dios/Madre* son las siguientes: Dios es seguridad y propicia la confianza primor-

dial que no tiene miedo al abandono; Dios es lo envolvente, que protege sin amenaza, que armoniza con el Todo de la realidad. Relación altamente positiva, por ser la originaria: subsuelo radical, sobre el cual podrá elaborar posteriormente y de manera integradora el conflicto, no lo olvidemos; primera experiencia de gratitud incondicional; intuición atemática de ser en otro, con la que empalmará más tarde la relación teologal de «ser en sí más allá de sí». Pero cuando queda fijada en este estadio, la relación se vuelve altamente problemática, porque promueve la armonía sin responsabilidad, la huida de lo conflictivo, haciendo de lo religioso un mundo aparte, sin conexión con lo real y sus problemas, necesidad de gratificación inmediata y, sobre todo, dificultad grave para percibir la relación con Dios como un Tú personal. Cuando la dependencia del otro es necesidad de fusión, lo religioso se diluye en lo impersonal (no se confunda con lo transpersonal de la mística hindú) y termina siendo psicológicamente regresivo.

Respecto a la *imagen de Dios/Padre*, hemos de hacer una diferenciación, atendiendo al modo diverso de resolver el conflicto propio de esta relación.

Hay quien no resuelve el conflicto y queda fijado en una tensión de compromiso, sin poder integrar la bipolaridad de amor y ley, identificación con el Padre y rivalidad, deseo de vinculación y miedo. Es la típica imagen de la relación *ambivalente*. Dios simboliza la ley y viene a ser la superconciencia: prohíbe la realización de los deseos (represión de lo pulsional); rival de la autonomía; suscita responsabilidad, pero motivada por la necesidad de aprobación; deseado y temido a un tiempo; fuente de ansiedad, por la tensión permanente entre el deber y las propias limitaciones, entre el ideal del yo y el yo real... ¿Quién no ve en esta imagen el paradigma de la educación católica típicamente moralista? Hasta los sacramentos, especialmente la confe-

sión, eran y son vividos en esta dinámica ambivalente. Llama la atención la amplia crítica que se ha hecho de este Dios en la teología y la pastoral. Con razón, pero sin comprender siempre los aspectos positivos, que los tiene; por ejemplo: Dios adquiere rostro, es un Tú real, distinto del yo; tiene autoridad, es el Señor, y por eso suscita sentido de absoluto; desarrolla responsabilidad moral, unida a la relación con Dios; aplaza la gratificación inmediata, posibilitando el desarrollo de valores, más allá de las necesidades... Pero en esta imagen ambivalente lo mejor está indisolublemente unido a lo peor: Dios refuerza el miedo; la ética está mediatizada por la necesidad de estar en orden con Dios y, por lo tanto, motivada inconscientemente por necesidades psicológicas, pre-personales; la relación con Dios es de sumisión, impidiendo la confianza incondicional; el placer y las pulsiones resultan peligrosas y culpabilizadoras; la experiencia de la culpa paraliza las mejores energías de la persona; el cumplimiento de la ley bloquea la experiencia de la Gracia y, por lo tanto, la vida teologal...

Hay quien sólo lo resuelve aparentemente, por un proceso muy sutil de identificación con el Padre omnipotente. El conflicto es reprimido y sublimado. Dios es un Tú real, absoluto. No es amor de fusión (madre), sino autoridad salvadora que asume nuestra finitud y pecado y a la que podemos recurrir siempre que la libertad personal y los conflictos de la vida nos hagan tomar conciencia de nuestra pequeñez. Los aspectos éticos de la ley tienen menos importancia que la relación con Dios; pero ésta es altamente objetivada: Dios soluciona nuestros problemas, nos hace mejores y más felices que a los que no creen en Él... En términos teológicos, este Dios/Padre omnipotente es un ídolo. La identificación psicológica va unida a la proyección imaginaria en Dios de los propios deseos de omnipotencia. Su lado positivo: la relación con Dios es positi-

va y de absoluto. Su lado problemático: cuando Dios no responde a las expectativas, el ídolo quedará hecho añicos; de ello se encarga la realidad del mundo y la realidad de Dios, que requiere fe y no permite que lo utilicemos.

Hay quien resuelve bien el conflicto psicoafectivo con Dios de manera adulta y no va más allá. Dios es reducido a *padre adulto finito*. Para integrar positivamente la autoridad de Dios, se le vive como un padre adulto que ama incondicionalmente, pero no se mete en nuestras vidas. Dios ama –se dice–, pero no es posesivo. Quiere mi autonomía, y en la medida en que la conquisto puedo establecer con Él una relación interpersonal de amor, liberado de la necesidad infantil de ser aprobado o del miedo al rechazo. Para ser yo mismo no necesito defenderme de Él. La grandeza de su amor está –se añade– en que quiere ser amado así, sin que Le necesitemos, entregados a la transformación responsable de la condición humana. Él nos respalda afectivamente; pero no interviene. Imagen de nuestros cristianos mejor formados y comprometidos. A estas alturas del libro, ¿puedo preguntarle al lector si es capaz de discernir los aspectos positivamente adultos de esta imagen y los aspectos problemáticos? En efecto: Dios es incondicional, pero no tiene autoridad de Dios; Dios promueve la autonomía, pero no salva; Dios no soluciona nuestros problemas, pero ha dejado de ser omnipotente. En el apartado 6, sobre el pecado de la moral de la autonomía, volveremos sobre ello.

Terminemos esta lista de imágenes de Dios con la siguiente observación de fondo: ¿Qué paradoja es la relación con Dios, que sin presupuestos psicoafectivos enraizados en la infancia la vida teologal no sería real en el corazón de cada persona?; y a la inversa: ¿por qué, según madura la relación con Dios, dejando de ser proyección de necesidades infantiles, Dios deja progresivamente de ser Dios? La respuesta sólo se dará al fi-

nal de un proceso en el que la relación teologal con Dios se exprese en la *infancia espiritual*, síntesis única, que sólo el Espíritu Santo realiza, entre necesidad, libertad y sentido, a la medida de la adultez propia de Jesús, más allá de heteronomía y autonomía.

4.5. Ambivalencia radical de la Ley

Los que tachan a los cristianos/as tradicionales de moralismo no siempre se libran de él. Pretender justificarse ante Dios mediante la ética privada y el control de las pulsiones no se diferencia de hacerlo mediante la ética social y la búsqueda de autorrealización personal. El contenido de los códigos varía, pero el planteamiento de fondo es el mismo. La Ley sigue produciendo la misma muerte: la pretensión de autosalvación.

Damos un nuevo paso en nuestra reflexión sobre los niveles de experiencia de pecado. Esta vez nos inspiramos en la antropología paulina, toda ella transfigurada por la Redención operada por gracia mediante la muerte de Jesús, entregado por nuestros pecados. Lo haremos por oleadas sucesivas. La primera desenmascara el poder destructor de la Ley. Su referencia más clara es Rom 7. Recordemos: no tratamos de la Ley en sí misma, expresión del bien y del mal, sino de la ley vivida, mediación de autojustificación.

Primera ambivalencia: la Ley me hace responsable, pero me esclaviza. Esa necesidad de no encontrarme en falta, inconscientemente motivada por mi perfeccionismo psicológico. Ese miedo a Dios, que delata mi desconfianza en su amor. Poniéndome siempre metas, porque dependo de la imagen ideal de mí. Me siento desproporcionadamente culpable, para los fallos que he cometido. En cuanto miro dentro de mí, es demasiado evidente la falta de libertad interior. ¿Soy yo mismo o lo que la autoridad espera de mí? He alcanzado cier-

ta coherencia de vida, pero evito un examen de conciencia que profundice en mis segundas intenciones. ¿Por qué tanta desproporción entre mi esfuerzo y la transformación de las actitudes? Siento con frecuencia envidia por los que, sin mis códigos estrictos, tienen un talante ético mucho más arriesgado e implicativo. Es como si a mí me importara más el orden que las personas. Algo me dice por dentro que Dios no es el que yo me he hecho, una especie de juez vigilante que no me pasa una. Todavía me gusta menos esa especie de relación comercial que he establecido con Él. ¿Por qué tengo que ganármelo con mis buenas obras? ¿Es que no me ama por mí mismo y me acepta como soy?

Segunda ambivalencia: la Ley me posibilita una conducta buena; pero no me hace bueno. ¿Qué miseria es la nuestra, que hay semejante contradicción entre actos y actitudes, entre lo que pensamos y lo que realizamos, entre la conducta y las intenciones íntimas del corazón? Podemos cambiar a ciertos niveles, pero somos impotentes respecto a las fuentes mismas de la ética: el amor desinteresado. En el acto mismo en que me establezco metas de perfección, pretendo ser la fuente de mí mismo. Tomar la vida en las manos es señal de autenticidad; pero ¿puedo garantizar acaso que, en mi autoposesión, no soy profundamente egocéntrico? Lo terrible es que, por muy buena voluntad que ponga, sospecho que me estoy parapetando en ella. Sanar el corazón, tener limpieza de conciencia, amar generosamente... no dispongo de lo esencial. Y sospecho que intentar disponer de ello es ya señal de mi herida mortal. El colmo de mi miseria: cuanto más me exijo olvidarme de mí, tanto más me encuentro con mi yo egocéntrico; ¡siempre el yo!

Tercera ambivalencia: la Ley es buena en sí, pero me provoca fondos oscuros. Mientras me dejen pensar por mí y tantear honradamente una conducta ética, me siento tranquilo. Pero ¿por qué me solivianto si alguien

pretende tomar las riendas de mi vida, aunque éste tenga todos los derechos y yo, racionalmente, se los dé? ¿Por qué la autoridad de Dios, el Padre Absoluto, origen de mi libertad y fuente permanente de sentido, me resulta amenazante? Literalmente, Dios me provoca niveles de pecado que habitualmente desconozco o tengo entretenidos. Está claro que quiero ser Dios, tener la última palabra sobre mí mismo, y no lo acepto como Dios. ¿Por qué esta locura, esta desmesura? Aunque la racionalice, aunque diga que es la señal de mi libertad, sé muy bien que enmascara la angustia de la finitud. Me rebelo ante el hecho de ser criatura, de recibir la existencia como don, y hago un escudo autoprotector de mi libertad que me conduce inevitablemente a desconfiar de Dios y de los demás y hasta de la creación entera. Dinámica de muerte, inicio del infierno.

Cuarta ambivalencia: la Ley es buena; pero la utilizo para autojustificarme. Aunque acepte de entrada que Dios es mi fuente de libertad y que necesito de sus mandatos para orientar mi vida según la verdad y el bien, ¿por qué me apropio el don de su Ley como si fuese más importante que la fe en el Dios que me la ofrece gratuitamente? ¿Qué me pasa, que sin darme cuenta la manejo como un sistema de seguridad para evitar el juicio de Dios? El colmo es que, al sentirme en orden mediante su cumplimiento, me creo con derecho al amor de Dios y a su Salvación. ¿Qué poder de muerte anida en mí que estropea los mejores dones de Dios? ¿De dónde me viene esta tendencia a apoyarme en mis obras, las de la Ley, en vez de fiarme de mi Señor?

Quinta ambivalencia: La Ley es buena; pero la utilizo para defenderme del Amor Absoluto de Dios. Puedo estar años y años entregándome, con la mejor voluntad, a la oración y al cuidado de los más desgraciados, que si Alguien me dice que todo es inútil, que sólo cuenta la libertad de su amor por gracia, me soli-

viantaré por dentro y pensaré que es una injusticia flagrante. La gloria del Reino se manifestó y se manifiesta en crear vida de la muerte, en preferir a los pecadores, en justificar por gracia. Puede parecer un Dios arbitrario, pero sé que es la Buena Noticia, la increíble Noticia del Amor Absoluto, que desenmascara mi mentira más radical: que prefiero la ley al amor. Por eso me resisto ferozmente a la soberanía de su Amor. Aunque reconozca, por fin, que estoy bajo el poder del pecado, que no tengo salida, me resisto a entregarle mis pecados. Es como si éstos fuesen mi último reducto de posesión y libertad. ¡Cuánto cuesta desapropiarse del pecado! ¿Por qué esta lucha devoradora de las tinieblas contra la irradiación liberadora de Su Amor?

Las ambivalencias insuperables desde nosotros, racionalmente ilógicas, datos incontestables de la condición humana, demuestran que el dogma del pecado original no es artificial. La teología siempre se ha debatido entre estos dos polos: por una parte, evitar el maniqueísmo y afirmar la dignidad de la persona humana y su bondad esencial; por otra, a la luz de la Redención, evitar el optimismo ético y afirmar que el pecado no es sólo cuestión de voluntad racional, pues nos tiene, literalmente. La explicación del pecado original es una cuestión pendiente. En nuestra pastoral deberíamos distinguir el dato de la fe (la experiencia del pecado como dinámica habitual de la condición humana) y su explicación. Ayudaría a centrar el tema y a hacer una pedagogía del proceso real de la fe. En efecto, el paso a la experiencia fundante implica normalmente la agudización del conflicto del pecado, y el instrumento privilegiado, como lo vio Pablo, es la pasión ética, las obras de la Ley. El contexto cultural del judaísmo, sin duda, es distinto del catolicismo conservador o del cristianismo antropocéntrico, que ahora se perfila; pero el común denominador se impone: la apropiación de la existencia mediante las buenas obras.

4.6. ¿Autonomía sin pecado?

Creo que el apartado anterior habrá clarificado que la Ley no se refiere sólo a la moral normativa, sino también a la libertad de conciencia. En ambos niveles éticos se da la apropiación, como vimos también en el capítulo 2. Con todo, conviene explicitar y profundizar en las formas específicas del pecado en la ética de la autonomía, pues es un fenómeno común el que un cristiano/a, al pasar de una moral de la ley a una moral del discernimiento personal, pierde conciencia de pecado.

Los procesos suelen ser variados. SS, por ejemplo, dejó la moral normativa por crecimiento interior. Al llegar a la adolescencia, se atrevió a romper ciertas leyes, y no se sintió tan mal como esperaba. Cuando, en la juventud adulta, pudo hacer sus primeras síntesis racionales, se dio cuenta de que la moral aprendida no le servía para vivir y le impedía desarrollar el discernimiento y la capacidad de decisión, y simultáneamente dejó de participar en las instituciones eclesiales. Cree en Dios y de vez en cuando se relaciona con Él; pero si le preguntas si tiene conciencia de pecado, te dice espontáneamente que no, aunque reconoce que tiene fallos, y fallos importantes. RS también dejó de confrontar su conducta con la moral normativa, pero su proceso ha sido más complejo. Durante años vivió un auténtico caos moral. Suele hablar de «fase amoral» de su vida. Ahora, al mirar ésta retrospectivamente, sospecha que no fue tan amoral, que tuvo que recorrer ese camino para desligarse de una culpabilidad malsana que le impedía vivir normalmente. Hay muchos que mantienen una actitud agresiva ante todo lo normativo y reaccionan defensivamente ante la misma palabra «pecado». Les recuerda etapas que consideran represivas y ya superadas. Algunos/as han desarrollado un proceso de crecimiento interior con conflictos, pero sin rupturas graves. Tuvieron la suerte de crecer simultáneamente

en su relación con Dios y en su maduración humana. Descubrieron, más allá de la norma, el sentido de la ley; aprendieron el principio de autonomía y su aplicación a la ética; y, sobre todo, fundamentaron su vida en la fe, no en la ley ni en la autopoiesis. Su discernimiento ético es el del amor teologal.

En mi opinión, los agentes de pastoral deberíamos estar atentos a dos razones por las que se pierde sentido del pecado sin perder sentido ético:

– Cuando el sentimiento de culpa está asociado al orden, que exige el cumplimiento de las normas, y además la persona está motivada por el miedo al rechazo de la autoridad, la ética es heterónoma, es decir, está configurada «desde fuera», por obligación externa. En cuanto la persona descubra la autonomía y tome la vida en sus manos, sus decisiones éticas dejarán de ser normativas. Lógicamente, perderá el sentimiento de culpa, sintiéndose liberada.

– Cuando se ama descubriendo el primado de la persona, que ésta es fin y no medio, el sentido de culpa permanece, pero deja de ser psicológico, es decir, deja de estar asociado a necesidades psicológicas de valoración, aprobación, seguridad, miedo al abandono, etc.

¿Es necesario reiterar que este proceso no es amoral, sino de un nivel ético superior? Aunque, a la larga, necesite nueva síntesis.

En este sentido, el giro antropocéntrico de nuestra cultura es altamente positivo. Al establecer el primado de la autonomía sobre la heteronomía, crea la plataforma para percibir la autoridad de Dios a otro nivel, el del amor salvador. En efecto, la autoridad de Dios, ligada a la norma que se impone desde fuera, termina haciendo de la persona y su responsabilidad una pieza de un orden controlado. Es natural que el hombre moderno se rebele ante el símbolo de la Ley que impide lo más propio de la libertad, su iniciativa. Aquí, la racionalidad tiene una función emancipatoria esencial. Cuando la

reflexión ética desliga la ley de la autoridad sagrada que la impone, y asimila, por comprensión racional, sus contenidos de verdad y bien, está liberando al espíritu de la letra. Cuando la persona se sabe más que ninguna ley y discierne en libertad de conciencia, está acercándose al misterio inobjetable del encuentro espiritual entre Dios y el hombre. Sin este camino antropocéntrico, la autoridad de Dios se presta a reforzar la imagen de la autoridad divina arbitraria. No olvidemos que muchos sentimientos de culpa tienen que ver con la amenaza de los poderes sobrenaturales en el caos de nuestra finitud. Creo, pues, que la filosofía o racionalidad tiene una función mediadora principalísima.

Sin embargo, así como hemos de estar atentos a una imagen ambivalente de la autoridad de Dios, hemos de discernir igualmente la ambivalencia del proceso racional de la autonomía. En efecto, el precio que paga es alto.

– *Primero*: casi siempre separa ética y pecado y, en consecuencia, relación con Dios y ética. El pecado es una categoría primordialmente relacional. Cuando oprimo al huérfano y a la viuda, ofendo personalmente a Dios.

– *Segundo*: el amor no encuentra su principalidad en el discernimiento ético. Porque si el primado de la persona lo determina la autonomía y no el amor interpersonal, todavía puedo objetivar el grado de incoherencia ética, de imperativos malogrados. Pero si la medida es el amor, no hay objetivación racional posible. La racionalidad que emancipa todavía no ha encontrado su fuente secreta, el amor.

Advertimos que ambos puntos coinciden en devolver a la ética –y, por lo tanto, al sentido de culpa/pecado– su lugar propio: el mundo del amor interpersonal.

Pero, en consecuencia, allí donde el tú humano y el Tú del Amor Absoluto determinan la realidad, reaparece el conflicto en su forma inobjetable. Era y es necesi-

sario liberar a la persona de una culpa que la despersonaliza. Era y es necesario devolver a la culpa/pecado su misión salvadora: ámbito privilegiado de la experiencia fundante de la justificación por la fe. Liberarse de la sacralización de la ley es el primer paso. Pero falta el segundo: aceptar la autoridad del Amor Absoluto que nos juzga. El tercero no nos pertenece: la gloria de Dios, que toma sobre sí nuestros pecados y nos justifica por gracia.

Volvemos al título del apartado: ¿Autonomía sin pecado? A veces, en las convivencias con cristianos adultos, les he pedido que hagan una lista de pecados que corresponden a este tercer nivel.

Algunos corresponden a las contradicciones internas de esta ética de la autonomía; por ejemplo:

- Actitud existencial que prefiere vivir satisfaciendo necesidades en vez de crecer en libertad.
- Disloque entre la incondicionalidad de los imperativos y su realización siempre condicionada.
- Preferir controlar la existencia a confiar.

Otros atañen al mundo interpersonal, por ejemplo:

- Preferir la realización de los propios proyectos a la disponibilidad.
- Preferir el yo y sus posibilidades al tú.
- Protegerse de la incondicionalidad del amor.

Los más evidentes son los que entran en la relación con Dios:

- Evitar el cara a cara con Dios y su juicio.
- Pretender justificarse ante Dios con la propia honradez.
- Resistirse a la llamada del Amor Absoluto.

La lista tiene dos características significativas, propias de este nivel:

Primera, que la conducta y sus motivaciones se dan a nivel *transpsicológico*. Esto quiere decir que el tema de la culpa no está ligado sólo a los mecanismos del inconsciente psicológico, sino también a las resistencias del inconsciente espiritual. Algunos psicólogos creyentes se han preguntado qué hay detrás de una neurosis: si un conflicto no resuelto de la infancia o una actitud de inautenticidad existencial. A mi juicio, no hay que identificar ni oponer ambos aspectos. Pero sí me parece necesario que el agente pastoral tenga en cuenta este dato de observación frecuente: la maduración psicológica de una persona puede reforzar las resistencias transpsicológicas. Por ejemplo, no es raro encontrarse con personas equilibradas que han construido su mundo impermeable a la incondicionalidad del amor, especialmente si éste es de Dios.

Segunda, que la lista se desarrolla en los niveles inobjetivables de la experiencia de pecado. Dicho de otra manera, la experiencia de pecado comienza a ser *global*. Esto es de la máxima importancia, pues la conversión teologal se da teniendo como plataforma la condición humana bajo el poder del pecado sin salida: sólo Dios salva. Mientras la persona pueda objetivar, medir, controlar el grado de culpa, está autojustificándose. ¿No es significativo que, según avanza el sentido ético, la conciencia de pecado se hace más radical y menos psicológica?

Antes de adentrarnos en la luz propia de la fe, era necesario ver el pecado en la frontera de lo antropológico.

4.7. No sabemos lo pecadores que somos

Así como la relación con Dios tiene muchos niveles (el psicoafectivo, el existencial y el teologal) que se entremezclan, así también ocurre con la conciencia de peca-

do. Nos toca ahora abordar el cuarto nivel: el teologal. Lo haremos por pasos.

El primer paso se da iluminado por la Palabra. ¿Por qué la realidad del pecado atraviesa toda la historia de la Revelación? Es demasiado cómodo atribuirlo a la filosofía religiosa de Israel. Al contrario, la fe bíblica no llegó a tomar conciencia del pecado hasta que tuvo una historia prolongada de relación con Dios. ¿Qué pasa en el corazón del hombre, que, cuando se le muestra Dios en su soberanía, no lo puede aceptar? ¿Cuál es nuestra dureza de corazón, que, cuando se encuentra con el amor de Dios que le elige, se protege instintivamente y se rebela y huye? Es como si la presencia de Dios soliviantase sus fondos oscuros, habitualmente controlados y distraídos.

Tal es la clave de interpretación de *Gn 3*, esa admirable página sobre la condición humana universal, que no fue escrita buscando una explicación en el origen desconocido, sino como reflexión honda sobre la experiencia vivida con el Dios de la Alianza. ¿Qué nos pasa, que somos incapaces de aceptar nuestro ser de criaturas como don? ¿Por qué esa necesidad de defendernos de Dios y del prójimo? Sólo cuando he conocido a Dios como Dios y al prójimo como carne de mi carne, me perco de mi pecado radical.

Los *capítulos 32-33 del Exodo* representan una de las constantes en la historia de la relación con Dios. Él nos salva por gracia de la esclavitud, nos elige y nos llama a una relación de amor exclusivo y total, parece que damos el sí...; pero, en cuanto no responde a nuestros deseos, nos buscamos otros dioses como sea, o la apariencia de Dios, el ídolo que nos da la ilusión de poder disponer de él; ¡tan incapaces somos de un amor de fe!

Ez 16 nos revela una dimensión del pecado que es central en la Biblia, pero que solemos rehuir: la apropiación y el desagradecimiento. Cuando pensamos lo

que hemos recibido de Dios (la existencia, una historia de cuidados, la capacidad de ser personas, la Iglesia, la Palabra, la Eucaristía, la fe...) y nos preguntamos: ¿qué habría sido de nosotros sin los padres que hemos tenido, sin la educación recibida, sin valores éticos, sin el conocimiento de Dios...? Pero ¿qué hemos hecho con todo ello? Nos parece lo más natural, algo que se nos debe; ni nos hemos enterado de que es don del Señor. Más aún: hemos sido llamados a una historia de amor nada menos que con Dios mismo, a entrar en su Intimidad, a vivir su vida divina... ¿Por qué a mí, por qué a mí? ¿De dónde esta estrechez de corazón, esta utilización descarada de tanto amor? El colmo es aprovechar sus riquezas para la autorrealización y autoglorificación. La conciencia de este pecado no viene por análisis del bien y del mal, sino por experiencia de la relación misma con Dios, cara a cara, de corazón a corazón. ¿Qué hemos hecho, Dios mío, con tu amor? La herida de la indiferencia, del desagradecimiento, del desamor...

Así se comprende que *Jeremías* y algunos *salmos* (por ejemplo, el 51) hayan llegado a la conclusión de que el pecado nos habita de manera irremediable.

«Nada más falso y enconado que el corazón.
¿Quién lo entenderá?» (Jer 17).

Y una vez más, desde la profundidad de la fe, mantenida misteriosamente por la fidelidad de Dios, surge lo inaudito: la posibilidad de una Nueva Alianza, en que el Señor arrancará el corazón de piedra y plantará un corazón de carne, revivido por el Espíritu Santo (Jer 31 y Ez 36).

Los *cánticos del Siervo*, del segundo Isaías, dan a nuestro pecado una dimensión nueva: la de la solidaridad. Estamos tan sumidos todos en las tinieblas de la negación de Dios y del hermano, que sólo Dios puede

reservarse un «resto» que sea el mediador, que lleve nuestro destino pecador a la muerte, para crear un mundo nuevo. Aquí, la revelación del Antiguo Testamento retoma viejas intuiciones religiosas que hablan del destino trágico de la humanidad, y las resitúa en una nueva perspectiva: la misericordia de Dios, que llama a su elegido a manifestar la alianza más fuerte que la de nuestros pecados.

No hemos hecho más que señalar algunos puntos de referencia. Suficientes, esperamos, para esa toma esencial de conciencia que es presupuesto de la experiencia teologal del pecado. El pecado está agazapado, es global, es decir, no tiene salida desde nosotros, y además nos enfrenta a un conflicto desgarrador: aquel al que hemos ofendido es el único que puede salvarnos.

Esta experiencia del pecado nos adentra en el mundo *atemático*, el propio de la vida teologal. Algunos textos bíblicos lo reflejan con nitidez: Is 6, cuando el profeta es llamado a la misión y se siente «hombre de labios impuros», o el salmista, cuando suplica, sin ningún examen concreto de conciencia:

«No entres en pleito con tu siervo,
por que ningún ser vivo se justifica ante ti» (Sal 143).

¿Qué tiene que ver la pesca sobreabundante con la experiencia de pecado que produce en Pedro? (cf. Lc 5). No lo puede captar ningún análisis ético. Sólo el que, a través de la experiencia teologal de la misión, se ha encontrado con la experiencia del Resucitado comprende la desproporción entre la obra del Señor y su ser instrumento, y queda sobrecogido por la santidad de Jesús y su propio pecado.

Nunca insistiremos suficientemente en este proceso teologal de la experiencia del pecado, que lleva de lo objetivable a lo inobjetivable, pero perceptible y real. Cuando se tiene esta luz, la objetivación del pecado aparece como mecanismo de autojustificación.

Evidentemente, la referencia definitiva de lo pecadores que somos, y que nosotros ignoramos y queremos ignorar, es la pasión y muerte de nuestro Señor Jesucristo. Lo trataremos en el apartado 9. Terminamos éste con una frase rotunda de la primera carta de Juan, que resume nuestras reflexiones:

«Si decimos que no tenemos pecado,
hacemos a Dios mentiroso
y no guardamos su Palabra» (1 Jn 2).

4.8. Sin juicio no hay salvación

Actualmente, la frase con que se titula este apartado resulta conflictiva. Las razones suelen ser múltiples: que el padre del hijo pródigo, paradigma del perdón, no juzgó al hijo (Lc 15), que Jesús no juzgó a Zaqueo (Lc 19), que lo propio del Nuevo Testamento es haber sustituido el juicio por la gracia, etc. Lo cual es verdad en su núcleo superesencial: el Hijo vino a salvar, no a condenar (Jn 3); la Buena noticia es que somos justificados y, por ello, liberados del juicio (cf. Romanos *passim*). Pero no es verdad en cuanto que confunde juicio y condenación y en cuanto que opone juicio y Gracia. Cabalmente, la novedad del Evangelio está en transformar el juicio de las obras, al que corresponde en justicia la condenación, en juicio de misericordia, por iniciativa salvadora de Dios. Evitar la mediación del juicio para percibir la gratuidad del Don es tratar el amor de un modo barato, como proyección de la necesidad infantil e irresponsable de ser querido. En efecto, sólo el ser aceptados y amados más allá del bien y del mal, es decir, sin juicio condenatorio (a Zaqueo, como a nosotros, lo que nos libera de todo mecanismo de defensa es esperar ser juzgados y encontrarnos con que somos amados gratuitamente); pero, igualmente, el creer que tenemos derecho a ser amados o utilizar la incondicio-

nalidad del amor como escudo defensor para no asumir la realidad y la propia responsabilidad, se presta al narcisismo primario, la fantasía del amor gratificante sin conflicto. Por ello, sospecho que en la oposición entre amor y conflicto, entre juicio y salvación gratuita, se revela el miedo que se opone a la fe: sentir a Dios como amenaza, rehuir la autoridad de su amor, la apropiación del don.

Las resonancias pastorales de este tema son múltiples, precisamente porque, en el pluralismo eclesial actual, lo mismo nos encontramos con cristianos/as de educación moralista, cuya relación con Dios es ambivalente (para ser queridos han de portarse bien), que con cristianos/as de educación liberal, que disocia la relación con Dios (amor sin conflicto, imagen positiva de Dios) y la responsabilidad. Por ello me propongo una síntesis matizada, que iría formulada por tesis complementarias.

Primera tesis: los conceptos tienden a oponerse, pero *la relación interpersonal integra los contrarios*. Esta tesis es de la máxima importancia, porque da a entender que el conflicto no se resuelve aclarando conceptos, sino haciendo una historia de relación real con Dios, la misma que aparece en la Sagrada Escritura. Por ejemplo, el concepto «amor» se opone a «castigo», o la idea de «justicia» (dar a cada uno lo que le corresponde) a la de «gracia». Pero en la relación interpersonal la integración de los opuestos viene dada porque nace de hondura teologal. Recorro para ello a la «secuencia matriz» del Antiguo Testamento.

La relación de Dios con Israel comienza por *iniciativa salvadora de Dios*. El comienzo es siempre don unilateral, que corresponde al amor primero y fundante, independientemente de la respuesta.

Experimentada la salvación, la relación entra muy pronto en *conflicto*: cuando Dios no responde a nues-

tras expectativas o pretendemos utilizar su amor. *Pecado*. Evidentemente, el pecado es cosa del hombre: negación a vivir en obediencia de fe.

El conflicto se traduce en *castigo*. Realidad omnipresente en el Antiguo Testamento, cuyos símbolos clásicos son la muerte en el desierto de los que adoraron al becerro de oro y la destrucción de Jerusalén. El castigo da al conflicto con Dios su dimensión concreta y real. El pecado desencadena una dinámica de muerte. Al pecado, juzgado por Dios, corresponde en justicia el castigo.

En el corazón del conflicto, la fe en el Dios de la Alianza hace que el castigo tenga un marco de referencia que trasciende la dialéctica de la justicia, tanto vindicativa (la ley del talión: Dios vengador) como conmutativa (hay que reparar el daño con la pena). *La fe hace del castigo un camino* de reconocimiento de la culpa; más aún, de reconocimiento de la ruptura de la alianza; o mejor todavía, de súplica confiada en el perdón... En este contexto aparece con frecuencia la figura del mediador inocente que intercede para que Dios levante el castigo y mantenga su fidelidad.

El *conflicto se resuelve* por la interacción entre la fe y el amor de Dios, a pesar de su justa ira, y, sobre todo, por la fidelidad de Dios a su propia palabra, es decir, a la gratuidad de su alianza, o a la gloria de su nombre santo (en terminología de Ezequiel). Anotemos bien esto: el conflicto no se resuelve porque el hombre repara, sino porque cree, y Dios es amor de Gracia.

La iniciativa salvadora de Dios resplandece en esto: a raíz del conflicto, Dios promete un nuevo futuro de Salvación más esplendente que el primero. La historia de la Salvación avanza mediante el conflicto, porque Dios es capaz de construir con nuestras ruinas, de crear vida de la muerte, de transformar el mal en fuente de bendición... El segundo Isaías, testigo de excepción.

La secuencia matriz, pues, conlleva un proceso de relación capaz de integrar extremos que los conceptos tienden a oponer. La clave está, repitámoslo, en que la relación está sostenida por la fidelidad incondicional de Dios y la correlativa fe. Si la relación tuviese como fundamento último la ley, el castigo representaría la justicia que penaliza para recobrar el orden perdido por el pecado. Tal es la intuición certera de la conciencia cristiana cuando muestra tanta reticencia en aceptar la palabra «castigo». Pero la solución no es desterrarla, porque sería grave no aceptar la realidad del pecado y del conflicto con Dios y las consecuencias de los propios actos. Sólo una fe adulta puede integrar positivamente el castigo en la dinámica liberadora del amor.

Segunda tesis: en el Antiguo Testamento, la ambivalencia de la ley hace que *el juicio* que impone el castigo esté lastrado por la misma ambivalencia. Evidentemente, lo sabemos a la luz del Nuevo Testamento. Cuando se nos da el mediador escatológico, Jesús, que toma sobre sí nuestro castigo, entonces descubrimos que todavía, en el Antiguo Testamento, no había llegado la plenitud de la Gracia. Es como si la fidelidad de Dios se mantuviese en suspenso.

De hecho, la Antigua Alianza se mantiene en el vaivén incierto entre estos dos polos: todo, absolutamente todo, como hemos visto, es sostenido por la fidelidad de Dios; pero ésta se formula siempre con condicionales éticos. Basta leer el Deuteronomio. A la vuelta del destierro, la teología del Cronista formula tan rígidamente la ley de la retribución, que propiciará ese judaísmo de la ley que conocieron Jesús y Pablo, punto álgido de la ambivalencia. Incluso la promesa de perpetuidad de la dinastía de David, asociada al mesianismo, se expresa en términos condicionales: sólo si el rey cumple los mandamientos de Dios tiene garantizada la dinastía.

¿Por qué este amor de gracia en suspenso? A la luz de Pablo, se trata de la pedagogía de Dios previa a la justificación que libera de la Ley, al primado definitivo de la fe, a la soberanía de la Gracia, que quiere establecer su reinado por el Espíritu Santo.

- Pedagogía de la ley, para que Dios sea conocido en su alteridad y en su autoridad última.
- Para que el don sea recibido como tal, no como objeto del deseo.
- Para que aprendamos la relación adulta e interpersonal del amor, asumiendo las consecuencias de los propios actos.
- Para que alcancemos la unidad del propio corazón, incapaz de entrega confiada a Dios.
- Para que el amor de Dios sea percibido como don, no como derecho.
- Para que la ley misma sea percibida como un callejón sin salida que remite a la Nueva Alianza.

Tercera tesis: con el Nuevo Testamento, llega la gloria del Amor Absoluto, que tomó sobre sí el juicio, nos salvó por pura gracia y fundamentó la existencia en la fe, liberándonos de la ambivalencia de la ley, de las obras y del castigo.

Un Señor tenía una viña que arrendó a unos labradores. Era su viña del alma, cuidada y protegida. Cada año enviaba a sus criados a cobrar la renta. Un año apalearon a uno; otro se mofaron del segundo; y así sucesivamente. Al final, el señor se decidió a enviar a su hijo, su único hijo, pensando que lo respetarían. Pero cuando los labradores lo vieron acercarse de lejos, tramaron entre sí: «Es el hijo, el heredero. Es nuestra ocasión. Lo matamos y nos quedamos con la viña». Pues bien, los labradores asesinos eran seis, fueron apresados por la policía, y se ha hecho juicio según la ley, ante

tribunal y con testigos. La argumentación del fiscal ha sido apabullante. Las pruebas en contra son perentorias. Según la ley, son convictos de asesinato con alevosía y crueldad. Ha llegado el momento de la sentencia. Está sentado en el tribunal el amo de la viña, padre del hijo asesinado y, además, rey. Según derecho, este rey tiene poder de vida y muerte, es fuente de derecho, autoridad inapelable. ¿Cuál será su sentencia? Como padre, debe condenarles. ¿Qué padre haría lo contrario? Como juez, debe condenarles en justicia. Razones objetivas y subjetivas se complementan. Como rey, tiene derecho a indultarles; pero no debe hacerlo: sería una injusticia y, además, un mal ejemplo para la gente, que pensaría que la ley no sirve de nada y que los asesinos se salen con la suya y que se deja la puerta abierta al abuso de los cínicos.

«En vuestros días haré una obra tal que, aunque os lo muestren, no lo creeréis» (Hab 1, citado por Pablo en Antioquía de Pisidia: Hch 13).

Escuchemos la sentencia del amo, padre, juez y rey: «Venid a mí, se me conmueven las entrañas de misericordia ante la magnitud de vuestra culpa y sus consecuencias. Venid a mí, entrad en mi casa, todo lo mío es vuestro». Inaudito es que hubiera dicho: «Os merecéis la muerte; pero no quiero más muertes. Marchaos en paz, y que no os vea más en adelante». Más inaudito: «No quiero vuestra muerte, sino vuestra vida. Estáis absueltos». Increíble hasta la locura: «Venid a mí, hijos míos. De ahora en adelante ocupáis el sitio de mi hijo único. Aquí tenéis a vuestro padre».

Pero veamos la reacción de los reos, que esperaban cabizbajos la sentencia y ahora, al escucharla, se sienten aturridos:

– El primero dice, altanero, que no se lo cree. ¿Qué le dolerá más a este juez, padre y rey? Que hayan asesinado a su hijo, le ha destrozado el corazón. Pero

esta falta de fe hiere la fibra más delicada, su capacidad misma de amor.

- El segundo dice que no quiere ser perdonado, que él cargará con su culpa, que aceptar el perdón le humilla. ¿Qué pasa en el corazón humano para que la autoridad del amor, que crea vida de la muerte, es decir, la Gracia, le resulte humillante?
- El tercero pide garantías de que el perdón no sea una coartada para tenerlo vigilado, apresado en la obligación de ser agradecido.
- El cuarto se estremece de agradecimiento y exclama: «Gracias, Padre. Reconozco mi culpa, me arrepiento, ¡qué suerte que me des otra alternativa! Esta vez seré un fiel y agradecido servidor tuyo, como tu amor se lo merece». Parece la reacción adecuada. A esto, en el argot cristiano, se le llama «correspondencia» a la Gracia. Pero oculta un espíritu de esclavo, sigue mediatizando el amor, subordinándolo a la ley.
- El quinto es un caradura: «¡Qué chollo! Desde luego que acepto un amor así. Puedo hacer lo que me dé la gana. Haga lo que haga, Tú siempre me perdonarás y salvarás». Esto es el infierno, el pecado contra el Espíritu Santo, incapaz de perdón, porque utiliza el mismo perdón para volverse contra el amor.
- El sexto había pasado todo el juicio crispado, con la mirada desencajada. Precisamente él se había ensañado con el hijo hasta el frenesí de la violencia. Pero, en medio de los golpes y los insultos, le habían resonado como una bomba las palabras agonizantes: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». En la cárcel, en las sesiones del juicio, de día y de noche, le apretaban el corazón. Acaba de oír la sentencia. Por primera vez se le ha apaciguado la mirada y se ha atrevido a mirar al juez-padre. Los ojos los tiene arrasados en lágrimas. No sabe

cómo, se ha ido poniendo en pie como un sonámbulo. Le cuesta creer lo que oye. Se ha lanzado a los brazos de su juez salvador. No ha necesitado decir nada. Le es imposible controlar la explosión de agradecimiento y dicha que le invade. Al cabo de un tiempo, se ha vuelto a sus compañeros asesinos y les ha dicho con serenidad: «Ahora tengo un padre en los cielos, mi padre, vuestro padre». Por fin, su vida tiene un sentido; ha conocido el amor y puede celebrar el comienzo de la Vida. «Donde abundó el pecado sobreabundó la Gracia».

Cuarta tesis: Resulta paradójico que la Salvación por gracia no suprima las consecuencias del pecado; pero ello no significa permanecer en la ambivalencia del juicio, sino todo lo contrario: que la gloria de la Gracia transforma toda la realidad, de modo que hace de las contradicciones de la condición humana camino de Salvación. Si la justificación es Gracia, también lo es el camino de santificación.

Si la era del Perdón hubiese suprimido el sufrimiento, habría satisfecho nuestras necesidades infantiles de felicidad inmediata y controlable.

La Gracia no tiene presupuestos, no está condicionada por la reparación ni por el propósito de enmienda; pero implica conversión. Siendo comienzo nuevo, asume las resistencias al cambio, reorienta dolorosamente la libertad, transforma la autoposesión en obediencia, la autojustificación en abandono amoroso, y la santificación en colaboración integral de la persona humana.

Al darnos fundamento de amor, lo que antes era ambivalente ahora es capacidad de integrar toda la realidad. Antes, las consecuencias del pecado se percibían como castigo que separa de Dios; ahora, el castigo es padecido como purificación del amor. Antes, el sufrimiento escandalizaba hasta el sin-sentido; ahora es vis-

to y vivido desde el corazón fiel y misericordioso de Dios, y ni siquiera necesita saber su sentido.

La señal más clara de que ha llegado la era de la Gracia es que *la fe en la Gracia no es un poder sobre la Gracia*. Si antes la fe luchaba contra la ambivalencia del juicio, ahora ha vencido todo juicio. Pero porque es fe configurada por la plenitud de la Gracia, no necesita asegurarse la salvación. Le parecería una blasfemia hacer del amor de Dios un seguro para evitar el juicio. Al revés, cuanto más cree en la Gracia, tanto menos se protege del juicio de Dios, tanto más culpable se ve y, sin embargo, tanta más paz tiene, porque su paz no se fundamenta en las obras, sino en la fe en la Gracia, cabalmente.

Así que la soberanía de Dios crece de fe en fe, no de fe en obras. Y por ello, aunque parezca paradójico, las obras nacen de un manantial más hondo: el que ha alumbrado el amor de Dios derramado en nuestros corazones, el Espíritu Santo.

4.9. «Murió por nuestros pecados»

En el proceso de elaboración teológica de la culpa/pecado, hay el peligro de centrarse en la subjetividad de la fe, como que todo depende de la confianza en la Gracia. Pero la confianza en la Gracia se fundamenta en el Acontecimiento Salvador, en la mediación escatológica de Jesús, «que murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4). La fe se confía a la misericordia del Padre, porque precisamente la misericordia del Padre nos ha entregado a su Hijo para ser «nuestra justificación, redención y santificación» (1 Cor).

La cuestión es que estas fórmulas de la fe son las que están resultando más conflictivas. Con frecuencia, porque en nuestra pastoral no hemos sabido traducirlas

a experiencia; y cuando las traducimos, nos quedamos en su nivel pre-teologal. No es tan difícil aceptar a Jesús como modelo ético, que consume su solidaridad con el hombre en la forma suprema de su destino trágico en la Cruz. Pero suponer que su muerte individual contiene la salvación de todos y cada uno; que es el mediador escogido por Dios para soportar las consecuencias de nuestro pecado; que su muerte es expiatoria... y lenguajes de este tipo, provocan resonancias escandalosas. ¿No será todo ello resto de una cosmovisión mitológica que describe la lucha entre los poderes del infierno y los del cielo? ¿No es monstruoso hablar de víctima sacrificial? ¿Qué idea de Dios es ésta, que tiene que salvar mediante el sufrimiento de los inocentes?

No es el momento de plasmar aquí un tratado de soteriología. Pero nuestra pastoral no puede pasar por alto un tema tan central de la Revelación, pues se juega en ello no sólo la identidad cristiana, sino también el nivel propio de la experiencia cristiana del pecado y de la Gracia, el teologal. Buscaré un camino que, sin perder su referencia pastoral, se nutre de la Palabra y de la reflexión teológica. Este camino tiene diversos momentos significativos.

Primero: la muerte de Jesús por nuestros pecados sólo tiene sentido desde la Resurrección. Ésta ha revelado que la vida y la muerte de Jesús eran únicas, que en ellas se hacía presente el reino de Dios, que la historia de Jesús contenía una densidad escatológica, que en su muerte concreta se había desarrollado el drama metafísico y eterno entre la libertad pecadora del hombre y la Gracia. Más aún, que a partir de la Resurrección el recuerdo actualizado por el Espíritu Santo en la comunidad cristiana, es decir, los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía, realizan la Nueva y Eterna Alianza. Sin esta mirada de fe, que ve el tiempo habitado por el amor eterno del Padre y del Hijo y del

Espíritu Santo, la historia de Jesús queda reducida a testimonio ejemplar. Que Jesús es el Mediador único de los últimos tiempos, que inaugura el futuro escatológico, la nueva creación, es afirmación central de todo el Nuevo Testamento, horizonte matriz del perdón de los pecados y la Salvación. Por eso la fe en la Gracia es experiencia fundante, nuevo nacimiento, no sólo sentimiento piadoso de reconciliación (algo así como elaboración positiva del conflicto de relación con Dios, al que parece reducirla cierta pastoral psicologista).

Segundo: la fe, iluminada por el Espíritu Santo, capta la densidad de la Buena Noticia: que «Jesús murió por nuestros pecados». El creyente se siente alcanzado personalmente por la pasión de Jesús. Sabe que él no es un espectador y que tiene que ver con esa muerte. En la medida en que es salvado, se siente responsable de tal sufrimiento. No tiene miedo a traducir el «por nuestros pecados» por «a causa de mis pecados». No necesita la retórica emocional de la predicación de la Contrarreforma. Todavía no ha llegado quizá a la conciencia de nuestros santos: al pie de la Cruz, soy yo el verdugo real, que en justicia se merece el infierno. Es la Cruz, precisamente, la que le muestra el abismo del pecado, el rechazo del Amor Absoluto. Aquí, la fe sabe que la distinción entre las causas históricas y el drama metahistórico de la humanidad pecadora es correcta racionalmente; pero no da razón de la hondura de mi implicación. Pablo lo dijo con frase rotunda: «me amó y se entregó por mí» (Gal 2). Con todo, por la misma fe, el «murió por nuestros pecados» ha de ser traducido por «murió a favor de nuestros pecados». Si «mirar al Traspasado» (Jn 19) nos juzga definitivamente (cf. Jn 16), y a su luz no tenemos justificación posible (la Cruz es la señal escatológica del mundo sin salida), igualmente la sangre de Jesús es el cáliz de la Nueva y Eterna Alianza, la victoria definitiva de la Gracia sobre el pecado, la manifestación inso-

brepasable del amor que crea vida de la muerte (la Cruz es la señal escatológica de que el mundo está salvado y para siempre). Es la mediación de Jesús la que une ambos extremos. Entregado por nosotros a la muerte, Él se entrega a favor nuestro, y el Padre nos lo entrega para ser nuestra paz, derribando el muro del odio que nos separa de Dios y a unos de otros (cf. Ef 2).

Tercero: la luz de la fe percibe y hace sus síntesis, puesta la mirada en el Mediador; pero necesita recurrir a símbolos que desplieguen la hondura de lo percibido. Esta reflexión teológica comienza ya en el Nuevo Testamento y tiene como referencia primera el Antiguo. Espontáneamente, los escritores del Nuevo Testamento echan mano de las imágenes variadas de las mediaciones salvíficas: Jesús es rescate (perspectiva social) y sacrificio expiatorio o de comunión, o sumo sacerdote del gran día del perdón (imágenes culturales), o intercesor profético, o inocente perseguido y solidario, etc. Si se absolutiza cada imagen, como se ha hecho a veces, por ejemplo, con la víctima expiatoria, fácilmente se desequilibra la percepción de la fe, y entonces la teoría de la Salvación se desplaza de la Gracia a la justicia conmutativa. Es esto lo que ha puesto a muchos biblistas y teólogos en guardia, y también a los pastoralistas, por las consecuencias que ha traído a las conciencias de una imagen de Dios que necesita satisfacción para perdonar, cuando en la Biblia el primero que toma la iniciativa de gracia es siempre e inequívocamente Dios. Pero habría que añadir que la sospecha sistemática ante determinados símbolos mediadores que incluyen el sufrimiento y la sangre suena a reaccional. Da la impresión de que es más fácil criticar los aspectos desviados de ciertas concepciones que construir una síntesis que vaya más allá de ciertas formulaciones actuales, demasiado abstractas e indiferenciadas. No basta, por ejemplo, decir que Jesús se hizo solidario con nosotros por amor.

De todos modos, estas páginas no pretenden resolver la problemática teológica que plantean ciertos símbolos como «sacrificio» y «propiciación». Me parece más importante para nuestra pastoral subrayar la centralidad de la mediación de Jesús, ya que en ella se pone en juego nada menos que la experiencia teologal. En la misma línea, quiero aludir a la frecuente contraposición entre la explicación histórica de la muerte de Jesús y su explicación dogmática. Sin meterme a explicar cómo se articulan los niveles que dan razón de la muerte de Jesús, quiero apelar a este dato neotestamentario, que me parece altamente significativo: por una parte, los textos evangélicos, especialmente los sinópticos, nos presentan espontáneamente la dramática histórica de la muerte de Jesús releída desde la fe (los teólogos de la cristología ascendente tendrían que ahondar en esta comprensión escatológica de lo concreto y contingente, e igualmente los de la cristología descendente, dedicados a altas especulaciones sobre la redención, olvidando su enraizamiento real, el conflicto con las autoridades religiosas y políticas); por otra, las cartas apostólicas, especialmente Pablo, prefieren contemplar el hecho histórico como Acontecimiento Mediador en torno al cual gira toda la Historia de la Salvación (a mi juicio, no por huida hacia la abstracción, sino por densidad de experiencia teologal, que tiende a contemplar toda la realidad desde el Centro Absoluto, el amor del Padre, la obediencia del Hijo y la comunión del Espíritu Santo). Estas dos perspectivas son complementarias y mantienen el marco de referencia esencial de la gloria de Dios en el tiempo. Si se oponen o separan, la fe correrá el peligro del racionalismo historicista o del espiritualismo dualista.

4.10. Conversión teologal e imagen de Dios

De la experiencia teologal, en la perspectiva de la teología espiritual, he hablado ampliamente en los capítulos 12-14 de *Proceso humano y Gracia de Dios* (Sal Terrae, Santander 1996). Estas páginas dan preferencia a la perspectiva pastoral. Señalo algunos puntos que me parecen significativos a la hora de discernir y acompañar ese momento/fase en que la persona comienza a vivir vida teologal.

El agente pastoral debe estar atento, en primer lugar, al cambio de relación con Dios que se reflejará en la *imagen de Dios*. Notará que las imágenes psicoafectivas, dominantes hasta ahora, dan paso a imágenes que, sin dejar su componente psicoafectivo, revelan nuevas dimensiones de la realidad inobjetivable de Dios.

Por ejemplo, las imágenes pre-teologales se caracterizan por la alternancia de sentimientos. Unas veces Dios es sentido cercano, y otras lejano; o la confianza en Su Amor no sabe qué hacer con la autoridad que juzga; el conflicto todavía es vivido como integración de dependencia y autonomía; el pecado quita la paz y necesita asegurarse la salvación. La imagen teologal, por el contrario, hace la síntesis de contrarios: cuanto más distante resulta Dios, tanto más cercano, y viceversa; cuanto más responsabilidad suscita, tanto menos depende de las obras; a más conciencia de pecado, más paz; a más transcendencia de Dios, más dinamismo interpersonal.

Esta dinámica de contrarios se traduce en la capacidad de integrar textos bíblicos y conceptos que parecían incompatibles. La persona de experiencia teologal lee con la misma mirada la parábola de la oveja perdida, en que Dios toma exclusivamente la iniciativa de salvar al pecador, que la parábola de los talentos, en que toma cuentas de las buenas obras; o los textos de

Jesús que hablan de perdón sin contrapartida y los textos que exigen cumplir la voluntad del Padre. Ha quedado explicado más arriba: no es el concepto el que explica la relación, sino a la inversa. Siendo así que la relación teologal se sustenta en amor de fe, es imposible oponer la incondicionalidad de la Gracia al amor de verdad y con obras. Así se comprende que la primera carta de Juan construya la verdad del discernimiento cristiano mediante bipolaridades: fe y ética, experiencia interior y Palabra, responsabilidad y don.

Característica esencial de lo teologal, el sentido del don. En la experiencia pre-teologal, la vida cristiana conoce los beneficios de Dios y los agradece; pero la existencia se fundamenta en el propio esfuerzo, en proyectos, en metas a alcanzar. Ahora todo es don, y sólo desde el don se puede entender el esfuerzo. Las metas no cuentan o, si cuentan, están del todo subordinadas a los planes de Dios. Se prefiere esperanza humilde a búsqueda y afán. El deseo no queda anulado, sino radicalmente resituado. El deseo de Dios se hace obediencia de fe. Y la frustración de los mejores deseos, evangélicamente justificados, se vive como camino de Gracia, aprendizaje precisamente del don. Don es la oración y la acción y la pasión, de modo que toda actividad cristiana adquiere su dinamismo en cuanto obra de Dios. ¿En qué queda, entonces, la iniciativa y acción de la persona? El que vive teologalmente sabe que la pregunta está fuera de lugar y delata su perspectiva pre-teologal.

Por eso hay un discernimiento teologal que conoce sin conceptos, sin imágenes, sin previsiones. Cuanto más pobre es, tanto más espera de Dios. Cuanto más débil, tanto más fuerte. Existencia paradójica, admirablemente descrita por Pablo en la segunda carta a los Corintios, que remite al Misterio Pascual, en que se entrecruzan muerte y vida bajo la acción del Espíritu Santo. Este conocimiento de Dios recurre a esquemas

teológicos y se expresa con símbolos «objetivables», pero discurre a niveles atemáticos. Por ejemplo, sigue hablando de Dios Padre, pero se refiere primordialmente a la historia y experiencia de Jesús, el Hijo, siempre insobrepasable. Llama a Dios «salvador», pero sabe que la realidad de dicha salvación sólo es perceptible en la fe. Comunica su experiencia interior, pero lo determinante no es la experiencia en cuanto tal, sino la intencionalidad del ser que la trasciende.

A este nivel de conciencia, las tensiones pre-teológicas entre autonomía y obediencia, sufrimiento y amor, sentido de pecado y experiencia de la Gracia, antropocentrismo y teocentrismo, son definitivamente superadas, ya que se trata de la vida del Hijo en el Espíritu Santo.

En este proceso de transformación radical de la relación con Dios, el agente pastoral debe estar especialmente atento a los signos que están propiciando eso que los fenomenólogos de la religión llaman «ruptura del nivel de conciencia», o «iluminación» (Col 1), o «nuevo nacimiento» (Jn 3), y que yo en mis libros denomino «la experiencia fundante». Ésta no depende directamente de la intensidad psicoafectiva, aunque a veces la acompañe. Se da a ese nivel inobjetivable que atañe al centro mismo de la persona humana y que pertenece en exclusiva a Dios. Experiencia totalizadora; pero no tanto a nivel de facultades observables, sino de sentido y eje dinamizador de la existencia. Es discernible, ciertamente, pero necesita órganos propios de conexión interior. Si el agente pastoral no está él mismo iniciado en la vida teologal, interpretará los signos en clave pre-teologal. He aquí algunos:

- Conciencia global del pecado, más allá del examen de conciencia.
- Lucidez vivida, no meramente racional, de las contradicciones insalvables de la condición humana.

Las formas pueden ser variadas: el egocentrismo radical, la ilusión del deseo, la mentira existencial, la autojustificación imposible, la soledad, la muerte, la ambivalencia esencial de la ley...

- Primado absoluto del don, que no tengo derecho a ser amado.
- Viraje del sentido de la responsabilidad ética, que no se alimenta del yo ni del deber, sino de fe, esperanza y amor.
- Reconciliación con la propia historia, sin renegar de nada.
- Cambio de mirada: pecado y sufrimiento, limitaciones personales y ajenas, desde el corazón misericordioso de Dios.
- Combate entre el juicio que condena y el juicio de la Gracia. Sólo Dios justifica y salva.
- Prevalencia de los sentimientos básicos como subsuelo de la existencia: agradecimiento humilde, confianza liberadora...
- Nuevo punto de apoyo («Sin Mí no podéis hacer nada», Jn 15), con inteligencia interior.
- Capacidad de vivir a niveles distintos; por ejemplo, puedo tener confianza psicológica en mí mismo, pero no fiarme de mí en lo esencial (la purificación y unificación del corazón).
- Una paz nueva, de la que no dispongo, que brota como manantial de vida eterna. No me soluciona ciertos problemas psicológicos (culpabilidad perfeccionista, obsesiones...), pero me libera de mis inquietudes más hondas (la desconfianza en Dios, la necesidad de controlar el futuro...).
- Ese amor tan especial que ni yo mismo entiendo. Amor a Dios y al prójimo en uno. Lo noto claramente como dado, como no mío.
- Cierta anchura de corazón, con gozo íntimo, de que Dios sea tan grande, amor infinito, fuente inagotable...

4.11. Sugerencias pastorales

A estas alturas, sin duda, el lector se ha percatado de que los cuatro niveles de la experiencia del pecado trazan el proceso de personalización adulta de la fe. Al hacer pastoral de adultos, de 20 años en adelante, el primero y segundo se entremezclan. La culpabilidad psicológica y el moralismo se apoyan mutuamente. La tarea pastoral consiste en discernir los conflictos psicológicos ligados a las normas, a las necesidades inconscientes y a los correspondientes mecanismos de defensa. Se reflejarán en las imágenes de la relación con Dios. Se aplica el principio de pedagogía simultánea: elaboración del proceso humano de maduración y pedagogía adecuada de la afectividad con Dios. La tipología será variada, como sugerimos más arriba. No es lo mismo haber recibido una educación religiosa sin pecado o con pecado, centrada en la represión de pulsiones o permisiva con el principio de placer, haber desarrollado una responsabilidad de actitudes o de cumplimiento de normas...

El momento más delicado de la personalización corresponde al paso a la ética de la autonomía. Como dije, hay peligro de perder sentido del pecado. La liberación de la culpabilidad psicológica y de la culpa normativa es positiva. La consecuencia es que el agente pastoral no se engañe en psicologizar el pecado. Pero hay que iluminar la hondura de la existencia con nuevas claves. El secreto es doble: por un lado, que la persona descubra los callejones sin salida de la autonomía finita; por otro, que madure en la relación interpersonal con el Dios de la Revelación. La conciencia del pecado se le dará a niveles transpsicológicos, creando la plataforma adecuada para la experiencia teologal.

Todo el proceso de personalización se dirige a disponer a la persona para la experiencia fundante. Evidentemente, es gracia que Dios se reserva, pero puede

ser preparada. El agente pastoral tenga en cuenta los ejes vertebradores aquí tratados y aproveche la sabiduría de la tradición espiritual, por ejemplo, la temática y pedagogía de la Primera Semana de los Ejercicios de Ignacio de Loyola. Es necesario hacer una relectura de los mismos teniendo en cuenta nuestro contexto socio-cultural. Personalmente, estoy convencido de la actualidad de sus núcleos. Como se sabe, el tema del pecado ocupa un lugar central. Algunos aspectos corresponderían propiamente a fases previas a la fundamentación. Su dinámica central permanece: la correlación entre la experiencia teologal del sentido de la existencia (primado de la obediencia de fe), la conciencia radical del pecado y la percepción de la realidad a la luz de las «verdades eternas», es decir, en la dramática escatológica del juicio de Dios y su Salvación.

¿Soy, pues, partidario de una pedagogía del pecado en todas las fases del proceso, desde la infancia? Decididamente, sí; como soy partidario de la relación con Dios y de la oración. Otra cosa es que habrá que diferenciar claramente su planteamiento y tratamiento. Habrá que evitar una culpabilidad castrante. Pero es ilusorio pensar que el paso a niveles más personalizadores pueda hacerse sin conflicto. La culpabilidad de la infancia y la adolescencia estará necesariamente marcada por la norma. Aunque luego se libere de la ley, habrá cumplido su función esencial, y todavía subsistirá como referencia objetiva del discernimiento ético.

A la luz del capítulo entero, ha quedado claro, supongo, que el pecado siempre ha de ser tratado en perspectiva religiosa, desde la relación con Dios. Reducir la relación con Dios a estar en orden con sus leyes conduce al moralismo. Disociar la relación con Dios de la ética conduce al vaciamiento existencial de la fe. Sólo la relación vivida con Dios realiza la síntesis unitaria y diferenciada entre gracia y responsabilidad ética, uno de los desafíos centrales de nuestra pastoral.

Alguien se habrá preguntado por qué no doy más espacio al «pecado estructural» de carácter histórico y social. Estoy plenamente de acuerdo con su importancia. Pero las reflexiones pastorales de este libro se refieren directamente a la transformación de la conciencia personal. En el modelo de personalización (cf. *Proceso humano y gracia de Dios*, caps. 4 y 5) distingo entre «instancias» e «interioridad». Ésta tiene como criterio la capacidad de la persona de vivir una misma realidad a distintos niveles. Pues bien, mi opinión es que el pecado estructural es una instancia/mediación entre otras, en orden a la experiencia teologal del pecado, pero que ésta es exclusivamente personal. Al oponer pecado estructural a pecado personal, se tacha de individualismo el proceso de personalización. Pero la cuestión es otra: lo personal es individual y social, porque previa y últimamente los trasciende. Lo determinante en el hombre no es su vida socio-política ni su autoconciencia, sino su transformación interior y su relación con el Absoluto.

Pero ¿qué pasa, que estamos perdidos en la pedagogía de las conciencias? Hace unos meses di un cursillo de pastoral sobre el conflicto con Dios e hice estas tres preguntas para ser trabajadas en grupo:

- ¿Qué haríais cuando una persona no tiene conciencia de pecado?
- ¿Qué hacéis cuando su relación con Dios es ambivalente?
- ¿Cómo suscitar una experiencia de pecado en relación con la experiencia teologal de la Salvación?

Quedé sorprendido, dolorosamente sorprendido, del vacío de respuestas.

5 Mundo secular y omnipotencia de Dios

Los cristianos pedimos a Dios que intervenga para que desaparezca el hambre en el mundo, para que se instaure la justicia... Lo hacemos cada domingo al finalizar la liturgia de la Palabra, en ese momento solemne en que el pueblo de Dios, de pie, presenta a Dios sus grandes preocupaciones. A los cristianos nos parece normal pedir.

Algunos piden, pero suponiendo que es un modo de tomar conciencia de la propia responsabilidad, dando por supuesto que Dios no interviene. Si les preguntas a otros cómo saben que Dios actúa, recurren a fenómenos milagrosos. Lo cual parece dar a entender que no perciben la acción de Dios en la marcha normal del mundo.

La ciencia se ha encargado de desacralizar el mundo. ¿Tiene sentido hacer rogativas cuando la física y la meteorología se encargan de explicar el fenómeno de la lluvia? Algunos piensan que Dios no interviene en el cosmos, regido por leyes inmutables («Dios no juega a los dados», que diría Einstein), pero sí se ha reservado el ámbito interior de las conciencias. ¿Interviene entonces en nuestra libertad? El conflicto se agudiza.

Alguna vez he escrito que «la fe no es un poder sobre el mundo, sino un don de sentido en el mundo». La frase nace del intento serio de integrar la secularidad y su visión científica del mundo. La mantengo. La frase

es verdad en cuanto superación de una concepción mágica de la causalidad divina. Pero ¿es toda la verdad? ¿Por qué una de las afirmaciones centrales de la Biblia es el señorío de Dios en toda la realidad: «Nuestro Dios está en el cielo y hace lo que quiere» (Salmo 114)? ¿Por qué dice Jesús que, si tuviésemos fe, trasladaríamos las montañas? ¿Por qué pedimos el Reino, la consumación de la historia?

Las páginas que siguen mantendrán el mismo estilo de reflexión que hasta ahora, mezclando el discernimiento pastoral y los apuntes de teología que abran nuevos horizontes de comprensión. A veces creemos que en este campo las cuestiones son meramente teóricas. En mi opinión, hay aspectos teóricos a resolver; pero hay una cuestión más honda, que atañe a la experiencia creyente: ¿por qué, al cambiar la representación del mundo (paso de mentalidad precientífica a científica, de cosmovisión sacral a secular), muchos creyentes vacían de contenido su fe?

Adelanto la tesis central de este capítulo: la fe, si es teologal, mantiene la percepción de Dios interviniendo en toda la realidad, aunque la representación de dicha intervención cambie según el contexto cultural. El conflicto, pues, es de representación y de fe, pero sólo puede ser resuelto desde la madurez de la fe.

5.1. Dios no explica nada

En la cultura sacral, Dios pertenecía al mundo, era lo dado evidente. En la cultura secular, creyentes y no creyentes se preguntan: ¿Dónde está Dios? No se preguntan sobre el lugar, sino cómo localizarlo, cómo constatar su presencia y su acción. Por eso el agente pastoral ha de aprender, ante todo, a darse cuenta de que dentro de toda pregunta hay una respuesta implícita.

Hay ateos que se apoyan en la autoridad de los científicos para negar la realidad de Dios. Dicen que

Gagarin, el primer astronauta, cuando descendió del espacio, proclamó al mundo que en los espacios celestes no había visto a nadie. Todavía hace unas semanas leía la respuesta que el 77% de científicos norteamericanos daban a esta pregunta «*Según la ciencia, ¿cree usted en la existencia de Dios?*». Y esa respuesta era... que Dios no existe. Lo que probablemente no habrían sospechado ni el que hizo la pregunta ni el 100% de los científicos es que yo, que creo no sólo en la existencia de Dios, sino en que lo hace absolutamente todo como Dios, habría respondido lo mismo. En efecto, Dios no explica nada, científicamente hablando.

Hay creyentes que para evitar el problema entre la razón científica y la fe separan al mundo y a Dios. Éste vive en la transcendencia inasequible; por lo tanto, no es tema racional. Él mismo nos ha encomendado a los humanos el mundo para que lo trabajemos y transformemos según los criterios y valores que Jesús nos enseñó. Hablar de intervención de Dios, dicen, sería volver a una mentalidad infantil precientífica, de tipo mágico. El cristianismo adulto se caracteriza por asumir coherentemente la secularidad del mundo sin Dios. Dios es sólo horizonte de sentido. A lo sumo, podemos hablar de creación (Dios origen) y de fin último (consumación). Hay que asumir, por lo tanto, la responsabilidad del mundo y actuar en él como si Dios no existiese. Lo que estos creyentes no sospechan es que se puede creer firmemente en la Providencia, en el sentido realista con que hablan los profetas y Jesús (que Dios gobierna el mundo y hace lo que quiere en él), y, sin embargo, actuar en el mundo como si Dios no existiese. No es contradictorio. Por el contrario, es uno de los desafíos esenciales de la fe hoy. Disociar el mundo y a Dios, bajo razón de adultez creyente, es una de tantas formas del racionalismo deísta inventado por el pensamiento estrecho del siglo XVIII.

También hay creyentes que mantienen los viejos sistemas sacrales. Algunos –pocos– se imaginan la

intervención de Dios con categorías típicamente pre-científicas. Se pide a Dios que cure a un familiar enfermo, y Dios lo cura. La prueba, dicen, está en que los médicos han fracasado, pero la oración ha conseguido la curación. Uno cumple con la ley de Dios, y Dios lo premia con las buenas cosechas o el éxito en los negocios. Cuantas más veces te confieses y comulgues, tanta más gracia de Dios acumulas, pues los sacramentos obran «ex opere operato», por eficacia propia, que no depende de mí. Igualmente –añaden–, si rezas una determinada oración fielmente durante un determinado tiempo, obtienes la gracia que deseas. A veces añaden el inciso «...si a Dios le parece conveniente para tu alma». Y no se dan cuenta de que ese inciso rompe definitivamente toda pretensión de querer objetivar la causalidad de Dios.

Otros, los más, hacen equilibrios sutiles entre la razón científica, que establece las leyes objetivas con que se rige el mundo, y la intuición de la fe, que afirma la presencia de Dios en todo. Por ejemplo, es frecuente este esquema: Dios no interviene habitualmente, sino en momentos o situaciones significativas; por ejemplo:

- En los milagros, Dios superaría las leyes naturales e intervendría por su cuenta.
- El salto de la evolución de las especies, cuando aparece el hombre (Dios lo hace persona, infundiéndole el alma en su cuerpo).
- El cambio de conciencia, cuando uno se convierte.
- El comienzo del mundo, al poner en marcha lo que la cosmología llama el «big-bang».
- Algunos momentos especiales de la historia de la salvación: la revelación de su nombre a Moisés; los oráculos de los profetas que anuncian el futuro mesiánico; y especialmente Jesús y su acción salvadora...

Pero tanto este esquema como los anteriores responden al mismo a priori: que la causalidad de Dios hay que entenderla según el esquema científico de «anterior-consecuente». Advertimos la coincidencia del racionalista y del pensamiento mágico en este punto: ambos suponen que la acción de Dios ha de ser objetivable para que sea real. Pero tal es la primera contradicción: si Dios fuese el antecedente que explica el «big-bang», pertenecería al mismo orden de causalidad; no sería el Absoluto. Dicho con lenguaje coloquial: aunque se encontrase al emperador de las galaxias, no se probaría la existencia de Dios. Cuando no tenemos explicación de un fenómeno, es decir, cuando no encontramos su antecedente –por ejemplo, en una curación sorprendente–, afirmar la intervención de Dios es un recurso espontáneo para el creyente, no para el agnóstico, que dirá: «Del hecho de que no tengamos explicación no podemos deducir que su explicación sea sobrenatural». Y tiene razón. Lo malo es que ambos discurren con el mismo esquema: que Dios pertenece al orden explicativo.

Digamos de una vez por todas que Dios no explica nada, porque no entra en la cadena de los fenómenos. La ciencia da razón de los fenómenos cuando puede; y si no puede, espera a tener más datos. El creyente no hace de Dios una explicación de los fenómenos. Percibe a Dios en todos los fenómenos, pero no fenomenicamente, sino teologalmente. Qué queremos decir con ello, lo explicamos a lo largo de este capítulo. Hay varias dificultades graves que impiden el paso de una percepción fenoménica a una percepción teologal.

El poder de la imaginación, que no puede pensar la realidad si no es espacio-temporalmente. Piense el lector, por ejemplo, en cómo se imagina la creación, el comienzo del cosmos, la puesta en marcha del «big-bang». Alguien está haciendo de antecedente. Pero el concepto no espacio-temporal de la creación, por defi-

nición, establece que se trata de la creación de la nada, de comenzar a existir. La imaginación insiste en imaginarse la nada como un vacío de ser, es decir, como espacio. Así, sucesivamente. Es la trampa del pensamiento, cuando se intenta probar la existencia de Dios apelando al principio de que «alguien ha tenido que comenzar». Lo cual, a mi juicio, sólo probaría, en el mejor de los casos, que ha habido un primer arquitecto o hacedor (Platón lo llamaría el «demiurgo»), pero no que es Dios. El Absoluto está más allá de todo antecedente. Por eso está en todos los antecedentes y consecuentes, pero está como Absoluto, haciéndolo todo como si no hiciese nada, siendo la causa de todas las causas, no la primera. Un buen filósofo sabe que dar razón metafísica de la existencia del mundo no depende de saber qué es lo que ocurrió al principio, sino de preguntarse más radicalmente: ¿por qué hay ser y no nada? ¿qué es el ser que conocemos en cuanto ser precisamente, no en cuanto fenómeno objetivable?

Es probable que el agente pastoral no pueda detenerse a explicar estos conceptos; pero tal vez pueda ayudar a dilucidar los malentendidos, que no es poco.

Otra dificultad: los creyentes tendemos a confundir fe y representación cultural en los lenguajes religiosos. Por ejemplo, cuando hablamos espontáneamente de que Dios ha intervenido en un accidente que ha tenido una persona querida, pues no le ha ocurrido nada. Resulta que interviene en lo positivo, en lo que sale según nuestros deseos. ¿Qué diremos del otro, que no ha tenido tanta suerte, o de las víctimas del terremoto de Centroamérica? La fe trasciende el lenguaje. Por eso sus lenguajes son simbólicos, no representativos. Apelan a experiencias de sentido. De ahí que el lenguaje religioso se preste a interpretaciones contradictorias. ¿No es Providencia igualmente la muerte del ser querido? Lo que pasa es que a este nivel, cuando toca-

mos el problema del mal, la interpretación causal de la realidad va unida a la experiencia del sin-sentido.

En algunos contextos filosóficos, el conflicto entre la secularidad y su racionalidad científica objetivable, por una parte, y la fe que percibe a Dios en todo, por otra, se resuelve distinguiendo el campo de la razón y el campo de la creencia. Ésta pertenecería al mundo subjetivo de la interpretación, que la ciencia debiera respetar, porque no es su objeto propio. Me opongo radicalmente a este esquema por dos razones: primera, porque no existe sólo la racionalidad científica, sino también la racionalidad de sentido, una de cuyas expresiones es la racionalidad metafísica (apartado 3); segunda, porque la fe no es una creencia, una interpretación religiosa de la realidad, sino una percepción propia de la realidad. Digo «percepción» tal como el creyente lo experimenta en su estar en el mundo. La ciencia es un modo de estar en el mundo: conocimiento objetivable para controlar los fenómenos. La fe es otro modo de estar en el mundo: conocimiento de Dios en cuanto Dios y de toda la realidad en Dios.

La mayor dificultad para resolver el conflicto viene de que la fe no alcanza siempre su luz propia, la teologal, y queda mediatizada no sólo por representaciones culturales, sino por necesidades psicológicas y por la angustia de la finitud. Necesitamos saber que Dios interviene y cómo interviene para poder dominar la existencia. Necesitamos reducir la fe a creencia para hacernos la ilusión de que tenemos la última palabra sobre el sentido y, sobre todo, para evitar el cara a cara con el Padre Absoluto. Mi opinión es que la secularidad, al impedirnos hacer de Dios un instrumento de poder sobre el mundo, nos obliga a la madurez teologal de la fe. Sólo la luz teologal percibe simultáneamente que Dios lo hace todo como si no hiciese nada (toca a la ciencia explicar los fenómenos y toca a la fe percibir la densidad de lo real en Dios). «En Él nos movemos y existimos».

5.2. Dios, horizonte de sentido

ED ha escuchado por radio la noticia del nuevo desastre de las inundaciones en Bangladesh que han anegado millones de hectáreas y han devorado a más de 3.000 personas. Me pregunta con los ojos húmedos, entre dolorida y rabiosa: «¿Por qué lo permite Dios? ¿También eso lo ha hecho el Señor, el Padre que nos cuida como a hijos?». A otra persona le hubiese dicho que confiase, sin más. El proceso creyente de ED está en los inicios. Necesita razones. Se me ha ocurrido responderle con otra pregunta:

– ¿Puede tener algún significado para ti? ¿No te das cuenta de que lo importante no es saber si Dios ha intervenido, sino que ese desastre está poniendo a prueba tu sentido de la existencia humana, amenazado por el sufrimiento y la muerte?

En una cultura secular, la pastoral tiene que acostumbrarse a dar el giro antropocéntrico a los lenguajes religiosos, que ponen en primer término la causalidad de Dios. Desde el punto de vista racional, la ciencia ha ido desplazando la idea misma de Dios-*causa*. Kant le dio el tiro de gracia hace mucho tiempo. Si, además, la causalidad de Dios está ligada al sufrimiento del hombre, se vuelve contra Dios. La clave para ello es diferenciar con claridad la razón científica, que busca la explicación causal, y la racionalidad de sentido, que va más allá del pensamiento objetivable, pero que atañe a la existencia humana en cuanto tal.

Hace unos meses, viajaba yo en tren. Por la ventanilla podía observarse un ocaso radiante. Un disco grandioso de rojo encendido se hundía en un horizonte tenebroso. Me llamó la atención el comentario que un señor hacía a su hijo adolescente: «Mira, Carlos, uno de los efectos más sorprendentes de la refracción de la luz». Científicamente exacto. Pensé: «¿qué significará para este señor un ocaso? Sin duda, alguna época estu-

vo enamorado. ¿Cuál sería su comentario con su novia? Si hubiese estado en silencio pensando en Dios, ¿qué comentario se le habría ocurrido? Si volviese del funeral de un amigo entrañable, ¿qué le habría sugerido el ocaso del sol?». Cuando la ciencia se erige en única respuesta a las cuestiones y no deja espacio a otros pensamientos, ya no es científica. Lo triste es que, con frecuencia, este reduccionismo está atrofiando la capacidad de búsqueda de sentido. Lo maravilloso es que, en cuanto aparece lo auténticamente humano (el mundo del amor, el arte, la ética, los lenguajes simbólicos, la muerte, la experiencia religiosa...), nadie se acuerda de la objetividad científica. Ya pueden empeñarse en explicar genéticamente una depresión; ésta tiene siempre una dimensión que escapa a todo proceso neuronal: la experiencia del *sin-sentido*. Habría que decir mejor: la experiencia del *sin-sentido* se da en un proceso neuronal, pero es propia. Alguien argumentará: «En cuanto tome determinados fármacos, la persona volverá a recobrar el sentido». Mi respuesta es sencilla: vuelve a recobrar el sentido aquel para quien el sentido se fundamenta en el bienestar físico. Pero más de un depresivo sabe que con el bienestar no se agota la cuestión de sentido de la existencia. Y cosa sorprendente: cuando se tiene una depresión, algunos descubren a través de ella precisamente que su vida no tenía sentido, de modo que, cuando vuelven a estar bien, inician la auténtica búsqueda de sentido.

Imaginemos a dos biólogos enamorados. Esta mañana él ha acudido al laboratorio con una orquídea. Al verlo, ella ha cogido la flor en su mano, la ha observado detenidamente y le ha preguntado: «¿De qué familia es?». Ambos son especialistas en orquídeas. Es normal, por lo tanto, que tal haya sido su reacción. Científicamente normal, desde luego. Pero él se ha quedado mudo y triste. La había comprado con tanta ilusión, sentía alas al ir al trabajo, su corazón palpitaba

feliz... En los símbolos es donde los humanos expresamos la trascendencia en todas sus formas, la realidad inobjetivable que apela a otros órganos de percepción, los que atañen al sentido.

Pues bien, en todas las religiones Dios ha simbolizado, en cuanto respuesta y en cuanto problema, el horizonte de búsqueda del sentido:

- ¿De dónde venimos y adónde vamos? Dios, origen y fin.
- El mundo en su totalidad es armónico y bello. Dios es la perfección.
- ¿Por qué hay tanto sufrimiento? Dios es providente.
- El amor necesita ser eterno. Dios es amor.
- La ética no puede ser un equilibrio de intereses. Dios es juez.
- La muerte somete todo al sin-sentido. Dios es horizonte de infinito.

No es extraño que esta correlación entre la pregunta del sentido y Dios les sugiera espontáneamente a muchos la siguiente conclusión: Dios es sólo eso, símbolo del hombre, proyección de su propia finitud no asumida. Conclusión demasiado cómoda y reductora. Lo difícil es vivir a fondo un proceso de búsqueda. ¿Por qué no cabe invertir la conclusión: todo es símbolo de Dios, y especialmente el hombre? Eso es lo que dicen cabalmente la Biblia y otras muchas religiones: que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1).

Estas páginas no se proponen articular ese proceso en que la persona descubre a Dios como sentido. Se dirigen a agentes de pastoral para ayudarles a discernir el conflicto con Dios que se da hoy en las conciencias. Pues bien, uno de ellos, y grave, es la tendencia al cientifismo. Lo que quiero sugerir en este apartado es que no nos empeñemos en atribuir a Dios una explicación

causal, pues Dios no explica nada; que el camino para el acceso a Dios comienza por suscitar un cuestionamiento existencial que despierte nuevos horizontes de sentido; que el hombre/mujer de hoy tome conciencia de que su racionalidad no se agota con lo objetivable.

Lo objetivable da la ilusión de respuesta, pues es controlable y, sobre todo, no implica a la persona. Para el conocimiento científico el primer requisito es la neutralidad, anular al máximo toda intromisión de la subjetividad. Pero la racionalidad de sentido me compromete entero, con mis experiencias anteriores y mi esperanza actual. Uno puede preguntarse por la resurrección de Jesús con mentalidad científica y perfecto derecho: «¿Es un dato verificable?; ¿tiene testigos?». Pero la noticia que me da la comunidad cristiana implica mis miedos y esperanzas. No puedo ser neutral ante una noticia (la resurrección de Jesús) que conlleva la victoria sobre la muerte y el don de la vida eterna.

La búsqueda de sentido exige un proceso de transformación personal. ¿Cuándo puede el amor dar sentido a la vida? Al principio, parece que basta con satisfacer necesidades; pero si el amor ahonda, ya no puede dar sentido a la vida reducido a gratificación. Ha de ser descubierto como reciprocidad y vinculación. Pero si el amor se siente amenazado por la finitud (la muerte, la no correspondencia, por ejemplo), debe descubrir un sentido más hondo.

Aquí aparece el tema «Dios como fundamento de sentido». ¿Qué proceso espiritual será el adecuado para que Dios sea descubierto como horizonte de sentido y fundamento real de sentido? No puede ser cualquier proceso.

Cuando Dios es parte de la propia cosmovisión social, una idea internalizada, no suscita sentido existencial. De ahí tantas incoherencias entre vida y fe. Cuando esta cosmovisión religiosa sea puesta en duda por la cosmovisión secular, Dios desaparecerá del horizonte.

Cuando la persona tiene inquietudes existenciales, por más que la cultura positivista que le rodea intente cerrarle el horizonte de sentido dentro de la finitud, las cuestiones últimas permanecen. Quizá necesite años para descubrir a Dios, pero su horizonte es ya implícitamente religioso. Por eso resulta tan racionalmente corta la afirmación de que Dios es cuestión de miedo: si tienes miedo a la vida, crees en Dios; si no tienes miedo, te haces ateo.

El agente pastoral debe estar especialmente atento a esta búsqueda personal de sentido, que depende del talante existencial. No se fíe de los practicantes sin dudas ni preguntas; ni de los típicos racionalistas, que todo lo solucionan con explicaciones científicas. Se declare creyente o agnóstico, escuche a aquel para quien ser persona siempre le suscita ese «más» del espíritu o a aquel otro para quien el prójimo nunca es objeto.

Sin embargo, aunque Dios entre en el horizonte de sentido y sea el símbolo unitario de todos los valores que dan sentido a la existencia humana, todavía no habrá llegado la fe. Digo esto porque actualmente hay una fuerte tendencia a reducir a Dios a horizonte de sentido. Uno sería creyente porque a toda la realidad le da una dimensión de trascendencia. En este caso, digámoslo con rotundidad y preocupación, la fe es sólo una filosofía religiosa.

Este tipo de planteamiento evita el conflicto con la secularidad. El mundo no necesita de Dios, pues es autónomo. Dios no es rival de ninguna parcela de la finitud encomendada al hombre. Es horizonte, se sitúa «más allá». Todo está en su sitio, a primera vista. Hasta que la fe en el Dios vivo, cuando escucha la Palabra, irrumpe y hace las preguntas decisivas:

- ¿No es acaso Dios el Padre Absoluto, presente como un Tú viviente en el corazón del mundo?
- ¿Cómo se compagina la autonomía del mundo con la soberanía de Dios, que no es sólo omnipotente,

según la Palabra, porque tiene capacidad de hacerlo todo, sino porque actúa efectivamente como omnipotente, gobernando la historia, enviando profetas, haciéndose hombre, resucitando de entre los muertos, dándonos su Espíritu Santo?

Lo cual quiere decir que la cultura secular exige un discernimiento más aquilatado. Opino que la secularidad es una auténtica conquista del Espíritu, que libera del pensamiento mágico y de la objetivación de Dios. Lo cual favorece –lo voy repitiendo– la experiencia propia de la fe cristiana, la teologal. Pero opino también que la secularidad se está erigiendo en filosofía religiosa, pretendiendo tener la última palabra sobre Dios y el mundo. El desafío, pues, que tenemos como creyentes es distinguir la fe de su representación cultural.

5.3. Horizonte metafísico

He dudado mucho si introducir o no este apartado. Primero, porque no está de moda el pensamiento metafísico en crisis desde Kant. Segundo, porque a la inmensa mayoría de los lectores les tendrá sin cuidado. No obstante, aunque sea muy someramente, me parece importante decir algo, porque la metafísica es, a mi juicio, la plataforma que posibilita racionalmente el paso de Dios/horizonte a Dios/real. No he dicho que establece el paso, sino que lo posibilita. No es lo mismo decir que toda la realidad está abierta a la trascendencia que decir que el Absoluto existe; no es lo mismo apoyar la finitud en la búsqueda de sentido que haber encontrado el fundamento absoluto de sentido. Me decido, pues, a apuntar algunas reflexiones, evitando describir el proceso por el cual se llega a la afirmación «Creo en Dios». La intención es no pasar de largo ante este nivel de racionalidad, que en la tradición teológica y pastoral fue tan importante y que ahora se está des-

vaneciendo, haciendo que el pensamiento religioso sea tan frágil. Por ejemplo, hablaré de omnipotencia efectiva de Dios en los términos más tradicionales; ahora bien, añadiré que su omnipotencia es real y perceptible, pero no objetivable. En esta tesis sintetizo cómo se integran la secularidad y la fe. Pero no cabe, a mi juicio, hablar de omnipotencia inobjetivable de Dios, si el pensamiento humano no alcanza una comprensión metafísica de la realidad: el Absoluto es lo absolutamente real en todo, y precisamente por ser el Absoluto, no cabe identificarlo con una causa entre las causas, aunque sea la principal, ni con un concepto, ni con un tiempo sagrado, ni con una experiencia interior... Tal ha sido siempre en la teología la función de la metafísica: posibilitar una plataforma de comprensión de la realidad, donde se inserte sin contradicciones racionales la acción salvadora de Dios en el mundo. Opino que la metafísica medieval, con toda su altura, con frecuencia está lastrada por su contexto cultural sacral. Esto se percibe, por ejemplo, en algunas «vías» para la afirmación de la existencia de Dios en Tomás de Aquino. Después de Kant, el acceso racional a Dios ha tenido que apoyarse en una metafísica radical de lo inobjetivable. Me remito a K. Rahner, con cuyo pensamiento me siento más identificado en este punto.

Con esta acotación me permito señalar el cuadro básico de referencias del horizonte metafísico.

La metafísica no es un estudio abstracto a base de conceptos. Cuando los conceptos se convierten en realidad, la metafísica se hace sospechosa. La metafísica nace de una búsqueda racional de sentido. Se nutre del contacto viviente con la densidad de lo real. ¿Por qué un hijo no es un mero producto biológico, sino un don que compromete lo mejor de uno mismo? ¿Por qué la libertad del hombre tarda tanto en emerger de sus condicionamientos naturales y, con todo, se hace un valor incondicional? ¿Por qué la persona humana ha de ser

tratada siempre como fin y no como medio, si sólo es un número más de una especie animal? ¿Por qué podemos considerar la totalidad del universo, en el cual estamos incluidos, como objeto de conocimiento? ¿De dónde proviene la idea de Dios como el absolutamente trascendente y absolutamente inmanente? ¿Por qué podemos pensar el ser distinguiéndolo de los entes? ¿Por qué hay ser y no nada? Sorpresa, admiración, cuestionamiento existencial, son el punto de partida de la metafísica.

Lo propio de esta racionalidad es su búsqueda de ultimidad, de fundamento. No se pregunta sólo cómo vivir sabiamente, sino dónde está la fuente de la sabiduría. La ética se pregunta por los derechos del hombre. La metafísica considera de dónde nace esa actitud de respeto, que da a cualquier persona, la más desalmada, una dignidad inviolable. Por eso se trata de una racionalidad que toca el misterio del ser. Esto la diferencia radicalmente de la curiosidad científica, que considera el misterio como el ámbito de lo desconocido. Al revés, para la búsqueda metafísica, el misterio es el horizonte matriz del conocimiento, pues en él se da la iluminación, el conocimiento que no se adquiere descifrando la realidad, sino dejando que ésta se desvele. Por ejemplo, cuando la contemplación de los entes finitos, en un momento dado, hace emerger su contingencia. Que las cosas no tienen razón de ser en sí, sino más allá de sí, no viene dado por inducción de datos ni por deducción abstracta. Hay una aprehensión del ente en cuanto finito que la razón percibe como su ultimidad. Se trata de una especie de «ruptura del nivel de conciencia». Todo auténtico filósofo la ha tenido (la «idea», por ejemplo, en Platón; el Uno en Plotino; la autoconciencia en Descartes; etc.), de modo que discurre a su luz e interpreta a su luz. Cuando esta luz atemática es el Absoluto, es que la metafísica ha encontrado su ultimidad definitiva, aunque será tematizada

de modo diverso (el Bien, en Platón; el «motor inmóvil», en Aristóteles; el Acto puro, en Tomás de Aquino; el Espíritu, en Hegel...).

Lo cual quiere decir que no hay horizonte metafísico real si no hay proceso de transformación del espíritu, que accede a niveles de ultimidad. Por eso algunas filosofías se quedan en hermenéutica, y otras en divagaciones formales de conceptos, aunque éstos se refieran a Dios. Por ejemplo, cuando se formula el principio «si algo existe, existe el Absoluto», el contenido de dicho principio dependerá del nivel de desarrollo espiritual. Para algunos se tratará de una tautología lógica. Para otros, del resto del famoso argumento ontológico de san Anselmo refutado por Tomás de Aquino y Kant. Pero para otros no se trata de ningún argumento sobre la existencia de Dios, sino de la percepción de toda la realidad en clave de trascendencia. Esta luz no se argumenta, pues ella es el horizonte de toda argumentación. Por eso no hay pruebas propiamente de la existencia de Dios, sino proceso del Espíritu para percibir la realidad en clave de trascendencia.

Una de las paradojas que atraviesan todo el pensamiento metafísico es la siguiente: Dios no es conocido a priori, pues nuestro conocimiento comienza por lo sensible; pero cuando se llega a Él, se descubre a posteriori que estaba dado desde el principio como horizonte de sentido de todo el acceso. De ahí también que la idea de Dios en cuanto Absoluto no sea deducible.

La consecuencia es que el acto fundante de la racionalidad metafísica, el horizonte de Absoluto, es inseparable de la búsqueda personal de sentido. No se puede ser neutral. Por eso resulta hoy tan ambiguo hablar de la filosofía como ciencia de las causas últimas. Tal fue la grandeza y miseria del pensamiento antiguo: descubrir una racionalidad de carácter incondicional (la metafísica) y pretender objetivarla como si fuese una explicación. Para nosotros, se trata de una racionalidad

«sui generis», tan originaria como la científica, pero que implica a la persona en su búsqueda de sentido. Por eso algunos pensadores hablan de fe y confianza como presupuesto antropológico para que se dé la iluminación de ultimidad. En mi opinión, hay que distinguir el descubrimiento de Dios como horizonte y la experiencia de Dios como fundamento absoluto de toda la realidad, también la personal. El primero exige honradez de búsqueda y acceso al nivel metafísico de percepción de lo real. La segunda es obra de la Gracia. La percepción de Dios en cuanto sentido real y definitivo en mi existencia concreta es obra de Dios mismo.

A este nivel, el pensamiento se libera de sus determinaciones «categoriales» (término de K. Rahner) y puede elaborar no sólo conceptos universales, sino síntesis de contrarios. Dios es el totalmente otro y el máximamente tú, el absolutamente trascendente y absolutamente inmanente, lo más inobjetable y lo más real, el omnipotente sin límites y el que actúa como si no existiese... Es el momento de recurrir a la simbólica multiforme del cosmos y de la historia del amor interpersonal y de la imaginación creativa para poder expresar lo inexpresable. El que nos posibilita todo pensamiento es el desconocido por excelencia. El que habita en luz inaccesible es providencia amorosa.

Advierta el lector este carácter simbólico del lenguaje y la síntesis de contrarios para hablar de Dios. Estas páginas repiten hasta la saciedad que la vida teológica se expresa por síntesis de contrarios. El pensamiento humano, cuando llega a su ultimidad, también. Esto quiere decir que la vida teológica no es una superestructura añadida al espíritu del hombre, sino que se inserta en su estructura antropológica más honda.

Espero que estas notas someras ayuden al agente pastoral a tratar la cuestión de Dios con altura de miras. No se trata de que elabore argumentos metafísicos, sino de que no caiga en la trampa de creer que la razón

puede acercarse a Dios desde la racionalidad que controla (las pruebas científicas), ni lo contrario: que Dios puede ser un objeto entre otros de nuestras necesidades humanas.

«Pensad correctamente del Señor
y buscadlo con sincero corazón.
Lo encuentran los que no exigen pruebas,
y se revela a los que no desconfían.
Los razonamientos retorcidos alejan de Dios,
y su poder sometido a prueba
pone en evidencia a los necios» (Sab 1,1-3).

5.4. Experiencia teologal

La fe no es una metafísica religiosa, aunque a veces tienda a identificarse, incluso en algunos teólogos. La fe es un encuentro con el Dios vivo bajo la acción del Espíritu Santo. Lo que, a nivel de metafísica, se percibe como misterio del ser y horizonte último de sentido, a nivel teologal se traduce en adoración, gozo, intimidad, presencia, relación de alianza, don y participación de vida... Por eso hablamos de experiencia, porque la percepción es real en la inmediatez del encuentro con Dios en persona. La fe no es una interpretación trascendente de la realidad, sino acontecimiento de gracia que ocurre por obra de Dios en la historia del hombre. La interpretación viene después: porque *la inmediatez se da en las mediaciones*, porque toda inmediatez, al expresarse en el mundo, ha de hacerlo con categorías del mundo según el contexto cultural...

Dios mismo sale al encuentro de la persona y, bajo la acción del Espíritu Santo, la recrea por dentro: le da ojos para ver y oídos para oír lo que el ojo no vio y el oído no pudo oír, a Dios en persona. Pero como este acontecimiento de la autodonación de Dios al hombre no se hace en el cielo, sino en la tierra, respetando la condición mortal y espacio-temporal del hombre, la experiencia tiene características especiales:

- *No se manifiesta inmediatamente en los fenómenos, sino en la intencionalidad teologal del ser.*

La persona sigue con su mentalidad, según la educación recibida; pero todo lo ve desde otro lado. Por ejemplo, si tiene mentalidad precientífica, dirá que Dios ha escuchado sus rogativas y ha hecho llover. Pero, aunque no llueva, no deja de creer en la Providencia que gobierna el mundo. Si tiene mentalidad científica, explica la lluvia por fenómenos naturales antecedentes, pero no deja de dar gracias a Dios porque ha llovido.

- *En sí misma es inobjetivable.*

No pertenece al esquema causal de antecedente-consecuente, sino al orden inobjetivable del ser, llamémosle «trascendental», que se origina a nivel de sentido. Es conocimiento objetivo, pero no objetivable, pues se da en la inmediatez del espíritu, no en el distanciamiento que controla. Por eso el creyente experimenta toda la realidad bajo la soberanía de Dios, aunque no sepa explicar cómo ocurren los fenómenos. Cuando Jesús dice que el Padre cuida de sus hijos como cuida de los lirios del campo, y que por eso no hay que preocuparse por el comer y el vestir, el que no tiene experiencia teologal de dicha soberanía está pensando en una omnipotencia que le soluciona los problemas de subsistencia; en cambio, el que vive teologalmente experimenta la cercanía omnipotente del Padre y no saca conclusiones objetivables sobre la acción de Dios.

- *Sobre todo, es inobjetivable porque participa de la luz de Dios mismo.*

Es un conocimiento real, pero sin conceptos ni imágenes, que ni siquiera necesita la experiencia. Se trata de experiencia transexperimental: conocer humano al modo de Dios. Nuestros místicos, al vivir especialmente a nivel teologal, lo han expresado con claridad: la fe

es oscura por exceso de luz. Decir conocimiento «inobjetivable» todavía supone estar dialogando con la ciencia que trata de lo objetivable. Lo adecuado es hablar de conocimiento teologal, que científicamente es inobjetivable, pero realmente es un sobreconocimiento, el propio del Espíritu Santo. Es «oscuro» desde nosotros, es decir, para el concepto y el discurso. Es luminoso para lo propio del espíritu en su hondura atemática de ser: el corazón habitado por la Vida Trinitaria.

- *Mientras vivimos en este mundo, esta luz está siempre amenazada por el pecado y la tendencia a objetivar a Dios.*

En cuanto Dios no responde a nuestro deseo, la luz de la fe es puesta a prueba. En vez de confiar en Dios, queremos saber por qué ocurre una desgracia. En vez de preferir conocimiento oscuro de fe, queremos experiencia controlable.

ML está viviendo una fase de aridez espiritual. Durante dos años, Dios le ha resultado evidentemente sensible, le ha desplegado la afectividad, le ha totalizado, dando un nuevo sentido a su vida y una nueva mirada sobre su historia, su familia, su trabajo, el mundo... Ahora está desconcertada. Le parece que la fe es un sueño, una ilusión del deseo. Pero después de media hora de conversación me cuenta:

«Hace unos días, sin saber cómo, mientras iba a hacer unos recados, tuve la certeza de que Dios era lo absolutamente real; que todo lo demás no era verdaderamente real en su comparación. Me di cuenta claramente de que éramos una especie de sueño de Dios; que si Él dejara un instante de amarnos y sostenernos en el ser, desapareceríamos en la nada. Desde entonces esa certeza me mantiene en los momentos de duda».

Lo contado por ML merecería un amplio comentario, porque atañe directamente al tema que nos ocupa. Señalaré algunos rasgos.

- La experiencia, en cuanto evidencia sensible, ha sido desplazada por la certeza transpsicológica.
- La percepción metafísica del ser (lo absolutamente real, la contingencia de los entes) no nace de razonamiento, sino de luz atemática.
- Percepción inmediata de Dios como sujeto libre y omnipotente, no sólo como fundamento trascendental de toda la realidad.
- La omnipotencia no es rival de los entes creados, sino su posibilidad.
- La contingencia no produce angustia de finitud, miedo al no-ser, sino agradecimiento, pues toda la realidad está en buenas manos bajo la soberanía del amor de Dios.
- Dios es digno de confianza. De Él no se dispone.

Alguien dirá que se trata de una experiencia carismática, propia de los místicos. Pero cualquier creyente, y en primer lugar el verdadero místico, sabe que la experiencia carismática no añade nada a la fe, sino que la corrobora. En esta dirección fue mi comentario a su confidencia: «¿Es que no lo sabías? Se trata del primer artículo de la fe: que hemos sido creados por Dios y que Dios nos mantiene en el ser por amor». No se sintió herida por mi comentario, sino agradecida. De hecho, prosiguió contándome que ahora, que le cuesta tanto la oración personal y tiene dudas de fe, se apoya insistentemente en la Palabra y en la fe de la Iglesia.

En el diálogo positivo y necesario con la racionalidad científica y la cultura secular, se nos ha ido diluyendo la luz teologal sobre la creación y la omnipotencia de Dios (primer artículo del Credo). La verdad es que cada época ha tenido sus propias dificultades para aceptar la omnipotencia de Dios.

Cuando Israel está en el destierro y se pregunta: «¿Dónde está Dios?», la dificultad no viene de la cien-

cia que interpreta la historia sin recurrir a Dios. La dificultad es más grave, porque atañe a la experiencia misma de Dios: «Dios se nos reveló como salvador omnipotente al liberarnos de la esclavitud del faraón. Nosotros nunca habríamos podido liberarnos por nosotros mismos. Si los asirios y babilonios nos han quitado la tierra, sus dioses son más fuertes que Yahvé. ¿Entonces Yahvé no es omnipotente?». Lo curioso es cómo *la fe encuentra la respuesta al interior mismo de la fe*. Léase el salmo 115, y se percibirá cómo Israel resuelve teológicamente la cuestión:

- Reafirma su certeza fundante: Dios es fiel y, ocurra lo que ocurra, es digno de confianza.
- Más aún: está claro que Dios es omnipotente, precisamente porque es espíritu y no imagen del hombre, porque trasciende nuestro modo de percibir la historia.
- Paradoja muy bíblica: Dios está en el cielo y ha encargado la tierra a los hombres. Pero porque está en el cielo, hace lo que quiere en la tierra.

Quisiera subrayar esta percepción teológica de la omnipotencia de Dios, que aparece cabalmente en los momentos críticos de la historia de Israel.

«Escuchadme, casa de Jacob,
 resto de la casa de Israel,
 con quien he cargado desde que nacisteis.
 Yo lo he hecho y os seguiré llevando.
 ¿A quién me compararéis?
 Sacan oro de la bolsa y pesan la plata,
 asalarian un orfebre que fabrique un dios.
 Se lo cargan a hombros y lo transportan.
 Pero por mucho que le griten, no responde,
 no los salva del peligro.
 Recordadlo y meditadlo, rebeldes.
 Yo soy Dios, y no hay otro.
 De antemano yo anuncio el futuro.
 Mi designio se cumplirá».

¡Es curioso! Para la fe, precisamente porque Dios no es objetivable, sino espiritual, no está sometido al espacio y al tiempo y es Señor de la historia, que elige a Ciro para liberar a los judíos del destierro, aunque Ciro no se entere (Is 46). Israel no razona filosóficamente, sino por su historia vivida con Dios: se manifestó omnipotente y fiel. Tal es la razón de mirar la historia con perspectiva de futuro. Porque Dios se ha ocultado a nuestros deseos, no ha dejado de ser omnipotente. Anotemos esta correlación propia de la experiencia teológica: la esperanza en la omnipotencia de Dios que salva se apoya en su fidelidad, no en su saber sobre Dios, una especie de filosofía sobre los atributos del ser infinito. Esto tiene múltiples aplicaciones, especialmente ante la angustia de la finitud y el escándalo del sufrimiento.

Es el momento de denunciar la ambivalencia de la secularidad. Si ésta significa organizar el mundo sin Dios, que Dios no es objeto de necesidad para el hombre, que Dios no explica nada, que la autoridad de Dios no puede ser amenaza para la autonomía del hombre, que hemos de actuar responsablemente en el mundo como si Dios no existiese... ¡bienvenida sea! Pero si la secularidad significa desconfiar de Dios, cerrando el mundo sobre sí mismo, entonces se constituye en una ideología de la finitud.

Lo he constatado en la acción pastoral. Cuando a veces explico que el acto de conservar el mundo en la existencia es del mismo orden ontológico que la Creación; que, efectivamente, si Dios dejase de pensar un momento en nosotros o no quisiera que existiésemos, volveríamos a la nada... veo ojos de extrañeza y de miedo. Sin darnos cuenta, hemos hecho de la ciencia y de la secularidad una filosofía de la eternidad del mundo. Hemos vuelto al pensamiento griego, con una diferencia: para los griegos el mundo era eterno y divino; para nosotros el mundo es eterno, pero abandonado a sí

mismo. Esto explica esa angustia difusa que atenaza al hombre moderno. Lo triste es que el dogma de la conservación del mundo por libre designio de Dios no provoca fe en la fidelidad de Dios ni certeza confiada, sino amenaza. Una vez más, la razón es usada como sistema de seguridad. Debería ser al revés, ¿no?, como lo era para Israel y para Jesús. Si el mundo se sostiene en su ser por el amor fiel de Dios, siempre hay motivos de esperanza. Él es omnipotente y llevará a buen fin su designio salvador.

Por eso no puedo estar de acuerdo con algunas interpretaciones teológicas, hoy en boga, sobre la omnipotencia de Dios:

1) La primera reinterpreta la omnipotencia de Dios desde el amor que se ha revelado en el Nuevo Testamento. Dice, más o menos, que, al hacerse hombre y morir en la Cruz, Dios se despoja de su omnipotencia y se manifiesta como amor en la impotencia de su humanidad. La consecuencia sería una profunda concordancia entre la autonomía del hombre y el amor de Dios en Cristo.

Mi opinión es exactamente la contraria: que Dios se haga hombre no obsta a su omnipotencia, sino que la realiza de otro modo. Me remito a los datos del Nuevo Testamento.

En efecto, la omnipotencia no se impone desde fuera, por un golpe de varita mágica (fantasías infantiles de deseo), sino «desde dentro» de la condición humana. Pero nunca ha sido tan omnipotente nuestro Dios, pues ha hecho de la libertad del hombre y del pecado y de la muerte camino del Reino, es decir, soberanía capaz de vencer las resistencias del mundo con las armas del amor.

Más aún: unas veces, su amor se ha hecho impotente al asumir nuestra finitud y nuestra muerte; pero otras, su amor se ha hecho omnipotente al resucitar de

entre los muertos. La Resurrección, señal definitiva del amor fiel de Dios y de su omnipotencia, para un cristiano es presencia real y efectiva del señorío de Cristo en el mundo.

A lo que la omnipotencia de Dios ha renunciado es a la teocracia, eso sí.

2) La segunda dice que, con el descubrimiento de la ciencia y la interpretación inmanente de las causas segundas, hemos podido reconocer la verdadera acción de Dios, el cual habría creado el mundo, dicen, con la intención de retirarse de él, a fin de que lo descubramos como amor. Al modo de un padre adulto y no sobreprotector.

Diré abruptamente, en respuesta, que tal imagen de Dios está más cerca del deísmo que de la fe; que da a entender la incapacidad de un auténtico pensamiento metafísico; que su experiencia de Dios es más psicológica que teologal (recordemos lo que decíamos de la imagen psicoafectiva del «Padre finito y adulto» en el capítulo 4); que vacía de contenido toda la historia de la Salvación.

Mi intención era concluir este apartado con un comentario a los números 230-237 de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. Dejo al lector esta tarea. Pocas veces se ha expresado tan radicalmente lo que es la experiencia teologal de Dios en el mundo. Se trata de una meditación «para alcanzar amor» y de la conclusión de un proceso en el que la persona asume su misión de colaborar con Dios en la transformación del mundo. Lo que nosotros oponemos, Ignacio lo reúne en una síntesis superior auténticamente teologal. El que crea que la cultura científica y secular no puede aceptar este texto, es que no ha entendido nada.

5.5. Fe y representación cultural

Toda experiencia se expresa a través de una representación, y ésta depende de la cultura. Pero cuando la experiencia es teologal, toma conciencia de sí más allá de la representación cultural, de tal modo que es capaz de poner en crisis la propia representación. Esto se ve palmariamente en las «noches pasivas», cuando la fe recurre a la simbólica de la noche (que también es cultural), poniendo en crisis precisamente la identificación entre lo teologal y su representación.

La fe en la omnipotencia de Dios es descrita por el profeta Amós en estos términos:

«El Señor formó las montañas, creó el viento, descubre al hombre su pensamiento, hace la aurora y su oscuridad, camina sobre el dorso de la tierra. Su nombre es el Señor de las huestes» (Am 4).

Para una visión racionalista, el profeta está expresando su mentalidad mítica. Para una experiencia teologal, lo mismo en una cultura precientífica que científica, el profeta está expresando la presencia soberana y actuante de Dios en la realidad. Para mí, hombre de una cultura secular, es importante distinguir *dos movimientos*: en el primero, introduzco la razón crítica y establezco la diferencia entre experiencia y representación cultural; en el segundo, vuelvo a la densidad simbólica del lenguaje y me identifico con su inmediatez expresiva, captando su intencionalidad teologal.

Tal es el doble movimiento con que el creyente de hoy debe situarse, a mi juicio, ante el lenguaje causal que se atribuye a Dios en la Sagrada Escritura. Cuando se dice, por ejemplo, que «Dios azota y se compadece, hunde en el abismo y saca de él, y no hay quien escape de su mano» (Tob 13), nuestro sentido de la autonomía del hombre y nuestra cosmovisión científica se ponen

alerta y aclaran los malentendidos: no se quiere decir que Dios sea un soberano arbitrario y que nosotros seamos sus marionetas. A este nivel, la racionalidad filosófica cumple una función esencial de diálogo entre la fe y la cultura antropocéntrica. E incluso, como he dicho más arriba (apartado 2), el «viraje antropocéntrico» del lenguaje, para evitar una concepción mágica de la causalidad de Dios, pertenece a la pedagogía normal del proceso adulto de la fe. Decir, por ejemplo, que «Dios quiere la muerte de su Hijo» puede resultar monstruoso. En este sentido, es sabia una presentación de la fe que invierta el horizonte, evitando el lenguaje causal de Dios en relación con el mal: «¿qué sentido ha tenido y tiene para nosotros la muerte de Jesús?».

Sin embargo, insisto, cuando la experiencia teologal se instaura como mirada propia de lo real, se prefiere el lenguaje causal, en el que Dios tiene la iniciativa de lo real. La razón es que el lenguaje no causal de Dios no da razón de la experiencia propia de la fe: *el señorío personal de Dios*.

JJ ha tenido un accidente. Ha chocado frontalmente con otro vehículo. Dice que no sabe cómo ha podido salir ileso. Le pido lo explique ante un grupo y que cada uno lo interprete.

- 1) En privado me dice JJ que para él es un milagro, pues no tiene explicación el que se haya salvado así de una muerte cantada.
 - Le pregunto: ¿qué dice el mecánico especialista?
 - El primer nivel pertenece a la razón objetivable.
- 2) Un señor del grupo explica que el accidente no tiene nada que ver con Dios.
 - Le pregunto: ¿El ser liberado de la muerte es sólo cuestión física o también cuestión existencial, experiencia de la finitud?
 - El segundo nivel es el antropológico.

- 3) Una señora dice que, cuando ha oído el relato a JJ, le ha dado gracias a Dios.
- Le pregunto: Si se hubiese muerto, ¿habrías creído igualmente que Dios interviene?
 - El tercer nivel es el teologal.

¿Hay oposición entre los tres niveles? Al contrario, el futuro adulto de la fe dependerá de la capacidad de integrarlos.

Para lograr esta síntesis, la teología recurre actualmente a la distinción entre causalidad categorial y causalidad trascendental. La intervención de Dios en el accidente sería trascendental y, como tal, inobjetivable. Sólo el creyente, por la fe, conoce la causalidad última de Dios como creador y conservador, fundamento absoluto de todo lo que existe. Esta causalidad no es de orden científico. Por eso no es objeto de verificación. Es, más bien, el presupuesto metafísico de los fenómenos observables.

La teoría tiene la ventaja de aclarar los malentendidos de una mentalidad positivista y de una mentalidad precientífica de la experiencia creyente. Al clarificar los niveles de comprensión de lo real, Dios aparece como el Absoluto Otro, que ha creado y sostiene los seres en su propia autonomía.

Sin embargo, la Sagrada Escritura y el lenguaje espontáneo de la fe tiene otros recursos, que suelen poner muy nerviosos incluso a los teólogos. Quiero dejar constancia de ello, porque, a mi juicio, se trata de un lenguaje no explicativo, pero que expresa nuclealmente la experiencia teologal en su inmediatez, cabalmente.

HJ es un creyente adulto que lleva meses pidiendo a Dios que cure a su hijo enfermo. Hace unos días, su hijo ha muerto de meningitis. Le oigo decirme entre sollozos: «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Bendito sea el Señor! No lo ha curado; pero Él sabe lo que hace y siempre nos da lo que nos conviene».

El lenguaje es causal. Pero HJ sabe perfectamente que no contradice a la medicina. Ha puesto todos los medios para la curación de su hijo. ¿Por qué usa un lenguaje tan directamente intervencionista? Si yo le dijese: «Estoy seguro de que Dios no tiene nada que ver con eso», él abriría los ojos de sorpresa, extrañado de mi incredulidad. Él todo lo percibe desde Dios, y nadie le podrá quitar esa certeza. Pero para él, como cristiano adulto que es, la percepción de la realidad desde Dios no tiene nada que ver con el saber sobre la causalidad de Dios o sus intenciones. Por eso puede afirmar, simultáneamente, que Dios no lo ha curado, pero que Él sabe lo que nos conviene. ¿Dónde está el secreto de esta síntesis? En que la fe percibe la realidad como una historia de amor con Dios. Lo decíamos más arriba: los conceptos se oponen; la historia integra los contrarios. En un primer momento, la realidad es objeto de petición y esperanza en Dios. En un segundo momento, la realidad es objeto de obediencia de fe. En un tercer momento, la realidad torna a ser esperanza, porque el amor de Dios es más grande que nuestros deseos. Si la fe fuese un poder para controlar a Dios, no sería posible la síntesis. Así ocurre entre los creyentes pre-teologales: si Dios frustra sus deseos, no cabe la esperanza en Dios. Pero si la fe no es un poder sobre Dios, sino abandono confiado a su iniciativa, cabe perfectamente la síntesis entre frustración y esperanza, pues la certeza de estar en buenas manos (en la vida y en la muerte, en la salud y en la enfermedad, en el éxito y en el fracaso) se nutre de su fidelidad, y ésta es eterna.

A muchos teólogos les parece primario este lenguaje. A mí me parece cada vez más alto. Realiza la síntesis de contrarios por instinto atemático de fe. Creer que la distinción entre categorial y trascendental elabora mejor el conflicto entre la secularidad del mundo y la onnipotencia de Dios es creer que el concepto sabe más que la experiencia teologal.

Añado una propuesta: Nos falta una auténtica metafísica de la experiencia teologal. La metafísica que ha prevalecido en la teología sigue prefiriendo el concepto abstracto. Por eso, es un pensamiento sobre el espíritu referido a lo universal; no alcanza a ser un pensamiento sobre la persona y el amor interpersonal y, desde luego, no alcanza a ser un pensamiento de lo escatológico revelado en Cristo Jesús.

5.6. Sobre la Providencia

Para completar las aportaciones anteriores, centradas en el conflicto en general, nos queda reflexionar sobre algunos aspectos significativos que suelen concretar la problemática anterior.

«Providencia» es un término que actualmente se ha vuelto equívoco por varias razones: porque supone que Dios gobierna el mundo, y esto puede atacar la idea de la autonomía del mundo; porque con frecuencia ha fomentado un infantilismo religioso. Se ha recurrido a la Providencia como explicación de ciertos hechos (incluso —es triste decirlo— para justificar la injusticia social) y para sublimar la propia pasividad.

Hoy apenas se habla ya de la Providencia divina. Sin embargo, en la Biblia está directamente asociada a la fe en el Dios de la historia. Pensemos en la historia de José como preámbulo de la liberación de Egipto, o en la ascensión de David al trono, o en la reflexión profética de los acontecimientos trágicos de la destrucción de Samaría y Jerusalén, con la consiguiente diáspora, o en las promesas del nuevo éxodo del segundo Isaías. Cuando escuchamos a Jesús, su fe en la providencia del Padre es tan inmediata que su lenguaje de la cercanía salvadora de Dios viene a coincidir con la experiencia misma del Reino.

Será una de las características esenciales de la existencia cristiana: convertirse en niño para poder vivir

literalmente colgado de Dios, en entrega a su voluntad, manifestada en los signos más sencillos de la vida.

Es normal que la autonomía racional se pregunte: ¿Dónde queda entonces la acción del hombre? Para aquel a quien la experiencia teologal no le sea respuesta suficiente siguen unas cuantas reflexiones:

1) Si Dios crea la libertad, la acción de Dios no ha de plantearse, en principio, como su límite, sino como su posibilidad. Es curioso cómo el cientifismo y el infantilismo religioso coinciden en este punto. Ambos piensan imaginativamente en la acción de Dios como una causa entre otras, junto a la del hombre. El cientifismo, porque identifica la acción de Dios con un poder sobrenatural que se añade desde fuera («Deus ex machina»); el espiritualismo, porque supone que Dios va a suplir las deficiencias de las causas humanas.

Dios lo hace todo y, haciéndolo todo, hace que el hombre mismo haga en su propio orden de ser. No hace falta repetir cosas ya dichas.

2) Si Dios ha creado distintos órdenes de causalidad dentro de la finitud, Dios obra siempre como absoluto, pero diferenciadamente. Su acción en el mundo físico es distinta de su acción en la libertad, o cuando se hace hombre y comparte nuestra existencia y, al resucitar, actúa como Señor y dador del Espíritu Santo.

3) Nuestro pensamiento espacio-temporal tiende a contraponer lo activo y lo pasivo. En efecto, mi bolígrafo es un instrumento pasivo actuado por mi mano y mi cerebro. Nos preguntamos espontáneamente, con lógica que nos parece evidente: «Si es Dios el que gobierna el mundo, ¿nosotros somos gobernados?». En la Sagrada Escritura, ese esquema rígido salta en pedazos. Al revés, la omnipotencia de Dios, que gobierna el mundo, pasa y cuenta para realizar sus planes con nues-

tra fe y acción. Si no aceptamos su reinado, Dios llevará a cabo sus planes de otro modo. Según la Palabra, Dios se arrepiente, cambia de planes, tiene paciencia con nuestras rebeldías, castiga y promete... La acción de Dios y la del hombre son vistas siempre como historia dramática, no como metafísica de causas (pensamiento griego sobre el destino). Ambas tienen como referencia la fidelidad incondicional de Dios.

4) Pero hay realidades, no lo olvidemos, que de tal manera dependen de la acción de Dios que la acción del hombre consiste en consentir; por ejemplo:

- la fe que acoge la autodonación de Dios;
- la liberación de la ley;
- la liberación del egocentrismo radical...

Observemos que las realidades que posibilitan la libertad más honda son obra soberana de Dios. Consentir no es algo pasivo, sino receptivo, y por ello la forma suprema de libertad.

5) Por último, hay realidades en que nosotros no hacemos absolutamente nada y, sin embargo, son las más posibilitadoras:

- existir;
- resurrección de la muerte.

En resumen, cuanto más total es la acción de Dios, mejor tanto mejor percibimos que hemos sido creados por el amor y para el amor, que la lógica de la Providencia es la autodonación fiel de sí mismo, posibilitando la única respuesta adecuada: recibirlo todo como Gracia. Esto suele parecer pasivo a quien vive pre-teológicamente. Para quien conoce teológicamente la acción de Dios, no hay motor más determinante de responsabilidad y entrega.

5.7. Sobre la oración de petición

No es el momento de exponer las diversas dimensiones de la oración de petición. Nos referimos a la conflictividad que crea en algunos creyentes, incluso teólogos. Se comprende, si seguimos anclados en el pensamiento de lo objetivable. Lo lamentable es que todavía hay cristianos/as que sienten amenazada la oración de petición si se les dice que podemos pedir todo, con tal de que no queramos verificar la acción de Dios sabiendo cómo actúa. Hace unos meses recibí la llamada de un cristiano del movimiento carismático, que me preguntaba si era verdad que yo negaba la oración de petición. Sorprendente, pues todo el libro y este capítulo, en particular, la están afirmando según toda la tradición espiritual, comenzando por la Biblia. Lo que pasa es que, de nuevo, hay que diferenciar la oración de petición en acto de fe y su representación cultural.

Cuando Jesús habla de este tema, no puede ser más chocante:

«Pedid y os darán; buscad y encontraréis; llamad y Dios os abrirá la puerta. Pues todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y al que llama Dios le abrirá la puerta.

¿Quién de nosotros, si su hijo le pide pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pescado, le dará una serpiente? Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos se las dará a quienes se las pidan!» (Mt 7).

Chocante, porque Jesús habla de Dios con el lenguaje de una cercanía humana directa. Dios no es lo problemático, sino lo evidente. Por eso, pedirle es tan natural como una relación familiar de hijo a padre.

Chocante, porque Jesús supone que la acción de pedir tiene certeza de eficacia. A nosotros nos suena a mentalidad mágica, a un poder que dispone de Dios.

Sin embargo, el centro de la catequesis de Jesús es la confianza en el Padre Absoluto. Su insistencia se

dirige a la relación con Dios. Nada más ajeno a su pensamiento que utilizar la fe como un poder sobre Dios. Al contrario, hay que decir que, si Jesús insiste en la eficacia de la súplica, es porque conoce nuestra dificultad para confiar en Dios. La comparación que hace con la bondad del padre terreno muestra su lucidez con respecto al corazón humano. Éste es un tema repetido en su mensaje:

«Tened fe en Dios. Os aseguro que si uno, sin dudar por dentro, sino creyendo que se cumplirá lo que dice, dice a ese monte que se quite de ahí y se tire al mar, le sucederá. Por tanto os digo que, cuando oréis pidiendo algo, creed que se os concederá, y os sucederá» (Mc 11; otros: Lc 11; 18).

¿Comprende el lector por qué prefiero las categorías bíblicas de la relación, aunque parezcan de cultura precientífica, para expresar la eficacia de la petición? Metafísicamente, hay que hablar de causalidad inobjetable: nunca podemos verificar fenoménicamente la acción de Dios. De acuerdo. Pero este lenguaje no da razón de la experiencia teologal que Jesús expresa: la fe, que ha penetrado en el corazón de Dios por la inmediatez que el Espíritu Santo crea entre Dios y el hombre al hacernos sus hijos. Sólo a este nivel se percibe el contenido real de las palabras de Jesús. Cuando se interpretan en clave racionalista, como fruto de una cultura mitológica, es que no se ha entendido nada. Más bien, somos nosotros, los hombres de la cultura secular, quienes deberíamos preguntarnos: ¿Por qué la fe prefiere ese lenguaje mitológico?

Dietrich Bonhöffer, nada sospechoso de una cosmovisión sacral, solía repetir que, cuando pedimos, debiéramos tener tanta confianza en Dios como para suponer que Dios quiere hacer nuestra voluntad, y, al mismo tiempo, tanta confianza como para preferir que haga su voluntad y no la nuestra. Este tipo de síntesis, lo voy repitiendo, es el propio de la vida teologal: las

síntesis de contrarios, que nacen de la hondura de la relación con Dios.

Entendemos tan mal el mundo de la fe que, para paliar nuestros conflictos racionales (que, al fin, son de fe), nos permitimos decir que hay cosas que se pueden pedir, y otras que no. Como que el amor omnipotente de nuestro Padre sólo actúa en determinados campos. Se dice, por ejemplo, que no tiene sentido pedir por aquello que es responsabilidad nuestra: el trabajo, los bienes materiales, la justicia social... Ya hemos hablado más arriba de la estrechez de pensamiento de estas disociaciones. Para la fe, Dios está presente y actúa en toda realidad, y siempre de manera inobjetable. Aunque en vez de pan pidamos el Espíritu Santo, nunca podremos verificar fenoménicamente este don. Sólo podemos discernirlo por los efectos que produce en nosotros a nivel de intencionalidad teologal del ser, es decir, a nivel no objetivable.

Basta recorrer la oración de petición por excelencia que Jesús nos enseñó, el Padrenuestro, para saber que a Dios podemos pedirle todo: lo que sólo Él puede hacer (santificar su nombre, acelerar la llegada del Reino, realizar su designio de salvación) y lo que a nosotros nos corresponde como tarea (el pan de cada día y el perdón fraterno y la lucha contra el mal). Todo es don: lo que Él hace y nosotros acogemos agradecidos, y lo que nosotros realizamos con nuestro esfuerzo y su Gracia. Si entendiésemos que todo es don, incluso nuestro conocimiento científico de la realidad y nuestra capacidad de dominar la tierra, no tendríamos dificultad en la oración de petición.

Con todo, añadamos: se puede pedir todo; pero hay dones que especialmente Dios desea darnos, pues para eso creó el mundo, y su Providencia lo conduce, y nos entregó a su Hijo y lo resucitó de entre los muertos. El don de los dones es Él mismo, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

5.8. Sobre los milagros

No sé si existen los milagros en sentido científico: que Dios interviene poniendo en suspenso las leyes inmanentes de la naturaleza. Tendría que conocer todas las leyes, ya que fenómenos que en otras épocas se consideraban signo de la intervención de Dios, luego han sido probados como naturales. Sobre todo, sé que importa poco probar el carácter milagroso de un fenómeno. De nuevo, el racionalista y el creyente infantil coinciden. El primero porque no cree en la intervención de Dios, y el segundo porque intenta verificarlo. Ambos consideran objetivable la causalidad de Dios.

En la Sagrada Escritura, el milagro no es una categoría científica, sino un signo de la acción salvadora de Dios. Por eso no se detiene a describir el fenómeno portentoso, sino a describir la situación existencial límite, que, vivida en la fe, hace que la persona experimente la soberanía de Dios. El género literario mismo que usan los evangelios remite a esta experiencia de salvación.

El fenómeno extraordinario (curaciones, resurrección de muertos, multiplicación de los panes, etc.) por sí mismo no prueba nada. Su sentido depende de la fe, y está esencialmente vinculado a la palabra del profeta o de Jesús. Por eso puede ser tergiversado por el que no cree, que lo atribuye al poder contrario al Reino, a Beelcebú (Mc 3). Todo depende, pues, de la densidad de experiencia con que se perciba el acontecimiento salvador.

Imaginemos la enfermedad grave de un hijo en una familia de creyentes. Se ha hecho una novena de oraciones y, en efecto, se ha curado. Fijémonos en la diferencia de reacciones:

- El hermano mayor se ha alegrado, ha dado gracias, y nada ha cambiado en su vida. La enfermedad y curación de su hermano ha sido vivida

con una fe que buscaba un resultado objetivable, nada más. Una vez obtenido, la fe se reafirma en función de su deseo. Si no hubiera ocurrido la curación...

- La madre había dejado la práctica religiosa desde hacía muchos años. Decía que creía en Dios; pero, por supuesto, no se relacionaba con Él. Con ocasión de esta enfermedad, dominada por la angustia de la pérdida, ha llorado y rezado a Dios con todas sus fuerzas. Ahora que se ha curado su hijo, no sólo le da gracias a Dios por haberlo recobrado, sino que ha comenzado a plantearse muchas cosas. La oración se dirigía explícitamente al resultado; pero se le ha dado una luz de fe que trasciende el resultado.
- La oración del padre ha consistido en identificarse con Jesús en Getsemaní y decirle a Dios: «Padre, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya».

El hijo mayor tiene una experiencia religiosa y un sentido de la existencia pre-teologales. La madre ha sido introducida en la experiencia teologal a través de una situación límite de necesidad. El padre está plantado en la vida teologal. Sólo él tenía desde el principio libertad interior para esperar la curación «milagrosa» y para no necesitarla.

6 El mal

El mal se dice de muchas maneras. Una silla puede ser mala, porque no cumple bien sus funciones; pero no crea conflicto con Dios. Pero un niño con síndrome de Down lo crea, porque se supone que no va a poder desarrollarse como persona, y eso atañe a Dios, ya que es su hijo. Para un biólogo con mirada científica, no se trata de algo malo, sino de un mal funcionamiento de la naturaleza. Pero si el biólogo es su padre...

Mala es la injusticia, porque somos responsables de los derechos humanos. El sentimiento de culpa es la expresión del malestar de la conciencia, no sólo en sentido psicológico (censura del superego), sino en sentido ético (los valores universales que nos hacen personas). Malo es el pecado: el no aceptar la finitud como don y la negación de Dios como fuente de ser.

Malo es lo no-debido, lo que no debería existir, pero existe, y por ello produce sin-sentido en el corazón de la existencia humana. Que la naturaleza desencadene fuerzas destructoras sólo produce sin-sentido cuando destruye al hombre, es decir, cuando le impide su realización o felicidad. Entonces es vivido como lo no-debido. Ésta es la idea nuclear con que abordamos el conflicto del mal en este capítulo. Por eso la aplicamos indistintamente al sufrimiento físico y al sufrimiento moral. Mejor dicho, la división entre uno y otro es secundaria, porque el conflicto está en la conciencia, en el carácter de no-debido y en el sin-sentido concomitante.

En creyentes y no creyentes, aunque por razones y con percepciones diversas, el mal es fuente de conflicto. Algunos ateos y agnósticos se apoyan en el mal para rebatir la existencia de Dios. Se supone que interpretan el mundo sin recurrir a una causa trascendente. ¿Por qué, sin embargo, le piden cuentas a Dios? Es como si el mal, lo no-debido, fuera la brecha que rompe la lógica de un mundo impermeable. El creyente sabe, a priori, que el mal tiene un sentido, especialmente el cristiano que confiesa como Mesías a un crucificado. Pero, paradójicamente, nadie como él siente la mordedura del mal. ¿Cómo Dios, nuestro Padre, el Creador y Salvador, permite tanto sufrimiento? ¿Por qué ha hecho y hace de la pasión el camino de la resurrección?

6.1. El mal no tiene explicación

Cuando un niño de 3 años contempla el asesinato a machetazos de su madre, no se hace preguntas; pero sus ojos, paralizados de angustia, nos están gritando a nosotros y a Dios: «¿Por qué, por qué?». La misma imagen estremecedora de los campos de exterminio que atraviesan la historia humana. La mirada de María, la madre que recibe en su regazo a Jesús, cadáver desclavado del madero, aunque ella «guarda estas cosas en su corazón», también, como una niña que no entiende nada y, a pesar de todo, no se separa de su Dios.

El mal no tiene explicación, porque quiebra lo propio de la lógica: la relación natural entre antecedente y consecuente. Puede ser necesaria la competencia para adquirir bienes; *pero no* lo es la acumulación, privando a *los otros* de lo más elemental. Es normal que necesitemos un espacio vital de autorrealización; pero no lo es que consideremos al otro como enemigo hasta torturarlo. Entre antecedente y consecuente se introducen elementos que hacen saltar en pedazos la coherencia de lo real:

– ¿Por qué este deseo insaciable que subordina el equilibrio de la finitud a los propios intereses, en detrimento de las personas que me importan, incluso de mí mismo, una especie de «principio de autodestrucción»?

– La libertad, por más frágil que sea, sólo existe como capacidad de disponer de lo real, de no atenerse a lo dado. Ahí introducimos los humanos la posibilidad real de lo no-debido, el mal. Tenemos capacidad de hacer daño, de obrar el mal. Lo terrible es que lo hemos desarrollado hasta la locura.

– Debería amar desinteresadamente, pero no puedo. En la estructura misma de mi libertad hay un principio que la deteriora de raíz. No me sirve apelar a la evolución, diciendo que la libertad humana emerge de la naturaleza a través de un largo aprendizaje, ya que se trata de responsabilidad y amor, que me atañen en mi propio ser de persona. ¿Por qué esta herida ética que somete lo mejor de mí al sin-sentido?

– Si lo considero en el conjunto de las leyes que rigen las especies, la muerte es natural. Pero no me resigno a ser una parte del cosmos, un caso de finitud, un individuo de una especie biológica. Lo más natural me parece lo más absurdo: ¿qué sentido puede tener hablar de la dignidad del hombre y sus derechos, si la muerte es la última palabra?

El mal no tiene explicación, además, porque ninguna explicación abstracta lo puede suprimir. Se impone de tal manera en la experiencia humana, que viene a ser el punto de verificación de nuestra actitud de autenticidad o inautenticidad ante la realidad. Aceptar la realidad implica contar con el mal. Pero aquí las paradojas se extreman. Aceptarlo puede ser entregarse al conformismo, una manera retorcida de inautenticidad. Pero no aceptarlo, aunque sea en forma de rebeldía ética, puede desencadenar la «hybris» del poder. No es extra-

ño que algunas sabidurías busquen la respuesta en el equilibrio: adquirir la medida exacta de orden y desorden, felicidad y sufrimiento, con lo cual, altamente significativo, no se explica el mal; se le busca un lugar, tal vez un sentido, en el conjunto de la existencia.

Quizá sea lo más paradójico de la experiencia humana: que, cuando se renuncia a su explicación, iniciando una búsqueda de sentido, se descubre que la exigencia de explicación sólo es una cuestión mal planteada sobre el sentido. Pongo un ejemplo. Se oye con frecuencia en torno a este tema la siguiente pregunta: «¿Por qué el hombre no ha sido creado feliz desde el principio?». Para un creyente la respuesta sería sencilla: «Porque Dios así lo ha querido». Y añadirá: no nos ha hecho ángeles; nuestra libertad se hace en el tiempo y en confrontación con la naturaleza; etc. Para un agnóstico, la pregunta no tiene sentido, porque es puramente hipotética, ya que ser hombre es justamente ser esta especie dentro del universo. Sin embargo, ni el creyente ni el agnóstico pueden evitar la cuestión central: el hombre debe ser feliz, y el mal amenaza directamente ese deseo. Pues bien, a mi juicio, no hay respuesta, porque la cuestión central es otra: *¿cómo se percibe la finitud: como don o como amenaza?* Lo cual, a su vez, depende de dónde fundamente el sentido de la existencia. Todas las reflexiones de este capítulo apelan constantemente a esta paradoja: el mal no tiene explicación, pero puede tener sentido. El conflicto con Dios, por lo tanto, sólo podrá ser resuelto según el nivel pre-teológico o teológico de nuestra relación con Dios.

Por lo mismo, el cristiano/a ha de ser consciente de que su referencia a Dios, como respuesta al problema del mal, no le facilita las cosas, sino al contrario. Lo que para la razón es un enigma, para la fe es un escándalo. En efecto, resulta un recurso dialéctico cómodo constatar la incoherencia de una razón que, por un lado, no necesita de Dios para explicar los fenómenos y, por

otro, le echa la culpa a Dios de las calamidades humanas; pero resulta infinitamente más problemático relacionar el mal con el amor y la salvación de Dios.

6.2. El mal puede tener sentido

¿Es malo nacer pobre?

Respuesta: Depende de cómo haya vivido la pobreza, de cómo la haya integrado en mi vida, del sentido que le dé. Si me ha impedido ser persona, o el sentido de la vida depende del tener, entonces es realmente malo ser pobre. Pero si la pobreza me libera energías ocultas y me facilita seguir a Jesús, «que no tenía dónde reclinarse su cabeza», entonces es una bendición.

¿Es malo estar enfermo?

Respuesta: ¡Depende! Si la salud es un valor absoluto o relativo; si puedo vivirlo con libertad interior o no; si me produce angustia, por no dominar la existencia, o me posibilita la confianza en Dios, más allá de salud o enfermedad...

En estos meses me ha tocado acompañar a amigos que han cuidado a sus padres ancianos con largas enfermedades. He escuchado de todo:

- ¿Para qué tanto sufrimiento inútil?
- No entiendo nada, pero confío.
- El cuidar a mi madre está sacando lo mejor que hay en mí, me está obligando a plantearme la vida de otro modo.
- Ahora entiendo por qué la fe no soluciona los problemas, pero es victoria sobre la muerte.
- ¿Qué tiene que ver Dios con esto? Unas veces me parece que se complace en hacernos mascar lo que somos. Otras veces me da una paz especial, que no sé de dónde viene.

Normalmente, no respondo. En situaciones así, racionalizar me parece un insulto al sufrimiento. Escucho, callo y me limito a veces a sugerir: «Lo que no entiendes ahora, quizá lo entenderás más tarde. Confía oscuramente, entrégale a Dios tu realidad, tal como la sientes...».

¿Es malo haber pecado?

Respuesta: Depende de dónde fundamente el sentido último de mi vida. Una pregunta así supone valores incondicionales de ética que el sentido último de la existencia pone en juego responsablemente ante Dios. Pero el cristiano ha descubierto, a la luz del Evangelio, que Dios ha venido a salvar por gracia a los pecadores, que no necesita nuestras obras para justificarnos; más aún, que quiere tomar sobre sí nuestros pecados y hacer del pecado el ámbito privilegiado para manifestar la gloria de su amor absoluto... No es que Dios no tome en serio nuestro pecado. Al revés, lo toma tan en serio que sólo Él puede destruirlo y sólo Él puede hacer de nuestra condenación camino de vida eterna. Así lo proclama la Iglesia, inexplicablemente, en la Vigilia Pascual:

«Necesario fue el pecado de Adán,
que ha sido borrado por la muerte de Cristo.
¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!»

¿Así que puedo dar gracias a Dios por haber pecado, sintiendo una pena inmensa por haberle ofendido? ¡Sí! ¿Así que mereció la pena tanta historia humana de sufrimiento para poder conocer tal Amor infinito? ¡Sí! ¿Así que incluso el pecado es relativo? ¡Sí! ¿Puede tener sentido la negación de Dios, siendo Dios Amor fiel que crea vida de la muerte? ¡Sí!

¿Es malo no amar?

Respuesta: Sí, definitivamente es malo, sin excepción posible. Dejo al lector profundizar en esta res-

puesta paradójica, para que descubra qué es lo profundamente malo; cómo se correlacionan el mal y el amor; en qué consiste, en definitiva, el pecado; por qué el amor de Dios respeta el no del hombre, es decir, el infierno; por qué el sentido del sufrimiento atañe al amor; etc., etc.

Si el mal es relativo y depende del fundamento de sentido, significa que el mal pone a prueba el sentido de mi existencia. Puede hundirme en el sin-sentido o puede confirmar el que ya tengo, o abrirme horizontes insospechados. El sentido no se da automáticamente, sino a través de un proceso de conversión, en el que se pone en juego la historia vivida y la densidad del presente. ¿Por qué, en la misma situación, uno se hunde en la desesperación y otro es adentrado en una libertad nueva? Como todas las experiencias de hondura humana, el mal provoca los trasfondos de las personas.

Esta ambivalencia se percibe directamente a nivel emocional. La madre y la hija cuidan a GH. Ambas se preguntan por qué tanto sufrimiento. En la nieta, la pregunta brota del cansancio y de la angustia. A sus 20 años, la primera experiencia de la muerte la está descolocando a todos los niveles. Me pide explicaciones. Le digo que no existen, y se desconcierta más. Al final, después de un forcejeo, voy directo al grano y le digo: «¿No te das cuenta de que tus preguntas racionales ocultan la incapacidad de mantener una relación con Dios en esta situación de impotencia?». El sufrimiento de su madre es mucho mayor; pero la reacción es opuesta. No pregunta; se entrega a la voluntad de Dios, sin más. A solas, la hija la increpa, razonando a lo bruto: «¿No te das cuenta de que Dios no puede querer nuestro sufrimiento ni el de la abuela? ¿No lo remediarías si tú fueses Dios?». Respuesta de la madre, serena y dolorosa: «Hija, ¿tú qué sabes sobre Dios y sus planes y sobre lo que realmente nos conviene?». Razones y emociones se entrelazan, pues el sufrimiento com-

promete al ser entero. La madre no tiene respuestas; pero vive el sufrimiento con sentido. La hija está debatiéndose.

Para poder dar un sentido al escándalo del mal existen dos caminos. El primero es un *proceso de iluminación*, en el que la conciencia es obligada a trascender lo inmediato y descubrir un sentido oculto. Lo cual suele exigir tiempo y perspectiva. El salmo 73 (72) expresa admirablemente este camino.

La experiencia del sin-sentido aparece con toda la fuerza del escándalo: no es evidente que Dios sea bueno con los buenos, sino lo contrario. Los malvados, los que no tienen escrúpulos morales y pueden prescindir de Dios, tienen todas las ventajas en este mundo. ¿Merece la pena, entonces, fiarse de Dios y serle fiel? El mal se hace escándalo, es decir, piedra de tropiezo, tentación.

«Si yo dijera: “Voy a hablar como ellos”,
renegaría de la estirpe de tus hijos.
Meditaba yo para entenderlo,
pero me resultaba muy difícil:
hasta que entré en el misterio de Dios
y comprendí el destino de ellos».

El salmista expresa a continuación la sabiduría que ha adquirido en esta prueba. Con el lenguaje propio del Antiguo Testamento, puede ver el éxito de los malos en el conjunto de la historia de la Salvación y constatar que el final no corresponde a los malvados, sino a la fidelidad y justicia de Dios. El sentido ha sido elaborado en un horizonte de esperanza que trasciende lo inmediato. En efecto, la fuerza del mal vuelca su poder en la capacidad que tiene de estrechar el horizonte de esperanza (la angustia es estrechamiento). Hace falta aguantar con esperanza el envite, darle tiempo, y más tarde se podrá disponer de una visión de conjunto que permita situar el momento crítico en un horizonte más

amplio de sentido. Así elaborará Israel la comprensión del desastre de la destrucción de Jerusalén, y los discípulos de Jesús su muerte y fracaso en la Cruz. «Era necesario que el Hijo del Hombre sufriera para entrar en la Gloria», se dice en el Nuevo Testamento. Para un creyente, este horizonte mayor está garantizado por la fidelidad de Dios y sus planes misteriosos, «pues mil años son como un día para Dios».

Más sorprendente en el salmo 73 (72) es la segunda instancia de iluminación, pues atañe a la relación con Dios en sí misma:

«¿No te tengo a ti en el cielo?
Y contigo, ¿qué me importa la tierra?
Se consumen mi corazón y mi carne
por Dios, mi lote perpetuo.
Sí: los que se alejan de ti se pierden,
tú destruyes a los que te son infieles.
Para mí lo bueno es estar junto a Dios,
hacer del Señor mi refugio
y contar todas tus acciones
en las puertas de Sión».

Cima de la experiencia espiritual del Antiguo Testamento, pues el sentido se descubre en la relación de amor con Dios, sin necesidad de apelar siquiera al éxito o al fracaso del mal. Como es obvio, esta iluminación es interior y pertenece exclusivamente a la transformación del corazón. La prueba ha conducido al creyente hasta la vida teologal. Esta iluminación será el clima normal del Nuevo Testamento: la suficiencia del amor en el éxito y en el fracaso, en el sufrimiento y en la realización de los deseos. Cuando se vive esta vida teologal, ya no hay propiamente sin-sentido.

Esta experiencia empalma con el segundo camino: no se pretende dar sentido al mal, sino *vivirlo con sentido*. Este secreto lo tienen los sencillos de corazón, sean creyentes o no.

- La compasión que no necesita eficacia controlable; le basta compartir.
- El amor, que todo lo soporta y espera contra toda esperanza.
- El abandono de fe, que no pregunta, porque no sabe calcular la propia entrega.

Aunque no sepamos por qué, podemos vivir con sentido tanto sin-sentido de la existencia humana. Todo depende de las fuerzas del corazón. El que no confía buscará mil razones, cerrándose todas las puertas. El que ama de verdad y con obras, permanece, y en ese permanecer encuentra todas las razones.

Más de uno tachará esta sabiduría de resignación y sometimiento pasivo, casi fatalista. El que ama sabe que estamos en las antípodas.

6.3. Dios, en el tribunal del hombre

Durante siglos, los humanos no nos atrevimos a emplazar a Dios ante el tribunal del sufrimiento. Se suponía que los dioses tenían derecho a ser arbitrarios, y que a nuestra condición de mortales tocaba la suerte de sufrir. Con el pensamiento crítico de la filosofía griega comienza a revisarse la prepotencia de lo divino. También aquí se produce una profunda convergencia con Israel, aunque desde otra perspectiva radicalmente distinta. Es la fe misma de Yahvé la que no puede aceptar que Dios se complazca en nuestro sufrimiento. *El Dios que se conmueve ante el grito de los esclavos* (Ex 3) no puede ser la causa de nuestra abatida condición humana. Sin embargo, el Antiguo Testamento parece luchar entre dos polos: el respeto sagrado a la trascendencia incomprendible de Dios y la certeza creyente de su amor incondicional a favor del hombre.

En este sentido, podemos considerar como una auténtica conquista del espíritu humano la liberación de

la concepción de lo sagrado como *potencia impersonal* intocable. Atreverse a juzgar a Dios en relación, justamente, con el sufrimiento humano, no es necesariamente algo blasfemo. Presupone la idea de un Dios personal y bueno, y presupone también la autoconciencia del hombre como espíritu autónomo y libre. Un rasgo más del proceso de emancipación humana.

Con el advenimiento de la modernidad, a partir del siglo XIX y especialmente durante todo el siglo XX, el hombre se ha sentido con derecho a juzgar a Dios. Desde Dostoievsky hasta Camus, con matices contrastados, ha resonado de una manera u otra este principio: «Si Dios permite el mal, no tiene derecho a existir». Razones no han faltado. Entre ellas, la constatación del horror: la crueldad de las últimas guerras, la bomba atómica, los totalitarismos implacables, la utilización experimental del hombre, el refinamiento de la tortura, la acumulación de medios destructores, la insolidaridad programada con los hambrientos... En otras épocas, la desmesura de lo arbitrario se podía atribuir al Maligno, a un poder personal que influía malévolamente en el hombre. Desmitificado el demonio, la atribución al hombre de tanto desastre conlleva tal carga de culpabilidad que el hombre se ha vuelto a Dios para echarle en cara su pasividad. A ello ha ayudado la crítica racional de las ideologías religiosas que a lo largo de la historia han justificado el sufrimiento, en primer lugar –se ha dicho– el cristianismo y su teología de la redención.

A los creyentes no nos basta una actitud defensiva. Nos toca asumir la parte de razón que hay en este juicio que se atreve con Dios. Lo exige nuestra dignidad humana. Hablar del amor de Dios ante las lágrimas de un niño hambriento o ante las cámaras de gas de Auschwitz sólo puede tener sentido si ese mismo amor se erige en contra de tanto sufrimiento.

Pues bien, lo sorprendente en la Biblia es que tal actitud de rebeldía es inherente a la fe misma. En los

apartados siguientes expondremos cómo Israel, Jesús y la Iglesia han percibido la dramática del sufrimiento y del amor de Dios. En este a modo de telón de fondo es necesario tomar conciencia del sentimiento básico de no-resignación que atraviesa la experiencia bíblica. Remito a dos textos.

El salmo 44 (43) es una lamentación pública en tiempo de derrota y desgracia. Israel no se siente culpable, en contraste con tantos textos que atribuyen las calamidades al pecado y las consideran como justo castigo de Dios.

«Todo esto nos sucede sin haberte olvidado,
sin haber negado tu alianza.
Por tu causa nos matan a cada momento,
nos tratan como ovejas de matanza»:

La actitud pasiva de Dios ante el sufrimiento de su pueblo resulta enigmática y escandalosa para la fe, tanto más cuanto que se recuerda el pasado salvador de Dios (primeros versículos).

El libro de Job representa paradigmáticamente la rebeldía de la fe bíblica. Job es el inocente en quien Dios parece cebarse. Sus amigos se empeñan en establecer la correlación entre su sufrimiento y su pecado, intentando defender a Dios. Exactamente, como tantos creyentes que se empeñan en salir garantes de un amor de Dios nada evidente ante el tribunal del sufrimiento humano. Job les demuestra la torpeza de sus argumentos. Pero él mismo se debate entre la rebeldía y la fe, hasta que emplaza a Dios a que le juzgue. Lo admirable es este juicio: Yahvé no le explica el sufrimiento, no le demuestra siquiera su pecado; simplemente, le muestra el misterio de la existencia y el misterio de Dios mismo.

Libro moderno, porque no tiene miedo a las grandes cuestiones y porque afirma el primado del sujeto y su experiencia frente a todos los convencionalismos,

incluso religiosos. Libro provocativo, porque no explica nada y exige tomar partido. El hombre es emplazado ante el misterio más grande tanto del sufrimiento como de Dios. Si lo lee un agnóstico, queda defraudado, porque se apela al misterio, y no encuentra respuesta racional y controlable. Si lo lee un creyente conformista, queda desconcertado, pues la respuesta al problema del mal no es tan fácil. Si lo lee un creyente con vida teologal, se siente profundamente identificado con su propio proceso interior: el mal le ha obligado a una fe que se abandona oscura y confiadamente al misterio, pero no en actitud pasiva, sino desde la lucidez que no se resigna, pero no pretende tener la última palabra sobre la existencia.

Job nos obliga a la síntesis de extremos: rebeldía que emplaza a Dios ante el tribunal del sufrimiento y fe que emplaza al hombre ante el tribunal del Dios más grande. Paradoja de la experiencia bíblica: el Dios que escandaliza, porque permite tanto sufrimiento, es el Dios digno de fe, porque nunca abandona a los suyos al destino ciego y al sin-sentido. Dramática de la fe, que sólo será resuelta en el Nuevo Testamento, ante la Cruz de Jesús, pero no por explicación que dilucida el problema, sino por la lógica de un amor que soporta sobre sí el destino del mundo. La Cruz será el tribunal de Dios y del hombre, en uno, para gloria del Amor Trinitario.

6.4. Dramática de la fe

La fe bíblica se sitúa en las antípodas de las típicas sabidurías del «distanciamiento», como el estoicismo. El hombre bíblico no se separa de la realidad, sino que la vive a fondo. Su Dios se revela en la historia, y en la historia dolorosa de la humanidad y de su Pueblo. Esto hace que el mal no sea un problema a resolver, sino un

proceso dramático que compromete el sentido mismo de la existencia humana y de la fe en Dios. La ideología busca explicación; pero la fe invita a hacer con este Dios de la historia el camino imprevisible del Dios escondido y fiel. Por eso encontramos en la Biblia no una filosofía religiosa del mal (al estilo del budismo), sino experiencias que se constituyen en referentes. En torno a ellas, la fe ha plasmado la dramática de su proceso.

El primer referente sigue siendo *Gn 3*, que a veces ha sido utilizado como explicación: la caída de nuestros primeros padres sería la causa desencadenante del mal en el mundo. La fe en el pecado original daría razón del sufrimiento. Lo torpe de esta argumentación no está sólo en que escamotea las claves científicas sobre la evolución de la especie humana, sino en que escamotea el escándalo que supone el carácter universal de la condición humana condenada a la imposible autplenitud. Con toda la exégesis actual, hay que dar la vuelta a la interpretación: *Gn 3* no explica el mal, sino que nos obliga a vivirlo hoy y siempre en referencia a las cuestiones centrales de la existencia:

- ¿Por qué el deseo es insaciable?
- ¿Por qué no aceptamos a Dios como Dios?
- ¿Por qué no valoramos la finitud como don?
- ¿Por qué nos protegemos del otro?
- ¿Por qué la incomunicación y la insolidaridad?
- ¿Por qué utilizamos el poder contra nosotros mismos?
- ¿Por qué consideramos a las otras criaturas como enemigos?
- ¿Por qué pretendemos tener derecho a la inmortalidad?

Gn 3 nos dice que el paraíso, es decir, la plenitud del hombre, liberado de la muerte y del sufrimiento, pasa por la obediencia y la desappropriación: que Dios es

digno de fe, aunque a veces lo sintamos como rival; que el sufrimiento puede ser gracia; que es necesario recrear de raíz las condiciones de la humanidad...; pero que nosotros, siendo responsables, no disponemos del secreto; que sólo la fe en las promesas de Dios nos posibilita una esperanza real.

¿Cómo ha aprendido Israel esta sabiduría? No por transmisión ideológica, sino por historia vivida, y dramáticamente vivida con el Dios de la Alianza.

Los *profetas del exilio* (Jeremías y Ezequiel, especialmente) lo tienen claro: los desastres de Israel se deben al pecado, son castigo justo de Dios. La fe bíblica siempre ha tenido clara la correlación entre el pecado y el sufrimiento del hombre. A veces lo ha entendido en sentido mágico, como explicación causal: la enfermedad es consecuencia del pecado. Pero su núcleo de experiencia trasciende dicha visión. La fidelidad a los mandamientos del Señor garantiza una vida digna del hombre, es decir, la bendición; la infidelidad, en cambio, acarrea la maldición (cf. Deuteronomio, *passim*). Es verdad que la correlación directa será revisada y matizada; pero el núcleo permanece. Precisamente los creyentes del Nuevo Testamento, al comprender la Cruz como la bendición suprema de la humanidad, tenemos el peligro de no valorar la concepción de la primera Alianza. Ésta se asienta espontáneamente en el sentido humano de la justicia y responde a la experiencia básica del amor de Dios, de tal modo que una teología de la gloria de la Cruz que no presuponga una afirmación del deseo humano cumplido por la voluntad salvadora de Dios, se hace sospechosa. En efecto, Dios quiere la felicidad del hombre y la garantiza con su ley. Por eso, quebrantarla conlleva el castigo, la autodestrucción del hombre.

Más arriba (capítulo 4, sobre el pecado) ya ha quedado expuesta la dinámica del castigo en el conjunto de la concepción bíblica. Subrayemos aquí que la dramá-

tica del mal está asociada a la ética, a la seriedad con que el hombre tiene que asumir sus responsabilidades ante Dios y el prójimo y, por lo tanto, las consecuencias de sus actos. ¿Se comprende el mal por el pecado? Indudablemente, para la fe, sí. Actualmente hay una tendencia a disociar el pecado del sufrimiento, paralelamente a la disociación entre ética y fe. En mi opinión, hay que volver a la afirmación central de la Sagrada Escritura: tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el mal del hombre tiene que ver, nuclearmente, con el pecado. Otra cosa es que dicha afirmación haya sido asociada a una mentalidad mitológica (creación de la humanidad en estado paradisiaco, explicación sobrenatural de fenómenos naturales, etc.), que, en efecto, necesita revisión. Lo curioso es que la ética humanista no creyente coincide con la concepción bíblica: somos nosotros los responsables del mal en el mundo.

Sin embargo, la dramática de la fe es más compleja. En un primer momento, afirma que Dios no quiere el mal y que éste tiene como raíz la libertad del hombre pecador. En un segundo momento, ante la realidad del justo que sufre injustamente, la dramática de la fe se agudiza, e Israel descubre nuevos horizontes de comprensión.

En la figura del *Siervo de Yahvé* de Is 40-55 convergen amplias reflexiones. Por un lado, toda la problemática sapiencial que hemos sugerido al tratar del libro de Job; por otro, la experiencia dramática de la vocación profética (los mediadores sufren el destino del pueblo pecador); por otro, la meditación de la historia de Israel como pueblo elegido (¿por qué es el elegido de entre las naciones y por qué su realidad histórica es tan dolorosa?); por otro, la revisión de la esperanza mesiánica, demasiado ligada al triunfo; por otro, la intuición de que el sufrimiento es el crisol de la Alianza, y que nada es tan precioso para la fe como Dios mismo...

Cuando se medita detenidamente Is 53, la fe resitúa de manera radicalmente nueva la problemática del mal: *el sufrimiento tiene un sentido solidario*. Las resonancias son múltiples:

- Dios mismo es el que se compromete a liberar del castigo inmerecido eligiendo a un inocente.
- Sólo el inocente puede ser solidario.
- El sufrimiento en obediencia es redentor.
- El mal entra en la dinámica de la Salvación.
- Dios salva no sólo realizando el deseo, sino también frustrándolo.
- La solidaridad es más valiosa que la propia felicidad.
- El futuro mesiánico de plenitud pasa por el sufrimiento.
- Pero esto no lo puede entender sino un «resto»: aquellos que han sido iniciados por el espíritu de Dios.

Y aunque el texto habla de triunfo del Siervo, dicho así, la justicia de Dios parece demasiado diluida por el sobrepeso de un sufrimiento desproporcionado. La fe bíblica siempre se debatió (y sigue haciéndolo) entre la confianza inmutable en la fidelidad de Dios y la incertidumbre ante la retribución. Por eso es tanto más admirable el Antiguo Testamento: mantuvo la fe en el futuro a pesar de todo, a pesar de la evidencia de la muerte. ¿Cuál es la retribución de los fieles a la Alianza? ¿Es Dios justo, si la última palabra es la muerte? ¿No constatamos acaso que la historia sigue su marcha implacable y que «no hay nada nuevo bajo el sol», pues «justos y pecadores pagan el mismo precio, la muerte»? Las reflexiones del Qohélet en este punto son de acero.

Al final del Antiguo Testamento, con la experiencia de los mártires surge la fe en la resurrección de los muertos, es decir, que la fidelidad de Dios se mantiene

más allá de la muerte. Con ello, la dramática de la fe se encuentra ante nuevos desafíos. El supremo escándalo del mal es morir por fidelidad a Dios. ¿Cómo puede hablarse de alianza si Dios sacrifica a los suyos, si los abandona en el momento supremo en que han puesto toda su existencia en sus manos?

Una vez más, la fe se atreve a vivir los extremos. La fe se escandaliza, y la fe permanece. Más allá de toda explicación racional, contra toda lógica de lo evidente, la fe afirmará que Dios, que creó el mundo de la nada, puede vencer a la muerte (cf. 2 Mac 7). En consecuencia, *nada está perdido*: ni el sufrimiento del pecador, ni el sufrimiento del justo, ni el fracaso de los buenos, ni la impotencia ante los poderes del mal, ni el sin-sentido de la injusticia, ni el más abominable de los crímenes.

Anotemos esta observación fundamental: la dramática de la fe ante la problemática del mal siempre se vuelve a Dios. A veces busca explicación; pero su luz viene al interior mismo de la fe. Y cuando esta fe se encuentra más dramáticamente con el sin-sentido, tanto más se fía y tanto más se le abre un nuevo horizonte de comprensión. No, el mal no puede ser percibido desde fuera (neutralmente, como espectador), ni de frente (como superhombre que domina la existencia), sino desde el corazón de Dios, creyendo en Él.

6.5. Dramática del Reino

Es probable que Jesús pensase en el Reino como victoria definitiva contra el mal. ¿No era acaso la intervención definitiva de Dios? ¿No había sido el reino de David su prefiguración? ¿No lo habían anunciado los profetas y no era la expectativa de la gente? Sin embargo, nunca había podido entregarse a una concepción teocrática tan rotunda del Reino. Quizás había recibido

de sus padres, María y José, una concepción más cercana a otras tradiciones mesiánicas; por ejemplo, las asociadas al Siervo de Yahvé o a los anawin (pobres de Yahvé). Había algo dentro de él que le decía que Dios era distinto. Su fe en Yahvé no se apoyaba precisamente en la realización de sus deseos, aunque éstos fuesen perfectamente legítimos. Jesús sabía qué era lo esencial: entregarse a la voluntad de Dios confiadamente. Tal vez por ello tuvo la certeza de que tenía que estar disponible a que el Señor se manifestase. Y esperó año tras año, sin saber qué futuro le deparaba, consciente de que lo importante era estar vigilante.

Cuando oyó hablar del Bautista y su mensaje, tuvo claro que tenía que salir a su encuentro. Sin duda, conectó espiritualmente: el mismo Dios, grandioso e imprevisible, siempre salvador, amor celoso y fiel. Cuando se dejó bautizar en el Jordán, ocurrió algo inaudito. De repente, se sintió invadido por el Espíritu y supo que su vida no le pertenecía. ¿Qué experiencia tuvo de Dios en ese momento? Los evangelios han preferido expresarlo a través de textos mesiánicos y de epifanías, ya que lo importante no era la experiencia, sino la misión recibida. Pero el conjunto del Evangelio nos permite entrever que dicha misión tuvo que ver con la nueva conciencia que se le dio del Dios de Israel. Jesús llamará siempre a Dios su Abba, su Padre. Quizá se le dio la visión de Dios en su inmediatez misericordiosa con la creación entera y con cada uno de los hombres, especialmente los más pequeños. Quizá percibió la presencia salvadora de Dios, que se acercaba al mundo con decisión irrevocable de establecer su reinado. Sin duda, se sintió el hijo, el elegido: que era él, en persona, quien tenía que realizar la presencia salvadora y el amor entrañable de Dios por los hombres, recreándolo todo de raíz.

Y se fue al desierto para adentrarse en esa relación única con el Padre de los cielos y para aclararse sobre

el camino a emprender para cumplir su misión mesiánica. Nunca como entonces sintió el vértigo de lo que el Señor le encomendaba. Vaciló, fue tentado, insistió en la oración... Sólo sabía que lo esencial era hacer la voluntad de su Padre. Lo demás se le daría por añadidura, sobre la marcha.

Desde el primer momento, algunos criterios guían su conducta. Ciertamente, no nacen de estrategia ni de sabiduría humana y religiosa, sino de su intimidad con el Padre, de cómo el Espíritu le da ojos para ver y sentir al modo de Dios. Por eso es tan normal en Jesús su misericordia con los pecadores, porque conoce la gratuitidad insondable de la misericordia de Dios y su compasión con la gente desamparada. Sus preferencias son evidentes: los pobres, los agobiados por la existencia, los últimos... Pero sus preferencias no son exclusivas, ya que no nacen de ninguna ideología social, sino de la hondura del amor que busca lo perdido y se identifica con los machacados por la injusticia y la marginación. Cuando critica la ley de los fariseos y reivindica el primado del hombre sobre el sábado, Él no se coloca al margen de la ley ni pretende crear una escuela liberal de interpretación. Por el contrario, es fiel a sus raíces judías y dice que su misión no se dirige a los paganos (como lo hizo, por ejemplo, Jonás), sino «a las ovejas dispersas de Israel». Lo cual no le impide valorar la fe que encuentra en el centurión o en la sirofenicia, pues el reino de su Padre no tiene fronteras, y hace salir el sol sobre justos y pecadores, judíos y paganos. Mensaje y acciolla denuncia del abuso del poder en todas las facetas, con su capacidad de indignarse violentamente ante la hipocresía y la mentira.

Es posible que Jesús creyese que su mesianismo iba a ser aceptado por Israel o, al menos, por una parte significativa del mismo. Al cabo de cierto tiempo, comprobó que más bien producía rechazo en las autoridades religiosas y desconcierto en las gentes sencillas. Si

era el Mesías, se le exigían signos deslumbrantes, y no era tal su modo. Los signos eran evidentes («los ciegos ven, los tullidos andan, los muertos resucitan, y a los pobres les llega la Buena Noticia»: Mt 11), pero sólo eran perceptibles para la fe («dichoso el que no se escandalizare de mí»). No, el Reino no venía a imponerse, sino a suscitar vida, a implicar al hombre en la transformación de la realidad. Jesús consideraba pecado toda pretensión de manipular el Reino. Es necesario acoger a Dios como un niño, confiadamente. Lo demás vendrá por añadidura (Mt 6).

Tuvo que ser un golpe muy fuerte para él constatar que su mensaje y su acción escandalizaban. Lo que en principio era Buena Noticia se transformaba, por la ceguera del hombre, en piedra de tropiezo para la fe. ¿Cómo era posible, ya que, por definición, el Reino suponía la victoria sobre las potencias del mal en todas sus formas y el cumplimiento de la promesa: «arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne»? ¿No habría sido su vocación una ilusión?

No le fue fácil a Jesús encontrar un camino. ¿Es que el Padre contaba con las fuerzas del mal para realizar su Reino? Para Jesús estaba claro que, de entrada, el Reino no venía por un golpe de varita mágica a cambiar las condiciones normales de la existencia, entre ellas el sufrimiento y la libertad pecadora del hombre. ¿No había predicado acaso el amor a los enemigos?; ¿no había insistido en sus parábolas en la presencia de la cizaña junto al trigo en el campo del Reino? Pero ahora, a partir del rechazo global de Israel, se trataba de la presencia del mal en toda su virulencia: como rechazo de Dios, como fracaso mesiánico. ¿Es aquí donde hay que situar la escena del Tabor? Jesús tuvo que abandonarse en la voluntad del Padre más allá de toda expectativa. Lo importante era dejarle a Dios la iniciativa. ¿Quién era él para establecer los caminos del Reino? Tal vez por ello su reacción ante Pedro, que le

proponía un camino mesiánico sin sufrimiento, fue tan violenta (cf. Mc 8-9). En todo caso, a partir de Cesarea de Filipo y el Tabor, el lenguaje y la actitud de Jesús decididamente están marcados por el mesianismo del sufrimiento. ¿Sabía Jesús que iba a morir crucificado en Jerusalén? ¿Le quedaba todavía alguna esperanza de ser aceptado por los representantes autorizados de la fe de Israel? Poco importa la respuesta. Lo esencial pasaba por su entrega al Padre, dispuesto a llegar hasta el final en el cumplimiento de su misión.

En la Última Cena, Jesús ya no tiene dudas. Sabe que es la «hora del poder de las tinieblas». Éstas van a manifestarse de todas las maneras: traición del discípulo, abandono de sus amigos, negación de Pedro, arbitrariedad del juicio del Sanedrín, ensañamiento de la soldadesca, prepotencia e injusticia del Procurador romano, flagelación, crucifixión, escarnio, angustia y muerte. ¿Por qué, Dios mío, por qué? Los evangelios nos cuentan sobriamente lo que recordaron de su final trágico. A veces podemos entrever la hondura de su sufrimiento, que se adentra en el abismo. Nadie pasó haciendo el bien como él. ¿Podemos sospechar la resonancia del grito «¡crucifícale!» de la multitud enrabietada? Nadie amó a los suyos como Jesús. ¿Qué sabemos nosotros del desamor? Nadie se identificó tan absolutamente con su misión como Jesús. ¿Por qué tanta entrega inútil y un fracaso tan absurdo? Nadie ha sabido de la vida de Dios y ha estado tan vinculado al Padre como este Hijo único. ¿Por qué ahora este abandono sin consuelo, sin presencia, en la noche más terrible del desamparo?

Sin embargo, más allá de toda experiencia, más allá de todo saber, más allá de toda esperanza, más allá incluso de toda causa perdida, en la tiniebla más atroz, Jesús sigue entregándose a la voluntad del Padre y cumpliendo su misión. Su ser es obediencia y solidaridad, y esto desde el infierno del pecado y de la muerte.

6.6. La gloria de la Cruz

Con frecuencia se oye esta pregunta: «¿No podía Dios habernos salvado sin tanto sufrimiento?». La pregunta suele nacer del escándalo del sufrimiento o de ciertas dificultades teológicas derivadas del tema del «sacrificio». Hay que decir, de una vez por todas, con todo el Nuevo Testamento: Sin duda, Dios podía habernos salvado sin tanto sufrimiento; ciertamente, no era de necesidad la víctima del sacrificio. Pero la pregunta manifiesta la incapacidad radical para comprender lo que definitivamente Dios ponía en juego con la muerte de Jesús y su sufrimiento: la gloria de su amor. En la pregunta todavía está presente la incapacidad de dar sentido al sin-sentido, de superar el escándalo del mal. Por el contrario, para el Nuevo Testamento, en la Cruz se ha manifestado de manera insobrepasable la gloria divina del Amor Absoluto. Sólo Dios podía transformar la locura de la Cruz en sabiduría, y el escándalo en fuerza salvadora (cf. 1 Cor 1-2), y así lo ha hecho. Con el amor no se discute: «Si no te dejas lavar los pies, no tienes parte conmigo; lo que no entiendas ahora, lo comprenderás más tarde» (Jn 13).

Evidentemente, sin Resurrección hablar de la gloria de la Cruz sería un escarnio a la dignidad del hombre y al amor de Dios. La Resurrección tiene dos dimensiones complementarias: por una parte, da a entender que el sufrimiento no es fin, sino camino, que la palabra última pertenece a la justicia y a la victoria sobre el mal, y que el destino del hombre es la felicidad; por otra, confirma el carácter redentor de la muerte de Jesús en obediencia a Dios y en solidaridad con los hombres: es decir, su vocación de mediador. Paradoja extrema: tanto sufrimiento sólo puede ser significativo si es expresión del amor de Dios; pero si el amor muere, ¿para qué sirve?; ¿no es la mayor de las ilusiones? Por ello, la Resurrección sellará para siempre la

unidad entre muerte y vida, amor y sacrificio. De hecho, los relatos evangélicos de la Pasión han sido escritos en ambas claves: Marcos y Mateo subrayan el hiato, el salto de la muerte a la Vida, la novedad de la Resurrección como palabra del Padre al escándalo mesiánico; Juan (Lucas inicia esta perspectiva) hace del via crucis de Jesús un camino de glorificación, una Resurrección anticipada (Jesús muere entregando activamente el Espíritu, es decir, pascualmente; el discípulo es atraído por el Traspasado).

Si alguien contempla «desde fuera» cómo la Iglesia adora y celebra la Cruz el Viernes Santo, quedará profundamente perplejo. Por una parte, la comunidad cristiana muestra su duelo, se identifica con el despojo de su Maestro; por otra, entroniza al Crucificado como Rey y Señor, le canta, le agradece su sufrimiento en favor nuestro, le adora y abraza... Al que observa «desde fuera» le tiene que dar la impresión de que estamos enfermos, que hacemos del sufrimiento un rito sagrado. Nosotros sabemos que celebramos su Amor; pero no lo podemos separar de sus heridas y su sangre. Es en ellas, en ese realismo brutal de la tortura y la muerte, donde hemos contemplado la gloria del Amor. Y tal es el milagro, cuya percepción sólo es posible al amor: las llagas de Jesús se nos transforman en fuente de vida, el agua y la sangre de su costado nos recuerdan los sacramentos de nuestra salvación. Entre Jesús entregado y el cristiano atraído por la Cruz fluye la misma vida de amor, el Espíritu Santo, don propio de la Resurrección. Podemos separar cronológicamente el tiempo de la muerte y el tiempo de la Resurrección. En la fe se trata de un mismo misterio, en que se unen la muerte y la vida eterna, la tierra y el cielo, el pecado y la Gracia, y en el que se revela la gloria del Padre, que nos entrega al Hijo, y la gloria del Hijo, que nos ama hasta el extremo, y la gloria del Espíritu Santo, que transfigura el sufrimiento y la muerte en vida de amor.

¿No hay peligro de dolorismo en todo ello? En la historia del cristianismo, sin duda, no siempre se ha salvaguardado el equilibrio y la perspectiva adecuada (baste recordar la piedad de la Contrarreforma en torno a los pasos de la Pasión). Pero mi impresión es que ahora nos estamos yendo al extremo opuesto: el sufrimiento se está convirtiendo en tabú, y se está disociando el amor espiritual (obediencia al Padre y solidaridad con el hombre) de su realización concreta en la condición real del hombre sometido al pecado y la muerte.

El conflicto que el hombre tiene con Dios no se resuelve disociando el amor y el mal, sino descubriendo la gloria del amor de Dios en el escándalo más grande de la Cruz. No soy yo el inocente que no debe sufrir, sino Él, Jesús, entregado por mis pecados (Pablo: «me amó y se entregó por mí»). No es escandaloso que yo no sea feliz, sino que Dios se haga hombre hasta compartir mis contradicciones, y que sea su muerte precisamente el camino de mi felicidad. En verdad, no tiene explicación el mal en el mundo; pero menos explicación tiene la locura del Amor Trinitario por nosotros. Por ello, la gloria de la Cruz, manifestación suprema del Amor, al ser rechazada por el hombre, se hace juicio:

«Si no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa. Si me odian a mí, odian al Padre. Si no hubiera hecho ante ellos obras que ningún otro hizo, no tendrían pecado. Pero ahora, aunque las han visto, me odian a mí y al Padre» (Jn 15).

Estas palabras de Jesús son estremecedoras, porque dan a entender que la Cruz se ha constituido en tribunal definitivo de Dios sobre el mundo. Los humanos nos hemos atrevido a emplazar a Dios ante el tribunal del mal; pero ¿qué defensa podemos tener ante un Dios que sufre con nosotros y por nosotros, ante un Dios al que hemos crucificado? No tenemos excusa ni justifi-

cación posible. Sólo Dios puede transformar nuestro pecado en Gracia (cf. capítulo 4).

Pero los que hemos conocido este Amor todavía tenemos menos excusa. Estamos perdiendo el sentido del sufrimiento, como los paganos –diría Pablo–, para los que su dios es la felicidad inmediata. La palabra «sacrificio» nos asusta, y ya la hemos domesticado diciendo que pertenece a una teología trasnochada. Hemos de reconocer lealmente que la metáfora cultural de la muerte de Jesús como «víctima expiatoria», culturalmente resulta inaceptable (Dios parecería complacerse en los ritos cruentos); pero ¿no habrá que restablecer su sentido genuino, el de la mediación redentora precisamente, tal como lo explica la Carta a los Hebreos? Pero, evidentemente, aunque despejemos los malentendidos teológicos, permanece el conflicto a nivel emocional. ¿Es que Dios quiere que suframos? ¿Tiene sentido el sacrificio?

6.7. ¿Quiere Dios que suframos?

Si se pregunta así, «ex abrupto», hay que responder rotundamente: No, Dios no quiere que suframos.

Pero la respuesta es demasiado simple. ¿Quiere un padre que su hijo sufra? ¡Depende! En la Sagrada Escritura se repite que «Dios corrige al que ama».

Comencemos por distinguir la carga emocional del lenguaje de su contenido real. Mi sospecha es que, cuando se confunde el amor con lo gratificante, asociar amor y sufrimiento resulta contradictorio. En pastoral, caemos con frecuencia en esta trampa. Para que los creyentes tengan una imagen positiva de Dios nos dedicamos a presentar la relación con Dios como relación sin conflicto. La consecuencia es fatal: el amor de Dios se disocia de la realidad, donde el conflicto y el sufrimiento son normales.

La pregunta tiene otra dimensión más problemática: «¿Actúa Dios? ¿Es voluntad suya que suframos?». Ofrezco la respuesta en diversos momentos de reflexión.

Para comenzar, formulemos la pregunta de otra manera, por ejemplo: «¿Puede tener sentido en el plan salvador de Dios que suframos?». Es curioso: decimos el mismo contenido, pero ensanchando el horizonte de sentido. De hecho, en las traducciones actuales, cuando aparece el término «voluntad de Dios», con frecuencia se dice «designio salvífico de Dios». La aclaración es importante. En nuestra cultura, la voluntad de Dios está asociada a la autoridad amenazante, a algo que se nos impone desde fuera. Anotemos que, de nuevo, el problema es emocional. En efecto, si uno se detiene a reflexionar, no sé por qué no es más conflictivo hablar de un «plan» de Dios.

Siempre me ha impresionado aquella escena (2 Sm 24), en que el profeta Gad le propone a David que escoja entre tres castigos por su pecado de apropiación de la realeza: tres años de hambre, tres meses perseguido y tres días de peste. David responde: «Mejor es caer en manos de Dios, que es compasivo, que caer en manos de hombres». Es probable que la respuesta de David tenga que ver con la mentalidad de su época, que interpretaba la peste como intervención causal de Dios. Pero el nudo de la cuestión es otro: David prefiere recibir de Dios el castigo.

Hace un tiempo, asistía yo al funeral de un joven asesinado en una manifestación callejera. El cura dijo en la homilía: «Dios no quiere estas cosas; las hacemos los hombres contra la voluntad de Dios, no Él». A los tres días hablaba yo con la madre, profundamente creyente. Me llamó la atención su comentario de la homilía: «Agradecí mucho al cura lo que dijo, que Dios no quiere nuestro sufrimiento; pero, aunque me tranquilizó la conciencia, no me ayudó a creer». Todo este libro se resume en el comentario de esta cristiana.

Si se trata de superar una imagen infantil de la acción de Dios en el mundo, la presencia del mal es el mejor medio. ¿Cómo va a hacer Dios el mal? Necesitamos, pues, de una racionalidad que distinga la explicación causal del fenómeno, y la fundamentación metafísica de toda la realidad y, por lo tanto, también del asesinato.

Si se trata de afirmar que Dios no quiere el mal ético, el asesinato, es evidente. Pero aquí comienza la fe a trascender, a percibir que la injusticia no es la última palabra sobre el sentido de la existencia humana. ¡Mayor injusticia que la muerte de Jesús...! Es evidente que el Padre no estaba de acuerdo con la sentencia del Sanedrín y de Pilato; pero el sentido último de esta muerte era salvador y, como tal, entraba en la voluntad salvadora de Dios.

Pero el milagro de la fe todavía es mayor: aunque la explicación causal del asesinato del joven fuese el odio político (en este caso, así lo fue), aunque Dios no estuviese de acuerdo con tal injusticia, aunque esa muerte pareciese un sin-sentido total, la madre prefería recibir ese golpe de la mano de Dios. Como David, cree en el amor de Dios que da sentido al sin-sentido, que crea vida de la muerte. De hecho, me dijo entre lágrimas que había ofrecido su hijo a Dios por la paz. Quedé conmovido, y yo también se lo ofrecí con ella, agradeciendo al Señor que sigue suscitando la fe de Abraham, la que vence a la muerte, y un amor que no pide explicaciones, porque se sabe en buenas manos. Como Job: «El Señor me lo dio. El Señor me lo quitó. Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?» (Job 2). Como Jesús a Pedro: «Déjame hacer. Lo que no entiendes ahora, lo entenderás más tarde» (Jn 13).

Lo que pasa es que tal síntesis pertenece al amor de fe, es decir, a la experiencia teológica del sufrimiento. A este nivel, la distinción entre querer de Dios y acción en

el mundo es secundaria, porque toda la realidad es percibida bajo la soberanía del amor creador de Dios. Y la distinción entre amor y conflicto, igualmente secundaria, ya que el conflicto es motivo de amor.

6.8. ¿Tiene sentido el sacrificio?

La respuesta debería estar clara a estas alturas del libro. Pero conviene ultimar algunas precisiones.

Si el sacrificio se asocia a la víctima que expía para aplacar la ira de Dios y reordenar el mundo, hagamos algunas distinciones:

- Un Dios bárbaro de la violencia es impensable en el cristianismo.
- ¿Cómo se relacionan la santidad de Dios (su ira, según la Biblia), que dice «no» al pecado en todas sus formas, y la mediación salvadora del inocente, que se hace voluntariamente solidario en favor de los pecadores? El Nuevo Testamento, como dije en el capítulo 4, tiene claro que la iniciativa viene de Dios por gracia. La imagen, por lo tanto, de la víctima ha de situarse en la dinámica del amor y de la libertad. ¿Cabe mantener, entonces, la idea de justicia que repara? No lo sé. Sospecho que un amor que no pasa por la justicia no alcanza su verdad última; pero, igualmente, un amor que no está por encima de la justicia no es digno de Dios: «Su amor consiste en que no hemos amado nosotros a Dios, sino que Él nos ha amado» (1 Jn 4). Quizá por ello los escritos neotestamentarios prefieren una polivalencia de imágenes para hablar de la mediación única y plena de Jesús, en que se hace la síntesis de extremos.

Para hablar del sacrificio en este capítulo, prefiero otra perspectiva ya sugerida anteriormente. ¿Por qué

merece la pena dar la vida voluntariamente, es decir, sacrificarse?

Si pregunto de pronto: «¿Merece la pena sacrificarse por Dios?», sospecho que el hombre actual se sentirá desconcertado. Por dos razones: primero, porque Dios es autosuficiente y no necesita ser salvado; segundo, porque Dios no nos interesa tan vitalmente como para merecer nuestro sacrificio. Primera constatación: en otra época, la respuesta habría sido sí, rotundamente sí, y por las mismas razones: primero, porque es el hombre el que es nada y lo confiesa con su autodonación hasta el sacrificio de sí; segundo, porque Dios es digno de amor hasta la muerte. ¿Por qué horizontes culturales tan dispares? En efecto, nuestra sensibilidad actual se opone a un Dios que sacrifica al hombre en provecho propio. Con razón. Pero sospecho que esta perspectiva adolece del primer requisito para entender el sacrificio en cristiano: la dinámica del amor.

¿Es correcta la imagen de un Dios autosuficiente, el Absoluto, más allá del dolor del hombre? Al contrario, el Dios de Jesús sacrifica a su propio Hijo por nosotros. Puede parecer horrendo; pero ¿cabe mayor amor que el de quien da la vida por sus amigos? (cf. Rom 5 y Jn 15).

Y si, efectivamente, Dios es el primer sacrificado, ¿no se lo merece Él todo? En primer lugar, que entremos decididamente en la dinámica de su amor solidario en favor de la humanidad perdida. Sacrificio como expresión máxima de la misión, como Jesús. A esto alude la Carta a los Colosenses cuando dice que «suple lo que falta a la pasión de Cristo». Nada de la segunda carta a los Corintios puede entenderse sin esta dinámica pascual, en que la existencia apostólica comparte el sacrificio de Jesús.

- ¿Merece la pena sacrificar todo lo que nos impide el amor pleno y exclusivo de Dios?

Si se medita a fondo, convergen la pregunta «¿merece la pena sacrificarse por Dios?» y la pregunta «¿merece la pena sacrificarse por el hombre?». En cristiano, la respuesta es única: «Sí». Por eso, no hay dos amores, el de Dios y el del prójimo, sino un mismo amor, el que viene de Dios y une el cielo y la tierra, el revelado en el sacrificio de Jesús.

Tal es la intuición central del cristianismo (e, implícitamente, de todas las religiones): *sagrado* es aquello por lo que merece la pena sacrificarse hasta dar la vida.

6.9. Notas pastorales

Al final de estas reflexiones sobre el mal, espero que vaya quedando claro que es posible abordarlo desde distintas claves de sentido. Las resumo.

El sufrimiento es amenaza de destrucción. Pero también posibilita a las personas madurar en lo esencial.

Suscita la angustia de la finitud. Pero también es ámbito privilegiado para la confianza en Dios y, por ello, ámbito de libertad interior y paz transpsicológica.

Pone a prueba la fe, pues conlleva la frustración de nuestros mejores deseos. Pero es también llamada al seguimiento de Jesús, a perder la vida para ganarla.

Mediante el sufrimiento compartimos el amor redentor de Jesús (Flp 3). Por ello nada es inútil, ni el fracaso, ni la muerte, ni...

El sufrimiento remite más allá de la finitud: al corazón de Dios, a su Providencia misteriosa, al tiempo habitado por la eternidad, al juicio que pertenece en exclusiva al Padre, al Cielo.

No obstante –lo hemos repetido–, el conflicto del sin-sentido no se resuelve con un buen adoctrinamiento. Puede ayudar, sin duda, librarse de ciertos malentendidos: la idea de un Dios que necesita víctimas, o la idea del sacrificio para ganarse a Dios, o la idea amenazante de la voluntad de Dios, o la idea que identifica el pecado y el mal, sin otros matices... Pero el sin-sentido nace de la experiencia vivida del conflicto. Éste necesita ser elaborado en un *proceso en el que entran en juego la madurez humana y la vida de fe*.

Criterio básico: A cada nivel de transformación corresponde un modo de dar sentido y elaborar la experiencia del mal; y viceversa: la percepción del mal depende del nivel de interioridad de la persona. Si la interioridad está configurada por el deseo de felicidad inmediata y controlable, será percibida como mala cualquier frustración. Si la interioridad es teologal, el creyente percibe el sentido desde la fe oscura, más allá de todo saber; desde la esperanza desnuda, más allá de los resultados; desde la obediencia de amor, más allá de toda autorrealización.

Me permito bosquejar esquemáticamente los niveles y momentos del proceso que ha de tener en cuenta el agente pastoral.

Equipamiento

- El mal tiene que ser vivido como principio de realidad. A ello se oponen la incapacidad para elaborar la frustración, las fantasías de omnipotencia, los mecanismos inconscientes de evitación, masoquismo, etc.
- Hay que tener en cuenta los factores sociales: ambiente familiar sobreprotector, educación excesivamente permisiva, los mensajes del consumo desmedido, de la autorrealización sin res-

tricción, del sentido de la vida centrado en el placer, etc.

- A veces nos empeñamos en hablar del ideal de entrega al prójimo cuando falta la estructuración básica de la persona, dominada por la necesidad de estímulos constantes.
- A nivel inconsciente, hay que vigilar el mundo de las imágenes de Dios; cómo se las arregla la afectividad cuando aparece el conflicto con Dios; o, si no aparece, vigilar su posible represión o latencia.
- Aquí tienen su función las explicaciones que dilucidan malentendidos.

Integración

- La persona madura cuando no opone el amor al conflicto, sino que aprende a integrarlo positivamente. El proceso de integración exige la interacción entre lo humano y lo espiritual.
- La relación interpersonal implica amar la realidad del otro en cuanto otro, lo cual es fuente de vinculación, pero también de conflicto. Igualmente, la relación con Dios exige una continuidad que permita integrar la afectividad en su riqueza polivalente.
- La autonomía ha de superar su miedo a la dependencia, a la desprotección del yo. Dios ha de ser percibido como el Tú viviente y absoluto, con la autoridad del amor que lo exige todo.
- Etapa de bipolaridades que despliegan la profundidad de la persona: crear mundo propio y olvidarse de sí; desarrollar potencialidades y descubrir el valor de las renunciaciones voluntarias;

generosidad incondicional sin reprimir necesidades y respetando el ritmo de la libertad interior, sin precipitarse a opciones irreales... Aplicado al proyecto cristiano de vida: a la vez que Dios va centrando el corazón, no separarlo de la afectividad humana; a la vez que la fe incorpora mayor ámbito de realidades humanas, la radicalidad evangélica apela al más del Amor Único...

- El sufrimiento comienza a no ser problema para ser camino. Entre miedos, ciertamente, pero con atracción interior.

Fundamentación teológica

- Plataforma privilegiada, la experiencia del mal sin salida: la culpa, sin justificación posible ante Dios; el egocentrismo radical; el «mundo» como anti-Reino; la imposible autoplenuitud; la mentira existencial; la esclavitud del deseo...
- Sólo Dios salva. Sólo la fe puede encarar las contradicciones de la vida humana desde el corazón de Dios. El proyecto de vida ha encontrado su fuerza: el primado de la voluntad de Dios. La autonomía, igualmente, su horizonte propio de libertad: la indiferencia espiritual. La misión comienza a liberarse de la necesidad de resultados y de frutos conformes a nuestros deseos.

Purificación

- El mal aparece en todo su poder: decepciones afectivas, fracasos en la misión, aridez espiritual...
- Sólo Dios basta.

- El corazón va encontrándose a sus anchas en la síntesis de contrarios, que no puede ni necesita racionalizar. libertad liberada del yo; conciencia radical del pecado y confianza omnímoda; fuerza en la debilidad; preferir pobreza a riqueza...
- Apunta «desde dentro» la misión como autosa-cificio

Cristificación

- Es la hora del poder de las tinieblas, sólo el amor de fe guía: «Si el grano de trigo no muere. .» (Jn 12).
- Fecundidad pascual (cf. 2 Cor 4).

7

El hombre y lo divino

En los capítulos anteriores, el conflicto con Dios aparecía con evidencia. Cuando el hombre necesita emanciparse de un Dios que le impide su autonomía, cuando no acepta su amor ni su juicio y cuando se atreve a emplazarle ante el tribunal del sufrimiento, Dios es Alguien real y viviente. Pero cuando no interesa, porque es un sueño inútil, el conflicto desaparece. Hasta ahora, a partir de la modernidad, los humanos hemos luchado contra Dios. Ahora ya no necesitamos luchar. No existe más que el mundo observable, y en él estamos nosotros. Apelar a Dios tan sólo es un resto del pasado sacral, que no termina de asumir la secularidad de la ciencia y la razón filosófica. No tiene sentido ni siquiera ser ateo. Basta con ser humano. En el paso al tercer milenio ha dejado de tener sentido la pregunta por Dios. Las religiones sólo han expresado y expresan lo divino del hombre, es decir, el desafío de ser plenamente humanos o limitadamente humanos, sin más.

En una concepción así, los creyentes resultamos trasnochados. Sin embargo..., «eppure si muove...». A pesar de todo, el hombre es más, y Dios sigue moviéndose en el corazón de la historia humana, aunque la ciencia se empeñe en negar la pregunta sobre el sentido y la razón filosófica la sustituya por la sabiduría de la finitud.

La cuestión es tan radical que la respuesta exige un planteamiento teórico igualmente radical. Pero no

va a ser tal nuestra perspectiva. Seguiremos haciendo reflexiones pastorales que atañen a las vivencias existenciales.

7.1. La indiferencia religiosa ilustrada

En nuestros ambientes pastorales, cuando hablamos de la indiferencia religiosa, le damos una connotación negativa. La atribuimos con frecuencia a cierta degradación moral, a «falta de valores», que se dice. Para evitar juicios personales analizamos el contexto socio-cultural: pragmatismo, consumismo... ¡pobres conciencias, juguetes de una sociedad sin valores! No interesa Dios, se oye decir, porque es más cómodo vivir sin Dios.

Que hay mucho de ese talante, es indudable. Pero el análisis es insuficiente. Actualmente hay una indiferencia religiosa ilustrada, es decir, que ha construido su propia cosmovisión con sus propios valores éticos y una crítica rigurosa de la religión. Se trata de un fenómeno cultural que viene de lejos, especialmente desde la Ilustración, es decir, del primado de la razón universal, y directamente ligado a la secularización progresiva de las sociedades occidentales. Tiene que ver con el conocimiento científico de la realidad y la crítica filosófica. Una especie de radicalización del antropocentrismo que adviene con la modernidad y que se concreta de múltiples formas:

- Crítica frontal de toda autoridad externa al hombre mismo y, por ello, de las religiones de la Revelación que exigen fe en la Palabra.
- Ética fundamentada en la dignidad inviolable de la libertad y en la conquista y profundización de los derechos humanos, tanto a nivel individual como social.

- Desplazamiento del centro de la salvación del hombre: En vez de una hipótesis más allá, el aquí y ahora insustituible.
- Búsqueda de un universal humano, en el que convergen todas las sabidurías, las humanistas y las religiosas.

Dios no interesa, porque sólo el hombre es Dios para sí mismo. De ahí la reinterpretación antropocéntrica del lenguaje religioso y su simbólica. «Salvación», por ejemplo, no significa esperanza en la intervención graciosa del Absoluto, sino preservación y promoción del hombre en todas sus dimensiones, especialmente ante el futuro amenazado.

Como vemos, más que de indiferencia religiosa ilustrada, se trata de un proyecto filosófico secular coherente con la realidad del hombre y el conocimiento racional que podemos tener del mismo. Por eso, apenas lo encontramos en nuestra pastoral. Se construye al lado de nuestras comunidades cristianas. En otra época llevaba una carga de militancia atea. Hoy, en la sociedad postindustrial y científicamente desarrollada, se considera en su casa. Las confesiones religiosas serían producto de un pasado, pertenecientes a un mundo que no ha alcanzado su autonomía, las «luces» de la razón. Pero aunque, en cuanto a cosmovisión explícita, no aparece en nuestra pastoral ordinaria, la observación más elemental la constata invadiendo los rincones de las conciencias creyentes, por ejemplo:

- Cuando la fe en la divinidad de Jesús quiere ser reducida al hombre Jesús de Nazaret (el hijo que anticipa nuestro propio camino con su experiencia de Dios y su entrega a los hombres).
- Cuando se lee la Palabra sólo o casi exclusivamente en función de la experiencia interior.

- Cuando se confunde la adultez de la fe con la racionalidad autónoma, considerando toda obediencia como contrapuesta a la libertad.
- Cuando la experiencia teologal es reducida a fenómeno psicológico de conciencia.
- Cuando se evita el tema del pecado y el conflicto con Dios.

Advirtamos de nuevo que el conflicto con Dios es la piedra de toque de la autenticidad de la fe. Con todo, a mi juicio, lo primero que tenemos que hacer en nuestra pastoral es no caer en la trampa del fideísmo. Cuando separamos fe y razón, es que hemos dado la razón al antropocentrismo ilustrado. Una fe que se aísla del espíritu crítico se hace sospechosa. Sin embargo, tampoco caigamos en la trampa de una apologética que recurre a la ciencia para demostrar los fundamentos de la fe. Ciertos libros, como *La Biblia tenía razón* o *A Dios por la ciencia*, sólo han convencido a los que previamente ya estaban convencidos. La fe integra la racionalidad en la misma medida en que no la reduce a saber objetivable. La fe se encuentra en su casa con una racionalidad más alta, la del sentido (cf. capítulo 5). Por eso, pienso: si es grave un antropocentrismo encerrado en su finitud controlable, negando o ignorando a Dios, más grave aún es un cientifismo que recorta tan burdamente el horizonte del pensamiento humano.

7.2. El ocaso de la Revelación

La crítica de la Revelación comenzó con el auge de la razón crítica. El siglo XVIII inicia con audacia la desmitificación de la Sagrada Escritura. El proceso no ha terminado. Basta con abrir cualquier manual de exégesis que hable de los géneros literarios. Todos los días constatamos en nuestra pastoral la amenaza que sienten los

creyentes cuando se les dice que las profecías del Antiguo Testamento son «a posteriori», releídas desde el Nuevo, o que Jesús no tenía conciencia de su divinidad. Evidentemente, hay un momento en que establecemos el límite y apelamos a la fe. Pero, fuera o al lado de las comunidades cristianas, la Biblia es un texto religioso entre otros. Conozco librerías que colocan la Biblia dentro de la sección de «filosofía», concretamente en la de «filosofía antigua».

El ocaso de la Revelación está asociado a la crítica de los fundamentalismos religiosos. Se repite, a modo de tópico, que las religiones monoteístas, las que afirman ser Revelación, han sido la fuente principal de las guerras de religión y del dogmatismo intolerante. Nuestras sociedades democráticas occidentales se glorían de su pluralismo ideológico y social. ¿Acaso no es una conquista humanista el espíritu de tolerancia, que se instaura precisamente a raíz de la razón ilustrada? Hay fundamentalismos de tipo sectario que, aunque por un momento tengan éxito, se autoexcluyen por su misma cerrazón, puesto que van contra la corriente imparable de la historia y la secularización de las sociedades. Pero hay también fundamentalismos solapados, uno de cuyos baluartes –dicen– es el catolicismo romano, institución autoritaria con gran capacidad de adaptación social, pero incapaz de aceptar el principio de libertad religiosa y de pensamiento. Basta pensar en las cortapisas que pone a sus teólogos.

En esta crítica de la Revelación, el punto neurálgico cabe formularlo así: toda apelación a una instancia exterior y superior al hombre atenta contra la dignidad de la razón humana. La Revelación respondería a una época de crecimiento de la humanidad, cuando todavía necesitaba fundamentar sus cosmovisiones en principios sagrados y, al elaborar sus primeras síntesis globales (los Vedas, la Biblia, el Corán), las legitimaba con la autoridad de Dios. Pero una vez que la humanidad se

ha hecho protagonista de su historia y ha desacralizado el mundo, encontrando su lugar en el conjunto del universo, la lucidez de la finitud conocida y aceptada impide la referencia a una Autoridad Suprema.

Hay que reconocer cuánto debemos a este proceso crítico. El listado sería largo, por ejemplo:

- Liberación de una imagen mágica del poder de Dios.
- Nueva comprensión de la Sagrada Escritura como libro plenamente humano.
- Posibilidad de distinguir la fe y su representación cultural.
- Nueva integración de libertad y obediencia en la Iglesia.
- Posibilidad de discernimiento de las síntesis propias de la vida teologal, más allá de autonomía y heteronomía.
- Convergencia profunda entre el proceso de maduración humana y el proceso de la Revelación bíblica.

Hay que reconocer también cuánto necesitamos en nuestras comunidades cristianas ese diálogo con la razón crítica y desmitificadora. ¡Cuánto miedo y autodefensa y autoritarismo doctrinal! Basta leer el *Catecismo Universal* para comprobar cuán poca exégesis sobre el Jesús histórico ha sido incorporada a su cristología (retenida prácticamente en la patrística y la escolástica) y cuán poca reflexión sobre la autonomía del hombre ha sido incorporada a su moral.

Sin embargo, no basta con introducir el espíritu de la Ilustración en la fe. Hans Küng es, dentro del catolicismo, el símbolo más claro de dicho espíritu. Admirable en lo que desmonta; estrecho en lo que construye. En efecto, a la sombra de R. Bultmann y otros, en reacción a la ortodoxia luterana del primer K. Barth, hay

muchos pensadores cristianos que no saben liberarse de cierto racionalismo, que termina haciendo de la Palabra cuestión de interpretación. Más arriba ya he señalado que el diálogo con la modernidad exige dos movimientos:

- El primero asume arriesgada y lúcidamente el espíritu crítico. Lo dijo hace mucho A. Schweitzer: ninguna religión se ha atrevido a la aventura de la exégesis de sus textos sagrados como el cristianismo. La aventura ha sido dolorosa y todavía no ha concluido, desde luego; pero, después de dos siglos, los creyentes nos sentimos cada vez más cómodos con la desmitificación.
- El segundo ha de recuperar la inmediatez y autoridad del texto por la fe. He dicho «la autoridad que percibe la fe», que nunca ha de ser confundida con la sacralización del texto. De lo contrario, se instaura en las conciencias un dualismo entre ciencia y fe que termina vaciando a ésta de su densidad humana.

Por indicar un ejemplo: las apariciones del Resucitado. Desmitificarlas, comprender las intenciones de las comunidades cristianas o de los evangelistas en su redacción, ayuda a la fe a liberarse de la imagen infantil cosista y objetivable de la Resurrección. Pero sólo por la fe, que interrelaciona lo acontecido y la propia experiencia del encuentro con el Resucitado, es posible captar la profundidad del texto, el realismo corporal de la presencia del Resucitado, realismo que no puede ser reducido a mera experiencia interior de conversión ni, por supuesto, a internalización de la causa de Jesús. Otra cosa es cómo hay que interpretar dicho realismo, tarea que compete a la racionalidad teológica. Pertenece a la fe, cabalmente, distinguir entre percepción e interpretación, aunque ella misma no puede expresarse

sino interpretando. No es la interpretación la que tiene la última palabra sobre la fe, sino a la inversa.

Aquí hemos topado, en última instancia, con la dificultad que tiene la razón crítica para asumir el principio de la Revelación: se atreve a juzgar la Palabra, en vez de ser juzgado por ella. San Pablo lo dice con frase estremecedora: «Hacemos prisionero todo razonamiento, sometiéndolo a Cristo» (2 Cor 10). No es extraño que a los hombres de la indiferencia religiosa ilustrada les parezcamos fanáticos. Hemos de reconocer el pésimo servicio que hemos hecho a la Palabra de Dios al utilizarla como dominio de las conciencias. Pero digamos abiertamente que la cuestión ni siquiera es la contraposición entre libertad de pensamiento y fe, sino otra, la auténticamente desconcertante para ellos, los librepensadores, y para nosotros, los creyentes: ¿por qué a Dios se le ha ocurrido ponerse en comunicación con el hombre y establecer una historia de amor con nosotros?

Ellos creen que nosotros necesitamos creer en una autoridad que nos dé seguridad, y que para ello sacralizamos unos textos religiosos que sólo representan una tradición cultural. Pero nosotros sabemos la dificultad que tenemos en creer en el Dios vivo hablando a los hombres, porque eso significa dar cabida a un Amor Absoluto que no sabemos adónde nos conduce. La Biblia me da referencias, y referencias esenciales, pero no me priva del riesgo personal de mi libertad. Ellos creen que la forma suprema de libertad es la de la razón, que tantea entre luces y sombras la interpretación de la finitud. A nosotros nos parece un riesgo corto en comparación con la llamada a compartir la libertad del Padre Absoluto tal como se ha revelado en Jesús, el Cristo. Por eso, al final no podemos evitar la sensación de que ese racionalismo enmascara un conflicto no resuelto: ¿Y si Dios existiese, y fuese Alguien personal, y nos hubiese creado para que conociésemos su amor,

y hubiese hecho una historia con nosotros y a pesar nuestro, manifestando una fidelidad inimaginable? Al menos eso es lo que dice la Biblia. ¿Y si fuese verdad?

7.3. El dogma de la modernidad

Porque ni siquiera la razón crítica se libera de sus a prioris. El a priori dogmático de la modernidad es éste: «Sagrado sólo es el hombre». Los a prioris se expresan ideológicamente, pero tienen un contenido emocional. Lo vimos en el capítulo anterior: Si preguntamos: «¿Merece la pena dar la vida por el hombre?», bastantes dirán que sí. Si les pregunto a los mismos: «¿Merece la pena dar la vida por Dios?», sospecho que quedarán desconcertados.

Lo formularon ya los sofistas griegos: «El hombre es la medida de todas las cosas». Pero ha costado siglos que ese principio se haga evidente, desplazando al principio teocéntrico. En la cultura premoderna, la primera tesis dogmática, espiritual y ética rezaba así: «El fin último del hombre es Dios». Todo el mundo creado, incluido el hombre, era medio para alcanzar la unión con Dios. Kant se atrevió a decir que el hombre debía ser tratado como fin y nunca como medio. El viraje era evidente, y desde entonces es el criterio definitivo de toda la realidad, incluida la religiosa.

El cristianismo de los primeros siglos podía legitimarse culturalmente si ofrecía a los hombres un camino de salvación que posibilitase el acceso a la divinidad. La teología patristica pivota sobre ese eje de la «divinización» del hombre. A partir de la modernidad, lo constatamos cada día en la pastoral, la fe sólo puede legitimarse si es capaz de humanizar:

- Si milita por la liberación de los oprimidos.
- Si posibilita la autonomía de la persona.
- Si promueve el equilibrio psicológico y la auto-realización.

En otras épocas, el giro antropocéntrico tuvo que ser conquistado al estilo del mito de Prometeo: arrebatando la sabiduría y el poder a los dioses, que guardaban celosamente el secreto de la libertad y de la inmortalidad. Por eso las religiones se posicionan instintivamente a la defensiva ante el principio humanista. En capítulos anteriores hemos discernido suficientemente, en torno a temas cruciales, este contencioso. Aquí quiero subrayar dos aspectos altamente significativos del tema que nos ocupa: la divinización del hombre.

Primero: Ya no hay prometeísmo; el antropocentrismo secular no necesita luchar contra los dioses; el universo es su casa; todavía tiene muchos problemas que resolver, pero cuenta con instrumentos para ello; en cualquier caso, no tiene que apelar a sabidurías superiores.

Este talante es novedoso y, aunque la secularidad avanza, no es asumido explícitamente por demasiada gente. Los primeros en extrañarnos somos los creyentes, que nos empeñamos además en suponer que no existe, que no es posible que exista. Seguimos diciendo que «el hombre es naturalmente religioso», que no hay sinceridad real en el agnóstico tranquilo y lúcido, como que oculta su necesidad de Dios... Hay que revisar de raíz esta actitud. Seguimos confundiendo la necesidad con el sentido, como si Dios fuese una parte del mundo.

Segundo: La naturalidad con que los lenguajes, tradicionalmente reservados para lo trascendente sagrado, se trasponen al hombre. Por ejemplo, decir que «sagrado sólo es el hombre» en otra época habría sido una blasfemia. Sólo Dios es sujeto de culto.

¿Qué hay detrás de esta transposición? ¿Un resto de la cultura sacral o el último avance de la razón filosófica, que se erige en intérprete definitivo de la realidad y de las tradiciones culturales?

Creo que el cristiano/a debe comenzar por conectar espiritualmente con este humanismo radical. No, desde

luego, por estrategia de inculturación, sino porque siente en sus entrañas profundas afinidades.

¿No es el Dios de Jesús el primero que hizo el viraje antropocéntrico con la encarnación de su Hijo?

¿No es acaso toda la Revelación de Dios en la Biblia un proceso de humanización?

¿No es una de las novedades de la religión de Jesús el superar la división entre lo sagrado y lo profano y sustituir el culto mediante víctimas y ritos sagrados por la solidaridad con el hombre? La adoración de Dios en espíritu y en verdad se realiza en el amor al prójimo.

En efecto, sin caer en la hipocresía de decir que la modernidad ha sido fruto del cristianismo (¡cuántas batallas, antes y ahora, contra las iglesias!), ¿quién no ve que las raíces del antropocentrismo se hunden en el humanismo cristiano?

Con todo, la fe no puede negar la diferencia entre Dios y el hombre. Aunque no se trata de un talante prometeico, sino de una reducción filosófica de lo sagrado a lo humano, esa misma pretensión de reducción delata la tentación monista que subyace al proyecto global. Demasiados a priori; por ejemplo:

- Que Dios amenaza la autonomía del mundo y del hombre.
- Renuncia precipitada a todo pensamiento metafísico.
- Incapacidad de ahondar en esa persona única que es Jesús de Nazaret y sus síntesis tan peculiares.
- ¿Por qué esa necesidad de dar un sentido absoluto al hombre?

7.4. Sabiduría de la finitud

Para evitar esa especie de absolutización religiosa del hombre los críticos utilitaristas han adoptado esta actitud racional y práctica: considerar inútil (y, por tanto,

sin sentido, añaden) todo pensamiento de absoluto, sea trascendente o sea inmanente. Transcribo este párrafo, que me llamó la atención por su lucidez de planteamiento y de expresión

«La expresión “la búsqueda de sentido” no me parece la más adecuada. Sugiere que el sentido existe en algún lugar, en otra parte, como un tesoro que quedaria por descubrir. No hay sentido oculto, sino que la vida y solo la vida lo produce. El sentido no es tanto buscar cuanto producir, inventar.

No hay sentido de absoluto ni sentido del sentido, ni para el individuo ni para la humanidad. ¿Quiere eso decir que la vida es absurda? Nosotros somos absurdos cuando buscamos un sentido absoluto para nuestras vidas relativas y pasajeras. ¿Es el universo absurdo? Nosotros somos absurdos cuando pretendemos que signifique algo distinto de el mismo o tienda hacia un sentido distinto, pero ¿cómo podría, puesto que lo es todo?

¿Debemos considerar la búsqueda del sentido una ilusión? La ilusión sería sacrificar la vida al sentido, cuando es el sentido el que debe estar al servicio de la vida»

Vivir, y vivir a tope ahí reside el sentido, tal es la palabra mágica de nuestro tiempo, sin utopías, anclados en el presente, asumiendo lo que da de sí o, mejor, extrayendo al máximo lo que puede dar de sí, siempre relativo pero valioso, pues no tenemos otra cosa.

Sin duda, buena parte de la filosofía de la sospecha con respecto a lo religioso (recordemos a Nietzsche) viene de aquí: frente al más allá, recuperar el más acá, frente a la renuncia terrena en función de una felicidad eterna, saber vivir lo que somos (el amor, el trabajo, las cosas y las relaciones de cada día), frente a la pasividad ante la historia, construir una vida más digna aquí y ahora. Creo, en efecto, que los creyentes, antes de tachar de materialismo esta filosofía de la vida, deberíamos aprender a descubrir la sabiduría de la finitud.

No tendríamos que ir a beber fuera de nuestras propias fuentes. Nos bastaría retomar el Antiguo Testamento (la alianza con el Dios vivo se concreta en el don de la tierra, los hijos, la justicia social), especialmente los libros sapienciales. ¿Qué es lo que propugna Qohelet, sino este saber vivir el presente y no cazar sueños inútiles de futuro? Apelar al Nuevo Testamento, a su tesis central de la vida eterna, para negar la sabiduría espiritual de lo terreno, sería recaer en la contraposición espiritualista que tanto ha marcado la educación tradicional (el Kempis y el monacato, símbolos de la espiritualidad cristiana). Decididamente, hemos de recuperar el sentido religioso de lo terreno.

Pero agotar el sentido de lo humano y de la vida misma en lo relativo y fragmentario es una opción, tachar de ilusión una búsqueda de sentido absoluto es un a priori. El autor del texto que he transcrito debería preguntarse más bien por qué la cuestión del Absoluto surge «desde dentro» mismo de la vida, en la capacidad de vivir con sentido lo que somos y tenemos, por ejemplo

- ¿Por qué la ética exige imperativos incondicionales? ¿Es que, tal como ha formulado dicho autor, el valor de la vida no supone una actitud de incondicionalidad?
- ¿Por que el amor, cuanto más densidad de entrega posibilita, tanto más desea la eternidad?
- ¿Por qué todo proyecto del presente termina sacrificando al individuo en aras de la humanidad?
- ¿Por qué permanecen, a pesar de todo, todas las preguntas de ultimidad, comenzando con la muerte?
- Si solo existe el universo, ¿por qué se supone que Dios es una hipótesis inútil? Sigue pensándose de Dios y del hombre en función de un sentido prag-

mático, es decir, de resultados controlables, a la medida de una felicidad que previamente se ha asignado a la existencia humana.

Es como si el pensamiento humano sólo pudiese afirmar algo (en este caso, el sentido está en vivir esta vida finita) en contra de lo otro (la vida eterna está aquí y más allá, al mismo tiempo). Lo cual no es resolver el conflicto, sino eliminarlo.

7.5. Espiritualidad inmanente

Cuando el antropocentrismo occidental se encontró con las religiones orientales, especialmente de la India, al principio se sintió incómodo; pero poco a poco ha ido haciendo una selección y readaptándola a su propia dinámica. Cuando el hinduismo se nutre de la tradición bakhti (Brahma, el Innombrable, adquiere rostro personal en Vishnú, Siva...), Occidente lo interpreta desde el Dios personal cristiano. Cuando la tradición religiosa (la brahmánica, especialmente el budismo primitivo, «el Hinayana») propugna lo divino del hombre, sin relación personal con un Dios personal, el antropocentrismo occidental la relee en clave humanista. Esta vez el humanismo no se refiere a la justicia social ni al progreso, sino a la sabiduría del hombre interior. El intercambio está siendo fecundo.

Desde el momento en que la experiencia espiritual no se fundamenta en la alteridad de la Palabra, sino en el proceso de la autoconciencia, la inmanencia de lo espiritual ha encontrado en la sabiduría religiosa de la interioridad, tan ampliamente desarrollada en el Oriente, su mejor aliada.

- Tantos creyentes sedientos de vida interior, que se sienten incómodos en nuestras religiones institucionales, tan marcadas por lo objetivo (doctrina, ritos...).

- Las técnicas del yoga, que salvaguarda el resto de subjetividad que necesita sobrevivir en un mundo burocrático y supertecnificado.
- El proceso de desmitificación de las imágenes personales de Dios prefiere una religión del silencio, más acorde, al parecer, con la sabiduría espiritual del Oriente.
- ¿Por qué hace falta un Tú distinto de mí, si la espiritualidad está dentro de mí, si lo divino soy yo mismo, en la medida en que descubro el sí-mismo más allá del yo, que sólo es su máscara ilusoria?
- Las religiones oscurecen la verdadera religión humana, la hondura espiritual del ser humano.

Advirtamos la profunda convergencia del proceso cultural de la radicalización antropocéntrica (secularización de lo religioso; el hombre es lo divino) y la espiritualidad inmanente oriental, especialmente la budista.

Todos los años, en los grupos de adultos a los que acompaño, me he encontrado con cristianos incapaces de distinguir la interioridad y la fe, es decir, la espiritualidad inmanente y la espiritualidad teológica de la fe, y con personas que quieren recuperar sus raíces cristianas a partir del descubrimiento de la espiritualidad mediante la sabiduría oriental. En este punto, mi adhesión a la espiritualidad de la alteridad y de la Palabra suele ser muy clara; pero es significativo cómo suelen reinterpretar mis palabras desde su experiencia de transformación interior, evitando su contenido de alteridad personal e histórica, tan nuclear en la Biblia. Por ejemplo, cuando leemos el diálogo entre Jesús y la samaritana en Jn 4, las referencias al don del agua que se hace manantial interior sirven para confirmar que la experiencia cristiana coincide con la interioridad religiosa universal. Lo cual es verdad a nivel fenomenológico, es decir, cuando se observan los efectos inmanentes de la trans-

formación interior. Pero sólo a primera vista, pues la dinámica intencional de la transformación en la fe está determinada por el acontecimiento histórico y el encuentro interpersonal. Reducir la experiencia espiritual a la fenomenología del yo es una selección apriorística que no hace justicia a la experiencia real del cristiano/a.

Con todo, como iremos apuntando en los apartados que siguen, esta radicalización antropocéntrica, también en la espiritualidad, nos es altamente valiosa como dimensión esencial de la vida teologal. ¿No es tal, acaso, la promesa del Nuevo Testamento, el don del Espíritu que nos mueve «desde dentro»?

7.6. El hombre es más

La respuesta al antropocentrismo no es reivindicar el teocentrismo, sin más. A mi juicio, hay que arrojar aún más lejos la jabalina: descubrir que el hombre es más. Este principio ha guiado todas las reflexiones pastorales de este libro y permanece en pie.

¿Por qué tener miedo a la razón crítica y su desmitificación del mundo? En efecto, Dios es inútil, no explica nada y no es necesario para vivir. Pero cuando el mundo se queda sin la presencia de los poderes sobrenaturales, todavía permanece Dios, el absolutamente trascendente y absolutamente inmanente.

Que el saber científico pretenda tener la última palabra sobre la realidad no es ciencia, sino absolutización de la ciencia, lo cual es otra forma de sacralidad. Las palabras de Pablo en Rom I sonaban como denuncia profética en una cultura politeísta; pero, aunque parezca paradójico, siguen sonando con la misma carga profética en una cultura secular:

«Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos se hacen asequibles a la razón

por las criaturas. Por lo cual no tienen excusa, pues aunque conocieron a Dios, no dieron gloria ni gracias, sino que se desvanecieron con sus razonamientos, y su mente ignorante quedó a oscuras».

Pablo no se refiere a ninguna prueba racional que demuestre la existencia de Dios, como se ha tendido a explicar en la teología católica, sino a la capacidad más alta del espíritu de percibir al Invisible en lo visible, al Creador en sus criaturas, al Trascendente en lo inmanente. Lo que reivindicamos del espíritu humano no es que deje de ser crítico con las imágenes de Dios, sino que sea incapaz de pensamiento metafísico. La quiebra de tantos sistemas que han pretendido saber sobre las cuestiones últimas no se soluciona recortando la búsqueda de sentido último.

¿Por qué la crisis de la Revelación está asociada a la cultura que asesina al Padre, es decir, a la incapacidad del hombre moderno de aceptar la autoridad que da vida? Es demasiado socorrido (y palmario, por desgracia) apelar al abuso de la autoridad religiosa. El problema de un antropocentrismo sin Padre es que termina refugiándose en una autonomía defensiva reaccional. La señal más clara es que ha hecho de la culpa un tema tabú.

No es difícil rastrear la sacralidad multiforme con que la cultura secular alimenta sus ilusiones, mejor dicho, las aspiraciones del corazón humano a ese «más» irreductible que las religiones han llamado por su nombre, Dios.

Para comenzar, ¿no es llamativo el ingente esfuerzo hermenéutico por retraducir lo sagrado a humano? Por ejemplo, la Trinidad cristiana significaría que la persona es relación. Los creyentes decimos: antropológicamente, es verdad, ninguna objeción; pero ¿por qué no se establece la hipótesis contraria: porque Dios es relación interpersonal, la persona humana existe como

relación? Cuando los creyentes oímos la interpretación que se hace de nuestra experiencia religiosa, no nos sentimos identificados. El primer criterio de honradez racional es respetar el fenómeno en cuanto tal. Oímos su relectura antropológica y pensamos espontáneamente: ¿por qué esa atribución sacral a lo humano, si el punto de partida es la diferencia entre Dios y el hombre?

Para seguir, la sacralización de la vida, que reviste múltiples formas: la ética subordinada a la felicidad controlable, la obsesión por la salud, la amenaza de un futuro incierto exorcizado de múltiples formas, incluso con la astrología... Se habla de la vida sin la clave de la muerte ni, por supuesto, de la inmortalidad. Pero la inmortalidad es deseada compulsivamente: a través del prestigio social, la ansiedad de apurar el presente hasta el límite, la necesidad de perseguir experiencias «especiales» que sustituyan la rutina de la vida ordinaria...

Para terminar, hay que evitar como sea no ser feliz, el fracaso o no tener la última palabra sobre nosotros mismos, como si no fuésemos criaturas, mejor, porque somos incapaces de confiar incondicionalmente más allá de nosotros mismos. No aceptamos al Absoluto porque nos parece un solitario autosuficiente, y no nos damos cuenta de que estamos proyectando en Él nuestra soledad cerrada sobre sí misma. No aceptamos al Padre creador porque pretendemos crearnos a nosotros mismos, como si nuestra libertad no estuviese fundamentada. Hasta en ese escepticismo equilibrado y sabio, que no pide a la vida más que finitud, el hombre delata su desencanto, la nostalgia del más. Mientras pueda controlar racionalmente la situación, la nostalgia está latente. Pero ¡ay, si la racionalidad cede al amor que se descontrola, o la belleza le hace salir de sí y permite que entre en juego el mundo de los símbolos, o si la violencia irracional trastrueca la lógica de lo justo y razonable!

7.7. El conflicto está latente

Acabo de leer un libro que me ha impulsado a escribir este capítulo: *La sabiduría de los modernos*, de A. Comte-Sponville y L. Ferry. Es apasionante, ya que los dos autores son filósofos y llevan el antropocentrismo hasta sus últimas consecuencias agnósticas; pero divergen en un punto crucial: el uno se considera heredero del humanismo (valores éticos incondicionales), y el otro del naturalismo (lo que importa es saber vivir dentro del equilibrio de las necesidades y de las relaciones). Este conflicto ya es altamente significativo: ¿por qué, una y otra vez, a través de toda la historia, el debate entre lo absoluto y lo relativo, entre el idealismo de lo incondicional y el realismo de lo controlable?

Tal conflicto pertenece a la estructura misma del ser humano siempre bipolar. Este libro ha detectado sucesivas veces dicha dramática. Pero el eje de nuestras reflexiones es otro: el conflicto con Dios hoy. Y a primera vista, la indiferencia religiosa ilustrada ha logrado por fin superar todo conflicto con Dios. ¿Es así realmente?

En la práctica, cierto, el diálogo entre un creyente ilustrado y un agnóstico ilustrado parece un diálogo de sordos. Nos viene muy bien a nosotros esta dificultad, sobre todo cuando pensamos que no se puede vivir sin Dios y que la fe es necesaria para la madurez de la persona. No es poco que comencemos a situar el tema «Dios» en otras claves: no las de la necesidad, sino las del sentido y la gratuidad.

Sin embargo, no hemos sido llamados a hacer filosofía religiosa, aunque en algún momento sea necesaria. El diálogo con la racionalidad exige racionalidad. Y para despejar algunos malentendidos, con frecuencia hay que comenzar por ahí, por ejemplo, cuando se opone o se disocia el saber racional y la creencia religiosa. Pero no hemos sido llamados, repito, a hablar de

Dios racionalmente. Somos enviados como testigos del Dios de Abraham, de Moisés, de David, de los profetas, de Jesús, de Pedro y Pablo... El conflicto es inevitable, tan inevitable que casi siempre comienza por desmascararlo, porque está latente.

No olvidemos que este antropocentrismo secular es postcristiano. No puede olvidar sus propias raíces. Se le nota, por ejemplo, en la pretensión misma de construir una sabiduría integral de la finitud. ¿No es tal, acaso, la autoridad de la Palabra? No hay ilustración que no pretenda universalización. Hasta el principio de tolerancia es un derecho y, como tal, incondicional. Es como si la razón occidental estuviese marcada por el monoteísmo judeo-cristiano. Confundir esta racionalidad con la universalización de la ciencia sería otra forma de ideología; la ciencia no hace filosofía del hombre.

Lo que más me impresiona de este antropocentrismo es lo cerca que está de lo cristiano colocándose en sus antípodas. ¿Qué más antropocéntrico que un Dios que se hace hombre? Pero es eso, cabalmente, lo que desazona: definitivamente, el tiempo está habitado por la eternidad, y atentar contra el hombre es atentar contra Dios mismo. Cada hombre/mujer, especialmente el desamparado y oprimido, lleva la marca de Dios. Hablamos de su dignidad, porque a partir de Jesús ya nunca podremos reducir al hombre a ser una pieza de la naturaleza o de la evolución de las especies. La fuerza con que objetivamos a la persona lleva el sello de la desmesura, de la *hybris*, es decir, de lo sagrado.

El conflicto de Dios está latente también porque el antropocentrismo se ha construido negando la autoridad del Padre y su libertad de amor, es decir, la Revelación. Esa negación es significativa del conflicto no resuelto: la imposible integración de autonomía y palabra de Dios. En este punto, las Iglesias necesitamos una honradez elemental para reconocer que el conflic-

to no lo tenemos resuelto. ¡Mal podemos ser referentes para los no creyentes!

En cuanto miramos al Mesías Crucificado, el conflicto se exagera. Cuando leemos los primeros capítulos de la Primera Carta a los Corintios, tenemos la misma sensación de conflicto que experimentó Pablo en Atenas. En el lugar emblemático de la sabiduría griega, Pablo pudo dialogar con la sacralidad del hombre abriéndose a la trascendencia del Desconocido; pero en cuanto anunció la resurrección corporal de un tal Jesús de Nazaret y el juicio de Dios, pareció un necio. Es lo que tenemos que parecer nosotros a los ojos de los agnósticos ilustrados. ¿Cómo se puede entregar la vida a alguien humano, que murió a comienzos del imperio romano, de quien se dice que vive? ¿Cómo se puede poner la esperanza en un torturado hasta la muerte como un vulgar salteador de caminos? ¿Cómo se puede decir de él que es la Sabiduría? ¿Qué sentido tendría todo el esfuerzo acumulado por la humanidad para lograr una sabiduría razonable de la finitud? El colmo es que los cristianos/as dicen que es la revelación del Absoluto, amor fiel y salvador.

Efectivamente, es demasiado para nuestra inteligencia humana y para las energías de nuestro corazón, aunque se dedique a soñar lo imposible.

7.8. Testigos del Dios vivo

No somos nosotros los que vamos a convencer al mundo de la sabiduría de la Cruz ni de que Jesús sea la sabiduría plena del hombre. De eso se encarga Él, que nos ha llamado. A nosotros nos toca, con la gracia de Dios:

Vivir a fondo

Una fe que no sea capaz de incorporar la realidad finita termina alienándose en un mundo ideal. Hemos

de aprender mucho de las sabidurías de la finitud, que reivindican el gozo de la existencia, la integración de las pulsiones, el valor de lo sencillo y limitado... Amar esa parcela de vida y felicidad que nos toca a los humanos.

Vivir a fondo significa, además, implicarse en el amor, asumir el riesgo de las decisiones, desprotegerse, preferir verdad a seguridad, permitirse ser vulnerable, permanecer fiel a sí mismo, esperar más allá de lo controlable...

No tenemos que inventar esa sabiduría que atraviesa todo el Antiguo Testamento. Ella apunta más radicalmente incluso que todo antropocentrismo, pues mantiene admirablemente la tensión entre lo dado y lo prometido, finitud y utopía, desgracia y esperanza...

Pero seguirán siendo escandalosas a todo antropocentrismo de la finitud las paradojas de la felicidad formuladas por Jesús: las Bienaventuranzas de Mateo 5. Tal síntesis es escatológica, sólo la hace el Espíritu Santo.

Actuar una ética liberadora

En la que demos razón práctica de que nuestro Dios se preocupa del hombre. No tenemos más que seguir a Jesús: su opción por los pobres, su compasión con los desgraciados, su dignificación del hombre por encima de la ley, sexo, condición social...

También aquí hemos de aprender mucho del humanismo, cuando reivindica el respeto sagrado a la persona y su libertad, cuando se rebela ante la injusticia cebada en los indefensos, cuando no se resigna a que contemplemos el sufrimiento humano como desde la barrera, mientras esperamos la felicidad eterna...

Pero no nos hagamos demasiadas ilusiones de ser comprendidos. No nos perdonarán que hablemos de pecado, de la incapacidad del corazón humano para amar desinteresadamente, ni de que el sufrimiento

pueda tener sentido en la impotencia, ni de la paz que da la confianza en Dios más allá de nuestras responsabilidades... Les parecerá pasividad y desinterés, cuando nosotros sabemos que sólo Dios tiene la última palabra sobre el mal.

Celebrar la salvación en Cristo

No olvidemos que es esto lo que les pone especialmente nerviosos. Que se nos ocurra pedir que el Señor de la historia actúe. Que creamos que Jesús, muerto por nuestros pecados, es nuestra paz. Que afirmemos que Él vive y tiene el secreto para cambiar el mundo, si realmente creemos en Él.

No nos perdonarán nunca que nos sintamos salvados, aunque tenemos los mismos miedos y preocupaciones de todos. Que nos sintamos agradecidos, porque hasta la finitud y el sufrimiento nos parecen camino de una plenitud insospechada. Que tengamos conciencia de elegidos, cuando no somos mejores que los demás.

No nos perdonarán, sobre todo, que nos reunamos una y otra vez a recordar las palabras y hechos, la muerte y la resurrección de un galileo llamado Jesús de Nazaret, su pretensión de ser el enviado definitivo de Dios, y que encima digamos que con Él se ha consumado la historia, de tal modo que el universo entero y las aspiraciones religiosas de la humanidad y toda la sabiduría humanista hayan de referirse a Él como palabra definitiva de Dios mismo.

Ser santos al estilo de Dios

Ellos tiene su idea de los santos: o bien son seres extrañados del mundo, ajenos a los dramas de los humanos, o bien son militantes heroicos que se comprometen hasta el final en mejorar la condición humana, o bien son sabios que saben vivir en la felicidad y el desapego, simultáneamente.

Pero nuestros santos cristianos no responden a esos esquemas. Se atreven a todo, sintiéndose impotentes. Parecen ingenuos y son lúcidos como serpientes. Están a merced de cualquier violencia; pero cuando parecen derribados, nunca están rematados. Capaces del amor más desinteresado, se ven siempre egoístas. Dan la vida, pero no pueden dar razón de sí mismos. Están liberados del prestigio social, del afán de poder, pero no confían nada en sí mismos. Tan libres que desconciertan a sus hermanos en la fe, especialmente a la autoridad, cuando se siente responsable del orden; pero por nada del mundo se separarían de sus hermanos. Obedecen sólo a Dios, con una autonomía que sobrecoge; pero su libertad no tiene nada que ver con la autoafirmación ni con la autorrealización. Gozan de lo pequeño, pero su corazón se alimenta con el Absoluto. Aman hasta la extenuación, pero su secreto es que se abandonan como niños en manos de Dios.

¿Hay quién dé más?

7.9. Una pastoral de personalización

El modelo de personalización aplicado a la espiritualidad (cf. *Proceso humano y gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1996) nació, en realidad, de la praxis pastoral (acompañamiento personal y catecumenado de adultos), concretamente de la necesidad de integrar el giro antropocéntrico de la cultura y la fe.

No basta un adoctrinamiento en que se tiene más en cuenta la problemática humana. Hace falta partir siempre de la persona concreta: su situación, su historia, sus experiencias... Ni siquiera basta con crear convicciones y coherencia de vida. Hace falta que la persona viva «de dentro afuera», coja la vida en sus manos y sienta cómo se libera y transforma. Las ciencias humanas, especialmente la psicología, son necesarias, desde

luego, para mejorar el discernimiento espiritual; pero cumplen además un cometido básico: enraizar el ideal cristiano en la condición real de la persona.

Pero lo esencial es inobjetable. Nuestra pastoral debe desarrollar un instinto especial para captar esa dinámica de lo inobjetable; por ejemplo:

- Cuando la escucha de la Palabra tiene en cuenta el aquí y ahora de la persona, pero despierta zonas latentes del corazón y mantiene el horizonte de Absoluto.
- Para poder percibir la dramática existencial y sus diversos niveles en las experiencias significativas de la culpa, del amor humano, de las actitudes éticas o de la relación con Dios.
- Cuando emerge la vida teologal.

La radicalización antropocéntrica supone tal desafío a la fe, que la respuesta sólo puede ser dada por la vida teologal y sus síntesis paradójicas: a mayor autonomía, tanta más obediencia de fe; a mejor autorrealización, tanta más libertad para morir a sí mismo; a más responsabilidad ética, tanto mayor fundamentación en la Gracia; a más lucha solidaria por mejorar la condición humana, tanta más capacidad de vivir el sin-sentido; a mayor interés por lo humano, tanta más conciencia de que hemos nacido sólo para Dios...